

UNIVERSIDAD DE DEUSTO
FACULTAD DE FILOSOFIA Y CIENCIAS DE LA EDUCACION
SECCION PSICOLOGIA

LA PSICOLOGIA DEL SI-MISMO
EN C. G. JUNG
VOLUMEN I

Tesis doctoral presentada por Dña. Rosa María

Zarandona Minguillón

Dirigida por el Doctor D. Andrés Ortiz-Osés

EL DIRECTOR

EL DOCTORANDO



Bilbao, Septiembre, 1993

AGRADECIMIENTOS

Quiero expresar mi agradecimiento al Dr. Andrés Ortiz-Osés por su estímulo inicial, la libertad con la que me ha permitido trabajar y la confianza depositada en mi trabajo.

Agradezco a mi profesora y amiga, Renate Bocklenberg, su apoyo y constante aliento, así como las numerosas y fructíferas conversaciones mantenidas sobre la situación religiosa del hombre contemporáneo.

Asimismo, deseo manifestar mi gratitud a mi marido y colega, José Antonio Benito, por la "función compensadora" que sus críticas han ejercido sobre algunos de mis planteamientos iniciales.

La superación paulina de la ley le es dada únicamente a áquel que sea capaz de situar el alma en el lugar de la conciencia moral. Muy pocos son capaces de ello [...]. Y los pocos que caminan por este sendero, tan sólo lo hacen por necesidad interior, por no decir angustiosa necesidad, pues este sendero es angosto como el filo de una navaja.

C. G. Jung, *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*

I N D I C E

INTRODUCCION	VIII
 CAP. 1. LA RELACION CON FREUD Y LAS PREMISAS DE UNA EVOLUCION PSICOLOGICA	 1
1.1. ANTECEDENTES	2
1.1.1. De la disociación a la teoría de los complejos	 3
1.1.2. Los complejos	6
1.2. LA RELACION CON FREUD	16
1.2.1. Jung y el psicoanálisis	17
1.2.2. La libido y sus símbolos	30
1.2.3. La ruptura	43
1.3. EXPERIENCIAS RELIGIOSAS TEMPRANAS	55
1.3.1. Conflictos con la religión paterna	57
NOTAS	70
 CAP. 2. LA REGRESION DE LA LIBIDO Y EL DESCUBRIMIENTO DE LOS ARQUETIPOS	 76
2.1. LA REALIDAD DEL MUNDO INTERNO	77
2.2. LA CUESTION DE LA FANTASIA	88
2.3. LA INTROVERSION	100
2.4. LA LIBIDO	116
2.5. ARQUETIPOS E INCONSCIENTE COLECTIVO	125
NOTAS	142
 CAP. 3. LA FUNCION TRASCENDENTE Y EL PROCESO DE INDIVIDUACION	 147

VI

3.1. LA DINAMICA TIPOLOGICA	148
3.1.1. Los Tipos funcionales	149
3.1.2. La relación compensatoria inconsciente ...	161
3.2. EL PROCESO DE INDIVIDUACION	175
3.2.1. El poder de lo colectivo	176
3.2.2. El mundo interno	186
3.2.3. La individuación	199
NOTAS	210
 CAP. 4. ASPECTOS Y DINAMICA DEL SI-MISMO. I	 213
4.1. EL PLANO DEL SUJETO	218
4.2. LAS IMAGENES ARQUETIPICAS DEL ALMA	235
4.2.1. La imagen de la madre	235
4.2.2. El problema de los opuestos. <i>Anima</i> y <i>Animus</i>	251
NOTAS	270
 CAP. 5. ASPECTOS Y DINAMICA DEL SI-MISMO. II	 275
5.1. LOS SUEÑOS INICIALES. EJEMPLO DE UNA SERIE SIMBOLICA	278
5.2. EL SIMBOLISMO MANDALA	294
5.3. EL SIGNIFICADO PSICOLOGICO DEL MANDALA	323
NOTAS	342
 CAP. 6. EL SI-MISMO COMO SIMBOLO MEDIADOR	 345
6.1. EL SIMBOLO MEDIADOR EN LA PSICOLOGIA OCCIDENTAL	348
6.2. RESPUESTA A JOB	359
6.3. LA RELATIVIDAD DEL SIMBOLO DE LA IMAGEN DIVINA	370
6.4. EL SIMBOLO MEDIADOR EN LA CONCEPCION BRAHMANICA	

VII

Y EN LA FILOSOFIA CHINA	378
6.5. LA DIFERENCIA ENTRE EL PENSAMIENTO ORIENTAL Y EL OCCIDENTAL	384
NOTAS	398
CAP. 7. LAS IDEAS DE TRANSFORMACION EN LA ALQUIMIA ..	403
7.1. EL SIMBOLO DE LA NATURALEZA QUE SE OCULTA EN EL HOMBRE	407
7.2. LAS VISIONES DE ZOSIMO	415
7.3. EL SIMBOLISMO DEL SACRIFICIO	429
7.4. EL PARALELISMO <i>LAPIS-CRISTO</i>	448
NOTAS	460
CAP. 8. LA TRANSFORMACION Y LA UNION DE LOS OPUESTOS EN LA ALQUIMIA	462
8.1. LOS OPUESTOS EN LA ALQUIMIA. NATURALEZA ANIMICA DE LOS OPUESTOS	466
8.2. EL PROBLEMA DE LA TRANSFERENCIA A LA LUZ DE LA ALQUIMIA	484
8.3. GRADOS Y SIMBOLISMO DE LA <i>CONIUNCTIO</i>	503
8.4. EL SIMBOLO DE LA CUATERNIDAD	511
NOTAS	534
RESUMEN Y CONCLUSIONES	537
BIBLIOGRAFIA	550

VIII

INTRODUCCION

Carl Gustav Jung es, sin duda, una de las figuras más relevantes del pensamiento contemporáneo. En efecto, además de su importante contribución al campo de la psicología, su obra ha ejercido una notable influencia en ámbitos tan diversos como la parapsicología, la mitología, la teología, la historia comparada de las religiones, e incluso la microfísica.

La obra de Jung, extensa y compleja, es el resultado de una vida apasionadamente dedicada a la investigación de los aspectos más oscuros de la realidad psíquica. Y es precisamente la constatación de las distintas manifestaciones de esta realidad el leitmotiv que vertebra los múltiples temas que aborda en sus escritos.

Como el mismo Jung afirma en sus memorias, su obra es inseparable de las experiencias que conformaron su vida.

Nacido en 1875 en Kesswil (cantón suizo de Thurgau), su infancia transcurrió primero en Laufen y posteriormente, a partir de los cuatro años, en Klein-Hüningen, pequeña villa de campesinos y pescadores cercana a Basilea. Hijo de Paul Achilles Jung, pastor de la Iglesia evangélica reformada, Jung se sintió desde edad muy temprana bajo la influencia opresiva de una atmósfera religiosa anquilosada en opiniones dogmáticas. En cuanto a su madre, Emile Preiswerk, si bien adaptada externamente al papel propio de la esposa de un párroco, se hallaba en su fuero interno mucho más próxima a una espiritualidad de corte

naturalista, vivamente coloreada por las creencias populares mágico-religiosas. Esta doble influencia parental, y las silenciosas, pero continuas crisis matrimoniales, marcaron su infancia y adolescencia.

Jung se refiere en una de sus cartas (1972b, p.495) al significado decisivo que tuvo para él la muerte prematura de su padre (a los cincuenta y tres años), al que vió debatirse con el problema de la fe que había ido perdiendo. Las vivencias religiosas que tuvo Jung a lo largo de su infancia y adolescencia, y de las que no hablaría, con grandes vacilaciones además, hasta los últimos años de su vida, son interpretadas por él mismo como una manifestación compensatoria inconsciente a la religión que su padre representaba y como un anuncio de los profundos cambios espirituales que el siglo XX traería consigo.

Estas vivencias centraron muy tempranamente la atención de Jung sobre la idea de Dios y el problema del mal; algo a lo que trataría de dar respuesta a lo largo de su obra. En su búsqueda juvenil de respuestas a estos interrogantes, jugaron un papel determinante las numerosas lecturas sobre filosofía y religión, en particular las filosofías de Schopenhauer y Kant, la obra de autores como Swedenborg, Mesmer, Justinus Kerner, Lombroso, así como el *Fausto* de Goethe y el *Zarathustra* de Nietzsche.

Jung cursó los estudios de medicina (1895-1901) en la Universidad de Basilea. Decantado su interés hacia la psiquiatría, ingresó en diciembre de 1900 como asistente en

el sanatorio psiquiátrico cantonal y clínica universitaria Burghölzli de Zürich. Bajo la dirección de Eugen Bleuler, el prestigioso establecimiento constituía un modelo de solicitud hacia el paciente y de interés por los descubrimientos en el campo de la psiquiatría dinámica. Alentado por Bleuler, Jung realizó su tesis doctoral, que presentó en 1902, sobre sus experiencias con la joven médium Helene Preiswerk. Durante el semestre de invierno de 1902-1903 asistió en París a las clases dictadas por Pierre Janet. Las concepciones de Janet sobre el automatismo psicológico, la función de síntesis de la personalidad, el descenso del nivel mental y las ideas fijas subconscientes, influyeron considerablemente en Jung. Alfred Binet y Theodore Flournoy se cuentan también entre sus maestros. Entre 1903 y 1905 dirigió los trabajos experimentales sobre asociación, publicados conjuntamente en 1906, y elaboró la teoría de los complejos. En 1905 fue nombrado director médico y tuvo a su cargo la dirección del curso policlínico sobre terapia hipnótica. Inició también su actividad docente en la facultad de medicina de la Universidad de Zürich, que continuó hasta 1913.

Los años de relación con Freud (1907-1913) constituyeron un periodo decisivo en la vida de Jung. Casi veinte años más joven, Jung encontró en Freud tanto un maestro como un compañero con quien compartir la pasión investigadora. Fueron años de evolución teórica y personal en los que Jung se vio abocado al desarrollo de su propia concepción sobre

el inconsciente. En lo que respecta a las causas de la ruptura de la relación entre ambos hombres, resulta difícil, sino imposible, deslindar la influencia que tuvieron las discrepancias teóricas, de las implicaciones afectivas. En todo caso, es de destacar que las ideas de Freud determinaron la posterior evolución de la obra de Jung. A sus ochenta y tres años escribiría Jung al respecto: "Sin el aspecto oscuro del hombre y el caos de su dinámica concupiscencia que Freud sacó a la luz, yo no hubiera podido hallar el acceso al '*Mysterium Coniunctionis*'." (Jung, 1973, p.212).

Tras la ruptura con Freud, Jung vivió una aguda crisis durante la cual experimentó en sí mismo lo que anteriormente había observado como psiquiatra: la emergencia de aquellos contenidos psíquicos que forman parte del mundo de las psicosis. De este periodo, que Jung calificó de "confrontación con el inconsciente", surgió el material al que iría dando forma en el curso ulterior de su obra. Aquí se gestaron las ideas de los arquetipos, del inconsciente colectivo, del *Selbst*, del proceso de individuación y de sus símbolos. De esta confrontación surgieron también los procedimientos terapéuticos de la imaginación activa y la amplificación, como medios de objetivar y dotar de sentido a las manifestaciones del inconsciente. Pero fue sobre todo cuando Jung se dedicó a fondo al estudio del significado psicológico del gnosticismo -cuestión que ya le había ocupado

tempranamente-, y particularmente al estudio de la alquimia, cuando su psicología quedó definitivamente perfilada. Con ello llegó al planteamiento de la transformación decisiva a la que se ve abocado el hombre que asiste al fin del eón cristiano, íntimamente relacionada con la transformación de la imagen de Dios. En sus memorias (1962), Jung resume así el sentido de su obra y de su vida:

Todos mis escritos son, por así decirlo, encargos que proceden del interior; surgieron bajo la presión del destino. Lo que escribí partió siempre de mi interior. Dejo que se exprese el ánimo que me mueve. Nunca preví eco para mis escritos. Representan una compensación a mi mundo contemporáneo y tuve que decir lo que nadie quiere oír. [...] Hoy puedo decir: es incluso sorprendente el éxito que tuve, muy superior al que podía esperar. Pero para mí lo principal fue siempre que lo que debía decir lo he dicho. Tengo la sensación de haber hecho lo que me fue posible. Evidentemente podría ser más y mejor, pero no en razón de mis aptitudes. (p.229)

En cuanto al principal objetivo de nuestra investigación, es el esclarecimiento del concepto nuclear de la psicología de Jung: el *Selbst* o Sí-mismo. Lo calificamos de nuclear porque en él convergen prácticamente todos los temas fundamentales que desarrolla en su obra.

Por esta razón, el estudio del Sí-mismo no puede ser abordado de una manera aislada, sino que requiere la clarificación de los componentes que intervienen en la dinámica totalizadora de la psique según Jung la concibe, y que llevaremos a cabo en la presente investigación.

No podemos dejar de señalar las dificultades que entraña nuestro trabajo. Por una parte, el concepto de Sí-mismo es, en esencia, extraño a la psicología académica. Por otra, la misma obra de Jung escapa a una sistematización rigurosa, si no es a costa de un empobrecimiento de la complejidad de sus concepciones. Jung insistirá en que él no ha articulado un sistema teórico, sino que únicamente ha descrito ciertas realidades anímicas cuya comprensión plena sólo es accesible a aquellas personas que las han experimentado. Además, es una constante de Jung la reelaboración y ampliación a que somete muchos de sus escritos, introduciendo en las sucesivas ediciones de los mismos ideas posteriormente desarrolladas. Ello supone una dificultad añadida a la hora de rastrear el surgimiento y la evolución de sus concepciones más importantes.

Teniendo en cuenta lo dicho, el método a seguir será el de ir exponiendo las principales áreas de la obra de Jung, teniendo siempre como trasfondo la dinámica totalizadora que el Sí-mismo representa. Con ello pretendemos una aproximación gradual al concepto de Sí-mismo, presentando sus múltiples facetas y derivaciones, a fin de ofrecer una visión lo suficientemente abarcadora que dé cuenta de su verdadera dimensión.

Por lo que respecta al plan de esta investigación, es el siguiente.

En el capítulo primero nos referiremos brevemente a los primeros trabajos de Jung y a su toma de contacto con las ideas de Freud, para, a continuación, exponer algunas de las vicisitudes de la relación entre los dos hombres. Nos ha parecido necesario ofrecer una visión panorámica de lo que supuso esta relación a fin de comprender el punto crítico al que llegó Jung tras su ruptura con Freud y que le llevó a una concepción distinta del inconsciente. Nos referiremos, por último, a las vivencias que marcaron la trayectoria existencial de Jung en sus años tempranos. Veremos aquí la atmósfera espiritual que le rodeó y los efectos que tendría en su posterior encuentro con la cosmovisión atea que el psicoanálisis representaba.

Las discrepancias teóricas con Freud puestas de relieve en el primer capítulo nos introducen en el problema de la regresión y en el contexto en el que Jung llevó a cabo la tematización de los arquetipos, lo cual trataremos en el capítulo segundo. En este capítulo expondremos, en primer lugar, la confrontación con el inconsciente a la que Jung se vio abocado tras la ruptura con Freud y en la que constató la realidad del mundo interno. Ello nos conduce a las diferencias entre Freud y Jung a la hora de abordar la cuestión de la fantasía, así como a los conceptos de introversión y de libido desarrollados por Jung. Los símbolos como transformadores de la libido nos sitúan directamente en el ámbito de los arquetipos del inconsciente colectivo.

Con el descubrimiento del inconsciente colectivo Jung llegó a un planteamiento de la personalidad verdaderamente complejo. El desarrollo de la personalidad individual es el producto de una diferenciación consciente de la psique colectiva, diferenciación que sólo puede tener lugar mediante un conflicto. Es el conflicto que encierra el proceso de individuación. Este conflicto aparece formulado en la concepción tipológica de Jung como la oposición entre funciones y entre la disposición funcional intro y extravertida. La diferenciación de la personalidad requiere el desarrollo de las funciones indiferenciadas. Con ello, la dinámica totalizadora de la psique se manifiesta como la "función" que trasciende los opuestos. El capítulo tercero versará, pues, sobre la tipología y el conflicto dinámico subyacente a la misma, basándonos en la exposición que Jung realiza sirviéndose de las ideas de Schiller. Nos aproximamos así a la idea del Sí-mismo y al proceso de individuación. La segunda parte del capítulo estará dedicada a clarificar los diferentes aspectos que intervienen en este proceso. Al tratar de la individuación, haremos mención especial a un breve artículo de Jung, fechado en 1916, y tardíamente descubierto en los Archivos del Club Psicológico de Zürich, ya que en él se expone una idea muy importante, a nuestro juicio, cual es la de la culpa por la individuación.

El capítulo cuarto y el quinto constituyen un todo. En ellos abordaremos la dinámica y la manifestación simbólica del proceso de individuación o realización del Sí-mismo. Para exponer el modo y el momento en el que emerge el material colectivo en el transcurso del análisis, nos serviremos de un caso al que Jung se refiere de modo bastante extenso y en el que contrapone el método reductivo-analítico -como interpretación en el plano del objeto- al sintético o hermenéutico -como interpretación en el plano del sujeto-. Con este caso nos introducimos en la fenomenología de los arquetipos y, en particular, del *Anima* y del *Animus*, objeto todo ello de la segunda parte del capítulo cuarto.

En el capítulo quinto nos serviremos, como ejemplo de la manifestación simbólica del proceso de individuación, de la exposición que Jung realiza en "Símbolos oníricos del proceso de individuación", basada en el material de un paciente. La razón de esta elección radica, por una parte, en que se trata de un caso siempre citado por Jung a la hora de establecer el paralelismo entre los contenidos del inconsciente de hombre contemporáneo y el simbolismo de la alquimia, y por otra, porque no es posible presentar en el formato de esta investigación la evolución de este simbolismo a través, por ejemplo, de los mandalas individuales. Los últimos símbolos de la serie de este caso nos introducen en la problemática religiosa implícita en los mismos, de la que trataremos finalmente.

En el capítulo sexto estudiaremos el Sí-mismo como símbolo mediador, tanto en la psicología occidental como en la oriental. Veremos aquí por qué Jung comenzó a hablar de "nuevo" del Sí-mismo. Siguiendo el hilo de su discurso, presentaremos seguidamente algunos de los argumentos que expone en *Respuesta a Job* referentes a esta cuestión, y también su concepción de la imagen de Dios como ineluctablemente vinculada al alma del hombre. Las diferencias entre el pensamiento religioso oriental y el occidental constituirán la última parte del capítulo.

El capítulo séptimo estará dedicado a las ideas de transformación que aparecen en la alquimia. Jung veía en las transformaciones de la materia que describe la alquimia la proyección inconsciente del proceso de individuación. En este capítulo trataremos de la idea del Sí-mismo tal y como aparece en la alquimia, del simbolismo del sacrificio y del paralelismo *lapis-Cristo*. Con motivo del simbolismo del sacrificio veremos cómo se transforma la imagen divina a medida que va siendo conscientemente afrontada, y cómo el devenir consciente del Sí-mismo, con la transformación individual que comporta, se manifiesta en forma de sufrimiento y autosacrificio.

Por último, el capítulo octavo versará sobre la transformación y unificación de los opuestos según se presentan en la alquimia. En este capítulo expondremos algunas de las ideas más difíciles de Jung, que, sin embargo, constituyen la culminación de su obra.

XVIII

No tenemos la pretensión de haber agotado todo lo que abarca la inmensa investigación de Jung respecto al Sí-mismo. Así, no nos hemos referido a la dimensión cósmica del Sí-mismo que Jung desarrolló con su concepto de la sincronicidad, ni a su visión del *Unus Mundus*. Con todo, creemos haber abordado los aspectos más esenciales de su obra, ajustándonos fielmente a su pensamiento.

Nos propusimos desde el principio actuar como mediación, "dejando hablar" a Jung. Por este motivo, nuestra exposición está entretejida con numerosas citas de apoyatura y con el resalte de su propio discurso.

Nuestro objetivo de fondo es tratar de esclarecer aquellos aspectos más oscuros y desconocidos de la obra de Jung, generalmente obviados o apenas mencionados por parte de los estudiosos de la misma. Pensamos que con ello contribuimos al desarrollo de una línea de investigación que busque la comprensión del ser humano en toda su complejidad, "con sus luces y sombras", tan necesaria para afrontar el reto que al hombre moderno se le presenta en este momento histórico, como el mismo Jung se encarga de repetir.

Hemos utilizado la edición alemana de las Obras Completas, estableciendo una bibliografía cronológica de los escritos de Jung incluidos en la misma. El subíndice que sigue al año no tiene otro criterio que el del lugar que ocupa el trabajo en los diferentes volúmenes y, salvo en algunos casos, no coincide con el de la bibliografía

cronológica que aparece en las Obras Completas, que contiene toda clase de artículos, referencias y diferentes publicaciones. El número de página de las citas es el del volumen correspondiente.

Otras obras utilizadas son la edición castellana de *Recuerdos, sueños, pensamientos*, la edición castellana de la *Correspondencia* de Freud y Jung, y la edición alemana en tres volúmenes de las *Cartas* de Jung. Todas ellas citadas de acuerdo al correspondiente año de la publicación.

CAPITULO 1

LA RELACION CON FREUD Y LAS PREMISAS DE UNA EVOLUCION
PSICOLOGICA

En la primera parte de este capítulo trataremos de la actividad desplegada por Jung en el campo de la psiquiatría. Nos referiremos particularmente a su toma de contacto con las ideas de Freud y a la relación de las mismas con las investigaciones que Jung realizaba por aquel entonces.

La relación personal entre Freud y Jung, intensa, fructífera y también conflictiva, será el objeto de la segunda parte. Durante aquel tiempo Jung se convirtió en uno de los representantes más significados del movimiento psicoanalítico y Freud llegó a considerarle el sucesor de su obra. Veremos cómo las diferencias teóricas respecto a algunos de los postulados de Freud, junto a una serie de conflictos personales surgidos entre ambos, condujeron a una dolorosa ruptura de sus relaciones y al apartamiento definitivo de Jung del psicoanálisis freudiano.

Esta ruptura fue para Jung el desencadenante de una profunda crisis en la que se pusieron de manifiesto, con gran fuerza, las interrogantes existenciales y religiosas que ya habían caracterizado su temprana juventud. A estas últimas dedicaremos la tercera parte del capítulo.

1.1. ANTECEDENTES

Jung comenzó su carrera profesional en la clínica psiquiátrica universitaria Burghölzli, de Zürich, dirigida por Eugen Bleuler. Ingresó como asistente en diciembre de 1900 y permaneció hasta marzo de 1909.

Bajo la dirección de Eugen Bleuler, la clínica - considerada modélica en su especialidad- era una especie de "monasterio secular". Bleuler se exigía a sí mismo y exigía a los médicos un trabajo arduo y una total dedicación a los pacientes (cf. Ellenberger, 1970).

Jung escribió allí su primer trabajo, la disertación doctoral "Acerca de la psicología y la patología de los llamados fenómenos ocultos" (1902a). El mismo año viajó a París para estudiar con Pierre Janet en la Salpêtrière durante el semestre de invierno. Luego seguirían los estudios sobre asociación diagnóstica y el descubrimiento de los complejos.¹

Con el reconocimiento de estos trabajos fue ascendido a médico jefe (1905), iniciando también su actividad docente en la universidad de Zurich.

El trabajo más importante de este último periodo, fruto de la investigación experimental y la observación clínica, es "Sobre la psicología de la demencia precoz" (1907e).

1.1.1. De la disociación a la teoría de los complejos

En su estudio "Acerca de la psicología y la patología de los llamados fenómenos ocultos" (1902a), Jung aborda el tema de las crisis de sonambulismo en una joven médium.²

En las sesiones mediumnísticas, la joven caía en trance y una serie de "espíritus" -tanto de personas fallecidas como de personas desconocidas- hablaban desde ella. El abuelo de la joven (el párroco Samuel Preiswerk), ya fallecido, se convirtió en el "espíritu control" de las sesiones durante un cierto periodo. Esta circunstancia originó en la médium una profusión de citas bíblicas, consideraciones edificantes y cantos piadosos. Durante este periodo inicial, la médium personificó también a algunos miembros fallecidos de la familia. Pero estas figuras variaban poco de lo que Jung denomina "personalidad-tipo" del abuelo.

Paulatinamente apareció en escena otra personalidad: un joven llamado Ulrich von Gerbenstein, que, en estricto contraste con el abuelo, mostraba todos los rasgos de un conquistador desenfadado.

Jung destaca el papel conflictivo representado por estas dos personalidades-tipo. El primer tipo condensaba todos los aspectos religioso-piadosos y morales que constituían la atmósfera familiar de la joven; el segundo -que no tenía de masculino sino el nombre- representaba los aspectos, aún por vivir, propios de una adolescente.

El abuelo representa este aspecto de su pasado; Gerbenstein el otro; de ahí el peculiar contraste. Aquí tenemos por tanto los caracteres centrales personificados del pasado: aquí la educación coercitiva pietista del hombre; allí todo el exceso pasional de una vivaz quinceañera. [...] Ella percibe esta oposición de un modo penoso. Esta circunstancia nos proporciona la clave para comprender el origen de ambas personalidades. Evidentemente, la paciente busca un camino intermedio entre ambos extremos, se esfuerza por reprimirlos y aspira a alcanzar un estado ideal. (Jung, 1902a, p.86)

Este ideal correspondía a su papel de vidente. En los estados semisonámbulos, la joven decía llamarse Ivenes, y esta personalidad de vidente le proporcionaba un sereno autodomínio que contrastaba con su comportamiento habitual, un tanto desequilibrado. Ivenes era, en opinión de Jung, el yo superior o ideal de la joven.

La paciente pone su propia alma en el papel de vidente, y a la vez que intenta procurarse un ideal de virtud y perfección, ella anticipa su futuro, y en Ivenes toma cuerpo lo que ella desearía ser a los veinte años: una mujer segura, influyente, inteligente, encantadora y piadosa. (*Ibid.*, p.74)

Junto a esta figura ideal, sin embargo, los aspectos no decantados del carácter de la joven quedan en el trasfondo.

Pero no desaparecen, sino que comienzan, como pensamientos reprimidos, a desplegar una existencia autónoma como personalidades automáticas y de un modo análogo a la idea de Ivenes.

Este comportamiento recuerda vivamente a las vegetaciones autónomas de los pensamientos reprimidos descubiertas por Freud en sus investigaciones sobre el sueño. (*Ibid.*, p.86)

Este hecho explica la serie interminable de "reencarnaciones" que Ivenes decía haber vivido.³ Muchos

de los episodios de estas vidas rebosaban de amorfos secretos y nacimientos ilegítimos. Se trata, dice Jung, de toda esa exhuberancia de la fantasía característica de la pubertad.

Es el sentimiento sexual de la mujer, lleno de presentimientos, el sueño de la fertilidad, el que crea en la paciente esas extravagantes ideas. No nos equivocaremos si buscamos en la naciente sexualidad el fundamento adecuado para el curioso cuadro de la enfermedad. (*Ibid.*, p.78)

Jung subraya la profunda modificación del carácter que tiene lugar en este periodo de la pubertad. Los cambios fisiológicos y psicológicos transcurren de un modo tempestuoso: nuevos y fuertes sentimientos, inclinación a las ideas exaltadas y al misticismo, y también recaídas en la infancia. En este periodo se producen los primeros intentos de autonomía en todos los dominios. Los fenómenos de sonambulismo que se observan con frecuencia en esta edad corresponden a nuevas formaciones del carácter o a intentos, respectivamente, de abrirse paso la futura personalidad. A causa de obstáculos psicológicos y sociales, o de una disposición patológica, estos intentos se asocian a perturbaciones características de la conciencia.

En opinión de Jung, los fenómenos del tipo llamado "doble conciencia" podrían explicarse de este modo. En el caso que nos ocupa, la personalidad de Ivenes constituía el puente entre su yo cotidiano y las personalidades de sus experiencias visionarias.

Un carácter esencial de todas las disociaciones histéricas de la conciencia es la inconsciencia relativa.

Se trata de perturbaciones que pertenecen sólo a la superficie, y ninguna de ellas alcanza tal grado de profundidad que llegue a afectar el fundamento, sólidamente articulado, del complejo del yo. (*Ibid.*, p.84)

Este tipo de disociación está muy próximo a lo que comúnmente se denomina "perderse en las propias fantasías". No existe, dice Jung, ninguna diferencia de principio, sino tan sólo de grado. Y éste depende de la intensidad de la tendencia primaria a la autosugestión o, en términos freudianos, de la "identificación histérica". De las representaciones, fuertemente coloreadas, propias del ensueño, a las complejas alucinaciones histéricas, sólo hay un paso.

[Los sueños de nuestra paciente] hacen su aparición de un modo explosivo, irrumpen con plenitud súbita y desconcertante de la oscuridad del inconsciente. [...] En más de un punto, sin embargo, puede mostrarse la trabazón con las percepciones del estado normal, de modo que puede suponerse que las raíces de aquellos sueños eran, en su origen, representaciones afectivamente acentuadas que ocupaban, no obstante, sólo un breve tiempo la conciencia despierta. (*Ibid.*, p.76)

1.1.2. Los complejos

En su investigación sobre la médium, Jung llama la atención sobre el hecho siguiente: "Hay que contar siempre con la posibilidad de que, en el inconsciente, los sentimientos y los conceptos no estén tan nítidamente

aislados, sino que incluso estén unidos."⁴ (Jung, 1902a, p.97). Así, en el estado hipnótico

las series de representaciones disociadas se abren paso en la esfera visual: lo que antes era una manifestación meramente motora del inconsciente se objetiva ahora también, de acuerdo a la energía específica correspondiente al nuevo sistema, en forma de imágenes visuales con carácter de alucinación. Pero no como simple fenómeno concomitante del automatismo verbal, sino directamente como función sustitutiva [...]. En el caso de los sonámbulos encontramos con frecuencia fenómenos de este tipo: el pensamiento de los sonámbulos se despliega en plásticas representaciones que invaden de continuo, tan pronto un dominio sensorial como otro, y se objetivan en alucinaciones. (*Ibid.*, p.64)

En opinión de Jung, este procedimiento recuerda el modo en que el sueño representa, por medio de una simbólica más o menos transparente, las representaciones que en principio no muestran conexión alguna.

Tal vez, afirma en su trabajo sobre la criptomnesia, la causa de las perturbaciones histéricas de la conciencia se deba "a una masa de recuerdos dotados de intenso afecto que se extiende al inconsciente y, por tanto, no se deja ya dominar y tiraniza la conciencia y la voluntad del enfermo." (Jung, 1905a, p.108).

Desde luego, es mucho lo que Jung debe a Janet en este periodo, como él mismo reconoce.

Según las experiencias de Pierre Janet, las acciones del afecto son las que más se destacan en las histéricas y producen aquel estado de disociación en el que la voluntad, la atención y la capacidad de concentración son paralizadas y todos los fenómenos psíquicos superiores se reducen en favor de los inferiores, es decir, que tiene lugar un desplazamiento hacia el lado de los automatismos, de

modo que queda libre todo lo que antes permanecía unido bajo el dominio de la voluntad. (Jung, 1903b, p.182)

Esta acción del afecto, continúa Jung, nos permite explicar las perturbaciones de la memoria en los casos de confusión emocional.

Asimismo, Bleuler pensaba que el síntoma básico de la entonces llamada demencia precoz era un "aflojamiento" de la tensión asociativa. El experimento de asociación de palabras brindaba, pues, un excelente medio de exploración.⁵

Jung adaptó y perfeccionó la técnica de la prueba.⁶ En el curso de la misma, el tiempo empleado por el sujeto en reaccionar a la palabra-estímulo presentaba oscilaciones de apariencia irracional.

En nuestras tempranas investigaciones sobre las asociaciones en el caso de personas normales, ya hemos llamado la atención sobre el hecho de que los tiempos de reacción anormalmente prolongados intervienen especialmente allí donde la palabra-estímulo encuentra un complejo emocionalmente cargado, es decir, una masa de representaciones concentradas mediante un afecto determinado. (Jung, 1905e, p.253)

El hecho se explica del modo siguiente. El sujeto, de acuerdo con las instrucciones, debe fijar su atención en el experimento; si disminuye su atención, es decir si se aparta del significado de la palabra-estímulo, la causa se halla con frecuencia en la reacción precedente o aun en la misma. Ha surgido entonces una idea de fuerte tonalidad emocional que alcanza un alto grado de claridad en la

conciencia o, en caso de ser reprimida, merma la eficacia de la idea directriz (prestar atención a la palabra-estímulo). En suma, el complejo inhibe la capacidad de rendimiento consciente prolongando el tiempo de reacción, imposibilitando la misma, o reduciendo el valor de la asociación (produciendo, p. e., asociaciones verbal-motrices y combinaciones de sonidos, o también predicados de valor) (cf. Jung, 1907e, pp.58-9).

Ahora bien, la utilización de la prueba asociativa puso de manifiesto un factor que, si bien limitaba las expectativas del experimento, amplió las consecuencias del mismo. Este factor era *la situación experimental misma*.

...se descubrió que aquello que el método se proponía, es decir, la comprobación de la velocidad y la cualidad promedio de las reacciones, era un resultado relativamente insignificante frente al modo y manera en que el método es perturbado por el comportamiento autónomo de la psique. (Jung, 1934a, p.112).

Jung concluye que no es posible estudiar procesos psíquicos aislados, y tampoco captar de forma inmediata el proceso que se pretende estudiar, pues se interpone un cierto condicionamiento: el sujeto piensa, por ejemplo, que se quiere investigar su inteligencia, o teme que se pueda acceder indiscretamente a su intimidad. Todo ello es involuntario y automático, agravado, además, por la inseguridad que proporciona la posibilidad indefinida de respuestas libradas al arbitrio de las propias ocurrencias. Se produce entonces una "constelación", es

decir, una situación en la que se actualizan ciertos complejos.

Jung asigna a los complejos diversos grados de inconsciencia relativa a su grado de autonomía (cf. Jacobi, 1957; Frey-Wehrlin, 1977). Los complejos tienen poderosas raíces corporal-afectivas.

...los complejos dotados de un amplio radio de acción tienen siempre una fuerte tonalidad emocional e, inversamente, los afectos fuertes dejan siempre tras de sí complejos extensamente ramificados, todo lo cual se debe simplemente al hecho de que, por una parte, los complejos importantes abarcan numerosas inervaciones corporales y, por otra, los afectos fuertes, debido a su intensa y persistente estimulación corporal, son capaces de constelar muchas asociaciones. (Jung, 1907e, p.48)

Así pues, una de las más importantes constataciones realizadas a partir de los prolongados y laboriosos estudios experimentales es "que las series psíquicas normales se desarrollan bajo el influjo constante de incontables *constelaciones* psicológicas, las cuales, por lo regular, no son conscientes." (*Ibid.*, p.7).

El experimento asociativo no hace más que revelar un aspecto de la vida psicológica normal. En la actividad cotidiana puede observarse igualmente un cierto "abaissement du niveau mental" (Janet). Toda clase de distracciones, imposibilidad de concentrarse en una tarea, inhibiciones, lapsus, actos fallidos, melodías insidiosas, etc., componen el cuadro de las perturbaciones más frecuentes. Los complejos pueden ejercer su influencia durante mucho tiempo, incluso durante años, como se pone

de manifiesto en los trastornos característicos que se reproducen en las asociaciones de una persona.

En su *Psicopatología de la vida cotidiana* muestra Freud cómo se engranan los pensamientos constelizados del complejo en las perturbaciones, aparentemente casuales, de la acción (equivocarse al hablar, al leer, olvidarse, etc.). En su *Interpretación de los sueños* señala una influencia similar en nuestros sueños. En nuestros trabajos experimentales hemos demostrado que los complejos perturban también el experimento asociativo en una forma regular y característica... (*Ibid.*, p.50)

Todos estos hechos señalan que los complejos ocupan una posición relativamente independiente de la jerarquía del yo.⁷ Cuando se produce un descenso del nivel mental, los complejos son liberados de toda restricción y pueden penetrar en la conciencia del yo. En el caso de la histeria, los complejos autónomos producen un efecto sugestivo incontrolable. Veamos un ejemplo de las reacciones asociativas perturbadas en una paciente histérica de 22 años:

1. agua	-	-	(ausencia)
2. picar	abeja	1,8	
3. ángel	patio	21,0	
4. largo	cuchillo	9,0	ningún tipo de reacción
5. barco	de vapor	7,0	
6. arar	campo	4,2	jardín

Se trata de una selección realizada por el mismo Jung (1905c, p.305) de la serie de respuestas que mostraron indicios de complejo. Así como en el caso de la primera palabra hubo ausencia de respuesta (verbalmente afirmada por un "no recuerdo" o "no puedo recordar"), ante las

palabras 3, 4 y 5, se produjo un bloqueo total, esto es, ningún tipo de manifestación.

Como evidenció el análisis posterior, la palabra "agua" estaba relacionada con un intento de suicidio. En el caso de "ángel" acudió rápidamente la idea de la muerte y del más allá acompañada de una fuerte tonalidad emocional; puede apreciarse la inhibición decreciente que ejerció sobre las reacciones siguientes (por el tiempo de reacción). La teoría de este fenómeno, dice Jung, se conecta estrechamente con las enseñanzas de Freud:

Freud dice en esencia, que el olvido es condicionado con suma frecuencia por el tono de displacer asociado a la representación olvidada, es decir, se olvida con predilección lo desagradable o lo asociado con lo desagradable. El proceso que subyace a este olvido es la represión del afecto displacentero, que en el caso de las histéricas puede observarse a diario. (*Ibid.*, p.305)

En opinión de Jung, Freud arroja una nueva luz sobre la cuestión de la incongruencia entre la representación y el afecto. Muestra cómo representaciones indiferentes pueden acompañarse de una fuerte tonalidad emocional cuyo origen fue una representación reprimida. Las series de representaciones disociadas no son otra cosa que complejos reprimidos. Tanto la psicología de los normales como la de los histéricos brinda un punto de partida para comprender las ideas delirantes de la demencia precoz. Citemos un ejemplo.

Una empleada doméstica de 32 años se deja extraer los dientes para que le coloquen una dentadura postiza.

En la noche siguiente a la operación entra en un violento estado de angustia. La paciente se siente condenada y perdida para siempre pues ha cometido un gran pecado: nunca tendría que haberse dejado extraer los dientes. Había que rezar por ella para que Dios le perdonara ese pecado. Al día siguiente se había calmado y continuó trabajando. Pero en las noches siguientes se intensificaron los estados de angustia. (Jung, 1907e, p.92)

El estado de la paciente empeoró y tuvo que ser internada con todos los síntomas de una excitación catatónica. En esta ocasión se descubrió que durante muchos años había escondido un hijo ilegítimo. Hacía un año que había conocido a un hombre con el que quería casarse, pero no se decidía por temor a que su novio la rechazara al enterarse de su vida anterior. "Ahí yace pues el origen de la angustia, y al mismo tiempo se ve por qué tenía que ser inapropiado el afecto relacionado con la extracción dental." (*Ibid.*, p.92).

Sin embargo, Jung no está de acuerdo con Freud en un punto. Freud cree que la paranoia o grupos de enfermedades pertenecientes a la misma son también neuropsicosis de defensa, es decir que surgen, al igual que la histeria y la neurosis obsesiva, de la represión de recuerdos penosos, y que sus síntomas están determinados por el contenido de la represión. Según Jung, la psicología individual no alcanza a explicar la etiología de las psicosis.

...¿por qué se produce una *demencia precoz*? Es cierto que comprendemos por qué el contenido de los delirios y las alucinaciones es así y no diferente; pero no comprendemos por qué aparecen después de todo las ideas delirantes y las alucinaciones *no histéricas*.

Aquí podría haber una causa física subyacente que vaya más allá de toda psicología. (*Ibid.*, p.39)

No hay forma, piensa Jung, de identificar los mecanismos psicológicos que intervienen en la histeria con los de la demencia precoz. De lo único que puede hablarse es de similitud, p. e., la indiferencia afectiva, las excitaciones explosivas, la afectación y los manierismos, la sugestibilidad, ciertas delusiones y el pensamiento compulsivo. Sin embargo, la desintegración de la personalidad pone en evidencia una pérdida más o menos completa de la "fonction du réel" (Janet). La demencia precoz, concluye Jung, quizá esté complicada con efectos tóxicos del metabolismo.

A diferencia de la movilidad emocional que caracteriza la histeria, la demencia precoz se señala por la perseveración del afecto. Así, una paciente que convalecía de una crisis aguda, refiere Jung, comenzó a contarse a sí misma en voz baja cómo hacer la maleta, cómo llegar hasta la puerta del manicomio, luego a la calle y a la estación, cómo llegar a su pueblo y celebrar su boda. Esta historia se hizo cada vez más estereotipada.

...ahora, cuando ha transcurrido más de un año, la paciente rara vez pronuncia una palabra clave, todas las demás palabras las ha sustituido por "hm-hm-hm", que recita de un modo estereotipado con el mismo tono y el mismo ritmo que antes ponía en su historia. Pero en periodos de excitación reaparecen de nuevo las antiguas frases. (*Ibid.*, p.107)

Al igual que en la condensación y sobredeterminación oníricas, en la demencia precoz predominan las fusiones,

contaminaciones, conexiones analógicas y metáforas. Una paciente paranoica decía, por ejemplo, a menudo: "yo soy Sócrates" o "soy socrática".⁸

La explicación de la estereotipia: "yo soy Sócrates" o "yo soy socrática" descansa en el hecho de que ella había sido "la mejor modista", que "no había cortado un hilo" y "nunca dejó un pedazo de tela en el suelo". Ella es una "artista", un "profesor" en su materia. Ella es martirizada, no es reconocida como dueña del mundo, etc.; se la considera enferma, y ésto es una "calumnia". Ella es "sabia" y "modesta", ha logrado "lo más alto"; todo esto son analogías de la vida y la muerte de Sócrates. Por tanto, ella quiere decir: "soy y sufro como Sócrates". (*Ibid.*, p.127)

La perturbación de la síntesis del yo produce una asimilación pasiva de la realidad; de ahí la peculiar apercepción del entorno. En opinión de Jung, sólo vemos algo similar en el sueño normal. Los afectos y estados de ánimo que carecen de sentido a los ojos de un observador externo se comprenden a la luz del carácter alucinatorio que inunda la conciencia y a la tonalidad emocional del mismo. La alucinación es sencillamente la proyección hacia el exterior de los complejos disociados.

Desde el punto de vista clínico conocemos todas las gradaciones, desde la inspiración y las ideas patológicas hasta la alucinación auditiva o la visión plástica. Las alucinaciones son ubicuas. La demencia precoz sólo desencadena un mecanismo *preformado*, que normalmente funciona de modo regular en los sueños. (*Ibid.*, p.100)

Los sueños, dice Jung, son las alucinaciones de la persona normal. Si una persona que sueña, actuara y

caminará como una persona despierta, tendríamos el cuadro clínico de la demencia precoz.

1.2. LA RELACION CON FREUD

La relación con Freud constituye un periodo decisivo en la vida de Jung. En sus memorias, Jung describe a Freud como "el primer hombre realmente importante que yo conocía. Ningún otro hombre de los que entonces conocía podía equiparársele." (Jung, 1962, p.159).

Casi todos los primeros trabajos de Jung contienen referencias a las ideas de Freud. De hecho, en la clínica Burghölzli, los trabajos de Freud eran estudiados y apreciados desde principios de siglo. Este reconocimiento fue para Freud la salida más importante del "aislamiento espléndido" -según expresión del propio Freud- en el que se hallaban su persona y sus trabajos respecto a las autoridades clínicas de la época.

Jung se pronunció públicamente en favor de Freud en un congreso de neurólogos y psiquiatras del sudoeste de Alemania celebrado en Baden-Baden en mayo de 1906. Ese mismo año publicó un artículo en el *Semanario médico de Munich* sobre la teoría de Freud acerca de la histeria (Jung, 1906e). Acerca de las reacciones a este artículo escribe Jung (1962) en sus memorias: "me escribieron cartas dos profesores alemanes: si continuaba al lado de Freud y persistía en defenderle, mi futuro académico estaba en peligro." (p. 158). Su respuesta fue

contundente: "'Si lo que dice Freud es la verdad, entonces persisto en mi postura. Renuncio a una carrera cuya premisa consiste en suprimir la investigación y silenciar la verdad.'" (*Ibid.*, p.158).

En abril de 1906 Jung envió a Freud el primer tomo de sus *Estudios de asociación diagnóstica*. Este envío supuso el inicio de la correspondencia entre ambos que se prolongaría hasta 1913, con excepción de una carta de 1923 en la que Jung hablaría a Freud del envío de un paciente.

El encuentro personal entre ambos tuvo lugar en la casa de Freud, en Viena, el 3 de marzo de 1907.

1.2.1. Jung y el psicoanálisis

En el prólogo de su trabajo (fechado en julio de 1906) "Sobre la psicología de la demencia precoz", Jung había establecido ya claramente su postura respecto a las ideas de Freud.

Hacer justicia a Freud no significa, como muchos temen, una sumisión incondicional a un dogma; se puede conservar muy bien un juicio independiente. Si yo reconozco, por ejemplo, los mecanismos de los complejos en los sueños y en la histeria, ello no significa en modo alguno que adjudique al trauma sexual infantil la importancia exclusiva que Freud, al parecer, le da; menos aún, que coloque la sexualidad tan predominantemente en primer plano o que le conceda la universalidad psicológica que postula Freud, como parece ser bajo la impresión del papel, por cierto enorme, que la sexualidad desempeña en la psique. (Jung, 1907e, p.4)

Esta postura inicial de Jung aparece reflejada también en las pocas cartas que precedieron a su encuentro. En una

carta (5-10-1906) enviada desde el Burghölzli le manifiesta a Freud:

Lo que yo aprecio aquí y lo que aquí nos ha servido en cuanto a la psicopatología son sus concepciones psicológicas, mientras que la terapéutica y la génesis de la histeria, dado nuestro algo escaso material de histerias, queda aún bastante alejado de mi comprensión [...] y la génesis de la histeria me parece ser predominantemente, mas no exclusivamente, sexual. El mismo punto de vista adopto frente a su teoría sexual. (Freud/Jung, 1974, p.38)

Freud le responde (7-10-1906) en un tono comprensivo y esperanzador.

Que no extiende plenamente su aprecio de mi psicología a mis concepciones sobre la histeria y la sexualidad era algo que había sospechado desde hace tiempo a través de sus escritos, pero no renuncio a esperar que en el transcurso de los años se aproximará mucho más a mí de lo que actualmente considera posible. (*Ibid.*, p.39)

Se reflejan así las diferencias existentes entre ambos desde las primeras cartas. Jung reitera que su reserva se debe a la falta de experiencia. Algunos de los planteamientos de Freud le resultaban todavía difíciles de asimilar. En su carta (29-12-1906) le refiere a Freud las razones de ello en los siguientes términos. "Yo trabajo en circunstancias enormemente dificultadas con enfermos en su mayoría incultos y además, con el material extremadamente árido de la demencia precoz." (*Ibid.*, p.48). Y añade: "Mi educación, mi medio ambiente y mis premisas científicas son en todo caso extraordinariamente diferentes de las tuyas." (*Ibid.*, p.48).

Cuando se conocieron personalmente (el 3 de marzo de 1907) tenían, sin duda, muchos asuntos que tratar. Entre ellos, el papel de la sexualidad. Jung recuerda en sus memorias cuánto le impresionó lo que Freud dijo acerca de su teoría sexual. "Vi que su teoría sexual era extraordinariamente importante para él, tanto en el sentido personal como filosófico." (Jung, 1962, p.159).

Pero en este primer encuentro la conversación, que duró cerca de trece horas, debió de ser rica y estimulante en todos los sentidos. La primera carta de Jung (31-3-1907) tras el encuentro refleja su efecto

...no me atormentan ya las dudas acerca de la exactitud de su doctrina. Las últimas sombras de duda han sido dispersadas por mi estancia en Viena, la cual constituyó para mí un auténtico acontecimiento en la más plena acepción de la palabra. [...] No deseo hablarle de ello, sino que mi labor por su causa espero le muestre el agradecimiento y la veneración que siento por usted. (Freud/Jung, 1974, p.61)

La respuesta de Freud (7-4-1907) no es menos significativa en augurios.

...su persona me ha colmado de confianza en el futuro, ya que sé que no soy más imprescindible que cualquier otro y que no deseo otro continuador y perfeccionador mejor de mi labor sino usted, tal como le he conocido. (*Ibid.*, p.62)

Jung le expresa a Freud su deseo de configurar el psicoanálisis del modo más empírico posible. Asimismo, pese a la aparente ausencia de dudas arriba manifestada, reconoce que se halla aún muy lejos de comprender

claramente la teoría de Freud. No obstante, en su carta (7-4-1907) afirma:

Tengo, sin embargo, la sensación de haber realizado un avance interior muy importante desde que le he conocido personalmente, pues me parece que no se logra conocer su ciencia por completo si no se le conoce a usted en persona. (*Ibid.*, p.65)

En el aspecto teórico, Jung trataba de asimilar la idea de Freud sobre el autoerotismo como esencia de la demencia precoz. En sus *Tres ensayos sobre la teoría sexual* (1905), Freud adoptó este término (introducido por Havelock Ellis) para definir la sexualidad infantil. Sirviéndose del prototipo del chupeteo o succión productora de placer como modelo de las manifestaciones sexuales infantiles, Freud destaca que la característica de esta actividad sexual radica en el hecho de que el instinto no se orienta hacia otras personas, sino que halla la satisfacción en el propio cuerpo, es decir, es autoerótico.

A Jung no le resultaba fácil comprender la supuesta regresión autoerótica de la demencia precoz. Sabía por experiencia que en la demencia precoz las palabras-estímulo no alcanzaban a interesar la afectividad. Sobre este particular le escribe a Freud

Dirá usted que no hay libido de objeto, sino autoerotismo. [...] ¿Mas por qué la retirada al nivel autoerótico? En el autoerotismo se trata, desde luego, de algo infantil y, sin embargo, lo infantil es algo completamente distinto a la demencia precoz. En las investigaciones galvanométricas he visto incluso que la escisión de los afectos (emociones) en la demencia precoz llega hasta el punto de que intensos estímulos físicos no ejercen la más mínima

influencia, mientras que los estímulos psicológicos provocaban aún emociones. (*Ibid.*, pp.66-7)

Por otra parte, Eugen Bleuler no aceptaba plenamente la teoría de la libido. Jung se refiere en sus cartas a las discusiones que mantenía con él sobre el particular.

...tuve que hacer las más amplias digresiones para ponerle de manifiesto a Bleuler lo que entiende usted por "libido". ¿No sería posible [establecer] un concepto colectivo menos ofensivo para todas las "libidines"? (*Ibid.*, p.60)

La respuesta de Freud es contundente: "Lo que se nos exige no es otra cosa sino que reneguemos de la pulsión sexual. Creamos, por tanto, en ella." (*Ibid.*, p.63).

La relación entre ambos se hacía más estrecha y el intercambio de ideas era fructífero. Freud (18-8-1907) le escribe:

Cuando llegue a lograr usted, en medida mayor aún, incluir su levadura personal en la masa de mis ideas, en plena fermentación, no existirá ya diferencia alguna entre su propia causa y la mía. (*Ibid.*, p.115)

El "Primer Congreso Internacional de Psiquiatría, Neurología, Psicología y Asistencia de los alienados" (celebrado Amsterdam entre el 2 y el 7 de septiembre de 1907) se anunciaba como un acontecimiento lleno de promesas en el seno del movimiento psicoanalítico. Se había acordado que fuera Jung el encargado de exponer la teoría de Freud sobre la histeria. Por motivos tácticos, Freud no asistiría. Sabía también que la intervención de

Jung encontraría mucha oposición. Justificando su ausencia, le escribe a Jung.

Me digo, como disculpa, que así es mejor para la causa, que me ahorre usted como el otro, el segundo, al menos una parte de la resistencia que esté preparada para mí [...] ya que siempre me ha parecido que algo en mi persona, en mis palabras e ideas rechaza a los demás, como si de algo extraño a ellos se tratase, mientras que para usted permanecen abiertos los corazones. (*Ibid.*, p.120)

La apasionada intervención de Jung desencadenó una agria polémica en la que se puso de manifiesto la fuerte resistencia de la mayoría de los congresistas a las ideas de Freud. Jung no fue todo lo diplomático que hubiera debido. Muy afectado, le escribe a Freud: "cada uno se agarra cobardemente a los faldones del más grande [...]. Es una banda horrible, que hiede a vanidad, con Janet, por desgracia, a la cabeza." (*Ibid.*, pp.121-2).

Freud le responde tranquilizador: "...lo que importa es continuar trabajando, discutir lo menos posible. [...] Los años de lucha los recordará usted como los más bellos." (*Ibid.*, pp.125-6).

Freud echaba de menos las cartas de Jung cuando éstas se demoraban más de lo habitual. Jung le escribe (28-10-1907) alegando que una de las causas es el exceso de trabajo, "la otra estriba, sin embargo, en cosas afectivas, para las cuales ha encontrado usted la magnífica expresión de 'complejo de autoconservación'." (*Ibid.*, p.133). Y añade:

En realidad -lo cual he de reconocerle a usted a regañadientes- le admiro a usted ilimitadamente como persona y como investigador y conscientemente no le envidio; de aquí, por tanto, no procede el complejo de autoconservación, sino que mi veneración por usted posee un carácter "religioso"-entusiasta, pero que si bien no me causa molestias, me parece repugnante y risible debido a su indudable matiz erótico. (*Ibid.*, p.134)

Jung le explica que este sentimiento provenía de una agresión homosexual que había sufrido de niño por parte de una persona a la que veneraba. Agrega que la inhibición provocada por este trauma infantil se manifestaba también en las relaciones con otros colegas dotadas de carga transferencial.

Tras esta confesión, Jung se siente reconfortado por la respuesta de Freud (carta no conservada) y le escribe acerca del carácter "religioso" de su veneración: "Mi religiosidad, anteriormente muy viva, se ha creado en usted, bajo cuerda, una compensación, que tenía que abordar por la vía de la comunicación, que me era la única posible." (*Ibid.*, p.136).

En la amable respuesta de Freud se halla una ligera advertencia: "...la transferencia a partir de la religiosidad me parece especialmente fatal; podría terminar tan sólo en apostasía..." (*Ibid.*, p.137).

El llamado "problema de la elección de neurosis" había ocupado intensamente a Freud. En su opinión, todavía provisional, tanto la localización de la libido respecto al yo y al objeto, como las modificaciones de la represión, es lo que determina el carácter de las

neuropsicosis de defensa y las psicosis. A propósito de algunos casos de paranoia que había tenido en la consulta, le escribe a Jung (17-2-1908): "Por lo regular se trataba de un desprendimiento de la libido a partir del componente homosexual..." (*Ibid.*, p.161). Añade que la importancia no radica en la existencia del componente homosexual, sino en el desprendimiento parcial de la libido. Freud agrega que esta idea se la debe a su amigo de antaño, Fliess, quien "ha desarrollado una hermosa paranoia, una vez que se desprendió de una no escasa inclinación hacia mí." (*Ibid.*, p.161).

Esta observación clínica llevaba, quizá, otro mensaje que Jung captó de inmediato.

Lo inmerecido de su amistad supone para mí un cierto punto culminante en mi vida, y que yo no tengo palabras para encomiar. La mención, ciertamente no casual, de su relación con Fliess me impulsa a rogarle que me conceda su amistad, no como si se tratase de una entre iguales, sino entre padre e hijo. (*Ibid.*, p.162)

Jung también estaba reflexionando acerca de la idea de Freud sobre la regresión autoerótica en la paranoia. La regresión de la libido hacia el autoerotismo, piensa Jung, tiene un excelente motivo "en la conservación psicológica de sí mismo por parte del individuo. [...] El autoerotismo como hipercompensación de los conflictos con la realidad es ampliamente teleológico." (*Ibid.*, p.164).

Es de señalar que estas ideas germinales de Jung cristalizarán en su concepto de introversión, mientras que

la postura de Freud sobre los destinos de la libido desembocará en su concepción del narcisismo.

Sin embargo, por aquel entonces, ambos estaban muy lejos de intuir la dramática ruptura personal y científica. Freud consideraba a Jung un "espíritu de su espíritu". Estaba, sin embargo, preocupado por lo que consideraba "oscilaciones negativas" de Jung respecto a la etiología sexual de la demencia precoz, y veía en estas oscilaciones la influencia de Eugen Bleuler. "Sé que precisa usted -le escribe a Jung- de tiempo para acumular experiencias análogas a las mías en estos 15 años." (*Ibid.*, p.182).

Freud y Jung volvieron a verse en el que sería el primer congreso psicoanalítico, celebrado en Salzburgo el 27 de abril de 1908. Ambos quedaron satisfechos con el resultado del congreso y también con el resultado de su encuentro. A su vuelta, Freud le escribe: "Me alegré de encontrarle floreciente y lo que había querido ser un enfado se derritió cuando le volví a ver y le comprendí." (*Ibid.*, p.186). Comprendía que Jung estaba pagando ahora los esfuerzos realizados con Bleuler para que éste aceptara los principios psicoanalíticos, y le reitera su confianza.

No le puedo razonar mi seguridad; quizá sea "cosa de sentimiento" y se basa en su aspecto. Pero basta, me siento aunado con usted y ya no temo que se nos pueda separar. Habrá de tener usted paciencia con algunas de mis peculiaridades. (*Ibid.*, p.187)

No obstante, Freud se sentía preocupado por algo más que la "oscilación negativa" de Jung. En la misma carta agrega: "Tengo que rogarle aún algo encarecidamente. No he dejado de darme cuenta que entre usted y Abraham se prepara una desavenencia." (*Ibid.*, p.187). Karl Abraham y Jung no simpatizaban. En el Congreso, Abraham había leído un trabajo sobre la demencia precoz sin hacer referencia a las investigaciones de Bleuler y Jung. Abraham le confesaría posteriormente a Freud el motivo:

"Mi manuscrito de Salzburgo contenía una observación que habría satisfecho a Bleuler y Jung, pero siguiendo un impulso, me abstuve de leerla...El que yo no mencionara a Bleuler y Jung significa evidentemente: ya que ustedes se apartan de la teoría sexual, no los citaré cuando me refiera a ésta..." (citado por L. Donn, 1988, p.141)

Por otra parte, el grupo vienés siempre había mirado con desconfianza a Zurich. Era natural que los celos se concentraran en Jung (cf. Jones, 1953-57, tomo II). Como recoge L. Donn (1988), refiriéndose al mencionado congreso:

Mientras los vieneses descansaban reunidos bebiendo café, Jones oyó casualmente cómo predecían que "Jung no permanecería mucho tiempo en el campo psicoanalítico".

El antisemitismo reinante desde años en su patria de origen había condicionado la desconfianza hacia Jung, germánico y cristiano, pero a Jones le pareció que la actitud de los vieneses en esta ocasión era infundada. (p. 140)

El movimiento psicoanalítico era demasiado pequeño como para soportar las desavenencias personales. Freud pide a

Jung y a Abraham que zanden sus diferencias. A este último le escribe:

"Sea usted tolerante y no olvide que, en realidad, es más fácil para usted seguir mis ideas que para Jung, pues, en primer lugar, es usted completamente independiente, y además, está usted más cerca de mi constitución intelectual debido al parentesco racial, mientras que él, como cristiano e hijo de Pastor, sólo puede hallar el camino hacia mí a costa de grandes resistencias interiores. Tanto más valiosa es, pues, su adhesión. Casi estaba a punto de decir que sólo su aparición ha salvado al psicoanálisis del peligro de convertirse en un asunto nacional judío." (citado por L. Donn, 1988, p.141)

A Freud le preocupaba la evolución personal de Jung. Este temor, importante a la hora de conocer el curso ulterior de los acontecimientos, se refleja en una carta (21-6-1908) que le envió a Jung.

...cuando volví a verle en Salzburgo -apenas pude hablar con usted- me di cuenta de que pronto nos volveríamos a encontrar unidos, ya que era tan sólo la influencia de su jefe lo que le había alejado de mí y no, como yo temía, una evolución interior de usted, derivada de su relación con respecto a su padre o a su fe religiosa. Bleuler no me resultaba entonces muy agradable y en ocasiones, incluso "siniestro", pero pronto tuve la seguridad de que, por él, no le podría perder a usted. (Freud/Jung, 1974, p.201)

Freud y Jung se sentían unidos y entregados a una tarea común: la expansión del movimiento psicoanalítico. Apenas quedaba tiempo para los desarrollos teóricos. Y en este terreno, en particular en el referente a las condiciones que determinan la fijación de la libido, había aún muchos interrogantes. Jung deseaba hablar personalmente con Freud al respecto. "No veo ninguna otra posibilidad para

discutir acerca del concepto de la demencia precoz, o esquizofrenia, o paranoia, que tanto me preocupa." (*Ibid.*, p.203). Preocupación en la que se refleja la experiencia que Jung había tenido con el análisis de Otto Gross.⁹

El 13 de agosto de 1908, ante una visita que Freud se proponía realizar a Zurich para encontrarse con Jung, le anuncia el propósito:

de establecerle a usted como continuador y perfeccionador de mi trabajo, aplicando usted a las psicosis lo que yo he comenzado en las neurosis, para lo cual me parece que usted, como hermano que atrae más fácilmente las simpatías de los demás, sirve más que cualquier otro que yo conozca. Aparte de eso, también le quiero a usted; pero he aprendido a subordinar este aspecto. (*Ibid.*, p.211)

Freud tuvo ocasión de contemplar *in situ* el mundo de Jung en el Burghölzli; un mundo al que él no estaba acostumbrado. Al igual que en los anteriores encuentros, su amistad se ponía de manifiesto con fuerza. A su regreso, Freud le escribe: "Ahora que podemos vivir, trabajar y publicar y nos sentimos unidos, todo está muy bien y no desearía que ello cambiase en mucho tiempo." (*Ibid.*, p.222).

En sus memorias confesará Jung que el deseo de Freud de considerarle su heredero le resultaba penoso: "...yo sabía que no sería capaz de patrocinar correctamente sus opiniones, es decir, con el significado que él les daba." (Jung, 1962, p.167).

Jung respetaba mucho a Freud y se sentía aún muy inseguro respecto a sus propias opiniones. Esta actitud se

observa en el modo en que Jung planteaba a Freud sus reservas. "Lo que más impresiona en la demencia precoz es indudablemente el autoerotismo. Pero [...] tan sólo está presente, de un modo característico, cuando surge en una tentativa de compensación." (Freud/Jung, 1974, p.234). Lo que diferencia las neurosis de las psicosis hay que buscarlo, piensa Jung, en el fallo de la tentativa de compensación.

Así por ejemplo, las melancolías y estados de angustia seniles son el negativo de la sexualidad, a causa, manifiestamente, de subproducción de libido. He visto cómo una neurosis obsesiva típica, prolongada durante años, se convertía en una melancolía angustiosa senil. (*Ibid.*, p.235)

Estas observaciones de Jung estimulaban a Freud en el desarrollo de sus ideas y le afirmaban en el convencimiento de que Jung era el hombre del futuro. "No cabe pues duda de que vamos avanzando y usted, si es que yo soy Moisés, tomará posesión, al igual que Josué, de la tierra prometida de la psiquiatría..." (*Ibid.*, p.242).

Jung visitó a Freud en Viena a finales de marzo de 1909 en compañía de su mujer. Era también una celebración por la renuncia de Jung a su puesto en el Burghölzli; de este modo podía entregarse de lleno al psicoanálisis.

A su regreso le escribe a Freud: "La última noche pasada en su casa me ha liberado interiormente, del modo más feliz, de la opresora sensación de su autoridad paterna." (*Ibid.*, p.265). Esa noche sucedió un

significativo acontecimiento de índole paranormal que Jung narra en sus memorias.¹⁰

Freud le escribe sobre el particular que la demostración le había impresionado intensamente, pero "Mi credulidad [...] se esfumó con el encanto de su presencia personal aquí..." (*Ibid.*, p.267). Le advierte cariñosamente a Jung sobre los riesgos de su entusiasmo por tal tipo de fenómenos, y en el mismo tono paternal, añade:

...sí, así son los jóvenes, tan sólo les alegra auténticamente aquello para lo cual no precisan de nuestra compañía y adonde no podemos llegar con nuestro corto aliento y nuestras fatigadas piernas. (*Ibid.*, p.267)

Meses más tarde, Freud comenzaría a abrigar la sospecha de que Jung tenía deseos inconscientes de muerte hacia él.¹¹

1.2.2. La libido y sus símbolos

En una de las primeras cartas, Freud le había llamado la atención a Jung sobre el fenómeno de la transferencia. Nuestras curaciones, le decía entonces, tienen lugar por la fijación de una libido que rige en el inconsciente y se manifiesta en la transferencia. Se trata, pues, de una curación mediante el amor. "Es en la transferencia donde reside también la demostración más firme, la única inatacable, de la dependencia de las neurosis con respecto a la vida amorosa." (Freud/Jung, 1974, p.47).

En esa curación por el amor en la que, a veces, se pone de manifiesto "cuán implacable puede ser el dios Eros", Carl Jung y Sabina Spielrein se habían visto fatalmente atrapados.¹² Jung le escribe a Freud (7-3-1909) explicándole que "se trata de una paciente a la que hace años arranqué, con la mayor entrega, de una gravísima neurosis..." (*Ibid.*, p.254). Y en otra carta (4-6-1909)

Era, por así decir, mi primer caso psicoanalítico, por lo que conservé especiales consideración y afecto hacia ella. Ya que sabía por experiencia que inmediatamente recaería si la negaba mi apoyo, la relación se prolongó durante años y me consideré finalmente casi moralmente obligado a otorgarle ampliamente mi amistad, hasta que me dí cuenta de que con ello se había puesto inintencionadamente en marcha una determinada rueda, por lo cual rompí finalmente con ella. (*Ibid.*, pp.276-7)

Como afirma A. Carotenuto (1980), quien ha vivido con intensidad la relación transferencial "sabe que ella tiene una fascinación increíble, porque sitúa al individuo, aunque sea de manera ilusoria, en el centro del mundo." (p.81). En esta situación se vive intensamente la mutua dependencia. De esta dependencia y del estado de ánimo en el que Jung se vio sumido, habla la carta que éste le envió a Sabina en diciembre de 1908: "'En este momento usted debería devolverme un poco del amor, de la deuda, del interés desapasionado que he podido tributarle en la época de su enfermedad. Ahora el enfermo soy yo'" (citado por A. Carotenuto, 1980, p.88). Pero a este punto, comenta Carotenuto, sólo puede llegarse cuando la mujer que

amamos, o nos figuramos amar, se ha convertido en nuestra terrible droga.

Ahora, cuando Jung escribe a Freud, se encuentra, sin duda, asustado por el cariz que pueden tomar los acontecimientos. Acusa a Sabina de haber difundido el rumor de que se iba a separar de su mujer. La madre de Sabina había sido también advertida de la situación por un anónimo. Jung escribe a la madre de Sabina una carta de la que luego se arrepentiría (cf. Carotenuto, 1980; Donn, 1988). Sobre este particular le confiesa a Freud: "me acuso de los pecados que he cometido, pues soy en gran medida culpable de las exaltadas esperanzas de mi antigua paciente." (Freud/Jung, 1974, p.285). Y prosigue:

Cuando de este modo se agudizó de tal modo la situación que, de haber seguido perseverando en la relación, tan sólo actos sexuales habrían podido poner lógicamente fin al cuadro, me defendí de un modo que no es posible justificar desde un punto de vista moral. Captado por mi delirio de ser casi la víctima [...] escribí a su madre diciendo que yo no era el que tenía que satisfacer la sexualidad de su hija, sino solamente su médico, por lo que tenía que librarme de su hija. [...] mi modo de actuar fue una canallada inducida por el miedo... (*Ibid.*, p.286)

En cuanto a Sabina, consciente de lo penoso de la situación, deseaba ardientemente liberarse de los lazos eróticos que la ligaban a Jung. Para ello, recurrió finalmente al mismo Freud, conocedora de la enorme influencia que éste ejercía sobre Jung. En respuesta a una de las cartas de Freud, ella le escribe:

"De tal manera, la única salvación que me quedaba era hablar con la persona a la que ama y venera profundamente y que conoce a fondo a los hombres. Cuando recibí la última carta de usted, aun cuando fuera injusta para conmigo, los ojos se me llenaron de lágrimas: '¡El lo ama! Si sólo pudiera comprender...!'" (citado por A. Carotenuto, 1980, p.96)

El asunto se resolvió finalmente. Jung le comunicó a Freud que Sabina se había liberado de la transferencia del modo más elegante y mejor posible. Sabina Spielrein se doctoró en 1911 y en el mismo año se hizo miembro de la Asociación Vienesa. Su trabajo "La destrucción como causa del nacimiento", publicado en 1912, anticipa el concepto de pulsión de muerte de Freud (cf. Carotenuto, 1980).

Para Jung había sido una experiencia dolorosa. A Freud le escribe: "Innumerables cosas que para usted son corrientes y habituales significan aún para mí primeras experiencias, que debo elaborar dentro de mí mismo hasta desgarrarme." (Freud/Jung, 1974, p.255).

En septiembre de 1909, Freud y Jung, acompañados de Ferenczi, viajaron a los Estados Unidos con motivo de la celebración del vigésimo aniversario de la Clark University a la que habían sido expresamente invitados. El viaje supuso una magnífica ocasión para el desahogo y el estrechamiento de los vínculos afectivos entre ambos.

A su regreso, Jung le escribe: "El análisis durante la travesía me ha sentado muy bien." (*Ibid.*, p.301). Y Freud le confiesa: "Al día siguiente de nuestra separación era curioso ver cuántas personas se semejaban notablemente a usted..." (*Ibid.*, pp.298-9).

Jung le manifiesta a Freud su intención de escribir un compendio del psicoanálisis, con especial atención a la mitología, la cual, según piensa el mismo Freud, es un campo idóneo para la exégesis psicoanalítica.

Sobre este particular le escribe a Freud (8-11-1909): "...he dedicado mi interés todas las noches a la historia de los símbolos [...]. Aquí se abren ricas fuentes con respecto a la fundamentación filogenética de la doctrina de las neurosis." (*Ibid.*, pp.309-310).

Jung creía firmemente que una comprensión cabal de la psique sólo es posible mediante un estudio a fondo de la historia del pensamiento y las creencias mítico-religiosas. En este punto, se sentía claramente apoyado por Freud, quien estaba vivamente interesado en la concepción del fenómeno religioso que Jung derivaría de sus investigaciones. A este respecto le escribe a Jung:

...se me ha ocurrido que el motivo último de la necesidad de religión es el *desvalimiento infantil*, que en el hombre es mucho mayor que en los animales. A partir de entonces no puede ya imaginarse un mundo sin padres y se crea un Dios justo y una Naturaleza benévola, las dos peores falsificaciones antropomorfas de la imagen del mundo de las que en general podría hacerse culpable. (*Ibid.*, p.337)

En su entusiasmo por expandir las ideas del psicoanálisis a ámbitos más amplios que el estrictamente clínico, Freud le escribe (13-1-1910) a Jung con la siguiente propuesta:

Una idea mía, no bien madurada aún y que le presento aquí a usted, es la de si no deberíamos ofrecer a

nuestros partidarios la adhesión a un grupo más amplio, con un ideal de trabajo práctico. Se está constituyendo una "Orden Internacional para Ética y Cultura" [...] ¿No podríamos ingresar en ella como grupo? (*Ibid.*, p.342)

La respuesta de Jung es, como el mismo dice, una auténtica descarga emocional.

¿Cree usted que esta orden podría tener alguna utilidad práctica?. [...] Si una coalición ha de significar algo éticamente no ha de ser artificial, sino que debe nutrirse de los instintos profundos de la raza. [...] La religión sólo puede ser sustituida por religión. ¿Existe acaso en la Orden Internacional un nuevo salvador? ¿Qué nuevo mito nos proporciona para vivir en él? Tan sólo los sabios son éticos por pura arrogancia de la razón, los demás precisan del eternamente auténtico mito. (*Ibid.*, p.348)

Jung considera de una gran envergadura el problema ético de la libertad sexual, y piensa que

se ha de dejar aún tiempo al psicoanálisis para infiltrar a los pueblos [...] el sentido de lo simbólico y lo mítico, para retransformar al Cristo en el profético dios de la vida, que era, y absorber así aquellas energías pulsionales estáticas del cristianismo, para un fin: convertir al culto y al mito sagrado en aquello que eran, en la fiesta alegre y embriagadora en la que el hombre, dentro del "ethos" y la santidad, pueda ser un animal. [...] No es que haya de abandonar el cristianismo una evolución auténtica y rectamente ética, sino que ha de crecer dentro de él, ha de llevar a su perfección su himno de amor, del dolor y del éxtasis referido al dios que muere y resucita... (*Ibid.*, p.348)

Freud, sin duda impresionado por la reacción de Jung, le responde: "...a mí no me ha de considerar usted como un fundador de una religión [...] No pienso en un sustitutivo de la religión; esta necesidad ha de ser sublimada." (*Ibid.*, p.350).

En tono de disculpa, Jung le contesta diciendo que era "una de mis locuras fantásticas que tengo que permitirme de vez en cuando." (*Ibid.*, p.351). Es consciente de que la carta ha afectado a Freud.

No se habló más del asunto. En la correspondencia de esa época entre Freud y Jung se observa claramente el esfuerzo de ambos por evitar las fricciones, enfatizando los puntos en común. "Sé -le escribe Freud- cuán íntimamente nos hallamos unidos por simpatía y por tirar en común del mismo carro." (*Ibid.*, p.356).

Freud tan sólo se enfadaba ocasionalmente "por no haber liquidado usted las resistencias del complejo paterno y por reducir por ello nuestra correspondencia..." (*Ibid.*, p.356). En efecto, Freud le había manifestado en una ocasión a Jung: "tengo aún hiperestesia traumática con respecto a la correspondencia que se retrasa, cuya génesis puedo recordar muy bien (Fliess) y sinceramente, no querría repetir tal experiencia." (*Ibid.*, p.257). Jung le aseguró entonces que con él no volvería a repetirse el penoso desengaño que Freud sufrió con Fliess.¹³

A finales de enero de 1910, Jung pronunció una conferencia sobre el simbolismo ante diversas asociaciones de estudiantes. Esta conferencia constituyó un primer esbozo de su posterior trabajo "Transformaciones y símbolos de la libido". A propósito de ella le escribe a Freud:

...me he atrevido a ensayar situar lo "simbólico" sobre una base psicológico-evolutiva, es decir: mostrar que en la fantasía individual el "primum movens" es el conflicto individual, pero que la materia o la forma (como se desee) es, sin embargo, mítica, o mitológicamente típica. (*Ibid.*, p.343)

Freud le manifiesta su interés por esta concepción ampliada del simbolismo. "Lo que escribe usted ahora al respecto es tan sólo una indicación, pero dirigida en un sentido en el cual yo busco también, quiero decir: hacia lo *regresivo arcaico*..." (*Ibid.*, pp.345-6).

El Segundo Congreso Psicoanalítico Internacional se celebró en Nuremberg el 30 y 31 de marzo de 1910. Jung había partido súbitamente hacia Chicago para ver a un antiguo paciente. A Freud le preocupaba que Jung no llegara a tiempo para el Congreso. Bleuler tampoco acudiría. "'¿Qué sucederá -le escribe Freud a Oscar Pfister- si mis zuriqueses me abandonan?'" (*Ibid.*, pp.359-360). Jung llegó a tiempo de leer su ponencia. Pero el congreso resultó explosivo.¹⁴

Jung se hallaba completamente entregado a sus "sueños mitológicos". "...me parece -le escribe a Freud- como si hubiese entrado, en solitario, en un país extranjero [...]. Pero no sé aún en absoluto lo que saldrá de ahí." (*Ibid.*, p.365).

Freud le envió a Jung su ensayo sobre Leonardo de Vinci. Entusiasmado, Jung le da su opinión sobre el mismo: "La transición a lo mitológico surge de este escrito con íntima forzosidad, en realidad se trata de su primer

escrito con cuyas directrices internas me siento 'a priori' completamente identificado." (*Ibid.*, p.387).

Cuando Freud tuvo ocasión de leer detenidamente la conferencia de Jung sobre el simbolismo antes mencionada, le hizo, amablemente, algunas objeciones; particularmente una sobre el papel de la represión.

Jung se centraba en el mito de Mithra y en la idea del autosacrificio (Mithra sacrifica al toro divino). Para Freud, todas estas representaciones de autosacrificio que, en el caso de Mithra se refieren a la muerte del yo animal por el humano, son "la *proyección mitológica de la represión*, en la que la parte sublimada del hombre (el Yo consciente) sacrifica sus enérgicas pulsiones..." (*Ibid.*, p.392). En el fondo, añade, es una parte del complejo de castración.

Jung no estaba completamente de acuerdo con esta interpretación de Freud.

El autosacrificio es voluntario e involuntario (el mismo conflicto que en la muerte de Cristo). [...] Este dualismo correspondería por completo al pensamiento absolutamente dualista de la religión irania. Se trataría de un *conflicto en el interior de la sexualidad*: el único fundamento posible de este conflicto parece ser la *prohibición del incesto*, que afecta a la médula misma de la sexualidad primitiva. (*Ibid.*, p.393)

Esta pugna entre la libido que ha de alcanzar su destino reproductivo y la libido incestuosa -añade Jung- debió ser muy seria. Los sufrimientos de la humanidad en

el sentido de la "domesticación" tienen que haber sido considerables.

La idea de finitud, la cual, al ir en aumento la domesticación del hombre, ha aumentado naturalmente en cuanto a angustia, destaca ya mucho en el sacrificio de Mithra, pero está aún intensamente compensada por el júbilo cósmico de la solución; sin embargo, en niveles culturales más elevados y tardíos, en los que el pesimismo se ponía también filosóficamente de manifiesto de modo muy intenso, era preciso un misterio especial, que tan sólo inició Cristo: logro de la inmortalidad mediante una completa represión de las pulsiones... (*Ibid.*, p.395)

Por lo que respecta a la marcha del movimiento psicoanalítico, el acercamiento entre Viena y Zurich parecía cada vez más difícil. Existían, además, tensiones en el seno de los propios grupos. Bleuler, que ejercía una vasta influencia sobre los colegas suizos, se negaba a ingresar en la Asociación Psicoanalítica. Freud se mostraba impaciente porque Jung no se ocupaba adecuadamente de sus funciones como presidente. En tono de reproche le escribe: "...los primeros meses de su gobierno, mi querido hijo y sucesor, no han sido nada radiantes y a veces tengo la impresión de que tampoco usted lo ha tomado demasiado en serio..." (*Ibid.*, p.401).

A modo de disculpa, Jung le recuerda las dificultades que las nuevas ideas del psicoanálisis habían de enfrentar por lo que suponían de ruptura, por una parte, y por las deformaciones y maledicencias de que era objeto, por otra. "...el psicoanálisis es demasiado auténtico como para poder ser reconocido ya públicamente." (*Ibid.*, p.404).

Freud le responde comprensivo: "Nos hemos atrevido con algo que es mayor que nosotros. Lo que entonces se impone es ser modesto." (*Ibid.*, p.405).

Freud le informa a Jung de las serias desavenencias que se estaban produciendo entre los colegas de Viena. Refiriéndose a Adler y Stekel, le confiesa: "Estaría contento de librarme de ambos, ya que también me tratan mal personalmente." (*Ibid.*, p.433). Y días más tarde: "Con Adler, la cosa va francamente mal. [...] en mí evoca el recuerdo de Fliess, una octava más baja. El mismo paranoide." (*Ibid.*, p.436).

A finales de diciembre de 1910, Freud viajó a Munich para encontrarse con Bleuler y limar diferencias. Con motivo del viaje, Jung y Freud habían planeado encontrarse a solas; Jung llegaría cuando Bleuler se hubiera marchado. Hablaron de las tensiones existentes en Viena. Surgió también el tema del ocultismo. Sobre esta conversación, le escribe Jung unos meses más tarde (8-5-1911):

Me acuerdo aún mucho de la reunión de Munich. Hemos de conquistar también al ocultismo. Y me parece que a partir de la teoría de la libido. [...] Déjeme, por favor, vagar a mis anchas por estas infinitudes. Traeré un rico botín para el conocimiento del alma humana. (*Ibid.*, p.484)

Freud admitía benévolo el interés de Jung por el ocultismo, pero para él era un tema manifiestamente incómodo. Le advierte amistosamente: "no se quede usted ahí, en las colonias tropicales, es necesario gobernar en casa." (*Ibid.*, p.485). Acerca de este tema, le escribe

poco después: "...me he vuelto modesto desde la gran lección de las experiencias de Ferenczi. Prometo creer todo aquello que de algún modo pueda parecer razonable. Pero usted sabe que no lo hago de buena gana."¹⁵ (*Ibid.*, p.493).

Jung estaba, asimismo, intensamente ocupado con las "Formas de la fantasía inconsciente" (éste era también el título de la conferencia que pronunció en el Congreso de psiquiatras suizos de Lausane, en 1911). Un caso difícil de demencia precoz con constante riesgo de suicidio que estaba tratando, le hizo comprender la necesidad de sacar a la luz las fantasías inconscientes. Sobre este particular le escribe (15-6-1911) a Freud:

...hay que descubrir a todo trance el mundo interior producido por introversión de la libido [...]. Parece como si la introversión no condujese, como en la histeria, a un renacimiento de reminiscencias infantiles, sino también a una relajación de los estratos históricos del inconsciente, de lo cual surgen aventuradas formaciones que tan sólo excepcionalmente salen a la luz. (*Ibid.*, p.490)

En estas palabras de Jung se refleja su convicción científica, pero también una dolorosa experiencia: el suicidio de su ayudante Honegger.¹⁶

Freud estaba familiarizado con las fantasías de los pacientes histéricos y obsesivos, y no les concedía gran importancia. Según él, "no son otra cosa que ensueños diurnos cuidadosamente cultivados." (*Ibid.*, p.493). Jung, en cambio, insiste en la importancia terapéutica de estimular en los pacientes la emergencia de las fantasías

latentes. Para él, las fantasías inconscientes "conducen, quizás como ninguna otra cosa, lo más íntimo del hombre al exterior..." (*Ibid.*, p.494).

La primera parte del trabajo de Jung "Transformaciones y símbolos de la libido" apareció en el *Anuario de investigaciones psicoanalíticas y psicopatológicas*, en agosto de 1911. Nada más recibirlo, Freud le escribe: "...ardo en deseos de leer su trabajo..." A continuación, le anuncia con cierto misterio: "trabajo en un campo en el que quedará usted sorprendido de encontrarme. He revuelto en cosas extrañas e inquietantes y casi estoy obligado a *no hablar* con usted acerca de ello." (*Ibid.*, p.502).

En su siguiente carta, Freud le aclara: "...mi trabajo durante estas semanas se refiere al mismo tema que el de usted: al origen de la religión." (*Ibid.*, p.505). Freud no había querido hablar de ello, según dice, por no confundir a Jung. Pero al leer el trabajo de este último, se sintió aliviado. "Así, pues, usted sabe también que el complejo de Edipo contiene la raíz de los sentimientos religiosos." (*Ibid.*, p.505). Pero Jung no sintió seguramente el mismo alivio.

Al parecer, Freud se sentía satisfecho con el trabajo de Jung y creía que ambos estaban llegando a idénticas conclusiones. Sin embargo, Freud no le hizo ningún comentario sobre el mismo. Tardaría casi tres meses en hacerlo.

El 21 y el 22 de septiembre de 1911 se celebró en Weimar el Tercer Congreso Psicoanalítico (a título anecdótico, en el hotel "Príncipe Heredero"). Antes de dirigirse al congreso, Freud pasaría unos días en casa de Jung. La mujer de Jung, Emma, encontró a Freud triste y abatido. Observó también tirantez entre los dos hombres.

1.2.3. La ruptura

En su comunicación al Congreso de Weimar ("Epílogo sobre el caso Schreber"), Freud se refirió a la afirmación de Jung, bien fundamentada, sobre el hecho de que las energías creadoras de mitos no se hallan extintas, "'sino que en la actualidad originan aún en las neurosis los mismos productos psíquicos que en las épocas más antiguas.'" (Freud/Jung, 1974, p.507). Freud admitió en dicho congreso que el inconsciente no sólo contiene material infantil, sino también residuos del hombre primitivo (cf. Jones, 1953-57, tomo II).

La comunicación de Jung ("Contribuciones al simbolismo", conservada únicamente en una referata de Otto Rank), versaba sobre la comprensión de las fantasías actuales mediante el material histórico. Se refirió a la fantasía de una paciente en la que un hombre amado e inalcanzable era colgado por los genitales, y estableció el paralelismo (como en la castración de Attis) con el sacrificio primaveral del dios (sacrificio de la

sexualidad a la Gran Madre) mediante la suspensión o la desollación.

Cuando Freud, con ocasión del congreso, visitó a Jung en su casa de Küsnacht, nada hacía sospechar que esta visita fuera la última. Poco antes le había escrito Jung: "Tengo asimismo la sensación de que este período está lleno de milagros [...] gracias a sus descubrimientos nos hallamos ante algo muy grande..." (*Ibid.*, p.503).

Emma Jung había escrito a Ferenczi comunicándole sus temores acerca de que algo entre Freud y su marido no iba bien. Estaba convencida de que la causa era el trabajo de Jung sobre la libido y su interés en el campo del ocultismo. Ferenczi se lo comunicó a Freud con el fin de disipar el malentendido. Freud pidió a Ferenczi que escribiera a la esposa de Jung para tranquilizarla y que no mencionara las palabras "libido" y "ocultismo". Ferenczi entendió erróneamente (confundiendo las palabras "streichen" y "streifen", pasar por alto y referirse, respectivamente), y su carta tuvo el efecto opuesto (cf. Donn, 1988, p.211 y ss).

El 30 de octubre de 1911, Emma Jung le envió a Freud una carta en la que le manifiesta su gran inquietud.

Desde su visita a nuestra casa me atormenta precisamente la idea de que la relación de usted con mi marido no es por completo tal como podría y debería ser [...]. No sé si me equivoco al pensar que usted, de algún modo, no está por completo conforme con las *Transformaciones de la libido*. (*Ibid.*, p.517)

En su última visita a casa de Jung, Freud había mantenido con Emma una conversación acerca de la familia, y comentó: "...el matrimonio hace tiempo que está amortizado, ahora no queda sino morirse." (*Ibid.*, p.521). Aunque Freud se refería a las preocupaciones ocasionadas por sus propios hijos, ella intuyó que se trataba de una alusión a sus "hijos espirituales". El 6 de noviembre le volvió a escribir:

...me honra la confianza que tiene usted con respecto a Carl, pero casi me parece que en ocasiones da usted demasiado, ¿no verá usted en él, más de lo necesario, a su sucesor y continuador? ¿Es que, con frecuencia, no se da mucho porque se quiere retener mucho?. [...] no piense usted en Carl con el sentimiento del padre: "El crecerá, pero yo he de declinar", sino como hombre, en otro hombre que, igual que usted, ha de cumplir su propia ley. (*Ibid.*, pp.521-2)

La intuición de Emma Jung era certera. Sin embargo, el silencio de Freud acerca del trabajo de Jung encerraba un dilema del propio Freud. El 12 de noviembre le escribe a Jung sobre el mismo: "...es lo mejor que el esperanzado autor ha producido hasta ahora, si bien no lo mejor de lo que puede hacer aún." (*Ibid.*, p.525). Y en un arranque emocional agrega:

...me alegran las múltiples coincidencias con aquello que yo ya he dicho y con lo que aún *desearía* decir. [...] es para mí un tormento pensar, cuando tengo actualmente alguna ocurrencia, que con ello le quito a usted algo o bien que me apropio de alguna cosa que fácilmente habría logrado usted por su cuenta. (*Ibid.*, p.525)

Jung le responde: "...es para mí muy agobiante que entre usted también en este terreno de la psicología de la religión. [...] Nuestra distinta idiosincrasia personal hará asimismo que nuestra labor sea también muy distinta." (*Ibid.*, p.526).

Jung tenía razón al hablar de la diferencia de idiosincrasia, diferencia que se manifiesta ya en el enfoque con que Jung aborda el tema de la libido en la segunda parte de su trabajo. El 14 de noviembre de 1911 le escribe a Freud al respecto.

En mi segunda parte me he enfrentado muy osadamente con la teoría de la libido. Aquel pasaje de su análisis de Schreber en el que se tropieza usted con el problema de la libido (naturaleza de la libido, cuya retirada da lugar a pérdida de la realidad) es uno de los puntos donde la senda de mis ideas se cruza con una de las suyas. Opino, precisamente, que el concepto de libido de los *Tres ensayos* ha de ser ampliado en cuanto al aspecto genético, a fin de que la teoría de la libido pueda ser aplicada a la demencia precoz. (*Ibid.*, p.527)

La dificultad no era nueva. Para Freud, la definición de la libido había quedado claramente establecida en los *Tres ensayos para una teoría sexual* (1905). En dicho trabajo, Freud utilizó este término para denominar a aquello que urge a la pulsión sexual, en analogía con el hambre proveniente del instinto de nutrición. En el análisis del caso Schreber ("Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia autobiográficamente descrito", 1911), Freud aborda la génesis de los delirios religiosos a partir del impulso homosexual. El impulso, dirigido

originariamente hacia el padre, se transfiere luego al médico. El amor se transforma en odio y el deseo homosexual en delirio de persecución sexual. Por medio de la proyección, el médico se transforma en la "más alta figura de Dios". Esta elevación del médico -dice Freud- permite a Schreber reconciliarse con la persecución y aceptar la fantasía de deseo que hubo de ser reprimida (cf. Freud, O. C., tomo IV). A la hora de explicar el proceso de la represión, Freud se plantea abiertamente (y a ésto se refiere Jung en la carta arriba citada)

si no habría que hacer coincidir aquello que denominamos carga de libido (interés procedente de fuentes eróticas) con el interés en general, o admitir la posibilidad de que una amplia perturbación en la localización de la libido pueda provocar también una perturbación correlativa de las cargas del yo. Ahora bien, éstos son problemas para cuya solución carecemos de datos bastantes. (Freud, O. C., t.IV, p.1524)

Esta confesada duda -le escribe Jung- "ha despertado de nuevo todo aquello que me ha dificultado tan extraordinariamente durante años la aplicación de la teoría de la libido a la demencia precoz." (Freud/Jung, 1974, p.538). En su opinión, la pérdida de la función de realidad no se puede reducir a la represión de la "libido (definida como hambre sexual), o al menos yo no lo logro." (*Ibid.*, p.538).

En su respuesta, Freud se manifiesta de acuerdo en que Jung aborde la cuestión de la libido; "yo mismo espero de ello mucho esclarecimiento." (*Ibid.*, p.539), agrega.

Pero los acontecimientos se precipitarían en menos de un año. Las cartas de Jung se demoraban. El (29-2-1912) le escribe Freud: "El hecho de que yo haya de estar molesto con usted a causa de su tendencia a descuidar nuestra correspondencia, merece un detenido esclarecimiento [psicoanalítico]." (*Ibid.*, p.557). Le reprocha también que la organización no funcione adecuadamente: "Los grupos no saben nada unos de otros, no se aproximan entre sí." (*Ibid.*, p.557).

La reacción de Jung a estos reproches es rápida y contundente. Se disculpa alegando que su investigación sobre la libido le llevaba mucho tiempo (la 2ª parte se estaba convirtiendo en un libro de más de 300 páginas). A continuación expresa su queja por la desconfianza de Freud, y agrega, irritado:

No creo que me pueda usted tomar a mal que tenga, en cuanto a la escatología del psicoanálisis, opiniones que no coincidan con las suyas, cosa que por otra parte no es ni siquiera segura, ya que por carta no se puede escribir sobre todo ni sobre cada cosa. [...] No me habría puesto de su lado si no llevase en la sangre algo de herejía. [...] Dejaré que *Zarathustra* hable por mí:

"Mal se recompensa con agradecimiento a un maestro cuando se sigue siendo siempre un discípulo. ¿Y por qué no queréis hacer trizas mi corona? Me veneráis; pero ¿y si vuestra veneración se derrumbara un día? Cuidad que no os mate una estatua. [...]" (*Ibid.*, p.560)

Freud le responde apaciguador haciendo hincapié en la base inmovible de sus relaciones personales y en la necesidad de solidaridad íntima. Dolido, se refiere a la cita de Nietzsche:

...si un tercero pudiese leer ese pasaje me preguntaría cuándo emprendí yo tales tentativas de opresión espiritual y yo le tendría que decir: no lo sé. Creo que jamás. De todos modos, Adler se quejó de algo análogo, pero estoy convencido de que fue su neurosis la que habló por él. (*Ibid.*, p.561)

Freud esperaba anhelante la segunda parte del trabajo de Jung (que aparecería en el *Jahrbuch*, en septiembre de 1912). Mientras tanto, Jung trataba de convencer a Freud de que el problema del incesto era esencialmente un problema de la fantasía. "El enorme papel de la madre en la mitología -le escribe- posee una importancia sumamente superior al problema del incesto biológico..." (*Ibid.*, p.571). Tampoco el totem es sagrado en virtud de su valoración biológica, le dice en otra carta. En suma,

La prohibición del incesto, con su significado etiológico, ha de compararse directamente con el así llamado trauma sexual, que por regla general tan sólo debe su papel etiológico a la preocupación regresiva. (*Ibid.*, p.575)

En opinión de Jung, el culto de los animales no se explica por la reducción a una sodomía real; el incesto tampoco se explica por la reducción a la posibilidad real del incesto.

El tabú del incesto es, como la masa pétrea de un templo, símbolo o portador de una significación mucho más amplia y especial, que tiene que ver con el auténtico incesto tanto como la histeria con el trauma sexual, el culto animal con la tendencia sodomítica y el templo con la piedra... (*Ibid.*, pp.575-6)

En su respuesta (23-5-1912) Freud admite su anterior error de considerar como auténticas las seducciones que declaraban sus pacientes, y que posteriormente reconoció que casi siempre eran producto de la fantasía. Pero no acepta el argumento de Jung respecto al incesto. Ve en él, además, una cierta similitud con la concepción del disidente Adler sobre la libido. (Adler abandonará la Sociedad Psicoanalítica en junio de 1911).

Jung, dolido por esta equiparación, le escribe:

...he comprobado con tristeza que intensos motivos afectivos contrarios a mis propuestas se elevan en usted. [...] Espero que mi muy trabajosa y espinosa investigación del conjunto del problema en mi segunda parte le mostrará que no he llegado a esta formulación a la ligera y por ventajas regresivas. El paralelismo con Adler es una amarga píldora que me trago sin rechistar. (*Ibid.*, p.578)

Freud responde conciliador: "Aun cuando en principio no podamos ponernos de acuerdo, no hay que admitir que tal diferencia científica rompa nuestras relaciones personales." (*Ibid.*, p.579).

Jung fue invitado por la Fordham University de Nueva York para pronunciar, en septiembre de 1912, una serie de conferencias sobre psicoanálisis. En las nueve conferencias que pronunció expuso los desarrollos que la teoría psicoanalítica había experimentado, así como la evolución de las ideas de Freud. Pero también -como le refiere a Freud a su regreso de Estados Unidos- expuso sus propios puntos de vista

en parte divergentes con respecto a las opiniones hasta ahora mantenidas; me refiero especialmente a la teoría de la libido. He observado que mi concepción del [psicoanálisis] ganaba muchos amigos, los cuales dudaban hasta ahora frente al problema de la sexualidad en la neurosis. (*Ibid.*, p.585)

Este comportamiento de Jung no ha de entenderse en modo alguno como deslealtad hacia Freud. En efecto, como él mismo reconoce en la carta citada, su intención era, por una parte, "dulcificar" el carácter sexual de la noción de libido y con ello ganar más adeptos a la causa del psicoanálisis, y además, porque -según hemos visto- él estaba francamente convencido del error de Freud a la hora de restringir la energía psíquica al ámbito de lo sexual. Pero lo cierto es que en esas conferencias Jung cuestiona todos los pilares del psicoanálisis (cf. Jung, 1913a).

La respuesta de Freud fue agria (el encabezamiento comenzaba con un "Querido señor Doctor" en lugar del habitual "Querido amigo"): "...el hecho de que con sus modificaciones haya disminuido usted muchas resistencias no lo debería inscribir, sin embargo, en su lista de méritos..." (*Ibid.*, p.587). Freud se refiere también al trabajo de Jung: "...algunas cosas me han gustado mucho - no el total-, no he podido hallar el buscado esclarecimiento acerca de sus novedades." (*Ibid.*, p.588).

Durante el verano de 1912, a instancias de Jones, se constituyó en torno a Freud un "Comité" de analistas de confianza (Jones, Ferenczi, Rank, Sachs y Abraham). Se temía una ruptura con Jung.

Ante la situación existente en Viena se convocó una reunión de presidentes con el fin de tratar el asunto. El 24 de noviembre se reunían en Munich. Tras la reunión, Freud escribió a Putnam sobre el encuentro con Jung: "'Un diálogo personal entre nosotros ha suprimido una cantidad de puntillosidades superfluas.'" (*Ibid.*, p.592). Freud confiaba en seguir colaborando con él, pero mantenía que no podría aceptar su modificación de la libido.

En esa reunión de Munich, mientras almorzaban en el hotel, había surgido una conversación sobre el rey egipcio Amenhotep. Freud recordó a los presentes que este rey había borrado de los monumentos el nombre de su padre. Jung replicó que fue un genio, un hombre singular, el primer monoteísta. En medio de la acalorada discusión, Freud cayó al suelo desmayado. Cuando Jung lo sacaba en brazos de la habitación, observó que Freud lo miraba como si él fuese su padre (cf. Jung, 1962, p.166).

Según recoge L. Donn (1988), Freud confesó a Jones: "'No puedo olvidar, que hace seis y cuatro años padecí síntomas muy similares, aunque no tan intensos, en la misma habitación del Park-Hotel.'" (p.236). Freud debía de tener profundas razones para decir esto, aunque ni las supuestas referencias a Fliess, con quien dijo haberse reunido en el mencionado hotel, ni las fechas coincidieran con la realidad.

Al despedirse de Munich, Freud y Jung estaban satisfechos. El 28 de noviembre de 1912 Jung le escribe:

"Estoy muy contento de nuestra reunión en Munich, pues en esta ocasión le he comprendido en realidad por primera vez a usted." (Freud/Jung, 1974, p.592). Afirma que se ha dado cuenta de lo diferente que es de Freud, y promete modificar su actitud. "Le ruego que perdone mis errores, que no quiero disculpar ni embellecer." (*Ibid.*, p.593).

Justificando su desmayo, Freud le escribe: "Se trata, pues, de un pedacito de neurosis de la cual se debería uno preocupar, desde luego." (*Ibid.*, p.594). Pero añade también:

Voy adoptando lentamente postura con respecto a este trabajo (el suyo, quiero decir) y ahora creo que nos ha hecho usted en él donación de un gran esclarecimiento, si bien no de aquel que usted pretendía. Parece ser que usted ha resuelto el enigma de toda la mística, que se basa sobre la utilización simbólica de los complejos puestos fuera de servicio. (*Ibid.*, p.595)

Esta observación de Freud provocó una fuerte reacción de Jung. En ella se revela -le responde Jung- "[que usted] no *desprecie* poco, sino muchísimo mi trabajo..." (*Ibid.*, p.596). Jung se refiere a ese "pedazo" de neurosis, y le recuerda:

Nuestro análisis terminó, en su tiempo, con su observación de que "usted no podría hacerse analizar *sin perder su autoridad*". Esta frase ha quedado grabada en mi memoria como símbolo de todo lo por venir. [...] Le escribo a usted aquí como escribiría a un amigo, así es nuestro estilo. [...] Pero le ruego una cosa: considere usted estas manifestaciones como un *honesto propósito*, sin aplicarles el devaluador criterio vienes del egoísta afán de dominio o sabe Dios qué otras insinuaciones procedentes del campo del complejo paterno. Ello lo

escucho estos días desde todas partes... (*Ibid.*, pp.596-7)

Freud le respondió diciendo que en el trato de los analistas entre sí "está permitida toda forma de sinceridad", y le recomienda "que cada uno de nosotros se ocupe más celosamente de la propia neurosis que de la del prójimo." (*Ibid.*, p.600).

El tono de las cartas era tenso. En una carta Jung había cometido un "lapsus": "Incluso los compinches de Adler -le dice a Freud- no quieren contarme como uno de los suyos." (*Ibid.*, p.605). Jung había querido decir "suyos" refiriéndose a los de Adler, pero había escrito "Suyos" (de Ud.) (en alemán la diferencia estriba entre la I mayúscula y la i minúscula). Y le dijo esto porque en Viena se hablaba de un "viraje" de Jung hacia Adler. Freud le llamó la atención sobre el lapsus.

El 18 de diciembre de 1912 Jung le escribe a Freud la carta que sentencia la ruptura. Le reprocha que trate a sus discípulos como pacientes.

Ya sabe usted hasta qué punto puede llegar un paciente en su autoanálisis, es decir: no sale de la neurosis, como usted. Cuando usted mismo se haya liberado completamente de complejos y no juegue ya a hacer de padre con sus hijos, a cuyos puntos flacos apunta usted constantemente, y se preste usted alguna vez atención a sí mismo, entonces aceptaré extirpar mi pecaminosa falta de unidad conmigo mismo frente a usted de una vez para siempre. (*Ibid.*, p.607)

Freud escribió una carta que luego no envió. Atribuyó el tono provocativo de la carta al hecho de que Jung se estaba analizando y a la influencia de su analista (María

Moltzer). Parece que Freud dudaba aún a la hora de descargar su irritación en Jung (cf. Donn, 1988). Por fin escribe: "[su carta] Crea una situación que depararía ya dificultades en la comunicación verbal y que por vía epistolar es completamente insoluble." (*Ibid.*, p.611). Y añade

...aquel que grita incesantemente que es normal, mientras muestra un comportamiento anómalo, despierta la sospecha de que carece de conciencia de enfermedad. Le propongo, por tanto, cesar por completo nuestras relaciones privadas. (*Ibid.*, p.611)

El 6 de enero de 1913 le escribe Jung la que puede considerarse última carta.

Me someteré a su deseo de cesar en nuestra relación personal, pues yo no impongo jamás mi amistad a nadie. Por lo demás, usted mismo será el que mejor sabrá lo que significa para usted este momento. "El resto es silencio". (*Ibid.*, p.612)

A nivel personal todo había terminado. El 27 de octubre de 1913 Jung renunció a la redacción del *Jahrbuch*. El 20 de abril de 1914 presentó su dimisión como presidente. Freud no podría volver a pronunciar el nombre de Jung, decía siempre Jones, por error.

1.3. EXPERIENCIAS RELIGIOSAS TEMPRANAS

Jung habla en sus memorias de la actitud negativa de Freud respecto al espíritu y de la secuela de factores religiosos inconscientes que observó en dicha actitud.

...Freud, que siempre hacía hincapié en su irreligiosidad, se había construido un dogma, mejor dicho, en lugar del Dios celoso que había perdido, había puesto una imagen forzosa, concretamente a la sexualidad; una imagen que no era menos apremiante, exigente, despótica, amenazadora y ambivalente moralmente. Del mismo modo que al más fuerte psíquicamente y por lo tanto, terrible, corresponden los atributos de "divino" o "diabólico", la "libido sexual" había adoptado en él el papel de un *deus absconditus*, de un Dios oculto. La ventaja de esta mutación consistía para Freud en que el nuevo principio numinoso le parecía irreprochable científicamente y libre de todo lastre religioso. (Jung, 1962, p.161)

En opinión de Jung, Freud no pudo apreciar la paradójica ambigüedad que encierra todo cuanto emerge del inconsciente. "Si Freud hubiera observado mejor la verdad psicológica de que la sexualidad es numinosa -es un Dios y un Diablo- no se hubiera quedado atascado en la estrechez de un concepto biológico." (*Ibid.*, p.163).

A propósito de esta actitud de Freud y de las discusiones mantenidas con él sobre el particular, dice Jung (carta a Adrew R. Eickhoff, 7-5-1956):

Naturalmente, él suponía que mis ideas positivas sobre la religión y su significado para nuestra vida psíquica sólo se basaban en mis resistencias, no hechas conscientes, hacia mi padre-párroco, pero la realidad es que mi problema y mi prejuicio personal no radicarón nunca en mi padre, sino, de modo expreso, en mi madre. (Jung, 1973, p.22)

Ciertamente, durante su relación con Freud, Jung experimentó vivamente la confrontación de la psicología con la cuestión religiosa. Y cuando se separó de él

Surgió entonces la cuestión de qué era lo que yo había logrado hasta entonces. Había explicado los mitos de los pueblos primitivos, había escrito un

libro sobre los héroes, sobre el mito en el que desde siempre vive el hombre. "¿Pero en qué mito vive el hombre de hoy?" "En el mito cristiano, podría decirse". "¿Vives tú en él?", me preguntaba. Si debo ser sincero, no. No es el mito en el que yo vivo. "¿Entonces ya no tenemos mito?" "No, al parecer ya no tenemos mito." "¿Pero cuál es, pues, tu mito, el mito en el que tú vives?" Entonces me sentí a disgusto y dejé de pensar. Había llegado al límite. (Jung, 1962, pp.178-9)

En este apartado abordaremos algunos de los aspectos más significativos de la infancia y primera juventud de Jung, especialmente los referentes a sus experiencias religiosas. Esta trayectoria vital, inextricablemente unida al desarrollo de su obra, la describe el propio Jung con estas palabras (carta a Walter Bernet, 13-6-1955):

Lo trágico de mi juventud fue que vi a mi padre quebrarse ante el problema de su fe y llegar a una muerte prematura. Este fue el acontecimiento objetivo externo que me abrió los ojos ante el significado de la religión. Intimas vivencias subjetivas impidieron que yo extrajera conclusiones negativas respecto a la fe que, visto el destino de mi padre, hubieran sido naturales. Sí; crecí en el tiempo en el que florecía el materialismo científico, estudié ciencias y me hice psiquiatra. Por un lado, mi formación no me ofreció nada como contrapeso, y por otro me fue negado el carisma de la fe. Me ví abocado únicamente a la experiencia. (Jung, 1972b, p.495)

1.3.1. Conflictos con la religión paterna

Jung creció en una atmósfera familiar difícil. El matrimonio poco afortunado de sus padres y las continuas crisis del mismo marcaron su infancia. Sombríos presagios y vagos temores poblaron las noches de sus años tempranos.

En sus memorias, Jung recuerda la honda huella afectiva que le produjo una separación temporal de sus padres,

cuando tenía cerca de tres años. Su madre estuvo varios meses en un hospital de Basilea. "Desde entonces sentí desconfianza siempre que oía la palabra 'amor'. El sentimiento que me unía con lo 'femenino' fue durante mucho tiempo inseguridad natural." (Jung, 1962, p.21).

Los recuerdos de los que habla Jung en sus memorias no son, fundamentalmente, recuerdos "externos", sino vivencias internas, "islas de recuerdo que flotan en un mar indeterminado". Y es que, como reitera Jung en sus escritos, la conciencia infantil tiene, hasta la edad de tres o cuatro años, carácter insular, y se caracteriza por una apercepción de la realidad llena de fantasía. A la realidad se extiende, sin solución de continuidad, el mundo de los sueños y de la imaginación.

Jung evoca a la muchacha que le sostenía en brazos. "Tenía cabellos negros y un tinte oliváceo y era completamente distinta a mi madre. [...] Era como si ella no perteneciera a mi familia sino solamente a mí..." (Ibid., p.21). La sensación extraña, y al mismo tiempo familiar que la muchacha le producía, quedó grabada en su mente como la esencia misteriosa y atrayente de lo femenino, como uno de los rasgos del *Anima*.

Por la noche se oía el estrépito sordo de la cascada del Rhin. Se hablaba de los hombres que morían ahogados. La inseguridad de la noche era reconfortada con una oración que el niño rezaba junto a su madre: "Extiende ambas alas/ Oh Jesús, mi amigo/ Y torna tu pastelito/ Si

satanás quiere tragárselo/ haz que los angelitos canten:/ Este niño saldrá incólume." (*Ibid.*, p.22).

El pequeño se imaginaba al "Señor Jesús" como un señor benévolo y poderoso, como el "Señor Wagenstein" que vivía en el castillo cercano. Pero el hecho de que los niños se compararan con pequeños pasteles que podían ser tragados le deparaba no pocas cavilaciones. La impresión causada por la escena de un entierro oficiado por su padre vino a agravar esta preocupación.

...un agujero; tierra parda amontonada. Hombres enlutados con levita, extraños sombreros altos y relucientes zapatos negros, llevaban una caja negra. Mi padre está también allí con vestido talar y habla con voz de trueno. Las mujeres lloran. Esto significa que se sepulta a alguien en esta fosa. [...] Yo oí que se les enterraba o que "hêr" Jesús se los había llevado. (*Ibid.*, p.22)

La fatal conclusión por analogía tuvo nefastas consecuencias. Lo que había visto significaba que también "hêr" Jesús "comía" a otra gente (= agujero en la tierra). "Empecé a desconfiar del 'hêr' Jesús. [...] quedó asociado a los enlutados y tétricos hombres de levita con sombrero de copa..." (*Ibid.*, p.23).

Otro acontecimiento complicó aún más la situación. Un día, mientras jugaba en la carretera, vio llegar a lo lejos una figura con amplio sombrero y largas vestiduras negras. Parecía un hombre vestido de mujer. Al acercarse, su mirada le infundió pánico, "pues surgió en mí el pensamiento horripilante: '¡Es un jesuita!' Hacía poco que había oído una conversación de mi padre con un colega suyo

sobre las intrigas de los 'jesuitas'." (*Ibid.*, p.23). No sabía, en realidad, lo que esta palabra significaba, pero la palabra "Jesús" formaba parte de una inquietante constelación.

Aproximadamente por esta época, sin que Jung pueda precisar si fue antes o después del mencionado acontecimiento, tuvo lugar un sueño que recordaría toda la vida. Tenía entonces tres o cuatro años. El escenario inicial se desarrollaba en el amplio prado cercano a la casa parroquial. En el suelo aparecía un oscuro foso rectangular. Se acercó y miró al interior.

...vi una escalera de piedra que conducía a las profundidades, titubeante y asustado descendí por ella. Abajo se veía una puerta con arcada románica cerrada por una cortina verde. [...] la aparté a un lado y vi una habitación rectangular [...] débilmente iluminada. [...] En el centro había una alfombra roja que iba desde la entrada a un estrado bajo. Sobre éste había un dorado sitial extraordinariamente lujoso. [...] Más arriba había algo. Era una gigantesca figura que casi llegaba al techo. En un principio creí que se trataba de un elevado tronco de árbol. [...] La figura era de extraños rasgos: de piel y carne llena de vida y como remate había una especie de cabeza, de forma cónica, sin rostro y sin cabellos; únicamente en la cúspide había un sólo ojo que miraba fijamente hacia arriba. [...] Quedé como paralizado por el miedo. En tan apurado momento oí la voz de mi madre como si viniera de afuera y de lo alto, que gritaba: "Sí, mírale. ¡Es el ogro!" Sentí un miedo enorme y me desperté bañado en sudor. (*Ibid.*, pp.24-5)

Este sueño le preocupó durante años. Sólo más tarde comprendería que se trataba de un falo, y muchos años después que era la figuración de un falo ritual.¹⁷ No podía discernir entonces -comenta Jung- si su madre quería

decirle que el devorador de niños no era "Jesús", sino el falo, o bien que el devorador se representa generalmente por el falo; en tal caso, "el sombrío 'hër' Jesús, el jesuita y el falo serían idénticos." (*Ibid.*, p.25).

Jung rememora una infancia solitaria y un carácter sensible. Percibía, dice, la belleza del claro mundo diurno, pero paralelamente "sospechaba un inevitable mundo de sombras con cuestiones angustiosas e incontestables a cuya merced me sentía yo." (*Ibid.*, p.32). En ese mundo de sombras se hallaba presente la figura materna. Sus padres dormían separados. "De la puerta del cuarto de mi madre venían influjos inquietantes. Por la noche mi madre estaba lúgubre, misteriosa." (*Ibid.*, p.30). Jung veía salir una figura luminosa del cuarto materno, cuya cabeza, como una pequeña luna, pendía en el aire. "Yo tenía sueños terroríficos de cosas que tan pronto eran pequeñas como grandes." (*Ibid.*, p.32). También padecía esporádicos ataques de disnea. "Me parece que un factor psicógeno desempeñaba aquí el papel decisivo: la atmósfera espiritual había comenzado a hacerse irrespirable." (*Ibid.*, p.31).

El niño iba a la iglesia con disgusto. La única excepción era el día de Navidad. "El canto navideño: 'Este es el día en que Dios se encarnó...' me gustaba sobremanera." (*Ibid.*, p.31).

Jung afirma que ya por esa época sentía una profunda desavenencia consigo mismo. Los compañeros de escuela "me

enajenaban. Cuando estaba con ellos era otro distinto a cuando estaba solo en casa." (*Ibid.*, p.31).

Su inseguridad le llevó a elaborar una especie de fetiche. A los diez años se sintió impulsado a tallar un pequeño hombrecito, de unos seis centímetros, en el extremo de su regla escolar, con levita, sombrero de copa y lustrosos zapatos. Una vez aserrado, lo pintó con tinta negra y le dispuso una camita en el estuche. Junto a él colocó también un guijarro alargado del Rhin pintado con acuarelas, de modo que quedaba dividido en dos partes, superior e inferior. Lo escondió en el ático, donde nadie pudiera verlo. "Para mí era un secreto inviolable que nunca podía traicionarse, pues la seguridad de mi existencia dependía de ello. Por qué era así no me lo pregunté nunca." 18

Este episodio del hombrecillo de madera constituyó, dice Jung, el fin de su infancia.

No he podido establecer hasta hoy, en que a mis ochenta y tres años escribo mis recuerdos, qué relaciones guardaban entre sí mis tempranos recuerdos: son como brotes aislados que nacen de un rizoma subterráneo. Son como las fases de un proceso evolutivo inconsciente. Mientras que siempre me resultó imposible encontrar una relación positiva con el "hēr Jesús", recuerdo que a partir de los once años aproximadamente empezó a interesarme la idea de Dios. (*Ibid.*, p.39)

Dios le parecía un ser único, libre de contradicciones, y del que no es posible hacerse idea alguna. Pero cuando tenía doce años sucedió algo inesperado. Un día de verano, al salir del colegio y dirigirse a la Münsterpltz de

Basilea, se recreaba ante el espectáculo del sol reflejándose en la cúpula multicolor de la catedral.

Pensó:

"El mundo es hermoso y la iglesia es bella, y Dios lo ha hecho todo y está sentado en un trono dorado allá en lo alto del cielo azul..." Aquí se produjo un vacío y una sensación sofocante. Me sentí como paralizado y sólo sabía: ¡Ahora no pienses más! Vendrá algo temible que no quiero pensar, a lo cual no me está permitido acercarme. (*Ibid.*, p.48)

En el camino de regreso a casa intentó evadirse del fuerte impulso que sentía a pensar algo prohibido sobre Dios. La lucha por evitar alcanzar tales ideas le torturó durante los días siguientes. No sabía de qué se trataba; sólo que era un pensamiento digno de la condenación eterna.

¿Por qué debo pensar lo que no sé? ¡Por dios!, yo no lo quiero [...] ¿Pero quien lo quiere? [...] ¿De dónde procede esta terrible voluntad? [...] Yo no me creado a mí mismo, sino que he llegado al mundo tal como Dios me hizo, es decir, como fui realizado por mis padres. ¿O quizás lo quisieron así mis padres? Mis buenos padres nunca hubieran pensado en algo de este tipo. (*Ibid.*, p.49)

Y en estas cavilaciones de su conciencia infantil, pensó en los antepasados desconocidos; llegó hasta los primeros padres: Adán y Eva fueron creados directamente por Dios. Eran creaciones perfectas "y, sin embargo, cometieron el primer pecado porque hicieron lo que Dios no quería. [...] No hubieran podido hacerlo en absoluto si Dios no les hubiera dado oportunidad para hacerlo." (*Ibid.*, p.49). Y llegó a una audaz conclusión: la

serpiente la creó Dios antes que ellos. Así pues, Dios, en su omnisciencia "lo dispensó todo de tal modo que los primeros padres debían pecar. Fue, pues, intención de Dios el que ellos tuviesen que pecar." (*Ibid.*, p.50). Esta idea le liberó del tormento. Ahora estaba seguro de que Dios era el causante de su dificultad.

¿Podría ser que Dios quisiera ver si soy capaz de obedecer a Su voluntad aunque mi fe y mi entendimiento me amenacen con el infierno y la condenación?. [...] Hice acopio de todo mi valor como si tuviera que precipitarme en el fuego infernal y dejé volar mi imaginación: ante mis ojos surgió la hermosa catedral, sobre ella el cielo azul, Dios sentado en un trono dorado, en la cumbre del mundo, y bajo el trono cayó una enorme cantidad de excrementos sobre la cúpula de la iglesia, la destrozaron y despedazaron los muros del templo. (*Ibid.*, pp.51)

Esta experiencia fue vivida por él como la presencia de una revelación, como un acto de gracia acompañado por la dicha. Pero se trataba de un episodio humillante e incommunicable: "significó para mí una cuestión angustiosa y tenebrosa. Ensombreció mi vida y me dio mucho que pensar." (*Ibid.*, p.52).

Jung no comunicó a nadie sus vivencias, ni entonces ni durante la mayor parte de su vida.

A partir de entonces, comenzó a tener profundas dudas sobre lo que su padre decía. Los sermones le parecían huecos, "como si explicara una historia que ni él mismo pudiera creer por completo o que sólo conociera de oídas." (*Ibid.*, p.54). La iglesia se fue convirtiendo gradualmente en una tortura, "pues allí se hablaba abiertamente -casi

diría: desvergonzadamente- de Dios; lo que El quiere, lo que El hace." (*Ibid.*, p.57). Nada de ello le parecía auténtico.

Jung recuerda las discusiones que, a los dieciocho años, sostenía con su padre. Siempre terminaban mal.

Le incitaban y afligían. "¡Bah!, solía decir, "tú quieres pensar siempre. No hay que pensar, sino creer." Yo pensaba: No, hay que experimentar y saber -pero decía: "Dame esta fe", a lo cual él se rendía siempre resignado y encogiéndose de hombros. (*Ibid.*, p.54)

Además de su padre, en la familia había ocho tíos sacerdotes. Las conversaciones teológicas eran frecuentes, pero Jung nunca hallaba respuesta a las cuestiones que le acuciaban. En la biblioteca de su padre leyó todo lo que pudo sobre Dios y la Trinidad.

Su padre le daba clases preparatorias para la primera comunión. Jung esperaba ansioso la explicación sobre la Trinidad. Cuando llegaron al tema su padre dijo: "'Ahora llegamos a la Trinidad, pero pasaremos este punto por alto, pues en realidad no comprendo nada de ello.'" (*Ibid.*, p.64). A Jung le sorprendió la sinceridad de su padre, pero también le desilusionó. "...no comprenden nada, pero no piensan en ello. ¿Cómo puedo yo entonces hablar de ello?." (*Ibid.*, p.64). La ceremonia de la comunión fue igualmente decepcionante.

Transcurrió con vacío, peor aún, con déficit. Sabía yo que nunca más podría tomar parte en esta ceremonia. Para mí no constituía religión alguna, ni presencia de Dios. [...] Me invadió una profunda

compasión por mi padre. De repente, la tragedia de su ministerio y de su vida. Se hallaba en un trance mortal que no quería reconocer. Un abismo se abrió entre él y yo, y no vi posibilidad alguna de salvar este inmenso precipicio. (*Ibid.*, p.66)

Sólo con una persona, su madre, podía haber hablado de las cuestiones que tanto le acuciaban. Ella parecía pensar igual que él. Pero su madre le impresionaba, pues, al igual que él, tenía "dos personalidades".

Expandía una cándida atmósfera, era extraordinariamente afectiva y muy corpulenta. [...] pero en ella se manifestaba una segunda personalidad que era, sin lugar a dudas, insospechadamente poderosa, era una figura grande y oscura que poseía una indiscutible autoridad. [...] Se manifestaba sólo raramente, pero siempre de modo inesperado y temible. Entonces hablaba como consigo misma, pero lo dicho iba por mí y me afectaba, como de costumbre, en lo más íntimo, por lo que quedaba atónito. (*Ibid.*, p.60)

En esta faceta, su madre era como una sacerdotisa arcaica. Jung se referiría a este aspecto como a la personificación de una "natural mind", un espíritu que surge como una fuente de la tierra y expresa la sabiduría de la naturaleza. Existía una gran diferencia entre las dos personalidades de su madre. "Así sucedía que de niño soñaba angustiosamente en ella." (*Ibid.*, p.61).

Jung reconoce algo de esa naturaleza arcaica en él mismo.

El "verdadero conocimiento" consiste en un instinto o en una participación mística con los demás. Se podría decir que son los "ojos del segundo término" que ven en un acto impersonal de intuición. (*Ibid.*, p.62)

Jung se dio cuenta muy pronto de las dos personalidades que había en él; estas personalidades las designa como la "número 1" y la "número 2". Una era el hijo de sus padres, "que iba a la escuela y era menos inteligente, atento, estudioso, disciplinado y limpio que muchos otros..." (*Ibid.*, p.56). La otra, era adulta, escéptica, desconfiada y solitaria.

Esta tenía a su favor a la naturaleza, a la tierra, al sol, a la luna, al tiempo, a la criatura viviente y principalmente también a la noche y los sueños, y todo cuanto en mí manifestaba la influencia inmediata de "Dios". [...] Pongo aquí "Dios" entre comillas. La naturaleza me parecía, como yo mismo, desterrada de Dios, como No-Dios, aunque hubiera sido creada por El como expresión de Sí mismo. (*Ibid.*, p.56)

Estas dos personalidades le acompañaron toda su vida. "...tales contradicciones se encuentran en todo hombre. Principalmente son las religiones las que siempre han hablado del número 2 como del 'hombre interior'." (*Ibid.*, p.57).

La "número 2" de su madre le dijo un día sin preámbulos: "Tienes que leer alguna vez el *Fausto* de Goethe". Aquí encontró por fin a alguien que había visto "el mal y su enorme papel para poder transformar el mundo, y más todavía, el papel misterioso que desempeña en salvar a los hombres de la oscuridad y la desgracia." (*Ibid.*, p.71). Aunque el personaje de Fausto le pareció pueril, la obra de Goethe supuso una iniciación que tenía que ver con el misterio radical. Luego vino el gran descubrimiento de Schopenhauer.

Era el primero que hablaba del sufrimiento del mundo, que nos envuelve de modo invisible y avasallador, de la confusión, de la pasión y del mal, que los demás parecían apenas observar y que querían resolver en armonía y claridad. (*Ibid.*, p.79)

Le decepcionó, en cambio, la idea de que el sólo intelecto deba oponer su imagen a la voluntad ciega. El intelecto, pensaba, es sólo un espejo de carácter infinitesimal. Cuando leyó a Kant, creyó descubrir el error de Schopenhauer: hacer una afirmación metafísica. La teoría del conocimiento de Kant "significó una revelación mayor que la imagen 'pesimista' del mundo de Schopenhauer." (*Ibid.*, p.81).

Jung habla también de la fuerte impresión que le produjo la obra de Nietzsche. Después de sus *Consideraciones intempestivas*, leyó *Así habló Zaratustra*. "Zaratustra era el Fausto de Nietzsche, y la número 2 era mi Zaratustra [...] Esta posibilidad me dio un miedo que hacía mucho que no quería reconocer..." (*Ibid.*, p.114). En Nietzsche entrevió Jung algunas respuestas a las cuestiones que, más bien intuídas, le acuciaban entonces (cf. Jung, 1973, p.371).

Cuando se acercaba el tiempo de la elección de carrera, su padre solía repetirle: "'Puedes ser lo que quieras, ¡pero no teólogo!'" (*Ibid.*, p.85). Existía entre ambos un acuerdo tácito sobre las cosas que no debían ser mencionadas. "Por ejemplo, nunca me preguntó por qué

faltaba a la iglesia tanto como me era posible y nunca más comulgué." (*Ibid.*, p.85).

Las dudas religiosas de su padre habían repercutido muy profundamente en Jung. "...a mi pobre padre no le era permitido pensar, porque interiormente estaba destrozado por las dudas. Estaba huyendo de sí mismo, y por ello insistía en la fe ciega..." (*Ibid.*, p.84). Durante los últimos años de la vida de su padre, surgían frecuentes discusiones. Jung intuía en las reacciones emotivas de su padre la incertidumbre de una fe que se tambaleaba.

Una vez le oí rezar: luchaba desesperadamente por su fe. Quedé conmovido e indignado a la vez porque veía que sin remisión quedaba a merced de la Iglesia y de sus pensamientos teológicos. Le habían abandonado alevosamente después de haberle cortado toda posibilidad de llegar directamente a Dios. Entonces comprendí lo profundo de mi vivencia: Dios mismo había desautorizado en mi sueño a la teología y a la Iglesia sobre ella. (*Ibid.*, p.103)

El estado de ánimo depresivo de su padre fue en aumento y los síntomas abdominales que venían aquejándole se agudizaron. A finales del otoño de 1895, quedó postrado en cama. Falleció el 28 de enero de 1896, a los cincuenta y tres años.

Retrospectivamente, Jung comprendió en qué medida sus extrañas vivencias compensatorias anticipaban acontecimientos futuros y

modos de adaptación a la ruptura religiosa de mi padre, así como para la trágica revelación de la actual imagen del mundo, que ciertamente tampoco ha surgido de ayer a hoy sino que ha proyectado largo tiempo sus sombras. (*Ibid.*, p.101)

N O T A S

1. Entre los numerosos trabajos que componen los estudios de asociación diagnóstica, destacamos: "Investigaciones experimentales sobre asociaciones en individuos sanos" con F. Riklin (1904c); "Análisis de las asociaciones de un epiléptico" (1905d); "Sobre el comportamiento del tiempo de reacción en el experimento de asociación" (1905e); "Psicoanálisis y experimento de asociación" (1905f); "El diagnóstico psicológico de las circunstancias del delito" (1906b); "Asociación, sueño y síntoma histérico" (1906d).

2. Helene Preiswerk (1881-1911), prima de Jung por parte materna, es presentada en el trabajo como la señorita S. W., de quince años y medio. Probablemente Jung comenzó a asistir a las sesiones celebradas por su prima ya en 1895 (cf. G. Wehr, 1985). Algunas de las manifestaciones de la médium se referían directamente a las cosas que preocupaban a Jung por aquel entonces. Así, como recoge G. Wehr (1985), la joven emitía juicios inspirados por el espíritu-guía del abuelo (Samuel Preiswerk, alto mandatario eclesiástico de Basilea), tales como: "'¡Carl, Carl, cree en lo que te dice tu abuelo: la doctrina de Nietzsche contiene muchos errores a propósito de Dios!'" (p.77).

3. Así, Ivenes había sido Frau Hauffe, la vidente de Prevorst, a comienzos del s. XIX; la mujer de un párroco seducida por Goethe en el s. XVIII; condesa de Thierfelsenburg en el s. XV; en el s. XIII Mme de Valours, quemada como bruja; mártir en tiempos de la persecución de Nerón y judía en los tiempos de David.

Por referencias posteriores sabemos que Helene ejerció un influjo especialmente seductor sobre su primo (cf. A. Carotenuto, 1980; G. Wehr, 1985). En sus memorias (1962) habla Jung del importante conocimiento que había logrado con estas sesiones: "...con ellas había aprendido cómo se forma una personalidad número 2, cómo se asume una consciencia infantil y se integra finalmente a ella." (pp.118-9). En la comprensión de este fenómeno Jung fue también especialmente deudor de Théodore Flournoy y su trabajo con la médium Hélène Smith *Des Indes à la planète Mars...* (1900) (sobre este último, cf. H. F. Ellenberger, 1970).

4. En este y otros trabajos (1902b, 1905a) Jung destaca la capacidad de rendimiento inconsciente (*unbewußte Mehrleistung*) que tiene lugar en los estados sonámbulos y semisonámbulos. Esta idea de una actividad "intelectual" altamente desarrollada en el inconsciente

plantea el problema al que Jung trató de dar respuesta a lo largo de su obra: la existencia de una psique objetiva dotada de autonomía y de una conciencia del yo rodeada de numerosos "núcleos de significación inconsciente" (cf. G. Adler, "The Logos of the Unconscious" en *Dynamics of the Self*, 1979).

Es de señalar que la cuestión de una "conciencia inconsciente" ha sido nuevamente objeto de interés desde una perspectiva cognitiva (cf. AA.VV., *The Unconscious Reconsidered*, 1984).

5. A través de Franz Riklin, que había colaborado en Alemania con Gustav Aschaffenburg, el experimento asociativo de Wundt fue introducido en la clínica Burghölzli. Junto con Riklin, Carl Peterson, Charles Ricksher y Ludwig Biswanger, entre otros, Jung realizó una serie de investigaciones que se prolongaron durante años. Se investigaron los distintos tipos de reacción, en personas sanas y enfermas, los tipos patológicos, los tipos de reacción que se observan entre los miembros de una misma familia, y la aplicación jurídica del experimento. Las investigaciones fueron completadas con la utilización del pneumógrafo y del galvanómetro.

6. Aschaffenburg y Kraepelin habían introducido la distinción entre asociaciones internas y externas (o, como podría decirse, semánticas y verbales). Demostraron que la fatiga, así como la fiebre y la intoxicación alcohólica favorecían las asociaciones verbales en detrimento de las significativas. Ziehen, y Maier y Orth habían puesto de manifiesto que el alargamiento del tiempo de reacción se producía en las asociaciones que evocaban recuerdos de naturaleza desagradable. El objetivo de Jung se centró en el estudio y análisis de los complejos de representación que gravitan alrededor de una determinada tonalidad emocional (introdujo, p. e. la técnica de la repetición de la lista de palabras-estímulo, de modo que el probando diera las mismas respuestas que la primera vez; los indicios de complejo quedaban así ampliamente confirmados). Se comprobaron las perturbaciones reactivas condicionadas por la perseveración del afecto. Más allá de su utilidad psicopatológica, estas investigaciones pusieron de manifiesto que la vida psíquica normal transcurre bajo el influjo de constelaciones psicológicas inconscientes.

7. En "Sobre la psicología de la demencia precoz" (1907e) Jung definía así el complejo del yo: "...la masa de representaciones del yo, que pensamos va acompañada de la tonalidad emocional poderosa y siempre viva del propio cuerpo. [...] El yo es la expresión psicológica de la unión, firmemente asociada, de todas las sensaciones generales del cuerpo." (pp.45-6). En escritos posteriores no dejará de referirse al complejo del yo, y definirá la conciencia como la asociación de contenidos con el yo.

Así, refiriéndose a la multiplicidad de contenidos que componen la conciencia del yo, dice: "su multiplicidad configura una unidad en el sentido de que la asociación, conscientemente establecida, concentra como una especie de fuerza gravitatoria los distintos componentes en dirección a un centro, tal vez virtual. Por tanto, no hablo simplemente del yo, sino de un *complejo del yo*, con la fundada sospecha de que posee una composición variable y está, por consiguiente, sometido a fluctuaciones..." (Jung, 1926a, p.335).

8. Este caso está expuesto extensamente en "Sobre la psicología de la demencia precoz" (1907e). Se trata de Babette, una paciente de sesenta años que llevaba veinte en el Burghölzli. Jung analiza, utilizando también el experimento asociativo, la compleja estructura de las fantasías subyacente a las alucinaciones y a los delirios. En sus memorias (1962, pp.162-3) se refiere Jung a este caso y dice haber comprendido con él por primera vez el lenguaje de los esquizofrénicos.

9. Otto Gross (1877-1919), médico asistente con Kraepelin en Munich, partidario de las ideas de Freud. En abril de 1908, Freud había pedido a Jung que se encargara inicialmente del tratamiento de Gross, quien sufría de una peligrosa habituación a la cocaína y al opio. Jung llevó a cabo con Gross un intenso trabajo analítico y comprobó la gravedad del caso. Gross se escapó del Burghölzli creyéndose curado. Jung escribió a Freud sobre el asunto: "Vive ahora en el delirio de que yo le he curado y ya me ha escrito, ahora que está libre como un pájaro, una carta que rebosa agradecimiento. No tiene la menor noción, en su éxtasis, cómo se vengará en él la realidad, a la cual jamás a visto." (Freud/Jung, 1974, p.199). Jung le confesó a Freud que había sido para él una amarga experiencia, "ya que en Gross reviví demasiados aspectos de mi propio ser..." (Ibid., p.199).

En el cap. 6 de *Tipos psicológicos* (1921a), Jung se ocupa detenidamente de las investigaciones tipológicas de Gross desarrolladas en su libro *La función cerebral secundaria* (1902).

10. Durante una conversación sobre el tema de la parapsicología, y al tiempo que Freud mostraba su actitud escéptica sobre el particular, Jung sintió una especie de incandescencia en la cavidad del diafragma. "Y en ese instante sonó un crujido tal en la biblioteca, que se hallaba inmediatamente junto a nosotros, que los dos nos asustamos. Creíamos que el armario caía sobre nosotros. [...] Le dije a Freud: 'Esto ha sido un fenómeno de exteriorización de los llamados catalíticos.' '¡Bah -dijo él-, esto sí que es un absurdo!' 'Pues no', le respondí, 'se equivoca usted, señor profesor. Y para probar que llevo razón, le predigo ahora que volverá inmediatamente a oírse otro crujido.' Y, efectivamente: ¡apenas había

pronunciado estas palabras, se oyó el mismo crujido en la biblioteca! [...] Freud me miró horrorizado. No sé qué pensaba o qué miraba." (Jung, 1962, pp.164-5).

11. Antes de partir rumbo a Estados Unidos a la celebración del aniversario de la Clark University (en septiembre de 1909), Freud, Ferenczi y Jung se reunieron en Bremen. Surgió una conversación sobre las "momias de los pantanos", supuestos cadáveres de hombres prehistóricos. "Estas momias de los pantanos, sobre las cuales había yo leído algo, me vinieron a la memoria cuando estábamos en Bremen, pero estaba algo 'confundido' y los había tomado por las momias de las cámaras de plomo de Bremen! Mi interés irritó a Freud. 'Pues ¿qué le pasa a usted con estos cadáveres?', me preguntó varias veces. Se disgustó mucho y durante una conversación sobre ello en la mesa sufrió un mareo. Después me dijo que estaba convencido de que esta charla sobre los cadáveres significaba que yo le deseaba la muerte. [...] Quedé asustado y ciertamente por el poder de sus fantasías que podían llegar a ocasionarle un desmayo." (Jung, 1962, pp.165-6).

12. Sabina Spielrein (1885-1937?), había ingresado en el Burghölzli en 1904. Alentada por Jung, quien se había hecho cargo de su tratamiento, tomó parte en algunos de los experimentos asociativos. El caso es expuesto por Jung en "La teoría freudiana de la histeria" (1908b).

Hoy sabemos que Jung se vio apresado desde el primer momento en una relación transferencial y contratransferencial con Sabina Spielrein. Logró curarla (Sabina estaba gravemente enferma desde los catorce años), pero la relación traspasó los límites terapéuticos y constituyó una dolorosa experiencia para ambos, especialmente para la más débil. A. Carotenuto (1980) explica que, para Jung, Sabina "debió de expresar una típica imagen del *anima*, atrayente y rechazante, [...] exaltante y deprimente." (p.79). Pero esto Jung no lo sabía entonces. En sus memorias (1962, pp.193-4), al hablar de su difícil periodo de confrontación con el inconsciente, Jung recuerda la voz-*Anima* de una antigua paciente que se había grabado como una forma viva en su interior.

13. Acerca de la relación de Freud con Wilhelm Fliess (1858-1928), cf. E. Jones, 1953-57, tomo I.

14. A instancias de Freud, Ferenczi propuso fundar la Asociación Psicoanalítica Internacional con Jung como presidente vitalicio y Riklin, otro suizo, como secretario. Las asociaciones psicoanalíticas existentes pasarían a ser grupos locales de la Asociación. Además, Jung tendría poder de veto sobre todos los artículos escritos por miembros de la Asociación. Jung y Riklin serían también redactores jefes de la *Korrespondenzblatt*,

órgano oficial de la Asociación. Como es natural, por parte de los colegas vieneses se produjo una fuerte reacción. "El grupo vienes se reunió en el Gran Hotel a puerta cerrada para planear la acción a seguir. Freud se enteró de esta reunión de protesta y se dirigió rápidamente a la habitación de Stekel. Sobre lo que sucedió a continuación hay diferentes versiones. La más moderada es la de Franz Wittels: 'Ustedes son judíos en su mayoría', recuerda Wittels que dijo Freud, 'y no son apropiados por tanto para ganar amigos de las nuevas teorías. Los judíos han de conformarse con abonar el terreno de la cultura. Yo he de hallar la incorporación a la ciencia; soy mayor y no quiero verme perpetuamente atacado. Estamos todos en peligro...No me dejarán siquiera este abrigo para cubrirme. Los suizos nos salvarán. A mí y a todos ustedes.'" (L. Donn, 1988, p.191).

15. En el encuentro que tuvo lugar en Munich (diciembre de 1910), Freud y Jung hablaron sobre las experiencias de Ferenczi acerca de la transmisión del pensamiento. En una ocasión (octubre de 1909), Freud y Ferenczi visitaron a una médium que conocía este último para realizar algunas experiencias al respecto. Conocedor del interés que estos temas despertaban en Jung y en Ferenczi, Freud escribió a Ferenczi el 2 de mayo de 1911: "'Ya veo que no se les puede retener a ustedes dos; vayan ustedes por lo menos de acuerdo; se trata de expediciones peligrosas y yo no puedo acompañarles ahí'." (Freud/Jung, 1974, p.484, n.5). Acerca de este tema, cf. E. Jones, 1953-57, tomo III.

16. Johann J. Honegger, Jr. (1885-1911), discípulo de Jung, luego médico voluntario en Burghölzli, médico asistente en Territet. Jung escribió a Freud sobre Honegger, cuando este era aún estudiante: "Es un joven muy inteligente y sensible, quiere dedicarse a la psiquiatría y me ha consultado anteriormente en alguna ocasión debido a pérdida, durante algunos días, del sentido de realidad [...]. Le atraigo intensamente, de modo indirecto, hacia el análisis [...] y quizá se adelante así a la descomposición automática de sí mismo propia de la demencia precoz." (Freud/Jung, 1974, p.287). Honegger se convirtió en una persona muy cercana a Jung y en un prometedor miembro del movimiento psicoanalítico. En el Congreso de Nuremberg (marzo de 1910), presentó una comunicación titulada "Sobre la formación del delirio paranoide". Se suicidó cuando contaba veintiséis años.

17. Jung comenta que el miembro está entronizado de un modo itifálico. El foso en el prado representa una tumba, un templo subterráneo cuyo cortinaje verde simboliza el misterio de la tierra cubierta de vegetación. A propósito del falo, M.-L. von Franz (1972) señala: "Los antiguos, romanos y griegos solían elevarlo sobre la tumba de un varón, como símbolo de *supervivencia espiritual* y garantía de la *resurrección* del muerto. En el sueño de Jung, el

muerto había sido evidentemente un rey que, como falo sepulcral, esperaba la resurrección. Bajo esta forma era adorado por ejemplo en el antiguo Egipto el dios solar muerto, Osiris, representado como pilar o *djed*. [...] Este era el dios verde o negro del mundo inferior y representaba también el espíritu de la vegetación." (p.26).

18. Este proceder infantil de la creación de un "espacio" secreto y el aseguramiento a través de un objeto afectivamente investido ha sido objeto de una atención especial en los trabajos de la escuela de D. H. Winnicott. Así, M. R. Kahn (1978) afirma: "La localización de un secreto de este tipo en la topografía psíquica no se halla ni dentro ni fuera de la persona. La persona no puede decir: "tengo el secreto en mí". Ella es el secreto, aun cuando el curso de su vida no forme parte del mismo [...]. En la autobiografía de Carl Jung [...] he hallado una interesante corroboración de mi hipótesis acerca de que el secreto puede proporcionar un espacio en el que se puede mantener intacto el curso amenazado de la vida de un niño." (pp.267-8). Y, refiriéndose al episodio de Jung como ejemplo del proceso de creación simbólica, R. Dinnage (1978) comenta: "...a través de historias, compañeros imaginarios, dramas fantásticamente elaborados [...] El ritual y la imitación son elaborados al modo en el que la formulación lúdica precede al arte: el *self*, que es asegurado y delimitado frente a este trasfondo, es libre para hacer como si fuera cualquier otra cosa..." (pp.374-5).

CAPITULO 2

LA REGRESION DE LA LIBIDO Y EL DESCUBRIMIENTO DE LOS
ARQUETIPOS

En el prólogo a la cuarta edición de *Símbolos de transformación*, nuevo título de la edición modificada de 1912, *Transformaciones y símbolos de la libido*, Jung comenta:

Este libro fue escrito en 1911, cuando tenía treinta y seis años. Este punto es crítico, pues señala el comienzo de la segunda mitad de la vida, en la cual no pocas veces se produce una *metanoia*, un cambio de mentalidad. (Jung, 1952a, p.15)

A la segunda mitad de la vida queda reservado el comienzo de lo que Jung denominó "proceso de individuación", el devenir consciente del Sí-mismo (*Selbst*). Se trata esencialmente de un proceso de adaptación a la realidad interna (cf. Jung, 1916e) y supone por ello una profunda transformación anímica. En un artículo titulado "El giro de la vida", considera Jung que esta transformación no se hace evidencia consciente, "más bien se trata de síntomas indirectos de modificaciones que parecen tener su comienzo en el inconsciente." (Jung, 1931b, pp.434-5). Y sirviéndose del símil del transcurso solar: "A las doce del mediodía comienza el ocaso. Y el ocaso es la inversión de todos los valores e ideales de la mañana." (*Ibid.*, p.436). Como cuando el sol retira sus rayos.

Este proceso corresponde al mito del dragón-ballena estudiado por Leo Frobenius, al que Jung se refiere en su estudio sobre la libido. El ser engullido por el dragón simboliza el movimiento regresivo; el "viaje nocturno por mar" en dirección al este, la adaptación a las condiciones del mundo psíquico interior. La regresión, al activar una situación inconsciente, "confronta a la conciencia con el problema del alma frente al problema de la adaptación exterior." (Jung, 1928d, p.47).

El trabajo que Jung finalizó en 1912 puede considerarse como un preludio de ese proceso, de ese "viaje nocturno" que viviría en toda su agudeza.

2.1. LA REALIDAD DEL MUNDO INTERNO

Refiriéndose al apremio interior que sentía cuando escribió *Transformaciones y símbolos de la libido*, Jung recuerda:

Todo se precipitaba sobre mí como una avalancha que no se puede detener. Sólo posteriormente fui consciente de lo que urgía tras ello: era la explosión de todos aquellos contenidos anímicos que no podían hallar acogida en la imperiosa estrechez de la psicología y la *Weltanschauung* freudianas. [...] me refiero más bien al causalismo reductivo de su punto de vista general y al hecho de excluir, podría decirse que completamente, la tendencia finalista tan característica de todo lo psíquico. (Jung, 1952a, p.12)

Ante esa avalancha de contenidos anímicos que no conseguía integrar, y durante un largo periodo, Jung estuvo a punto de perder el suelo bajo sus pies y caer en ese mundo "de imágenes inconscientes que sume al enfermo

mental en fatal confusión, pero [que es] también a la vez una matriz de la fantasía creadora de mitos..." (Jung, 1962, p.196).

Las personas que estuvieron cerca de Jung en el periodo crítico que siguió a la ruptura con Freud no dudan a la hora de enjuiciar la gravedad de esta crisis. Según recoge L. Donn (1988), C. A. Meier opinaba que "'fenomenológicamente' el colapso nervioso de Jung podría clasificarse fácilmente de 'episodio esquizofrénico'." (p.272).

Recordando aquellos días, Jung explica cómo se sentía:

Vivía constantemente en intensa tensión y me sucedía a menudo como si cayeran sobre mí enormes piedras. Una tormenta desencadenaba otra. Que pudiera soportarlo era cuestión de fuerza bruta. Otros se estrellaron aquí. Nietzsche y también Hölderlin, y muchos otros. (Jung, 1962, p.184)

Una actividad rescatada de entre las cenizas de su infancia pudo, en un principio, ayudarle a mantener el equilibrio: "jugar a las construcciones", regresar al niño que construía pequeñas aldeas con piedras y barro.

Me pareció imposible cruzar la distancia entre la actualidad, el hombre adulto y mis once años. Pero si quería volver a establecer contacto con aquel tiempo, no me quedaba sino regresar allí y volver a acoger al azar al niño con sus juegos infantiles. [...] Ello no sucedió sin una resignación extrema y sin la sensación dolorosa de humillación, de no poder hacer en realidad nada más que jugar. (*Ibid.*, p.181)

En aquel periodo, esta actividad que Jung ejecutaba cada día como un rito sirvió para desencadenar un alud de

mental en fatal confusión, pero [que es] también a la vez una matriz de la fantasía creadora de mitos..." (Jung, 1962, p.196).

Las personas que estuvieron cerca de Jung en el periodo crítico que siguió a la ruptura con Freud no dudan a la hora de enjuiciar la gravedad de esta crisis. Según recoge L. Donn (1988), C. A. Meier opinaba que "'fenomenológicamente' el colapso nervioso de Jung podría clasificarse fácilmente de 'episodio esquizofrénico'." (p.272).

Recordando aquellos días, Jung explica cómo se sentía:

Vivía constantemente en intensa tensión y me sucedía a menudo como si cayeran sobre mí enormes piedras. Una tormenta desencadenaba otra. Que pudiera soportarlo era cuestión de fuerza bruta. Otros se estrellaron aquí. Nietzsche y también Hölderlin, y muchos otros. (Jung, 1962, p.184)

Una actividad rescatada de entre las cenizas de su infancia pudo, en un principio, ayudarle a mantener el equilibrio: "jugar a las construcciones", regresar al niño que construía pequeñas aldeas con piedras y barro.

Me pareció imposible cruzar la distancia entre la actualidad, el hombre adulto y mis once años. Pero si quería volver a establecer contacto con aquel tiempo, no me quedaba sino regresar allí y volver a acoger al azar al niño con sus juegos infantiles. [...] Ello no sucedió sin una resignación extrema y sin la sensación dolorosa de humillación, de no poder hacer en realidad nada más que jugar. (*Ibid.*, p.181)

En aquel periodo, esta actividad que Jung ejecutaba cada día como un rito sirvió para desencadenar un alud de

fantasías que escribiría en el denominado "Libro negro".¹ Por propia experiencia conocía ahora aquella modalidad de pensamiento arcaico que aparece en la enfermedad mental y en el sueño; un "lenguaje poético" que expresa modos de relación primitivos y es, para el sentimiento estético consciente, "como si alguien araña con la uña una pared enyesada o rasca con un cuhillo en un plato." (*Ibid.*, p.185). Es el lenguaje de los arquetipos, al que Jung se esforzó en dar expresión.

A veces era como si lo percibiese con mis propios oídos. A veces lo sentía en mi boca, como si mi lengua estuviera formulando las palabras, e incluso me sucedía que me oía a mi mismo murmurando palabras. Bajo el umbral de la conciencia todo era vivo. (*Ibid.*, p.185)

Entregarse a las violentas emociones y a las imágenes vinculadas a las mismas se convirtió en una de las tareas más difíciles. Para captar plenamente estas imágenes Jung tuvo que adoptar una actitud pasiva, dejándose invadir por ellas. "Temía perder mi autocontrol y convertirme en víctima del inconsciente, y lo que esto significa me resultaba, como psiquiatra, suficientemente claro." (*Ibid.*, p.186). En diciembre de 1913 tuvieron lugar los primeros intentos. La sensación y el pánico de caer en un abismo oscuro fue seguida por el alivio de encontrar un débil soporte: se hallaba en una cueva a cuya entrada había un gnomo.

Me apresuré a pasar delante suyo [...] y vadeé unas aguas heladas [...] hasta el otro extremo de la

caverna. Allí se encontraba sobre una roca un cristal rojo y resplandeciente. Tomé la piedra, la levanté y descubrí que bajo ella había una cavidad. En un principio no podía reconocer nada, pero finalmente en el fondo descubrí una corriente de agua. Un cadáver pasó flotando, un muchacho de rubios cabellos, herido en la cabeza. Le seguía un enorme escarabajo negro y entonces apareció, emergiendo del fondo de las aguas, un sol rojo recién salido. Cegado por la luz quise colocar nuevamente la piedra en la abertura, pero se precipitó un líquido a través de la misma. ¡Era sangre! Un grueso chorro saltó y sentí náuseas. (Ibid., pp.186-7)

Tras la impresión de las imágenes vino la comprensión del motivo: era un drama de muerte y renovación, el mito de Sigfrido, el héroe de rubios cabellos. Unos días más tarde, un sueño confirmó la necesidad de dar muerte al héroe.

Me encontraba con un joven moreno desconocido, un salvaje, en una solitaria montaña rocosa. [...] Ibamos armados con fusiles y acechábamos en un estrecho acantilado. De pronto apareció Sigfrido en lo alto de la cumbre de la montaña, con el primer rayo del sol naciente. En un carro de osamenta descendía rápidamente por la pendiente rocosa. [...] disparamos sobre él y se desplomó, herido de muerte. (Ibid., p.187)

Jung habla de la culpabilidad insoportable que sintió por haber asesinado algo tan bello, y también de la necesidad que le impulsó a comprender el sueño.

...una voz dijo: "¡Tienes que comprender el sueño e inmediatamente!" La agitación interior fue aumentando hasta el terrible instante en que la voz dijo: "¡Si no comprendes el sueño tendrás que disparar sobre tí!" En mi mesita de noche había un revólver cargado y sentí miedo. Entonces volví a meditar y de pronto comprendí el sentido del sueño: "¡Este es el problema que se le plantea al mundo!" Sigfrido representa lo que los alemanes quisieran realizar, a saber: imponer heroicamente su propia voluntad. "¡Donde hay una

voluntad se encuentra un camino!" Lo mismo quería yo. Pero ahora ya no era posible. (*Ibid.*, p.188)

Comprendió su secreta identidad con el héroe, así como el sufrimiento que el hombre experimenta cuando se ve forzado a sacrificar su ideal consciente.

Un drama de muerte y renacimiento (como señala la figura del escarabajo, símbolo de inmortalidad entre los egipcios) en el que hubiera debido seguir el nuevo día (el sol nascente). Pero en su lugar vino el insoportable flujo de sangre. Jung recordó la alucinación que le sobrevino en otoño del mismo año durante un viaje.

...vi una espantosa inundación que cubría todos los países nórdicos y bajo el nivel del mar entre el mar del Norte y los Alpes. La inundación comprendía desde Inglaterra hasta Rusia y desde las costas del mar del Norte hasta casi tocar los Alpes. Cuando llegó a Suiza vi cómo las montañas crecían más y más, como para proteger a nuestro país. Tenía lugar una terrible catástrofe. Veía la enorme ola amarilla, los restos flotantes de la obra de la cultura y la muerte de incontables miles de personas. (*Ibid.*, p.183)

La alucinación volvió a repetirse. Ahora el mar se había trocado en sangre. Una voz interna le decía que sucedería en la realidad. Jung pensó que las visiones podían aludir a alguna revolución, pero no se le ocurrió la posibilidad de la guerra. Durante la primavera y el verano de 1914, se repitió un sueño en el cual un frío ártico dejaba el país helado en pleno verano. Cuando a finales de julio fue invitado a una conferencia en Aberdeen -el título de la conferencia que pronunció: "Sobre el significado del inconsciente en la

psicopatología"-, tenía el claro convencimiento de que algo iba a suceder. El 1 de agosto estalló la Primera Guerra Mundial.

Bastantes años más tarde, en agosto de 1940 -en plena Segunda Guerra Mundial, pues-, escribía Jung a H. G. Baynes a Londres: "Este es el año funesto al que yo, hace ya más de 25 años, esperaba. No sospechaba una catástrofe semejante. Desde 1918 supe que un espantoso fuego procedente del noreste se extendería sobre Europa..." (Jung, 1972a, p.358). En 1918, tras concluir la Paz, Jung tuvo una visión cuyo pronóstico alcanzaba a la segunda catástrofe:

"Regreso a Suiza de un viaje por Alemania. Estoy cubierto de quemaduras y mi ropa está agujereada por el fuego, pues había visto cómo una lluvia de fuego caía sobre las ciudades alemanas y las consumía. A ello se unía la indicación de que el 'año clave' sería 1940." (*Ibid.*, p.359, n.1)

Las visiones, sueños y fantasías de aquella época le llevaron a comprender aquel "estrato no domesticado", no culturizado de la psique, del que se nutre la fantasía creadora de mitos. Su dinámica simbólica se expresa en imágenes que la actitud racional considera carentes de valor, y cuya posibilidad de objetivación más próxima es la expresión artística, la especulación filosófica y, no en último lugar, los movimientos sectarios y políticos.

El "descubrimiento" del inconsciente, escribiría Jung en 1918, no ha de cargarse únicamente en la cuenta del psicoanálisis. En efecto, fue precisamente en las

postrimerías de la Revolución francesa cuando F. A. Mesmer habló del "magnetismo animal". Durante el siglo XIX el espiritismo alcanzaría grandes cotas de popularidad prácticamente en todas las capas sociales de la culta Europa. La teosofía, la antroposofía y otros movimientos eclécticos fueron contemporáneos de los primeros intentos de la psicopatología en tematizar científicamente el fenómeno del inconsciente.

A juicio de Jung, la mutación histórica que se manifestó en la Revolución francesa como cambio de disposición espiritual corrió pareja con una intensa activación regresiva inconsciente.

La primera destitución oficial del cristianismo operada por la Revolución, debió de causar una fuerte impresión al pagano que, inconscientemente, llevamos dentro, pues desde entonces no ha hallado la calma. En los grandes espíritus alemanes de aquel tiempo como Goethe, aún pudo vivir, y todavía en Hölderlin se permitió invocar en alto la beatitud griega. De ahí en adelante, y pese a alguna reacción ocasional, la descristianización de la *Weltanschauung* progresó velozmente. (Jung, 1918, p.28)

Lo que los espíritus creadores expresan en voz alta, refleja lo que muchos sienten oscuramente. Jung advierte del error de considerar "el inconsciente, en cierto modo, como fuente de revelación, y querer valorarlo exclusivamente en sus preciosas cualidades." (*Ibid.*, p.27). Sus contenidos aparecerán, más tarde o más temprano, como fenómeno psicológico de masas.

El cristianismo dividió a los bárbaros germánicos en sus dos mitades, superior e inferior, y logró así -

mediante la represión del aspecto oscuro precisamente- domesticar el aspecto luminoso y encauzarlo culturalmente. La mitad inferior aguarda, sin embargo, la redención y una segunda domesticación. [...] Cuanto más se pierda la autoridad incondicional de la *Weltanschauung* cristiana, tanto más perceptible se hará el rebullir de la "bestia rubia" en su prisión subterránea, y nos amenazará con una irrupción de consecuencias devastadoras. (*Ibid.*, p.25)

Comprender que el inconsciente no era sólo una "cola de cometa de la conciencia", constituyó la tarea que Jung llevó a cabo en aquellos años de confrontación consigo mismo. Para averiguar "en qué medida mi propia vida dependía de la colectividad. [...] debía ante todo reflexionar sobre mí." (Jung, 1962, p.184).

Fueron necesarios muchos intentos y muchos "descensos" para poder captar las fantasías. Unos descensos donde las "caídas" era cada vez a mayor profundidad (de hecho, Jung se ayudaba mediante la representación de una pendiente).

En primer lugar se presentó la imagen de un cráter y tuve la sensación de estar en el país de los muertos. Al pie de una peña divisé dos figuras, un anciano con barba blanca y una hermosa chiquilla. Hice acopio de todo mi valor y fui a su encuentro como si fuesen hombres auténticos. [...] El anciano explicaba que era Elías y ello me produjo un *shock*. ¡La muchacha me desconcertó aún más, pues se llamaba Salomé! Era ciega. [...] Elías aseguraba que él y Salomé se pertenecían mutuamente desde la eternidad y ello me confundió totalmente. Con ellos vivía una serpiente negra que manifestó visible inclinación hacia mí. (*Ibid.*, p.189)

Jung mantuvo con la figura de Elías una larga conversación cuyo sentido no logró captar. La presencia de figuras bíblicas en las fantasías del hijo de un pastor de almas no tenía en sí nada de extraño; pero sí lo tenía el

hecho de que fueran esas figuras precisamente, con sus respectivos atributos, y además estuvieran juntas. Sólo con el curso de los años llegaría Jung a comprender que se trata de una pareja arquetípica.

Salomé es una figura anímica. Es ciega porque no ve el sentido de las cosas. Elías es la figura del viejo sabio profeta y representa el elemento racional, Salomé el erótico. (*Ibid.*, p.189)

A partir de la figura de Elías, surgió otra que Jung denominó "Filemon".

Era un anciano con astas de toro. Llevaba un traje con llaves y sostenía una de ellas como si estuviese a punto de abrir la verja de un castillo. Era alado y sus alas eran las del alción con sus colores característicos. (*Ibid.*, p.190)

Jung pintaba las imágenes de los sueños con el fin de hacerlas más comprensibles. Cuando se ocupaba de esta imagen, apareció un alción muerto a orillas del lago de su jardín, ave poco frecuente en aquellas latitudes.

Filemón representaba una fuerza que no era yo. Tuve con él conversaciones imaginarias y él hablaba de cosas que yo no había imaginado saberlas. Me di cuenta de que era él quien hablaba y no yo. [...] Era para mí una figura misteriosa. A veces se me aparecía de un modo casi real. Me paseaba con él por el jardín, y era para mí lo que los indios definen como Guru. (*Ibid.*, pp.190-1)

Era una figura pagana de influencia egipcio-helenística. En su "lenguaje", es decir, en el lenguaje y en el estilo que podría haber correspondido a un gnóstico

alejandrino, escribió Jung los "Septem sermones ad mortuos" (véase Jung, 1962, Apéndice).²

En un proceso de personificación, esta figura quedó asociada a la que Jung, siguiendo la denominación egipcia, designó como "Ka". "Filemón es el aspecto espiritual, 'el sentido', Ka, por el contrario, un espíritu de la naturaleza como el antroparion de la alquimia griega, que por cierto entonces no conocía yo todavía." (*Ibid.*, p.192).

La personificación de contenidos inconscientes es una de las técnicas que Jung aprendió a utilizar consigo mismo. Tal fue el caso de una figura femenina en la que, con el tiempo, vería el complejo inconsciente fundamental del varón: el *Anima*.

Mientras anotaba mis fantasías, me pregunté una vez: "¿Qué hago realmente? Seguro que no tiene nada que ver con la ciencia. Entonces, ¿qué es? Entonces una voz dijo en mí: "Es arte". Quedé muy asombrado, pues no se me había ocurrido que mis fantasías tuvieran algo que ver con el arte [...]. Sabía que la voz provenía de una mujer y reconocí en ella la voz de una paciente [...]. Había llegado a ser una forma viviente en mi interior. (*Ibid.*, p.193)

Largas disputas y coloquios mantuvo Jung con esa parte de sí mismo que mantenía siempre otro punto de vista distinto al de su consciencia masculina, el punto de vista irracional del *Anima*, que es ciega para el sentido. Este aspecto negativo era el que, en principio, más impresionó a Jung.

En realidad la paciente, cuya voz hablaba en mí, ejercía una influencia funesta sobre los hombres. Había logrado persuadir a un colega mío de que era un artista incomprendido. [...] ¿La causa de este fracaso? Este hombre vivía no de su propio reconocimiento, sino del de los demás. [...] Si hubiera seguido su voz, lo más probable era que me hubiese dicho un día: "¿Te imaginas quizá que el absurdo a que te dedicas es arte? ¡En absoluto!" La doblez del ánimo, altavoz del inconsciente, puede aniquilar completamente a un hombre. (*Ibid.*, p.194)

En el aspecto positivo, y como relación con el inconsciente, el *Anima*, una vez objetivada, facilita la comprensión de la propia afectividad del varón. Durante décadas utilizó Jung este procedimiento de diálogo con la "mujer interior" en momentos críticos.

Lo más importante aquí es la diferenciación entre la consciencia y el contenido del inconsciente. A éste hay que aislarlo, por así decirlo, y ello se logra más fácilmente si se personifica y luego se pone en contacto con la consciencia. Sólo de este modo se puede arrebatarse el poder, que, de lo contrario, se ejerce sobre la consciencia. (*Ibid.*, p.194)

Pero por aquel entonces no pudo comprender ni dar forma a todo lo que se le había presentado como una "embajada" de sueños, imágenes y visiones. "Me costó cuarenta y cinco años, por así decirlo, incluir en el costal de mi obra científica las cosas que entonces sentía y anotaba." (*Ibid.*, p.206).

Comprendió que las fantasías requerían una base firme y que, ante todo, debía volver a la realidad humana.

Me era vitalmente necesario llevar una vida evidentemente racional, como contrapeso al extraño mundo interior. La familia y la profesión continuaron siendo para mí la base a la que siempre podía

regresar y que me demostraba que era un hombre corriente que existía realmente. (*Ibid.*, pp.196-7)

2.2. LA CUESTION DE LA FANTASIA

Ya en el tiempo de su relación con Freud, Jung había comprendido la necesidad de descubrir el mundo interior de la fantasía producido por la introversión de la libido que, en el caso de la llamada demencia precoz, no se detenía sólo en los recuerdos infantiles (véase 1.2.2).

En "Sobre la psicología de la demencia precoz" (1907e) Jung puso de manifiesto la similitud existente entre el tipo de pensamiento, característico del mencionado trastorno, y la pluralidad de significado propia de las imágenes oníricas individuales. "Un examen atento de dichas observaciones, tiene necesariamente que reparar en estos rasgos característicos del pensamiento mitológico." (p.70). Señaló también el "lenguaje poético" que caracteriza las creaciones inconscientes de estos enfermos; se trata de un pensamiento en imágenes. Naturalmente, aun en sus metáforas, el poeta "trabaja con grandes medios de expresión, y al menos en su mayor parte, de forma *consciente*, piensa en forma *dirigida*." (*Ibid.*, p.163).

En la primera parte de *Transformaciones y símbolos de la libido* Jung aborda nuevamente la cuestión de la expresión simbólica. Distingue allí dos tipos de pensamiento: *el pensamiento dirigido* y *el sueño o fantaseo*. Respecto al primero dice:

Si observamos detenidamente nuestro pensamiento y seguimos el transcurso de un proceso reflexivo intenso, como por ejemplo, la solución de un problema difícil, descubrimos súbitamente que *pensamos en palabras* y que, cuando la reflexión es muy intensa, para aclararnos, comenzamos a hablarnos a nosotros mismos, llegando incluso a anotar o dibujar ocasionalmente el problema. (Jung, 1952a, p.29)

Este proceso reflexivo, añade, transcurre en forma más o menos hablada y está completamente dirigido hacia afuera. Es un pensamiento adaptado a la realidad que imita la sucesión objetivo-real de las cosas. El pensamiento dirigido es parte del costoso proceso de adaptación y, considerado desde el punto de vista biológico, "no es otra cosa que un proceso psíquico de asimilación, el cual, como todo rendimiento vital, ocasiona un agotamiento proporcional." (*Ibid.*, p.30). (Sobre las influencias de Bergson, Janet y W. James que se dejan sentir en esta concepción, cf. Ch. Badouin, 1963).

Este tipo de pensamiento requiere un considerable gasto energético y, en consecuencia, sólo puede funcionar durante un espacio de tiempo limitado. La materia de este pensamiento es el lenguaje conceptual. Mientras nuestro pensar es dirigido, pensamos para otros y hablamos a otros. Es un instrumento cultural.

...no andaremos equivocados si decimos que la enorme labor educativa que los siglos han conferido al pensamiento dirigido mediante el peculiar desarrollo del mismo desde lo subjetivo-individual hasta lo objetivo-social, ha forzado la capacidad de adaptación del espíritu humano a la que debemos la ciencia y la técnica modernas... (*Ibid.*, p.35)

Cuando, por el contrario, pensamos en forma no dirigida, entonces el pensamiento se desenvuelve sin fatiga y el abandono pasivo sustituye a la elaboración activa. Esta clase de pensamiento, siempre y cuando no sea corregido por el pensamiento conceptual, tiende a alejarse de la realidad y acaba perdiéndose en fantasías del pasado y del futuro.

Aquí cesa el pensamiento en forma lingüística; la imagen impele a la imagen, el sentimiento al sentimiento; se impone con claridad creciente una tendencia que crea y sitúa todo, no como es en realidad, sino como tal vez se desearía que fuese. (*Ibid.*, p.37)

Esta concepción de Jung sobre los dos tipos de pensamiento tiene su base en la observación clínica y en la experimentación con la prueba asociativa. Aquí le fue dado comprobar que tanto las perturbaciones asociativas como una actitud inducida indirectamente de abandono a los ensueños presentaban manifestaciones afectivas registrables que el sujeto no podía explicar o fundamentar. La traducción verbal de las fantasías concomitantes apenas resultaba posible. Y esto en el caso de personas normales y cultas. En los casos patológicos, particularmente en las psicosis, este pensamiento dirigido por motivos inconscientes se expresaba en imágenes y sentimientos "inefables".

Una paciente muy inteligente que me "traducía" fragmentariamente un sistema de fantasías de este tipo, me decía a menudo: "Sé exactamente de qué se trata, veo y siento todo, pero me es totalmente

imposible encontrar palabras para ello." (*Ibid.*, p.37, n.21)

En el sueño se manifiesta un pensamiento análogo. Jung invoca aquí el denominado "proceso primario" expuesto por Freud en la *Interpretación de los sueños*:

Según Freud, lo que caracteriza al pensamiento de vigilia es la *progresión*, la marcha de la excitación mental desde el sistema de la percepción interna o externa, pasando por el trabajo de asociación endopsíquica, hasta el final motor, es decir la *inervación*. En el sueño ocurriría lo contrario: *regresión* de la excitación mental desde el preconsciente o inconsciente hasta el sistema de la percepción, a lo cual debe el sueño su habitual carácter de representación sensible que puede llegar hasta la claridad alucinatoria. (*Ibid.*, pp.41-2)

El pensamiento onírico, continúa Jung resumiendo a Freud, se mueve hacia la materia prima del recuerdo. Regresión a la percepción originaria y regresión a la infancia son los dos aspectos que caracterizan el proceso psíquico primario propio del sistema inconsciente. El sueño realiza sus deseos por esta vía regresiva.

De aquí a ver en el mito un pariente del sueño -comenta Jung- sólo media un paso. Y cita las observaciones de Freud en "El poeta y los sueños diurnos" (1908). En este breve escrito, concede Freud que los mitos no son otra cosa que residuos desfigurados de fantasías desiderativas de la humanidad en sus más primitivos estadios.

Pues bien, en esta aparente convergencia de puntos de vista sobre el funcionamiento más antiguo de la psique, están ya sentadas de antemano las posteriores divergencias entre Freud y Jung.

En primer lugar, todas las interpretaciones del psicoanálisis aplicado a los diversos ámbitos culturales tales como el arte y la religión van a estar condicionadas por el modelo del sueño. Y lo que el sueño deja establecido es la regresión del hombre a la infancia. El deseo inconsciente está, para Freud, ligado a signos infantiles indestructibles.

En *La interpretación de los sueños* (1900) expuso Freud la relación entre el deseo y la experiencia de satisfacción. En un supuesto estado primitivo del aparato psíquico, las repetidas experiencias de satisfacción crean una firme asociación entre la imagen mnémica de ciertas percepciones y la huella mnémica de la excitación resultante de la necesidad.

En cuanto la necesidad resurga, surgirá también, merced a la relación establecida, un impulso psíquico que cargará de nuevo la imagen mnémica de dicha percepción y provocará nuevamente esta última, esto es, que tenderá a reconstituir la situación de la primera satisfacción. Tal impulso es lo que calificamos de deseos. La reaparición de la percepción es la realización del deseo, y la carga psíquica completa de la percepción, por la excitación emanada de la necesidad, es el camino más corto para llegar a dicha realización. (Freud, O. C., tomo II, p.689)

Así pues, el deseo se halla siempre ligado a huellas mnémicas y se realiza en la reproducción alucinatoria de las percepciones asociadas a la satisfacción. De ahí la doble regresión a la percepción originaria y a la infancia. Freud pudo así definir el sueño como el

sustituto de la escena infantil modificada por su transferencia a elementos recientes.

Este determinismo, según el cual el hombre es siempre preso de su infancia, es una constante del pensamiento de Freud. En "El poeta y los sueños diurnos" (1908) dice:

...quienes conocen la vida anímica del hombre saben muy bien que nada le es tan difícil como la renuncia a un placer que ha saboreado una vez. En realidad, no podemos renunciar a nada, [...] lo que parece ser una renuncia es, en realidad, una sustitución o una subrogación. Así también, cuando el hombre que deja de ser niño cesa de jugar, no hace más que prescindir de todo apoyo en objetos reales, y en lugar de jugar, fantasea. (Freud, O. C., tomo IV, p.1344)

Toda fantasía o ensueño diurno es una realización de deseos más o menos deformada por los procesos defensivos. Sólo el hombre insatisfecho fantasea; los instintos insatisfechos, dice Freud, son las fuerzas impulsoras de las fantasías. Tanto la esencia misma de la neurosis como la de todo talento superior -escribe Freud en "La novela familiar del neurótico" (1909)-

...tienen por rasgo característico una actividad imaginativa de particular intensidad que, manifestada primero en los juegos infantiles, domina más tarde, hacia la época prepuberal, todo el tema de las relaciones familiares. (Freud, O. C., tomo IV, p.1362)

Hacia esa época, la rivalidad sexual lleva al niño a sentirse menospreciado y, en consecuencia, reemplaza en su imaginación a sus padres por otros de categoría social más elevada. Sin embargo, en esta sustitución fantástica de los padres, en especial del padre, se reconocen los

atributos del recuerdo real de los verdaderos padres. Todo el esfuerzo imaginativo no es más que la expresión de la añoranza del pasado. "Así, en estas fantasías vuelve a recuperar su plena vigencia la sobrevaloración que caracteriza los primeros años de la infancia." (*Ibid.*, p.1363).

En esta sobrevaloración de los primeros años, Freud ve la figura de "su majestad el yo", del narcisismo humano que sustenta todas las fantasías de omnipotencia y también la ilusión religiosa. La vida infantil y la primitiva, dice en *Introducción al narcisismo* (1914), muestran rasgos

que si se presentaran aislados habrían de ser atribuidos a la megalomanía: una hiperestimación del poder de los deseos y sus actos mentales, la "omnipotencia de las ideas", una fe en la fuerza mágica de las palabras y una técnica contra el mundo exterior, la "magia"... (Freud, *O. C.*, tomo VI, p.2018)

Para Freud, el ser humano cifra su felicidad en volver a ser su propio ideal tal y como lo era en su infancia. Desde el punto de vista genético, dice en *Totem y Tabú* (1912-13), la naturaleza social de la neurosis "se deriva de su tendencia originaria a huir de la realidad, que no ofrece satisfacciones, para refugiarse en un mundo lleno de atractivas promesas." (Freud, *O. C.*, tomo V, p.1794). Lo que la neurosis realiza por medios particulares es lo que la sociedad realiza por medio del esfuerzo colectivo. Así, pues, el desarrollo de la libido individual permite

establecer un paralelismo con el desarrollo de la concepción humana del mundo.

Si hemos de dar fe a los investigadores, la Humanidad habría conocido sucesivamente, a través de los tiempos [...] tres grandes concepciones del universo: la concepción animista (mitológica), la religiosa y la científica. (*Ibid.*, p.1796)

Sin ser todavía una religión, el animismo implicaría las condiciones de las que surgieron las religiones. La magia, siendo la parte más primitiva e importante de la técnica animista, está basada en la sobrestimación de los procesos psíquicos; la técnica del pensamiento animista corresponde al principio de la "omnipotencia de las ideas".

En la fase animista -continúa Freud- el hombre se atribuye a sí mismo la omnipotencia. En la religiosa la cede a los dioses, pero sin renunciar aún seriamente a la misma porque se reserva el poder de influir sobre ellos. Sólo cuando el hombre llega a la concepción científica no hay ya lugar para la omnipotencia; ha de reconocer entonces su pequeñez, su sometimiento a las leyes naturales, y resignarse a la muerte.

Hallamos entonces que tanto temporalmente como por su contenido corresponden la fase animista al narcisismo, la fase religiosa a la de la elección de objeto caracterizado por la fijación de la libido a los padres y la fase científica a aquel estado de madurez en el que el individuo renuncia al principio de placer, y subordinándose a la realidad, busca su objeto en el mundo exterior. (*Ibid.*, p.1804)

Puede decirse que, para Freud, la religión es la neurosis que el hombre atraviesa para pasar de la infancia a la madurez (cf. P. Ricoeur, 1965). La religión es una ilusión destinada a proteger al hombre de su desvalimiento infantil. En *El porvenir de una ilusión* (1927), Freud aboga por la superación del infantilismo.

[El hombre] Tendrá que reconocer su impotencia y su infinita pequeñez y no podrá considerarse ya como el centro de la creación, ni creerse amorosamente guardado por una providencia bondadosa. Se hallará como el niño que ha abandona el hogar paterno, en el cual se sentía seguro y dichoso. Pero ¿no es también cierto que el infantilismo ha de ser vencido y superado? El hombre no puede permanecer eternamente niño... (Freud, O. C., tomo VIII, p.2988)

En *El malestar en la cultura* (1930) vuelve Freud a reafirmarse en este punto de vista. La religión procura al hombre este consuelo por medio de la delirante deformación de la imagen del mundo real. Freud se refiere siempre a la religión del hombre común, la única que habría de llevar tal nombre. Y lo que el hombre común concibe como religión es el sistema de doctrinas y promesas que le explican, por un lado, los enigmas de este mundo, y por otro, le aseguran una Providencia solícita que recompensará sus privaciones en una existencia ultraterrena. El hombre común

no puede representarse esta Providencia sino bajo la forma de un padre grandiosamente exaltado, pues sólo un padre semejante sería capaz de comprender las necesidades de la criatura humana, conmoverse ante sus ruegos, ser aplacado por las manifestaciones de su arrepentimiento. Todo esto es a tal punto infantil, tan incongruente con la realidad, que el

más mínimo sentimiento humanitario nos tornará dolorosa la idea de que la gran mayoría de los mortales jamás podrá elevarse por semejante concepción de la vida. (Freud, O. C., tomo VIII, p.3023)

El terreno del que proceden estas ilusiones es el de la imaginación, terreno que "fue sustraído expresamente a las exigencias del juicio de realidad, reservándolo para la satisfacción de deseos difícilmente efectuables." (*Ibid.*, p.3027). Es el terreno de la fantasía, sometido exclusivamente al principio del placer, correlativo del proceso psíquico primario cuyo funcionamiento observamos en el sueño. El carácter más singular de los procesos inconscientes, dice Freud en "Los dos principios del funcionamiento mental" (1911), consiste en que "la realidad mental queda equiparada en ellos a la realidad exterior, y el mero deseo, al suceso que lo cumple, conforme en todo al dominio del principio del placer." (Freud, O. C., tomo V, p.1642). En suma, la vida psíquica primitiva (infantil) es, para Freud, imperecedera.

Volvemos así a la distinción establecida por Jung entre el pensamiento dirigido y el pensamiento no dirigido o fantástico. Según él, esta última forma de pensamiento produce necesariamente una imagen desfigurada del mundo, una imagen predominantemente subjetiva.

Ese estado del espíritu se calificó por de pronto de infantil y autoerótico o, con Bleuler, de "autístico", con lo cual se dio clara expresión a la idea de que la imagen subjetiva del mundo, juzgada desde el punto de vista de la adaptación, era inferior a la del pensamiento dirigido. [...] Mediante semejante concepción, un proceso totalmente

normal en sí como el pensamiento fantástico no dirigido, se sitúa cerca de la patología... (Jung, 1952a, p.49)

Es cierto, concede Jung, que el fantasear es "improductivo", puesto que es inadecuado a los fines de la utilidad práctica, pero la fantasía revela los mismos contenidos creadores que los sueños. El pensamiento no dirigido "está, en lo fundamental, subjetivamente motivado, y por cierto que mucho menos por móviles conscientes que por inconscientes." (*Ibid.*, p.49). Pero subjetivo no es para Jung sinónimo de arbitrario, "pues es cuestionable que el motivo interno, fundamentalmente inconsciente, que dirige los procesos de la fantasía, no presente algo dado objetivamente." (*Ibid.*, p.50). Jung recuerda que el mismo Freud admitió la base instintiva de los motivos inconscientes y su naturaleza arcaica.³

Las bases inconscientes de los sueños y de las fantasías sólo en apariencia son reminiscencias infantiles. En realidad se trata de formas de pensamiento basadas en instintos, primitivas o arcaicas, las cuales, como es natural, destacan más claramente en la infancia que después. Pero en sí no son en modo alguno infantiles o siquiera patológicas. [...] Tampoco el mito basado en los procesos inconscientes de la fantasía, en lo tocante al sentido, contenido y forma, es en absoluto infantil o expresión de una actitud autoerótica o autística, pese a crear una imagen del mundo apenas comparable con nuestra concepción racional y objetiva. (*Ibid.*, p.50)

El pensamiento fantástico sirve de enlace entre la conciencia y los "estratos" más antiguos del inconsciente. Una gran parte de sus contenidos pertenecen a la conciencia, pero otro tanto es parcial o totalmente

inconsciente. Los productos de la fantasía que ocupan directamente a la conciencia son los ensueños o fantasías diurnas. Luego vienen los sueños y sus contenidos sólo indirectamente accesibles. Finalmente, "en el complejo disociado hay lo que podría denominarse sistemas de fantasías totalmente inconscientes, que muestran una tendencia a constituir una personalidad independiente." (*Ibid.*, p.51).

Como ejemplo de este tipo Jung refiere la historia del abad Oegger narrada por Anatole France (en *Le Jardin d'Epicure*, 1908). El piadoso abad se hallaba atormentado por la duda sobre el destino de Judas: ¿habría sido condenado para siempre o Dios le habría perdonado?. Oegger pensaba que la bondad de Dios no había podido condenar a quien había elegido como instrumento para llevar a su fin la obra redentora de Cristo. Una noche se encaminó a la iglesia para implorar una señal de que Judas se había redimido. Entonces sintió en el hombro un toque celestial. Al día siguiente comunicó al arzobispo su decisión de ir a predicar por el mundo la infinita misericordia de Dios.

Tenemos aquí un claro sistema de fantasías: se trata de la sutil y nunca resuelta cuestión de si la legendaria figura de Judas se condenó o no. En sí, la leyenda de Judas es un tema típico: el de la pérfida traición al héroe [...]. El mito de este acto es antiquísimo y siempre objeto de repetición. (*Ibid.*, p.52)

Pero comprenderemos enseguida por qué el piadoso abad se torturaba con la leyenda de Judas. Al cabo de algún

tiempo de predicar por el mundo el evangelio de la misericordia, abjuró del catolicismo y se convirtió a la doctrina de Swedenborg: "Ahora comprendemos su fantasía de Judas: él era el Judas que traicionó a su Señor; de ahí que tuviera que asegurarse antes de la misericordia divina para poder ser tranquilamente Judas." (*Ibid.*, p.53).

Esta historia ilumina el mecanismo de las fantasías en general; no sólo tienen un sentido literal, sino que también apuntan una finalidad. Las dudas del abad sólo en apariencia giraban alrededor de la persona de Judas; en realidad dudaba de su propia persona. Las fantasías conscientes describen ciertas tendencias de la propia personalidad no reconocidas, frente a las cuales la conciencia opone la más enérgica resistencia. La serie causal consciente es la incompatibilidad de la bondad de Dios con la condenación de Judas. La serie inconsciente que él quería o debía ser Judas, símbolo de su tendencia.

2.3. LA INTROVERSION

Jung utilizó por primera vez el término "introversión" en "Conflictos del alma infantil" (1910f). En este trabajo describe los conflictos de una pequeña de cuatro años (en realidad su hija Agathe, presentada bajo el seudónimo de Ana) ocasionados tras el nacimiento de un hermanito. Preocupada por el origen de los niños, la pequeña trabajaba activamente en sus hipótesis infantiles al tiempo que desconfiaba de las explicaciones y

comportamiento de los padres. En actitud soñadora, pasaba horas sentada bajo una mesa canturreando y rimando historias llenas de fantasía.

Los ensueños, la tendencia a la melancolía y las veleidades poéticas -dice Jung- son características de un mecanismo psicológico que vemos aparecer también en la pubertad. Es el momento en el que se prepara la ruptura de los lazos familiares que ligan al individuo. En esa época, la nostalgia y el vacío buscan una compensación en la fantasía y en la poesía.

Los ensueños elegíacos expresan que una parte del amor que pertenecía y debería pertenecer a un objeto real, se ha *introvertido*, es decir, se ha dirigido hacia adentro, al sujeto, y ocasiona allí un incremento de la actividad de la fantasía. (Jung, 1910f, p.24)

Este proceso es típico en general. Cuando en la vida se tropieza con un obstáculo que dificulta la adaptación, impidiendo así la orientación de la libido hacia lo real, entonces tiene lugar la *introversión*.⁴ En el adulto, la *introversión* vuelve

sobre reminiscencias infantiles regresivas (del pasado individual) que, en el caso de una *introversión* y *regresión* más intensas, ostentan rasgos primero incipientes, pero luego claramente arcaicos. (Jung, 1952a, p.51)

A modo de ejemplo, veremos el desencadenamiento de este tipo de fantasía a través de dos casos. El primero de ellos lo expuso Jung en "El contenido de la psicosis" (1908a).

Se trataba de un hombre de treinta y tantos años, arqueólogo erudito de gran inteligencia. De niño destacó por su precocidad intelectual y sus dotes poco comunes. De constitución física débil, padecía también de tartamudez. Tras finalizar los estudios universitarios se dedicó de lleno a sus trabajos arqueológicos, eludiendo toda clase de diversión y de contacto social.

Algunos años después regresó en un viaje de vacaciones a la ciudad en la que había estudiado varios semestres. Paseaba regularmente por los alrededores de la ciudad y los pocos conocidos que allí tenía le encontraron algo extraño. Al regresar de un largo paseo dijo no sentirse muy bien. Enfermó de pulmonía y, a continuación, entró en un estado de violenta agitación. Fue ingresado en el psiquiátrico. Durante semanas se mantuvo en un estado de confusión y accesos violentos; a menudo tenían que sujetarle varios enfermeros. Paulatinamente se fue calmando y un día volvió en sí como si hubiera salido de un largo y confuso sueño. Fue dado de alta, regresó a su casa y volvió a sumergirse en su trabajo y en su vida solitaria.

Unos años después de su primera crisis volvió de nuevo a la misma ciudad a pasar unas cortas vacaciones. Los mismos paseos por los alrededores y, un día, el mismo sentimiento de debilidad que se tradujo en un desmayo en plena calle. Fue llevado a una casa vecina y entró en un estado de gran excitación. Nuevamente fue ingresado en el

psiquiátrico. Allí mostró un comportamiento peculiar: hacía extraños movimientos, saltos y contorsiones que denominaba "gimnasia"; cantaba y declamaba a pleno pulmón creyéndose un poeta agraciado con divinas dotes. Luego se volvió más tranquilo y soñador; susurraba continuamente una canción de amor que, pese a la imperfecta expresión musical, delataba un hermoso sentimiento de anhelo. Paulatinamente fue accesible a la conversación.

No fue necesario seguir investigando mucho más, dice Jung, pues este caso refleja una vieja historia que rejuvenece en el alma de todo hombre:

Cuando nuestro enfermo estudiaba, conoció y amó a una estudiante. Realizaban paseos solitarios por los alrededores de la ciudad; pero el miedo y la timidez que caracterizan al tartamudo, no dio nunca ocasión a pronunciar las palabras decisivas, y además, él era pobre y no tenía nada que ofrecer sino esperanzas. (Jung, 1908a, p.187)

La relación finalizó con los estudios y no volvieron a verse más. El se enteró después de que ella se había casado con otro. Se enterró en su abstracta erudición, "no para olvidar, sino para trabajar pensando en ella. Quería guardar su amor totalmente en secreto y no confesarlo nunca. Pensaba dedicar a ella su obra, sin que lo supiera." (*Ibid.*, p.187).

Pero la quimera no duró mucho. Por casualidad, una vez pasó con el tren por la ciudad en la que había oído que ella vivía. En la corta parada de la estación y a través de la ventanilla, vio de lejos a una mujer joven con un

niño y pensó que era ella, aunque no se tomó el trabajo de comprobarlo. "Todo ello habla en favor de que realmente no era ella. El inconsciente prefirió quedarse impasible a solas con su ilusión." (*Ibid.*, p.188). Poco después regresó a la ciudad de los antiguos recuerdos. Allí sintió que algo extraño movía su alma.

Sigo lo más fielmente posible sus propias palabras: cuando enfermó, perdió súbitamente el mundo ordenado y se encontró sumido en el caos de un violento sueño: un mar de sangre y fuego; el mundo se venía abajo; incendios, erupciones volcánicas y terremotos por doquier; las montañas se hundían; luego vinieron espantosas batallas en las que los pueblos se destruían unos a otros. Se encontraba cada vez más involucrado en el combate de la naturaleza; estaba en medio de los combatientes, luchando, defendiendo, padeciendo esfuerzo y dolor indecibles, pero poco a poco enaltecido y reforzado por el curioso sentimiento tranquilizador de que alguien contemplaba su combate: de que la amada le miraba desde lejos. (*Ibid.*, p.188)

Se trataba de aquella fase de la enfermedad en la que mostraba un violento comportamiento con sus enfermeros. Se veía al frente de muchos ejércitos que le conducían a la victoria. Como vencedor, alcanzó el premio de su amada: ella se acercó a él. Ahí terminó la crisis y él despertó de un largo sueño. En la segunda crisis no perdió el contacto con el ambiente, realizaba tan sólo extraños ejercicios, cantaba y declamaba -compensando, en sus delirios, las carencias de su cuerpo débil y de su dificultad expresiva-. Finalmente cantaba su canción de amor de un modo soñador: correspondía a aquel tiempo de vencedor de su primer brote psicótico. En este estado -

dice Jung siguiendo sus palabras- tenía el sentimiento de caminar entre el límite de dos mundos, sin saber si la realidad estaba a la derecha o a la izquierda.

Me cuenta ahora: "Dicen que se ha casado, pero no creo que lo haya hecho, sino que aún me espera; siento que es así. Para mí es siempre como si no se hubiera casado, como si todavía pudiera lograrlo". Lo que nuestro enfermo describía en este momento no era sino una pálida reproducción de aquella escena de su primera psicosis donde él aparecía como vencedor ante la prometida. (*Ibid.*, p.189)

Tras esta conversación, y en el curso de unas semanas, recuperó de nuevo los intereses científicos. De su historia íntima hablaba en principio con manifiesto disgusto y, finalmente, como si no le perteneciera.

Así se cerró poco a poco la puerta del inframundo. Atrás sólo quedaba un cierta rigidez de la expresión y una mirada que se adhería, sí, a las cosas de este mundo, pero también miraba hacia adentro e insinuaba algo de la silenciosa actividad del inconsciente, que preparaba nuevas soluciones a su problema insoluble. Esta es la llamada curación de la demencia precoz. (*Ibid.*, p.189)

El caso descrito, comenta Jung, no es de ningún modo único, "representa todo un tipo para el cual un poeta nos ha creado un modelo de validez general. El poeta es Spitteler; el modelo, *Imago*."⁵ (*Ibid.*, p.190).

El segundo de los casos, que sirvió de hilo conductor en *Transformaciones y símbolos de la libido*, nos ayudará a ilustrar el funcionamiento de la introversión. Se trata del relato de las fantasías de Miss Miller.⁶

En el capítulo que Miss Miller titula "Fenómenos de sugestión pasajera o de autosugestión instantánea", describe la impresión causada por una representación del *Cyrano de Rostand* a la que había asistido. Identificada totalmente con Christian cuando éste está mortalmente herido, nuestra autora sentía en su pecho el mismo dolor lacerante de la herida del protagonista. Jung precisa cuál es el momento:

Miss Miller añade que ella siente el dolor en el pecho "cuando Sara Bernhardt se precipita sobre él para detener la sangre de su herida"; o sea el instante en que el amor de Christian y Roxana encuentra un abrupto final." (Jung, 1952a, p.56)

Pero el trágico suceso de Christian no es sino un episodio de la verdadera trama de la obra: el amor incompreso de Cyrano por Roxana. Un anhelo ardiente e incompreso, un ideal de pureza, era también parte del drama secreto de Miss Miller.

A continuación, ella describe otro ejemplo de autosugestión que guarda una estrecha relación con el curso ulterior de las fantasías. Se trata de un plástico recuerdo del mar a la vista de la fotografía de un vapor en alta mar: "...sentí las pulsaciones de las máquinas, la agitación de las olas, el balanceo del navío". Podemos ya suponer, comenta Jung, la resonancia inconsciente de recuerdos especialmente impresionantes asociados a un viaje por mar.

El capítulo titulado "Gloria a Dios. Poema onírico" contiene los recuerdos de un largo viaje por Europa que realizó a los veinte años. En palabras de Miss Miller:

"...fue para mí una auténtica voluptuosidad ("una véritable volupté") abandonar el mundo de las ciudades habitadas y penetrar en el de las olas, el cielo y el silencio. Permanecía durante horas en cubierta, tendida sobre una hamaca, para soñar. Las historias, leyendas y mitos de los distintos países que había visto en la lejanía, volvían confusos, fundidos en una especie de niebla luminosa en la que las cosas perdían su realidad, mientras que sólo los sueños y pensamientos adquirían apariencia de una verdadera realidad..." (citado por Jung, 1952a, p.60)

Este pasaje, dice Jung, describe ajustadamente las características de un estado de introversión. Como consecuencia de la deficiente relación con la realidad, el mundo interior aumenta su fuerza determinante. Así, la autora eludía toda compañía, leía, escribía y componía poesías. Tras la persistente introversión que afectaba por momentos el sentimiento de realidad, "es de esperar que Miss Miller sucumba de nuevo a una impresión del mundo exterior, y ciertamente a un influjo sugestivo tan enérgico como el de sus ensoñaciones." (Jung, 1952a, p.61).

Miss Miller describe a continuación las amabilidades que le dispensaron los oficiales italianos del barco cuando el viaje tocaba a su fin: "'...uno de los oficiales que cantaba en cubierta durante la guardia nocturna, me había causado una gran impresión, inspirándome la idea de escribir algunas palabras adecuadas a su melodía'."

(citado por Jung, o. c., p.62). Poco después -sigue relatando la autora- sufrió una repentina indisposición de la que se repuso a tiempo para visitar Nápoles. Cansada, regresó pronto a bordo para acostarse, "'sin pensar en nada más serio que en la belleza de los oficiales y la fealdad de los mendigos italianos'." (*Ibid.*, p.62).

En opinión de Jung, una impresión erótica tras una introversión semejante deja un profundo efecto sobre el estado de ánimo, efecto que Miss Miller tal vez subestimara. En el viaje nocturno, mientras dormía, la autora relata cómo le pareció que su madre la despertaba al final de un sueño. En el sueño recuerda la vaga idea inicial de las palabras: "Cuando las estrellas de la mañana cantan a coro". Era el preludio de la Creación, en la que potentes coros resonaban por todo el universo, y donde se mezclaban los coros de un oratorio que había escuchado en Nueva York y también recuerdos del *Paraíso perdido* de Milton. De ese caos surgieron lentamente las estrofas que Miss Miller trató de poner por escrito. La primera estrofa reza: "'Cuando el Eterno creó el sonido/ una miríada de oídos surgió para oír/ Y a través de todo el universo/ resonó un eco profundo y claro:/ ¡Gloria al Dios del sonido!'" (*Ibid.*, p.63). Las dos estrofas siguientes se repiten con el motivo de la luz y el del amor. Jung comenta al respecto:

Hemos indicado antes que Miss Miller tal vez subestimó en exceso el alcance de la impresión erótica. [...] Como vimos, estaba muy predispuesta a

una impresión *profunda*. Pero parece que sólo una pequeña parte de los sentimientos así suscitados salió a la luz, mientras que el sueño debía contener aún una gran parte. (Jung, 1952a, pp.64-5)

Una impresión a la cual se niega reconocimiento consciente se apodera de una forma anterior de relación. De ahí provienen, por ejemplo, las notables dificultades de la capacidad expresiva que experimentan las adolescentes en la época de su primer amor, derivadas de los "trastornos ocasionados por la reanimación regresiva de la imagen del padre o *imago* paterna." (*Ibid.*, p.65).

El hecho de que Miss Miller glorifique en su poesía la idea de una divinidad masculina creadora, permite suponer algo análogo.

Siguiendo esta consideración, en la poesía y su "preludio" vemos el producto religioso-poético de una introversión regresiva condicionada por la *imago* paterna. Pese a la apercepción aparentemente escasa de la impresión actuante, elementos esenciales de la misma han sido incluidos en la formación sustitutiva, en cierto modo como indicios de su procedencia. La impresión actuante era, en efecto, el oficial que cantaba durante la noche ("Cuando las estrellas de la mañana cantaban a coro"), cuya imagen abrió a la joven un nuevo mundo ("Creación"). (*Ibid.*, p.66)

Jung establece la siguiente cadena asociativa: el cantor - la estrella matutina que canta - el dios del sonido - el creador - el dios de la luz - del sol - del fuego - y del amor.

Miss Miller explica:

"[El sueño] me parece surgir de una mezcla de representaciones del Paraíso perdido, de Job y de la Creación, con ideas como 'el pensamiento que genera

espontáneamente su objeto', 'el don del amor', 'caos' y 'cosmos'." (citado por Jung, o. c., p.75)

La autora compara la semejanza existente entre su primer verso -"Cuando el Eterno creó primero el sonido"- y las primeras palabras del *Paraíso perdido*: "De la primera desobediencia del hombre...". Su poesía le recuerda luego ciertos pasajes de *Job*, así como el oratorio "La creación" de Hayden.

De todas estas asociaciones se desprende, en opinión de Jung, una problemática común.

En primer lugar, la analogía con el *Paraíso perdido*: Job pierde todo cuanto tiene, y ciertamente por una apuesta de Satanás que le hace dudar de Dios. Del mismo modo perdieron los hombres el Paraíso por la tentación de la serpiente y fueron arrojados al valle de lágrimas. La idea, o mejor el estado de ánimo expresado por la reminiscencia del "Paraíso perdido", es el sentimiento de haber perdido algo que se relaciona con la tentación de Satanás. A ella le sucede lo que a Job: sufre en su inocencia, pues no ha caído aún víctima de la tentación. El sufrimiento de Job queda incomprendido por sus amigos; nadie sabe que Satanás intervino y Job es realmente inocente. (Jung, 1952a, p.69)

Este sufrimiento recuerda también la figura de Cyrano de Bergerac: de una parte, su amor sin esperanzas; de otra, la incomprensión. La analogía del sufrimiento reside en el que provoca la lucha sin esperanza contra algo más fuerte que ella. Podemos suponer -comenta Jung- que esa lucha tiene que ver con la Creación, "con la lucha entre la negación y la afirmación". (*Ibid.*, p.70).

Miss Miller recuerda la gran excitación que le causó un artículo que su madre le leyó sobre "el pensamiento que

crea espontáneamente su objeto" cuando tenía quince años. Y también los sermones del párroco de la iglesia a la que asistía:

"En uno de los primeros recuerdos que guardo de él, me veo de muy pequeña sentada en una gran silla de iglesia esforzándome continuamente por mantenerme despierta y atenta, aunque por nada del mundo era capaz de entender qué quería decir cuando nos hablaba del 'caos', 'cosmos' y del 'don del amor' ('don d' amour')." (citado por Jung, o. c., pp.70-1)

Estos recuerdos de la pubertad asocian las ideas del cosmos que surge del caos y el "don del amor" a través de un admirado sacerdote. El problema de Miss Miller a esa edad, dice Jung, era el problema común humano: "¿Cómo seré yo creadora? La naturaleza sólo conoce al principio una respuesta: 'mediante el hijo (¿don d' amour!?' Pero, ¿cómo llegar al hijo?" (Jung, 1952a, p.72). Aquí asoma el problema que se vincula con el padre. El amor natural que une al padre en la infancia se dirige, en los años en que el hijo se emancipa de la familia, hacia "las formas superiores del padre, hacia la autoridad y los 'padres' de la Iglesia y el dios-padre que ellos, por así decir, representan visiblemente." (Ibid., p.72).

Todo lo psíquico tiene un significado superior y uno inferior. Con ello tocamos un punto crucial del simbolismo.

Seríamos, en efecto, injustos con la originalidad espiritual de nuestra autora, si nos conformáramos con reducir la excitación de aquella noche de insomnio única y exclusivamente al problema sexual en sentido estricto. Esto sería sólo una mitad, y por

cierto que la mitad inferior. Pero la otra mitad es la creación ideal que reemplaza a la real. (*Ibid.*, p.73)

En Miss Miller, el himno religioso que brota del inconsciente ocupa el lugar del problema erótico. Pese a su originalidad, lleva las marcas de su procedencia: el cantor nocturno, al transferirse sobre él la *imago* paterna, se ha convertido en creador, en dios del sonido, de la luz y del amor, con lo cual "no quiere decirse en modo alguno que la idea de la Divinidad proceda de la pérdida de un amante o no sea en sí sino el sustituto de un objeto humano." (*Ibid.*, p.77). En este caso se trata de un desplazamiento de la libido a un objeto simbólico, de modo que este último se convierte casi en sucedáneo.

La fuerza creadora, carácter esencial del amor, ha sido conservada como atributo de la divinidad surgida en apariencia de la impresión erótica. Pero Miss Miller no es consciente del conflicto. La invocación a *Job*, sin embargo, es significativa:

El poder primigenio que vindica el himno creador de *Job*, lo incondicionado e inexorable, lo injusto y lo sobrehumano, son auténticos y legítimos atributos de la fuerza natural del instinto y del destino [...], y contra la cual la lucha es vana en última instancia. (*Ibid.*, p.81)

Es esa fuerza apremiante e inexorable la que vemos aparecer en un nuevo poema de Miss Miller: "La palomilla y el sol". La fuente de inspiración es una palomilla que vuela y se lanza contra la luz del vagón. Era un viaje por tren y una noche de calor e insomnio. El poema reza así:

"Te anhelé cuando por vez primera desperté a la conciencia/ Sólo en tí soñaba cuando era crisálida./ A menudo miríadas de mi especie arrojaron sus vidas/ Contra algún débil destello que de ti vislumbraron./ Una hora más -y mi pobre vida se irá/ Pero mi último suspiro, como mi primer deseo, será/ Acercarme a tu gloria; luego, cuando haya obtenido/ Un solo destello arrancado de ti, moriré contenta/ Por haber contemplado una vez, en su perfecto esplendor/ la fuente de la belleza, el calor y la vida!" (citado por Jung, o. c., p.106)

En este poema se evidencia la elaboración inconsciente del mismo conflicto. El himno, lleno de esperanza, entonado al dios creador, se ha transformado en un poema desesperanzado y melancólico: la palomilla y el sol, dos cosas que no pueden unirse. La primera tentativa inconsciente de solventar el conflicto mediante una actitud religiosa positiva ha fracasado.

El antiguo anhelo volverá de nuevo, pues una característica de los complejos elaborados en el inconsciente es el no perder nada de su carga afectiva originaria, aunque puedan variar casi indefinidamente sus manifestaciones exteriores. (Jung, 1952a, p.111)

Desde las esferas del más allá regioso, su mirada se vuelve hacia el sol de este mundo. Miss Miller encuentra dos recuerdos en la explicación de su poesía: las palabras, olvidadas, de un texto filosófico -"La misma aspiración apasionada de la palomilla hacia la estrella, del hombre hacia Dios"- y un drama titulado "La palomilla y la llama".

En apariencia, apenas si había quedado un recuerdo del oficial que cantaba en la noche. Pero de esa impresión se

desprende un efecto que llega a situar en el mismo rango a la divinidad y a lo erótico. "Los estados anímicos que al parecer parten de esos objetos tan diferentes, difícilmente proceden de ellos, sino, más bien, de la vivencia subjetiva del amor." (*Ibid.*, p.113).

"La palomilla y la llama" tendrían el conocido sentido erótico: volar en torno al fuego de la pasión hasta quemarse las alas. De ahí el comprensible miedo asociado a un anhelo intenso.

Quien renuncia al riesgo de vivir, tiene que ahogar en sí el deseo, o sea llevar a cabo una especie de suicidio parcial. Se explican así las fantasías de muerte que acompañan a la renuncia al deseo. (*Ibid.*, p.143)

Miss Miller expresó también estas fantasías en su poesía. Y a la explicación de su material, añade la impresión causada por unos versos de Byron: "No, déjame morir como viví, con fe/ y que no tiemble aunque el universo se derrumbe!".

La cita, precisa Jung, procede de un poema incabado de Byron: "Cielo y tierra". Estas palabras forman parte de una especie de plegaria pronunciada por un mortal que huye sin esperanza del diluvio. Miss Miller deja vislumbrar que su situación afectiva es comparable a la desesperación de los desdichados amenazados por el diluvio. El poema de Byron es un misterio basado en el siguiente pasaje del Génesis (6,2): "viendo los hijos de Dios que las hijas de

los hombres eran hermosas, tomaron de entre ellas por mujeres las que bien quisieron."

La poesía de Byron compone dos grandes acontecimientos, uno psicológico y otro telúrico: la pasión que derriba todas las barreas, por una parte, y los horrores de las fuerzas desencadenadas de la naturaleza. Los ángeles Samiasa y Azaziel arden de pecaminosa pasión por las hermosas hijas de Caín, Anah y Aholibamah, infringiendo así las barreras entre los mortales y los inmortales. (*Ibid.*, p.146)

La pasión -comenta Jung- "eleva al hombre, no solo por encima de sí mismo, sino también por encima de los límites de su mortalidad y terrenalidad, y elevándolo, lo aniquila." (*Ibid.*, p.147). La aspiración de la palomilla por las estrellas, al elevarse hacia lo divino, no hace sino abandonar su humanidad.

El "amor" se muestra empíricamente como la fuerza del destino *par excellence*, tanto si aparece como baja concupiscencia o como afección espiritual. [...] Si se lo concibe como "divino", esa denominación le corresponde con perfecto derecho, puesto que a lo más poderoso por antonomasia en la psique se le calificó siempre como "dios". [...] Además, "dios" se contrapone siempre a los hombres y se distingue expresamente de ellos. En cualquier caso, el amor es común a ambos. [...] Desde el punto de vista psicológico, esto significa que la libido como fuerza del deseo y anhelo, y en sentido más amplio como energía psíquica, está en parte a disposición del yo, pero en parte se comporta autónomamente respecto a él y, dado el caso, determinarlo de tal modo que lo suma en una urgencia carente de libertad, o bien le confiera una fuente de energía adicional. (*Ibid.*, p.91)

Un proceso de introversión como el descrito tiene lugar en el momento en el que surge la necesidad de una nueva orientación y adaptación vital. Cuando ello no es posible,

se produce una ruptura peligrosa. Si la libido permanece en el mundo interior, el hombre ya no es más que una sombra para el mundo exterior. Miss Miller, como lo demuestra el trastorno esquizofrénico que posteriormente sufrió, no estaba en condiciones de abordar el problema de la vida y del amor.

2.4. LA LIBIDO

En "Sobre la psicología de la demencia precoz" (1907e) utilizó Jung la expresión "energía psíquica" manifestando así, según declarará más tarde, su reserva frente al concepto de libido expuesto por Freud en *Tres ensayos para una teoría sexual* (1905). Reserva que, como hemos visto (1.2.2), se puso una y otra vez de manifiesto durante el tiempo de su relación con Freud.

Hay que tener en cuenta que el concepto freudiano de libido no estaba, en aquel entonces, definitivamente perfilado. Y a la hora de examinar el concepto en el conjunto acabado de la teoría vemos que, como dicen J. Laplanche y J. B. Pontalis (1968):

Resulta difícil dar una definición satisfactoria de la libido. Por una parte, la teoría de la libido ha evolucionado con las diferentes etapas de la teoría de las pulsiones; por otra, el concepto mismo dista de haber recibido una definición unívoca. (p.210)

Fue particularmente la aplicación de su teoría de la libido al estudio de las psicosis lo que llevó a Freud a hablar de una libido del yo, en oposición a una libido de

objeto. Ambos tipos de libido constituyen entonces una división de las pulsiones sexuales (a cuya energía, recordemos, denomina Freud "libido"), opuestas, a su vez, a la pulsión de autoconservación o pulsión del yo (a cuya energía denomina Freud "interés"). Sin embargo, se trata sólo de una distinción conceptual, puesto que en los estados narcisistas, es decir, cuando la libido se retrae al yo, la libido y el interés del yo vuelven a hacerse indiferenciables.

Una dificultad similar la plantea el empleo, frecuente en Freud, de expresiones tales como: "(...) la libido es enviada a partir del yo sobre los objetos". ¿No nos induce esto a pensar que la "libido del yo" encuentra en el yo no sólo su objeto, sino también su fuente, de forma que se borraría la distinción entre libido del yo y pulsiones del yo?... (Ibid., p.213)

Que no se trata de una mera dificultad terminológica lo evidencia el problema de la llamada "sublimación". La ausencia de una teoría coherente de la sublimación -afirman Laplanche y Pontalis- sigue siendo una de las lagunas del pensamiento psicoanalítico (cf. también P. Ricoeur, 1965). La sublimación es un destino pulsional irreducible a cualquier otro, en especial a la represión. Se dice que la pulsión se sublima cuando se deriva a un nuevo fin no sexual. Una energía desplazada, pero no reprimida, tal es el problema. En *El yo y el ello* (1923) Freud habla de la energía del yo como de una energía "desexualizada y sublimada". La energía susceptible de ser desplazada de ese modo sería, pues, libido desexualizada.

Basten estas breves referencias para señalar que la teoría de la libido no dejó de suscitar modificaciones y problemas en el conjunto de la teoría de Freud.

En la segunda parte de *Transformaciones y símbolos de la libido* y en las conferencias pronunciadas en la Universidad de Fordham de Nueva York (septiembre de 1912), publicadas en 1913 con el título "Ensayo de exposición de la teoría psicoanalítica" expuso Jung su concepción ampliada de la libido.

El motivo principal que le llevó a tal reformulación fue la dificultad de aplicar la teoría freudiana de la libido al terreno de las psicosis. Según Jung, la función de realidad no puede explicarse únicamente por medio de una definición sexual de la libido.

Si se quisiera explicar esa pérdida de relación, la escisión esquizofrénica de hombre y mundo, únicamente por la retracción del erotismo, se produciría aquella hinchazón del concepto de sexualidad que en todo caso es característica de la concepción freudiana. [...] la "fonction du réel" falta en tal medida, que han de estar también implicadas en la pérdida fuerzas impulsivas a las que no puede atribuirse carácter sexual, pues nadie pretenderá que la realidad no sea sino una función sexual. (Jung, 1952a, p.173)

Además, ya el simple hecho de que no sea posible "derivar de un impulso el conjunto de los fenómenos psíquicos, prohíbe una definición unilateral de la libido." (*Ibid.*, p.166). En opinión de Jung, esto equivaldría a una especie del teoría del flogisto.

Del mismo modo que la antigua ciencia natural habló siempre de los efectos recíprocos que tienen lugar en

la naturaleza y, posteriormente, esta concepción anticuada fue sustituida por la ley de la conservación de la energía, intentamos sustituir aquí, en el dominio de la psicología, el efecto recíproco de fuerzas anímicas coordinadas por una concepción homogénea de la energía. (Jung, 1913a, p.149)

Esta concepción, dice Jung, permite identificar la expresión "energía psíquica" con el término "libido", entendido este último en su acepción clásica: afán, anhelo, apetito, también concupiscencia. La siguiente cita que Jung recoge de san Agustín (*De civitate Dei*, XIV), ilustra la utilización clásica del término:

"Hay un apetito (*libido*) de venganza que se llama ira; un apetito de poseer dinero que se llama avaricia; un apetito de vencer de cualquier modo que se llama obstinación; un apetito de vanagloria que se llama jactancia. Hay también muchos y diferentes apetitos, algunos de ellos tienen también nombre propio, pero otros no. ¿Quién podría, por ejemplo, hallar una expresión para el apetito de dominio que, como puede demostrarse, desempeña el máximo papel en el ánimo de los tiranos y en las guerras civiles?" (citado por Jung, 1952a, p.168)

Y respecto a la sexualidad escribe san Agustín: "'Al placer precede un anhelo que se siente en la carne a modo de apetito, como el hambre y la sed'." (*Ibid.*, p.175). Vemos así, prosigue Jung, que el concepto de libido como *cupiditas* o *appetitus* es "una interpretación del proceso psíquico energético que vivenciamos en la forma de apetito." (Jung, 1952a, p.175).

Esta consideración nos conduce

a un concepto de libido que se amplía en un concepto de *intencionalidad* en general. [...] De ahí que cuando hablamos de libido sea más prudente entender

por tal un valor de energía que puede comunicarse a cualquier dominio: al poder, al hambre, al odio, a la sexualidad, a la religión, etc., sin que se trate nunca de un instinto específico... (*Ibid.*, p.175)

Para Jung, desde el punto de vista genético, lo que constituye la esencia de la libido son las necesidades corporales básicas, la sexualidad, los estados emocionales y los afectos. Todo ello posee diferenciaciones muy sutiles en la compleja psique humana.

En el lactante, la libido se anifiesta en la zona de la función nutritiva. En el acto de mamar, el niño acompaña la toma de alimento con movimientos rítmicos. Al mismo tiempo aparece un movimiento rítmico de brazos y piernas acompañado de muestras de satisfacción. Una parte considerable de la energía de nutrición y crecimiento debe transformarse en libido sexual y otras formas. Este tránsito no se opera súbitamente en la pubertad, sino paulatinamente a lo largo de la infancia.

En el periodo de actividad rítmica aparece la mano como órgano auxiliar.

En la época de la actividad rítmica generalizada, interviene la mano como órgano auxiliar aún más claramente, la adquisición de placer abandona la zona oral y se dirige a otro dominio. Por lo regular, son ante todo los demás orificios del cuerpo los que se hacen objeto del interés libidinoso, luego la piel y diversas zonas de la misma. La actividad desarrollada en esas zonas como el frotar, barrenar, tironear, etc. se efectúa con cierto ritmo y sirve a la generación de placer. Tras mayor o menor permanencia en estas estaciones, la libido continúa desplazándose hasta alcanzar la zona sexual, y allí puede dar ocasión a los primeros intentos de onanismo. (Jung, 1913a, p.152)

Este hecho explica las numerosas y estrechas vinculaciones entre la función de nutrición y la sexual. Jung menciona dos ejemplos que ilustran la regresión a esa fase en la que alternan los elementos de ambas funciones.

...uno es el caso de una joven que en la época del noviazgo enfermó de catatonía. Cuando me vio por primera vez, se precipitó hacia mí, me abrazó y dijo: "Papá, dame de comer!" El otro es el de una joven sirvienta que se quejaba de que la perseguían con electricidad, con lo cual le provocaban una singular sensación en los genitales, "como si allá abajo se comiera y bebiera". (Jung, 1952a, p.185)

Ahora bien, al identificar el término "libido" con el de "energía psíquica", Jung precisa

que la libido, con la cual operamos, no sólo no es concreta ni conocida, sino que es precisamente una incógnita, una pura hipótesis, una imagen o moneda de cambio, tan imposible de captar concretamente como la energía en el mundo de ideas de la física. (Jung, 1913a, p.149)

Tampoco las fuerzas físicas se transforman unas en otras, sino que la energía varía la forma de manifestación. Lo que subyace a sus relaciones de equivalencia es el hipotético concepto de energía. En "Sobre la energética del alma" vuelve Jung a abordar el concepto. La energía no es la concepción de una sustancia que se mueve en el espacio, "sino un concepto abstraído de las relaciones de movimiento. Sus fundamentos no son, pues, las sustancias mismas, sino sus relaciones." (Jung, 1928d, p.14)

Sería ilícito, afirma, postular un concepto cualitativo para la energía, pues representaría una especificación cualitativa de la misma, la cual no puede ser más que una fuerza. En biología, ello equivaldría al vitalismo, en psicología, al sexualismo o cualquier otro "ismo". En el terreno psicológico, el concepto de energía no podrá expresar otra cosa que las relaciones entre valores psicológicos. No ha de entenderse con ello -dice en otro lugar-

un valor conferido de índole moral, estético o intelectual, sino que el valor psicológico es determinado sencillamente según su fuerza *determinante*, la cual se manifiesta en ciertos efectos psíquicos ("rendimientos"). Tampoco entiendo por libido una fuerza psíquica, como a menudo se ha malinterpretado...(Jung, 1921a, p.490)

Sin embargo, Jung es consciente de las dificultades que plantea el concepto de energía psíquica, pues no estamos en condiciones de discernir lo psíquico del proceso biológico y, por otra parte, los procesos biológico y psíquico no guardan relaciones de equivalencia exactamente demostrables con la energía física. Por este motivo, "lo más indicado será concebir, sencillamente, el proceso psíquico como un proceso biológico." (Jung, 1928d, p.27).

De este modo es posible el acercamiento a las relaciones cuantitativas entre lo psíquico y el proceso biológico. No se trata, por tanto, de atribuir al conjunto del psiquismo la primacía de una fuerza determinada.

El concepto aplicado de energía concierne siempre a la conducta de fuerzas, pues sólo de este modo se nos ofrece a la experiencia. Lo mismo puede decirse del concepto de energía psíquica.

Ya que el concepto aplicado de energía se hipostasía para la intuición de forma inmediata en las fuerzas anímicas (pulsiones, afectos u otros procesos dinámicos), su condición aprehensible está, a nuestro juicio, certeramente caracterizada mediante el término "libido"... (Ibid., p.40)

La energía de ciertos fenómenos psíquicos es convertida en otros dinamismos a través de medios adecuados. Cuando el castor derriba árboles y construye presas, realiza un trabajo que está condicionado por su diferenciación. Su diferenciación es una cultura natural que funciona como transformadora de energía, como máquina. Así también la cultura humana, como producto de la diferenciación natural, opera a modo de máquina espiritual que utiliza las condiciones del espíritu para la transformación de la libido: *"La transferencia de la energía instintiva se realiza por transferencia a un análogo del objeto instintivo."* (Ibid., p.53).

Un buen ejemplo de este proceso es la ceremonia primaveral de la tribu australiana de los watchandis:

Cavan un agujero de forma alargada en la tierra y plantan arbustos alrededor de modo que recuerde un genital femenino. Danzan alrededor del agujero sosteniendo ante sí las jabalinas a modo de penes erectos. Mientras danzan, hunden las jabalinas en el foso y exclaman: "pulli nira, pulli nira...wataka!" ("non fossa, non fossa...sed cunnus"). Durante la

ceremonia, ningún participante puede mirar a una mujer. (*Ibid.*, pp.53-4)

Ceremonia de fecundación y acto mágico de carácter analógico; el éxtasis de la danza y la prohibición de mirar a una mujer operan la transformación de la energía instintiva al adquirir efectividad psíquica el objeto análogo. Una ceremonia adquiere carácter mágico cuando el rendimiento o trabajo no se hace efectivo, sino que se detiene en la creación de expectativas generando con ello un nuevo dinamismo: la mujer-tierra así fecundada se convierte en objeto de interés ("inter-esse") y adquiere un valor psíquico prospectivo.

El sentido simbólico se constituye a través del sentido literal -"no agujero, no agujero...sino vulva"-, el cual proporciona la analogía. Analogía fundada no tanto en la semejanza externa cuanto en la capacidad de sugerencia y asimilación interna. Así, "el agujero en la tierra de los Watchandis no es un signo del genital femenino, sino un símbolo que representa la idea de la mujer-tierra que ha de fecundarse." (*Ibid.*, p.56).

La caza, la labranza, la guerra, todas las acciones importantes, se inician con ceremonias mágicas propiciatorias. La complejidad de tales ceremonias indica el esfuerzo requerido para movilizar y canalizar, mediante símbolos adecuados, la energía de procedencia instintiva. Los símbolos "funcionan como transformadores que transfieren la libido de una forma 'inferior' a otra 'superior'." (Jung, 1952a, p.295). La libido es una

inclinación natural que requiere "declives" determinados para poder fluir.

Por tanto, la índole de las analogías es un problema difícil, puesto que, como hemos dicho, han de ser representaciones que atraigan la libido. Creo que su carácter especial reside en el hecho de que se trata de arquetipos, es decir, formas universalmente extendidas y heredadas que, en su conjunto, constituyen la estructura del inconsciente. (*Ibid.*, p.291)

2.5. ARQUETIPOS E INCONSCIENTE COLECTIVO

En el prólogo al libro de J. Jacobi *Complejo, arquetipo y símbolo en la psicología de C. G. Jung* (1957), comenta Jung:

El problema del que se ocupa este libro me ha ocupado a mí mismo durante mucho tiempo. Hace ahora cincuenta años que reconocí, gracias a los resultados del experimento asociativo, el papel que desempeñan los complejos en la vida de la conciencia. Lo que más me impresionó fue la peculiar autonomía de que gozan los complejos frente a los otros contenidos de la conciencia. A diferencia de éstos, que están bajo el control de la voluntad y van y vienen de acuerdo a sus órdenes, los complejos autónomos, o bien se imponen a la conciencia irrumpiendo a través de influencia inhibidora, o bien escapan tan súbita como tenazmente a su intención de forzarles a reproducirse. (Jung, G. W., 18/2, p.569)

Los complejos, continúa, no sólo tienen un carácter obsesionante, sino a menudo posesivo, comportándose a modo de duendes que perturban la adaptación consciente con todo tipo de actos sintomáticos. Es lo que Jung (1907e; 1934a; 1935e) denomina "asimilación" del yo por el complejo. Asimilación que origina una modificación inconsciente, más

o menos duradera, de la personalidad. Los complejos son las unidades o nódulos de la psique inconsciente, son expresión directa de su estructura. Sobre esta base descansa la tendencia de los complejos hacia la *personificación*, es decir la tendencia a constituir una personalidad fragmentaria e independiente de la jerarquía del yo, que puede llegar hasta el grado de la escisión. En el dominio normal observamos este fenómeno en las personificaciones oníricas. Las manifestaciones espiritistas, las voces e ideas delirantes de la enfermedad mental, constituyen también personalidades parciales (cf. Jung, 1934a).

Los complejos deben su relativa autonomía a su naturaleza emocional. Todo complejo consta de un elemento nuclear emocionalmente acentuado y un gran número de asociaciones secundarias que giran en torno al mismo.

La emoción central se revela la mayoría de las veces como una adquisición del individuo y, en consecuencia, como una circunstancia exclusivamente personal. Sin embargo, la creciente experiencia pone de manifiesto que los complejos no varían ilimitadamente, sino que la mayoría pertenece a determinadas categorías, las cuales recibieron pronto denominaciones que todo el mundo conoce y que, por así decir, se han hecho populares [...]. Ya el hecho de que existan tipos bien caracterizados y reconocibles de complejos indica que se basan en fundamentos típicos correspondientes, es decir, en disposiciones emocionales o *instintos*. (*Ibid.*, p.569)

Estos, añade, se exteriorizan mediante imágenes de la fantasía, actitudes y actos que, por una parte, se hallan en íntima coincidencia mutua, y por otra, son idénticos a

las reacciones instintivas específicas de la especie *homo sapiens*. Los instintos tienen un aspecto dinámico y otro formal. El aspecto formal es lo que Jung denomina *arquetipo*. El arquetipo se expresa, entre otras cosas

en imágenes de la fantasía que, como era de esperar, han podido comprobarse con una similitud sorprendente en todos los lugares y todas las épocas. Al igual que a las pulsiones, corresponde también a estas representaciones un carácter relativamente autónomo; son numinosas y, por ello, se pueden encontrar sobre todo en el terreno de las representaciones numinosas, es decir religiosas. (*Ibid.*, p.570)

El concepto de arquetipo es un correlato indispensable de la idea de inconsciente colectivo. Jung lo expone así:

El inconsciente colectivo es una parte de la psique que puede diferenciarse negativamente del inconsciente personal por el hecho de que no debe su existencia a la experiencia personal y, por tanto, no es una adquisición personal. (Jung, 1936b, p.55)

Considerado desde el punto de vista dinámico, el inconsciente personal consta de todos aquellos procesos y contenidos que en sí serían capaces de conciencia, "pero que a causa de su incompatibilidad han sucumbido a la represión y son artificialmente mantenidos bajo el umbral de la conciencia." (Jung, 1922, p.92). El inconsciente personal engloba también todos los contenidos psíquicos olvidados, todas las impresiones o percepciones subliminales, y también las combinaciones de ideas inconscientes que no han traspasado aún el umbral de la conciencia (cf. Jung, 1928h).

El inconsciente colectivo, sin embargo, consta de contenidos que en ningún caso fueron patrimonio consciente y sólo secundariamente pueden llegar a hacerse conscientes, dotando, en este caso, a los contenidos de la conciencia de rasgos característicos.

He elegido la expresión "colectivo" porque este inconsciente no es de naturaleza individual, sino general, es decir que, a diferencia de la psique personal, posee contenidos y modos de comportamiento que en todos los individuos y por doquier son *cum grano salis* idénticos. (Jung, 1935a, p.13)

La existencia psíquica es únicamente reconocible por la presencia de contenidos capaces de conciencia.

Los contenidos del inconsciente personal son, sobre todo, los llamados *complejos emocionalmente acentuados*, que constituyen la intimidad personal de la vida anímica. Los contenidos del inconsciente colectivo, en cambio, son los llamados *arquetipos*. (Ibid., p.14)

Para ilustrar esta diferencia podemos recurrir al ejemplo de la obra literaria. En "Psicología y poesía" (1930e) habla Jung de la línea divisoria que separa la primera parte del *Fausto* de la segunda. La tragedia amorosa -dice- se explica por sí misma. La segunda parte, por el contrario, requiere interpretación. En esta obra se hallan caracterizados dos modos de creación que Jung califica como *psicológico* y como *visionario*.

El modo psicológico tiene como materia un contenido que se mueve en el ámbito de la conciencia humana, por ejemplo, una experiencia vital, una conmoción, la vivencia de una pasión, destino humano en definitiva,

conocido o al menos presentado en la conciencia de todos. (Jung, 1930e, p.102)

La materia de esta creación procede de la esfera humana, de sus padecimientos y gozos eternamente repetidos, que el poeta eleva a la altura de su vivencia estética. A esta línea pertenecen numerosos productos literarios: la novela amorosa, de costumbres, familiar, criminal y social, la mayoría de las poesías líricas, la tragedia y el género cómico. Cualquiera que sea la forma artística que adopte, los contenidos de la creación psicológica proceden siempre del dominio de la experiencia humana.

El abismo que separa las partes primera y segunda del *Fausto*, separa también el modo de creación psicológico del visionario.

Aquí se invierte todo: la materia o la vivencia que se configura en el contenido es desconocida; es de esencia extraña, de naturaleza misteriosa, como si procediera de las simas de tiempos prehumanos o de mundos de luz y tiniebla de naturaleza suprahumana, una vivencia originaria ante la que la naturaleza humana, en su debilidad e incomprensión, corre el riesgo de sucumbir. (*Ibid.*, p.103)

La vivencia de la pasión humana entra siempre en los límites de la conciencia. La visión, en cambio, va más allá. La visión originaria nos sale al encuentro en el *Poimandres*, en Dante, en la vivencia dionisiaca de Nietzsche, en las obras de Wagner, en los dibujos y poesías de William Blake, en algunas de las obras de E. T. A. Hoffmann o de Gustav Meyrink, entre otras que podrían

citarse. En ellas "Nada recuerda el dominio de la vida humana diurna, pero los sueños, las angustias nocturnas y los presentimientos inquietantes de la oscuridad anímica se tornan vivos." (*Ibid*, p.105).

La extrañeza de las imágenes, las ideas captables sólo de un modo intuitivo, el lenguaje preñado de significado, todo ello nos sitúa en la esfera de los auténticos símbolos, "porque éstos son la mejor expresión posible para lo todavía desconocido y tienden el puente para una orilla invisible." (Jung, 1922, p.87). La fuente de una obra simbólica "no hay que buscarla en el *inconsciente personal del autor*, sino en aquella esfera de la mitología inconsciente cuyas imágenes originarias son patrimonio común de la humanidad." (*Ibid.*, p.92). De ahí que la obra simbólica posea una capacidad de sugerir y conmover que va más allá del placer puramente estético.

El inconsciente colectivo no existe en y por sí, puesto que no es sino la posibilidad de representación que nace con todo ser humano

...dicho en términos anatómicos, heredada en la estructura cerebral. No hay representaciones heredadas, pero sí, en cambio, posibilidades heredadas de representación que imponen determinados límites incluso a la más osada fantasía, categorías, por así decir, de la actividad de la fantasía, en cierto modo ideas a priori cuya existencia, sin embargo, no puede distinguirse al margen de la experiencia. *Únicamente aparecen en la materia configurada como principios regulativos de su configuración...* (*Ibid.*, p.93)

Tanto en el sueño como en los productos de la psicosis, aparecen numerosas conexiones que sólo pueden paralelizarse con asociaciones de ideas mitológicas.

En estos productos nunca se trata (o muy raramente al menos) de mitos constituidos, sino, más bien, de componentes del mito que, de acuerdo a su naturaleza típica, pueden calificarse de "motivos", "imágenes originarias", "tipos" o "arquetipos" (como los he denominado). (Jung, 1940b, p.167)

Aproximadamente hasta 1927 (cf. Jacobi, 1957), Jung utilizó de modo intercambiable los términos "Urbild" o "urtümliche Bild" ("imagen primitiva" o "primigenia" en el sentido de propia de los orígenes). Habló también de "dominantes del inconsciente colectivo", y ocasionalmente de "arquetipo", término usado por vez primera en 1919 y que se impuso de un modo general.⁷ Pero en todos los casos se trataba de denominar las formas estructurales que subyacen a la conciencia -como subyace la estructura cristalina al proceso de cristalización, una de las metáforas más frecuentadas por Jung-.

Los arquetipos no están determinados respecto al contenido; este último vendría dado por la experiencia. El arquetipo es una condición estructural, en sí irrepresentable. "El arquetipo es un elemento formal, en sí vacío, que no es sino una 'facultas praeformandi', una posibilidad dada a priori de la forma de la representación." (Jung, 1939b, p.95). En este sentido, es menester diferenciar el *arquetipo en sí* de las *representaciones arquetípicas*; es únicamente en estas

últimas donde el arquetipo se hace "perceptible" (cf. Jung, 1947).

Los contenidos de naturaleza arquetípica se relacionan con algo que es esencialmente inconsciente. El núcleo significativo último puede ser aproximadamente delimitado, pero no describirse. "El sentido de este núcleo nunca fue ni será consciente." (Jung, 1940b, p.170). Motivo por el cual siempre habrá de ser interpretado, y toda interpretación permanecerá necesariamente dentro de los límites de un "como sí".

Aquello que expresa siempre un contenido arquetípico es, en primer término, una metáfora. Habla del sol e identifica a éste con el león, el rey, el tesoro guardado por el dragón y la "fuerza salutífera" o vital, pero no es ni lo uno ni lo otro, sino el tercero desconocido cuya expresión es permitida de un modo más o menos adecuado por medio de estos símiles, pero que permanece -para perpetuo escándalo del intelecto- desconocido e in formulable. (*Ibid.*, p.171)

Las situaciones individuales en las que aparecen contenidos arquetípicos se caracterizan por estados emocionales particularmente intensos. Como ejemplo de un contenido de este tipo puede mencionarse el sueño de un joven oficial de 27 años que padecía dolorosos síntomas en la región cardíaca y una sensación de asfixia en la garganta ("globus hystericus"); sentía también punzantes dolores en el talón izquierdo. Los dos primeros síntomas desaparecieron con el análisis de ciertos sueños. Un amor perdido y un falso orgullo masculino impedían el reconocimiento y la asimilación consciente del dolor y la

posibilidad del llanto. Pero el tercer síntoma, el dolor en el talón, no desaparecía.

El paciente tuvo un sueño en el cual *una serpiente le mordía en el talón y quedaba, de ese modo, paralizado en el lugar.* [...] Este es un contenido extraño con el cual no sabe qué hacer la conciencia racional. (Jung, 1928f, pp.169-70)

La más próxima analogía de este sueño era su propia neurosis. Con su rechazo, la muchacha le había causado una "punzada" paralizante que le hizo enfermar. Era el hijo preferido de una madre que le había consentido y protegido en exceso. La consecuencia fue un cierto afeminamiento que le había causado problemas en la escuela. Con la elección de la carrera de armas pudo encubrir su íntima femineidad. También la madre le había paralizado. En el contenido onírico aparece "la vieja serpiente que, desde siempre, fue la peculiar amiga de Eva: 'Este te aplastará la cabeza, y tú le acecharás el calcañal', se dice del linaje de Eva en el Génesis." (Ibid., p.170)

Los contenidos arquetípicos salen claramente a la luz en los casos de perturbación mental. Uno de los ejemplos citado con mayor frecuencia por Jung es la alucinación que tuvo un paciente esquizofrénico que llevaba varios años internado.

Un día lo encontré apostado en la ventana, movía la cabeza de un lado a otro y miraba al sol parpadeando. Me pidió que hiciera lo mismo, prometiéndome que al hacerlo vería algo muy interesante. Cuando le pregunté qué era lo que él veía, dijo sorprendido de que yo no pudiera ver nada: "Pero vea usted el pene del sol -cuando muevo mi cabeza de un lado a otro, él

se mueve también, y éste es el origen del viento".
(Jung, 1936b, p.63)

Esto sucedió en 1906, y aproximadamente cuatro años más tarde, cuando se ocupaba de estudios mitológicos, descubrió Jung que esta misma idea se hallaba en el texto de un papiro griego (un fragmento supuestamente perteneciente a la liturgia de Mithra) publicado por A. Dieterich. El pasaje del texto relacionando con la visión reza así:

"...el camino de los dioses visibles se manifiesta por medio del sol, del dios, mi padre; de igual modo se hará visible también el llamado tubo, el origen del viento dispensador. Pues verás como un tubo que pende del disco solar: y lo verás como un infinito viento del este que se dirige hacia las regiones del oeste; cuando el viento del oeste se dirige hacia las regiones del este, tú lo verás, de igual modo, en aquella dirección hacia la que gire (se mueva) la vista." (citado por Jung, 1936b, p.64)

El texto prescribe un tipo de iniciación a la experiencia mística. La conexión del sol con el viento ("pneuma") como espíritu que engendra y fructifica forma parte de una antigua simbólica. Los delirios del paciente eran de naturaleza predominantemente religiosa. Una paciente de F. Riklin tenía delirios semejantes: "...veía súbitamente una luz intensa, un viento le soplaba, sentía como su 'corazón daba un vuelco', y en ese instante sabía que Dios había entrado y estaba en ella." (Jung, 1952a, p.135, n.52).

Los contenidos arquetípicos no son una reproducción de las experiencias conscientes, sino que expresan un modo de

vivencia genuina: el del pensamiento mitológico primitivo que reproduce sus propias imágenes ("Urbilder"). Estas imágenes "son 'imágenes primitivas' en la medida en que son propias de la especie." (Jung, 1939b, p.94). Estas imágenes -añade- son formas funcionales que no sólo expresan la forma de la actividad ejercida, sino también la situación típica en la que se desencadena.

Al igual que el cuerpo vivo, con sus cualidades especiales, constituye un sistema de funciones adaptativas a las condiciones del medio ambiente, la psique ha de mostrar también aquellos sistemas funcionales

que correspondan a acontecimientos físicos que se dan con regularidad. No me refiero con ello a las funciones sensoriales orgánicamente condicionadas, sino más bien a una especie de manifestaciones psíquicas paralelas a las regularidades psíquicas. (Jung, 1928f, pp.176-7)

Así, por ejemplo, ante el curso diario del sol y la sucesión de días y noches que acontece desde tiempos inmemoriales, no nos encontramos con la impronta de la imagen correspondiente, sino con analogías más o menos fantásticas (p. e. el dios solar que muere y resucita). Al proceso natural, el espíritu enfrenta una imagen simbólica. No son las tormentas, los rayos, ni la lluvia o las nubes, no son sus imágenes las que responden a la psique, sino las fantasías desencadenadas mediante el afecto: "Una vez viví un fuerte terremoto, y mi primer sentimiento inmediato fue que no me hallaba sobre la

tierra firme conocida, sino a lomos de un gigantesco animal que se sacudía." (*Ibid.*, p.178).⁸

El arquetipo es para Jung *un orden biológico de nuestro funcionamiento psíquico*. "El arquetipo representa la *probabilidad psíquica* en la medida en que constituye la imagen, en forma de una especie de *tipos*, del acaecer instintivo medio." (Jung, 1952c, p.549).

En su opinión, la influencia del comportamiento instintivo en el obrar humano es mucho mayor de lo que comúnmente se supone. Y, del mismo modo que es cuestionable el hecho de que el hombre posea, o bien muchos, o bien pocos instintos, tampoco puede determinarse en absoluto si existen o no muchos arquetipos. Es ocioso plantearse la cuestión en estos términos.

No se heredan las representaciones, sino las formas que, desde este punto de vista, corresponden exactamente a los instintos determinados formalmente. Así como no puede comprobarse la existencia de arquetipos en sí, tampoco puede comprobarse la existencia de instintos mientras estos no actúen in concreto. (Jung, 1939, p.95)

Los instintos pueden formularse en términos fisiológicos y biológicos, pero no pueden ser captados puesto que, al mismo tiempo, son existencias psíquicas que se documentan en un mundo de fantasía propio.

Los instintos no son sólo manifestaciones unilateralmente fisiológicas o biológicas, sino también configuraciones de la fantasía de carácter simbólico y contenido significativo. El impulso no se adueña de su objeto simplemente y a ciegas, sino que lo hace con una cierta significación o interpretación psíquica, es decir, que con cada impulso se acopla,

por así decir, una imagen a priori que corresponde a la situación, lo cual puede observarse indirectamente, por ejemplo, en los casos de simbiosis entre animal y planta. (Jung, 1956, p.183)

Como ser biológico, el hombre no puede comportarse sino en forma específicamente humana. Y puesto que nace con un aparato neurofisiológico propio de la especie, aprehenderá el mundo de un modo y manera propio de la misma (cf. J. Rof Carballo, 1972; C. T. Frey-Wehrlin, 1977; A. Stevens, 1982; M. Cazenave, 1986).

En el concepto de arquetipo se trata

de un *modus* heredado de la función psíquica; de aquel modo congénito según el cual sale el pollito del huevo, construyen las aves sus nidos, aguijonea una determinada especie de avispa el ganglio motor de la oruga y encuentran las anguilas su camino hacia las Bermudas, es decir, de un "pattern of behaviour". Este aspecto del arquetipo es el biológico [...]. Pero este cuadro se modifica por completo cuando es considerado desde dentro, es decir en el ámbito de la psique subjetiva. El arquetipo se muestra aquí como *numinos*, osea como una vivencia de fundamental significación. (Jung, G. W., 18/2, p.552)

La realización y la asimilación del instinto tiene lugar únicamente mediante la asimilación de la imagen, que, a la vez, evoca y significa al instinto, pero de una forma muy diferente a como la hallamos en el plano biológico. El instinto tiene dos aspectos: "por una parte, se experimenta como dinámica fisiológica; por otra, sus múltiples configuraciones aparecen en la conciencia en forma de imágenes y conexiones de imágenes." (Jung, 1947, p.238). Estas imágenes -añade- despliegan efectos numinosos que se hallan, o parecen hallarse, en la más

estricta contraposición con el instinto fisiológico. En este sentido, el arquetipo constituye la imagen o "visión", su propia figuración o "autorretrato" (cf. Jung, 1928e).

La conciencia es tanto modificadora como modificación de la configuración instintiva original. Las variaciones del comportamiento condicionadas por procesos conscientes suponen una cierta indeterminación de la instintividad. Jung habla a este respecto de una *psiquificación* del instinto en el hombre (cf. Jung, 1936a). En cualquier caso, los arquetipos son "los reguladores, biológicamente imprescindibles, siempre existentes, de la esfera instintiva." (Jung, 1947, p.228).

Es de advertir que, aunque Jung no hablara en ningún caso de transmisión hereditaria de representaciones, se aprecia, sin embargo, en algunos de sus textos una alusión a los "rastros", "huellas", "facilitaciones" o engramas de la serie ancestral. De modo que el inconsciente colectivo aparecería así como una especie de "depósito" de los "precipitados" de las experiencias de la serie ancestral. Por ejemplo:

El inconsciente, considerado como el trasfondo histórico de la psique, contiene, en forma concentrada, la serie completa de engramas que, desde tiempo inmemorial, han condicionado la estructura psíquica actual. Los engramas no son otra cosa que vestigios funcionales, indicios de la forma en que, por término medio, la psique humana ha funcionado más frecuente e intensamente. (Jung, 1921a, p.180)

Si bien Jung se inclinó claramente a favor de una teoría estructural de los arquetipos, sabemos que tuvo algunas vacilaciones al respecto. Esta postura es aún evidente cuando habla del arquetipo del *Anima* en términos de "tipo" de todas las impresiones suministradas por la mujer (cf. M. Cazenave, 1986). De modo que estas categorías a priori

son, en cierto modo, los precipitados de todas las experiencias de la serie ancestral, pero no las experiencias mismas. Así nos parece al menos, a tenor de nuestro limitado saber actual. (Debo confesar que nunca he encontrado pruebas infalibles que demuestren que se heredan imágenes de la memoria, pero no descarto en absoluto que, junto a esos precipitados colectivos que no contienen nada individualmente determinado, pueden darse recuerdos que sí lo estén). (Jung, 1928c, p.209)

Hay que tener en cuenta que a comienzos de siglo el problema de la evolución se discutía en términos de "vitalismo" y "mecanicismo", y la idea de una especie de memoria biológica con sus correspondientes "engrammes" gozaba de amplia difusión (Jung se refiere particularmente a la teoría de Richard Semon, 1904, sobre la memoria específica).

A este respecto, Ch. Badouin (1963) comenta que, de todos modos, Jung tuvo cuidado de poner su teoría de los arquetipos al margen de las vicisitudes de las teorías evolucionistas, pero que, en términos generales, su teoría se conciliaría mejor con una hipótesis de tipo lamarckiano, si es lícito llamarla así.⁹

En todo caso, no estará de más insistir en la postura de Jung: "de ningún modo sostengo que se *hereden las representaciones*, lo único que se hereda es la *posibilidad de la representación*, lo que es una diferencia considerable." (Jung, 1943a, p.71). Diferencia considerable, como dice M. Cazenave (1986), puesto que

el arquetipo se presenta entonces como una forma *per se* a través de la cual percibimos la realidad (en lugar de haberse construido esta forma en la acumulación de la realidad a través de las edades) y puesto que el mecanismo hereditario no se presenta ya como la transmisión de algo adquirido sino como la reproducción de una *condición de posibilidad*. (p.37)

El arquetipo *en sí*, como hemos dicho, es de condición irrepresentable, pero ejerce efectos que posibilitan representaciones arquetípicas perceptibles. Lo único que puede comprobarse son efectos que tienen una influencia ordenadora sobre los contenidos de la conciencia, y la conciencia, "como medio de observación", es inseparable de dichos efectos. "La realidad que subyace a los efectos del inconsciente también incluye, por consiguiente, al sujeto observador, y por ello es de condición irrepresentable." (Jung, 1947, pp.256-7).¹⁰

En "Reflexiones teóricas sobre la esencia de lo psíquico" (1947), así como en *La explicación de la naturaleza y la psique* ("Sincronicidad como un principio de conexiones acausales", 1952b), escrito en colaboración con el físico W. Pauli, Jung postuló la naturaleza "psicoide", es decir "cuasi-psíquica" del arquetipo.¹¹

Sirviéndose de la analogía del espectro, escribe al respecto:

Así como lo "psíquico-infrarrojo", es decir la psique instintiva biológica, se convierte paulatinamente en procesos vitales fisiológicos y de ese modo entra en el sistema de condiciones químicas y físicas, así lo "psíquico-ultravioleta", es decir el arquetipo, constituye un ámbito que, por un lado, no presenta ninguna de las peculiaridades de lo fisiológico, y por otro, aunque se manifieste psíquicamente, no puede en última instancia delimitarse como psíquico. [...] Si bien no hay una forma de existencia que nos sea mediada de otro modo que psíquicamente, no se puede sin embargo explicar todo como meramente psíquico. En consecuencia, debemos aplicar este argumento a los arquetipos. (Jung, 1947, p.242)

En su opinión, la psique como tal no puede ser explicada por medio del quimismo fisiológico, porque es, junto con la "vida", el único factor que puede transformar ordenaciones naturales sujetas a leyes, es decir, ordenaciones estadísticas, en ordenaciones que van en contra de la ley de entropía que rige la naturaleza inorgánica. Lo psíquico mismo se caracteriza por ser el efecto de una "construcción" particular de los procesos físico y biológico, de modo que su relación no sería unilateralmente causal, sino recíproca en el sentido en el que este término es utilizado por la física (cf. Jung, 1972a, cartas al físico M. Fierz).

La psique, en sus más profundos estratos, pierde, en opinión de Jung, la singularidad individual.

A medida que van "hacia abajo", es decir, a medida que se aproximan a los sistemas funcionales autónomos, se vuelven progresivamente colectivos, para convertirse en universales y, al mismo tiempo,

extinguirse en la materialidad del cuerpo, es decir, en los cuerpos químicos. El carbono del cuerpo es carbono en definitiva. "En el fondo" la psique es, en última instancia, "mundo". (Jung, 1940b, p.187)

Si Jung veía que, en su base misma, la psique es ante todo "mundo", puesto que los sistemas últimos que la componen son en definitiva los mismos que componen el universo, al postular la naturaleza psicoide del arquetipo ve, también, que éste "constituye el puente hacia la materia en general." (Jung, 1947, p.242). En su opinión, los arquetipos pudieran corresponder a factores de orden existentes en la naturaleza (cf. M.-L. von Franz, 1970; A. Stevens, 1982).

N O T A S

1. El *Schwarzes Buch* se compone de seis pequeños tomos encuadrados en piel negra. Las anotaciones fueron posteriormente trasladadas al *Rotes Buch* (Libro rojo), elaboradas con escritura caligráfica e ilustradas con numerosos dibujos en color de las visiones.

En 1959 Jung escribió como conclusión sobre el mismo: "'He trabajado en este libro durante 16 años. El conocimiento de la alquimia en 1930 me sacó de este trabajo. El comienzo del fin llegó en 1928 cuando Wilhelm me envió el texto de las "Goldenen Blüte", de este tratado de alquimia. Entonces el contenido del libro halló el camino a la realidad. No podía ya trabajar en ello.'" (citado por A. Jaffé en Jung, 1962, p.388).

2. Jung atribuye a su estado emocional de aquel tiempo la serie de fenómenos de índole paranormal que rodearon la gestación de los *Septem Sermones ad mortuos*. "Existía una atmósfera extrañamente cargada a mi alrededor [...] mi hija mayor veía por la noche una figura blanca atravesar la habitación. Mi otra hija contaba -independientemente de la primera- que le habían levantado la manta de la cama dos veces por la noche y mi hijo de nueve años tuvo un sueño terrorífico. Por la mañana pidió lápices de colores a su madre y él, que nunca había hecho un dibujo, dibujó el sueño. Lo llamaba 'El dibujo del pescador'. En medio del dibujo había un río y en la orilla estaba un pescador

con una caña de pescar. Había cogido un pez. En la cabeza del pez se hallaba una chimenea a través de la cual salía fuego y humo. Por la otra orilla llegaba el diablo volando por los aires. Juraba que le habían robado el pez. [...] La casa estaba [...] toda llena de espíritus. [...] Naturalmente me acuciaba la pregunta: 'Por el amor de Dios, ¿qué es esto?' Entonces gritaron a coro: 'Regresamos de Jerusalén, donde no hallamos lo que buscábamos'. Estas palabras correspondían a las primeras líneas del *Septem Sermones ad Mortuos*." (Jung, 1962, pp.197-8). Cuando Jung terminó el escrito, todo volvió a la normalidad.

3. A partir de 1915 Freud postuló la existencia de *Urphantasien*, fantasías originarias que organizan la vida de la fantasía y cuya universalidad se explicaría por transmisión filogenética. J. Laplanche y J. B. Pontalis (1968) dicen al respecto: "Freud intentó establecer la realidad de la escena de observación del coito parental reconstituyéndola en sus menores detalles y, cuando parece conmovido por la tesis junguiana, según la cual tal escena no sería más que una fantasía construida retroactivamente por el sujeto adulto, sigue insistiendo en que la percepción ha suministrado al niño los indicios, pero sobre todo introduce el concepto de fantasía originaria. En este concepto vienen a juntarse la exigencia de encontrar lo que podríamos llamar la 'roca' del acontecimiento [...] y la preocupación por basar la estructura de la fantasía sobre algo distinto del acontecimiento. Tal preocupación puede llevar a Freud incluso a afirmar la preponderancia de la estructura presubjetiva sobre la experiencia individual..." (p.144).

4. Jung concibe la progresión y la regresión como movimientos o dinamismos regulares del acontecer energético psíquico. La progresión supone un continuo avance del proceso de adaptación a las exigencias ambientales. La regresión se produce cuando falla esta adaptación y se intensifica el valor de los contenidos inconscientes, y por tanto, lleva o debiera llevar a la adaptación a las realidades internas. Es, pues, en principio, síntoma de alteración, pero también una vía para restablecer el equilibrio. La introversión y la extraversión constituyen las dos direcciones de la libido que pueden darse tanto en la progresión como en la regresión. Sobre estos últimos conceptos véase cap. 3.

5. El término *imago* (imagen), inspirado por el título de la novela de Carl Spitteler (*Imago*, 1906), fue introducido por Jung (1908a) y pasó a integrar el vocabulario psicoanalítico. En la novela de Spitteler, Imago es un personaje imaginario que se desprende de la persona real de la mujer amada, una imagen ideal y una fuente de inspiración. Jung se refería con este término a la representación subjetiva del objeto que despliega una vida autónoma. Puede considerarse como un término de

transición hacia el concepto de arquetipo, pues por un lado procede de la imagen obtenida por el objeto real, pero por otro depende de ciertos tipos o dominantes del inconsciente colectivo. En el capítulo tercero (3.2.2) se trata de este concepto.

6. Théodore Flournoy editó en 1906, en los *Archives de Psychologie*, V, Ginebra, una serie de notas que había recibido de una estudiante americana, Frank Miller (seudónimo), con el título "Quelques Faits d'imagination créatrice subconsciente". Sobre este material de base Jung elaboró su trabajo *Transformaciones y símbolos de la libido* utilizando paralelismos interpretativos tomados fundamentalmente de la mitología y de la historia de las religiones.

7. El término de origen griego "archetypos" se encuentra, como la fuente más antigua conocida, en Cicerón (106-43 a. C.) traducido al latín y a través del cual se introdujo su uso en la Antigüedad. Aparece también en Filón de Alejandría (siglo I a. C.) en relación a la *imago Dei* en el hombre. También en Ireneo (siglo III), referido este término a la creación divina que tuvo lugar mediante arquetipos. En el *Corpus Hermeticum* se denomina a Dios "forma arquetípica" y "luz arquetípica". En san Agustín no aparece la expresión "arquetipo", pero sí las "*ideae principales*" que no son creadas, sino que están contenidas en el entendimiento divino. Numerosos autores alquimistas utilizan el término "arquetipo" en un sentido similar. El sentido platónico del término es, naturalmente, hipostasiado metafísicamente.

8. William James, en la descripción de su vivencia del terremoto de San Francisco de 1906, llama también la atención sobre esta forma mágico-primitivo de vivencia. Cuenta James: "'Personifiqué el terremoto como una entidad individual permanente...Vino, además, directamente hacia mí. Se deslizó tras mi espalda y una vez dentro de la habitación se apoderó de mí, y se pudo manifestar de forma convincente. En ninguna acción humana estuvo nunca más presente el ánimo y el intento, ni tampoco actividad humana alguna señaló nunca de forma más definida a un agente vivo como su fuente y origen. [...] Me di cuenta entonces, mejor que nunca, de cuán inevitables eran las primeras versiones mitológicas de tales catástrofes...'" (citado por H. F. Ellenberger, 1970, p.796)

9. A este respecto, el biólogo H. Waddington (1968) se expresa así: "El antiguo problema sobre la relación entre herencia y medio ambiental en la evolución (descrito con frecuencia, aunque algo incorrectamente, como el problema del lamarckismo) ha sido, creo yo, ampliamente esclarecido al quedar sentado que la capacidad de un organismo para responder al hostigamiento del entorno durante su desarrollo es, ella misma, una cualidad hereditaria.

Además la demostración de que la conjunción de este hecho con el de la canalización del desarrollo da lugar a procesos de asimilación genética -debido a los cuales el efecto de una "herencia de características adquiridas" puede ser exactamente imitado- ha hecho desaparecer toda la vehemencia de la antigua discusión." (pp.39-40). En opinión de Waddington, los mencionados procesos de asimilación genética muestran cómo es posible que características del tipo de las habilidades mentales o perceptivas que surgieron en interacción con el medio hayan llegado, en ulteriores generaciones, a hacerse innatas.

El biólogo Hansueli F. Etter, que valora muy positivamente las ideas de Jung, critica la validez absoluta de la idea del azar en vista de la estabilidad estructural que conforma los organismos (cf. H. F. Etter, 1986, pp.112 y ss).

La teoría dinámica de la morfogénesis desarrollada por René Thom expone que, independientemente del sustrato, la propia organización de toda estructura (viviente o no), origina la estabilidad y reproducción de la misma en el espacio y en el tiempo. Thom compara los campos morfogenéticos a las estructuras matemáticas que determinan las formas químicas: "Creo, de manera análoga, que en biología existen estructuras formales, de hecho entidades geométricas, que prescriben las únicas formas que un sistema dinámico de autorregulación puede presentar en un ambiente dado." (R. Thom, 1968, p.63). (Cf. también B. Goodwin, 1968, p.424)

Rupert Sheldrake (1988) afirma sobre los campos mórficos: "Mediante la resonancia mórfica, estructuras del pensamiento y la experiencia que fueron comunes a mucha gente en el pasado contribuyeron a los campos mórficos. Estos campos contienen algo así como la suma de formas de experiencia previa definida en términos de probabilidad. Esta idea corresponde a la concepción de Jung sobre los arquetipos como 'estructuras psíquicas innatas'." (p.251)

10. La situación de los conceptos "conciencia" e "inconsciente" guarda, en el marco de la concepción de Jung, una profunda analogía con la situación de la "complementaridad" que describe la física, aspecto éste que fue primeramente destacado por C. A Meier ("Moderne Physik - Moderne Psychologie", 1935, en *Experiment und Symbol*, 1975). Dice Jung al respecto: "La investigación de estos efectos [ordenadores de los contenidos de concienical da por resultado el hecho curioso de que los mismos provienen de una realidad inconsciente, es decir, objetiva, la cual, sin embargo, se comporta al mismo tiempo como una realidad subjetiva y, por tanto, como una concienicalidad." (1947, pp.256-7). Toda concienicalización de contenidos inconscientes tiene un efecto, en principio no controlable, sobre los mismos; dicho efecto limita el carácter objetivo de la realidad

del inconsciente y le dota, al mismo tiempo, de una subjetividad.

11. A lo que Jung se refiere con este término, que utiliza en forma adjetiva y no sustantiva, es al aspecto cuasi-psíquico del arquetipo. Los arquetipos pueden ser concebidos como estructuradores dinámicos de la energía psíquica que asimilan los materiales de la representación en forma de modelos determinados; de este modo se hacen perceptibles como hechos psíquicos. Pero en tanto factores de orden, no se puede sostener que sean psíquicos en su esencial última. W. Pauli (1954) ve en este postulado de Jung el primer reconocimiento de un principio de orden neutral respecto a lo psíquico y lo físico: "Me parece sumamente notable que también la más reciente orientación de la psicología del inconsciente que representa C. G. Jung, haya adoptado un desarrollo que se orienta en el sentido de un *reconocimiento de lo no psíquico en conexión con el problema de la unidad psicofísica*." (p.118). Esta formulación del arquetipo está íntimamente unida a lo que Jung denominó "sincronicidad", y que entendió como un principio que complementa la causalidad, definido como una coincidencia en el tiempo de dos o más acontecimientos causalmente no relacionada que tienen el mismo sentido o uno similar. Se trata de una simultaneidad relativa que se manifiesta como la experiencia subjetiva de una imagen interna coincidente con un acontecimiento externo que quizá todavía no existe y cuya coincidencia, vivida como plena de sentido, puede verificarse sólo posteriormente (cf. Jung, 1952b). Sobre este tema cf. A. Jaffé, 1968; M.-L. von Franz, 1970; M. Cazenave, 1986; P. Solié, 1986; K. Pribram, 1986.

CAPITULO 3

LA FUNCION TRASCENDENTE Y EL PROCESO DE INDIVIDUACION

En "Las relaciones entre el yo y el inconsciente" (1928c) define Jung el proceso de individuación en estos términos:

Individuación significa: llegar a ser un ente singular, y, en la medida en que entendemos por individualidad nuestra singularidad más íntima, última e incomparable, *llegar a ser el propio Sí-mismo*. Por eso "individuación" podría traducirse también como "autorrealización" ["*Selbstverwirklichung*"] o "realización de la mismidad" ["*Verselbstung*"]. (p.191)

El proceso de individuación apunta, pues, a la realización de la esencia individual. Se trata en definitiva de un *proceso de diferenciación* que tiene por objeto el desarrollo de la personalidad individual como esencia diferenciada de la psicología colectiva (cf. Jung, 1921a, definiciones).

El concepto de individuación es, indudablemente, la más importante de las contribuciones realizadas por Jung a la psicología. En cuanto al origen del mismo, pensamos con C. A. Meier (1975, p.193) que no es fácilmente rastreable en su obra, y ni siquiera en sus memorias se encuentra la suficiente información biográfica.¹ En opinión de Meier, la historia de este concepto es inseparable del trabajo de Jung sobre la tipología (en el mismo sentido, cf. G. Wehr, 1977).

En *Tipos psicológicos* (1921a) el concepto de individuación aparece estrechamente vinculado a la llamada "función trascendente" o capacidad de trascender propia del símbolo y a la dinámica totalizadora de la psique.

En este capítulo abordaremos, por tanto, la dinámica tipológica a la luz del concepto de individuación.

3.1. LA DINAMICA TIPOLOGICA

Comprender adecuadamente las descripciones tipológicas realizadas por Jung requiere, ante todo, comprender que *no* se trata de un esquema clasificador destinado a encuadrar a los individuos en categorías, como él mismo subraya.

La tipología psicológica no tiene de ningún modo el propósito, insignificante en sí, de clasificar a los hombres en categorías; antes bien, tiene el significado de una psicología crítica que ha de posibilitar una investigación y ordenamiento metódicos de materiales de la experiencia anímica. (Jung, 1936a, p.600)

En la tipología tampoco se trata de una caracterología, se trata "de la formulación de elementos estructurales anímicos, y no de una descripción basada en las actitudes anímicas que se desprenden de un cierto tipo constitucional." (*Ibid.*, p.593). Las investigaciones de Kretschmer, por ejemplo, se moverían dentro de esta última línea.

Es importante también tener en cuenta que *Tipos psicológicos* es el producto de una larga experiencia. Como

aclara Jung en el prólogo (1937) a la séptima edición de la obra:

La crítica incurre a menudo en el error de suponer que los tipos fueron libremente inventados, por así decir, y que en cierto modo fueron impuestos al material de la experiencia. Frente a esta suposición quiero dejar claro que mi tipología es el resultado de muchos años de experiencia práctica [...]. En primer lugar, soy médico y psicoterapeuta práctico, y todas mis formulaciones psicológicas proceden de la experiencia de una difícil labor profesional diaria. Lo que digo en este libro, por tanto, ha sido probado frase por frase cientos de veces en el tratamiento práctico de enfermos y procede también originalmente del mismo. (Jung, G. W., 6, p.XI)

Digamos que las primeras observaciones de Jung sobre la tipología se remontan a los trabajos experimentales asociativos. En el Congreso Psicoanalítico de Munich (1913) presentó un avance de su concepción.

3.1.1. Los tipos funcionales

En sus memorias (1962) dice Jung: "En el libro sobre los tipos se llega a la conclusión de que todo juicio del hombre está limitado por su tipo y que todo modo de considerar las cosas es relativo." (p.215).

Como principio general, puede afirmarse que la actitud o disposición (*Einstellung*) configura el tipo psicológico (intro o extravertido) en el ejercicio de las funciones (pensar, sentir, percibir e intuir). Pero vayamos por partes.

Jung define la actitud como la disposición

a actuar o reaccionar en una cierta dirección. Precisamente este concepto es de gran importancia para la psicología de los fenómenos anímicos complejos, indicando aquel fenómeno psicológico peculiar por el cual ciertos estímulos actúan de modo intenso en determinadas ocasiones, y en otras, de forma débil e incluso nula. Tener una actitud quiere decir: estar dispuesto para algo determinado, incluso cuando este algo sea inconsciente, puesto que el hecho de tener una actitud equivale a una orientación apriorística hacia algo determinado, independientemente de si este algo determinado está representado o no. (Jung, 1921a, p.460)

Entre los precursores de este concepto menciona Jung a Külpe y a Ebbinghaus. Pero mientras el primero concebía la actitud como una predisposición de tipo sensorio-motor, Ebbinghaus confería a este fenómeno la característica del ejercicio reiterado. Es en este último sentido, más específicamente psicológico, en el que Jung utiliza el término. Este concepto se acerca también, en cierto modo, al concepto de apercepción de Wundt. La diferencia -dice Jung- estriba en que este último concepto incluye el proceso de la relación del contenido subjetivamente dispuesto con el contenido que ha de apereibirse, mientras que el concepto de actitud se refiere sólo al aspecto de la disposición subjetiva. La actitud supone una expectativa previa de relación con el objeto que selecciona y orienta la asimilación de la experiencia.

Jung concibe la actitud como un mecanismo que se desarrolla en el proceso de adaptación psicológica; un mecanismo destinado a satisfacer las continuas demandas planteadas por las condiciones ambientales. En el proceso adaptativo se va decantando una actitud predominante que

puede ser extra o introvertida, y el predominio de uno u otro mecanismo constituirá la actitud típica a la hora de responder a las exigencias ambientales.

Esta distinción de dos actitudes básicas tiene sus orígenes en el estudio de las reacciones observadas durante los experimentos asociativos. El estudio comparativo de las reacciones señalaba dos tendencias claramente diferenciadas: una tendencia a reaccionar por medio de predicados subjetivos de valor, y una tendencia a las reacciones de tipo abstracto e impersonal. En un principio, y dada la utilización psiquiátrica del experimento, se comprobó que las dos tendencias correspondían a dos tipos de trastornos: uno de ellos abarcaba todas las formas conocidas bajo la rúbrica de "histeria"; el otro, la denominada "psicastenia" y también la "demencia precoz".

En el Congreso Psicoanalítico de Munich (septiembre de 1913) Jung expuso así la diferencia:

Si comparamos el aspecto general de la histeria y de la demencia precoz vemos que la característica más llamativa, de todos conocida, radica en el contraste de su comportamiento respecto al objeto. Por lo regular, en la histeria se aprecia una intensidad de la relación con el objeto que sobrepasa lo normal; en la demencia precoz, una relación sentimental que no llega a alcanzar el grado normal. [...] la histeria se caracteriza por un movimiento centrífugo de la libido, mientras que en la demencia precoz este movimiento es centrípeto. [...] He llamado a estas dos direcciones opuestas de la libido *extraversión* e *introversión*... (Jung, 1913c, pp.541-2)

Jung comprendió pronto que estas dos tendencias opuestas no hacían sino destacar una determinada orientación en el desarrollo de la libido, y que esta orientación, más allá del dominio patológico, podía tener un alcance general en el dominio de la psicología normal. Sin embargo, la suposición inicial según la cual el sentimiento se identificaba con la extraversión y el pensamiento con la introversión, fue posteriormente abandonada por Jung.

No obstante, la distinción de las dos tendencias de la libido conservó toda su validez. En el caso del tipo-introversión el valor psicológico (la máxima intensidad o "interés") se desplaza en la dirección del sujeto. En el tipo-extraversión, por el contrario, todo el acento recae en el objeto y en la relación con el mismo.

La diferenciación del tipo comienza a menudo muy temprano, tan temprano que, en ciertos casos, hay que hablar de una diferencia constitucional. La característica más temprana de la extraversión de un niño es su rápida adaptación al ambiente y la extraordinaria atención que presta el niño a los objetos y, particularmente, a su efecto sobre ellos. El temor ante los objetos es insignificante. [...] Por el contrario, una de las características más tempranas de la introversión de un niño es el ensimismamiento y un pronunciado temor, incluso angustia ante objetos desconocidos. Muy pronto aparece también una tendencia a la autoafirmación frente a los objetos e intentos de dominarlos. [...] Las influencias externas levantan, por lo regular, una viva oposición. (Jung, 1925b, p.559)

Tan importantes como los posibles factores constitucionales, pudieran ser, en su opinión, las influencias ambientales. De hecho, mucho de lo que aparece

como constitucional depende enteramente de la atmósfera familiar.² Tampoco es infrecuente, como señala A. Samuels (1985), que al niño se le asigne una función dentro de la familia y, de este modo, se le fuerce a adoptar una actitud que no le corresponde.

Pero es importante tener en cuenta que la introversión y la extraversión "no son en modo alguno *caracteres*, sino *mecanismos*." (Jung, 1921a, p.307). Ambos mecanismos están presentes en todo individuo; sólo el predominio constituye el tipo. Además, nadie es "sencillamente extra o introvertido, sino que lo es en la forma de ciertas funciones." (Jung, 1925b, p.562).

El desarrollo psicológico conlleva la diferenciación de ciertas funciones. Jung distingue cuatro funciones básicas que, en el seno de la articulación consciente, organizan su dinámica contraponiéndose en una doble polaridad: pensar y sentir (funciones racionales), percibir e intuir (funciones irracionales). Las cuales orientan y polarizan la experiencia consciente.

Esta consideración [...] no tiene otro significado que el de una fórmula psicológica que describe el proceso de concienciación de un contenido inconsciente [...]. Este contenido sólo puede llegar a ser objeto de experiencia en virtud de las cuatro funciones fundamentales de la conciencia: se percibe como algo que existe; se conoce como este algo distinto de aquel otro; resulta aceptable, "agradable" o lo contrario; y finalmente se intuye de dónde viene y adónde va. [...] su extensión en el tiempo y lo que ocurre con ese contenido en el tiempo es, precisamente, objeto de la intuición. (Jung, 1958b, p.445)

Tenemos, en primer lugar, la sensación (*Empfindung*), entendida como la totalidad de la función sensorial. Una función que "proporciona la percepción de un estímulo físico. La sensación es, por tanto, idéntica a la percepción." (Jung, 1921a, p.463). No se relaciona sólo con los estímulos físicos externos, sino también con los internos, de modo que se trata de percepción sensorial en sentido amplio (incluyendo sensaciones kinestésicas, vasomotoras, profundas, etc.).

Es un elemento de la representación, puesto que proporciona la imagen perceptiva del objeto externo, pero, a su vez, es un elemento del sentimiento, ya que confiere a este último el carácter afectivo mediante la modificación corporal.

La sensación nos indica simplemente que "algo" está presente, no nos dice lo que ese algo sea. Por eso Jung se refiere en ocasiones a esta función como "fonction du réel" (Janet). En la medida que constituye un fenómeno elemental y es algo simplemente dado, es una función no-racional, irracional por tanto.

Una segunda función diferenciable nos dice lo que ese algo constatado por la percepción es. Se trata del pensamiento (*Denken*), una función que aprehende la especificidad, diferencia, juzga y excluye.

Lo que caracteriza esta función de conocimiento es la utilización conceptual, la acción judicativa, la conexión de representaciones mediante un concepto. Por tanto,

subyace un acto de juicio "independientemente de que este acto judicativo corresponda o no a nuestros propósitos." (*Ibid.*, p.458).

Se trata de una función aperceptiva que, como tal, puede tener lugar en forma activa o pasiva. El pensar activo corresponde al denominado "pensamiento dirigido" de su libro de 1912 (véase 2.2). El pensar pasivo (calificado allí de "ensueño" o "fantaseo") queda definido ahora como pensar intuitivo. El pensamiento dirigido es una función racional por su carácter normativo consciente.

Una tercera función claramente diferenciada por Jung es el sentimiento (*Fühlen*). Como función valorativa, el sentimiento nos informa de la valencia emocional que tienen los acontecimientos.

El sentimiento traduce el valor de las cosas mediante la tonalidad emocional. El sentimiento me dice, por ejemplo, si algo es aceptable, si es o no grato. Me informa acerca del valor que algo tiene para mí. Sobre esta base, cada percepción y cada apercepción está asociada a una cierta reacción sentimental. Siempre hay algún tipo de tonalidad afectiva presente, lo cual puede ser incluso experimentalmente demostrado. (Jung, 1935e, p.28)

Jung concibe el sentimiento como una función propia y no como un fenómeno secundario que acompaña a las representaciones. Es un proceso que tiene lugar entre el yo y un contenido dado, dotando a este último de valor. Pero también puede ser un proceso que tenga lugar en forma de "estado anímico", independientemente del contenido consciente momentáneo o de contenidos pertenecientes al

pasado. Incluso un estado de ánimo supone, también, una valoración: "hasta una sensación 'indiferente' tiene una 'tonalidad afectiva', la de la indiferencia precisamente, con lo cual se expresa una valoración." (Jung, 1921a, p.468). Este carácter la convierte en una función racional: el sentimiento puede ser tan abstracto como el pensamiento.

Jung admite que esta función le ocasionó bastantes problemas a la hora de conceptualizarla.

La principal dificultad radica en el hecho de que las palabras "sentimiento" o "sentir" se prestan a las más diversas utilizaciones, especialmente en la lengua alemana. En la inglesa o en la francesa, su uso es menos diverso. Ante todo, tenemos que hacer una distinción muy clara entre la palabra "sentimiento" y el concepto de "sensación" que se refiere a la función sensorial. (Jung, 1928b, p.583)

Por otra parte, Jung encuentra necesario distinguir el sentimiento del afecto o emoción, ya que el sentimiento es una valoración que abarca todo contenido de conciencia; si el valor aumenta de intensidad, puede dar lugar al afecto que se caracteriza por inervaciones físicas perceptibles.

El sentimiento transcurre sin manifestaciones corporales o fisiológicas registrables, mientras que la emoción se caracteriza por un estado fisiológico alterado [...]. En el caso del sentimiento, por el contrario, funciona el control. Se domina la situación y puede decirse: "tengo un buen o un mal sentimiento sobre esto o aquello"; pero nada sucede, todo está en calma. (Jung, 1935e, p.41)

En la caracterización del sentir como una función propia, Jung recalca el aspecto específicamente

psicológico de la misma, pues la esencia del sentir es inaprehensible. Aunque el sentimiento aparezca unido a un contenido aprehensible, en sí es un proceso subjetivo inclasificable.

La cuarta función que Jung distingue es la intuición (*Intuition*). La intuición es percepción *vía* inconsciente. No es ni percepción sensorial, ni sentimiento, ni conclusión intelectual, aunque pueda aparecer bajo estas formas. Lo mismo que la función perceptiva, es irracional porque sus contenidos tienen el carácter de lo dado. Todo puede ser objeto de la intuición: procesos subjetivos u objetivos, situaciones basadas en sentimientos, pensamientos o percepciones subliminales.

Tanto la percepción como la intuición alcanzan "su perfección en la *percepción absoluta* de lo que acaece. [...] de ahí que deban carecer totalmente de la orientación racional." (Jung, 1921a, p.483).

En su opinión, esta función parece funcionar en ocasiones como si las coordenadas espacio-temporales estuvieran psíquicamente relativizadas. La orientación en el tiempo, el hecho, por ejemplo, de que incluso dormidos podamos tener un sentido preciso del tiempo transcurrido (o las experiencias reveladas por la hipnosis sobre este particular) parecen apuntar a una continuidad inconsciente.

Cada función puede considerarse como una manifestación energética que se expresa en forma de "rendimientos" (*Leistungen*) característicos.

Nadie puede decir: "no quiero pensar", pues irremediablemente piensa. Nadie puede decir: "no quiero sentir"; todo el mundo siente. Puesto que la energía específica investida en cada función impele a su manifestación... (Jung, 1935e, p.32)

Si cada función representa un modo invariante y uniforme de actividad, en el curso del desarrollo individual las funciones no se ejercen por igual ni alcanzan el mismo grado de diferenciación en los distintos individuos.

Las mismas exigencias sociales implican que el hombre diferencie, ante todo y del modo más claro, aquella función para la cual está naturalmente mejor capacitado, o aquella que le brinda el medio más práctico para su eficacia social. Muy a menudo, casi por norma, se identifica más o menos completamente con la función más favorecida y, por tanto, más desarrollada. De ahí surgen los tipos psicológicos. (Jung, 1921a, p.491)

El interés de Jung se centra en el conflicto dinámico subyacente a la oposición de las funciones y a la unilateralidad de la actitud consciente ejercida a través de las mismas.

Así, el pensar se opone al sentir

...el pensar debe excluir el sentir y el sentir debe excluir el pensar. Si se piensa, hay que dejar a un lado los sentimientos y valoraciones emotivas, ya que éstas perturban manifiestamente el pensamiento. Por otro lado, las personas que viven del sentimiento excluyen de buena gana el pensamiento, y hace bien,

pues estas dos funciones se excluyen mutuamente. (Jung, 1935e, p.33)

Asimismo, la función perceptiva y la intuitiva actúan de modo excluyente.

...la sensación es tan antagónica respecto a la intuición como lo es el pensamiento respecto al sentimiento. Y es que si quiero constatar con mis ojos y mis oídos lo que sucede de hecho, no puedo dejar al mismo tiempo que la imaginación y la fantasía vaguen por todas las esquinas, como precisamente debe hacer el intuitivo para dejar la necesaria libertad de movimiento a su inconsciente o al objeto. Evidentemente, un tipo sensitivo representa la antípoda del intuitivo. (Jung, 1928b, pp.584-5)

La introversión y la extraversión, como mecanismos que se ejercen en las funciones, van a condicionar con su predominio la forma característica de la función más desarrollada. De ello resultan ocho tipos funcionales: pensamiento extra o introvertido, sentimiento extra o introvertido, sensación e intuición extra o introvertidas (cf. J. Jacobi, 1959; Ch. Badouin, 1963; C. T. Frey-Wehrlin, 1977; H. Dieckmann y E. Jung, 1977; A. Samuels, 1985; A. Ortiz-Osés, 1988).

En la medida en que la actitud es habitual, constituye un complejo funcional más o menos estable con el que el yo llega a identificarse. *"El tipo es una unilateralidad del desarrollo. El uno desarrolla únicamente sus relaciones exteriores y descuida su interioridad. El otro se desarrolla sólo interiormente y deja fuera lo externo."* (Jung, 1925b, p.560). Dado que la actitud extravertida se

caracteriza por una relación positiva con el objeto, de modo que el sujeto "se vive" a través de ella

La *Weltanschauung* y la ética se adaptan, por lo regular, a la naturaleza colectiva del mejor modo [...] y la conciencia moral depende en gran medida de las opiniones del entorno. [...] Las convicciones religiosas están en cierta medida condicionadas por el acuerdo mayoritario. (Jung, 1936a, p.594)

Los factores motivadores son fundamentalmente externos. La frase de san Agustín "No creería en el Evangelio si la autoridad de la Iglesia no me obligara a ello", expresaría esta actitud del mejor modo.

Una hija dice: "No puedo pensar en algo que desaprobaba mi padre". Alguien encuentra magnífica una moderna pieza musical porque todo el mundo opina que hay que encontrarla hermosa. [...] No pocos conocen sólo un motivo en todas sus acciones y renunciadas: lo que los demás piensan de ellos. (Jung, 1925b, p.557)

La actitud introvertida, por el contrario, se caracteriza por la reserva frente al objeto: no actúa con él ni hacia él. Puesto que no comparte la necesidad y la confianza del extravertido en el prójimo, la vida anímica del introvertido transcurre en la dinámica de un íntimo subjetivismo. Siguiendo con los ejemplos:

Una cosa está mal porque le gusta todo el mundo. Lo bueno se busca allí donde tal vez nadie lo sospecha. En todas las cosas ha de darse la afirmación del sujeto, sin la cual nada se emprende ni se acepta. Un hombre de este tipo replicaría a Agustín: "Creería en el Evangelio si no fuera porque la autoridad de la Iglesia me obliga a ello." Su constante esfuerzo está dirigido precisamente a mostrar que todo lo que él hace, lo hace por propia decisión y por propia

convicción, en ningún caso por influencia o por complacencia de las opiniones. (*Ibid.*, p.558)

En los dos tipos, el valor psicológico (en el sentido de la mayor intensidad) se opone en su localización. Al introvertido, la dependencia del objeto le parece lo más inferior de todo -el término alemán "*minderwertig*" tiene la connotación de desprecio-. El extravertido sólo puede ver en la autoafirmación subjetiva la manifestación del egoísmo o el autoerotismo infantil. El valor del uno es el desvalor del otro.

En un mismo individuo se observan, naturalmente, procesos que corresponden al mecanismo contrario. Pero en el predominio de la actitud general, la función psíquica más diferenciada se aplicará en el sentido de la misma, mientras que las menos diferenciadas lo harán según el mecanismo inverso.

3.1.2. La relación compensatoria inconsciente

El concepto de compensación fue introducido por Adler (*El carácter nervioso*, 1912) en la psicología de las neurosis. Pero mientras Adler limitaba el concepto a la compensación del sentimiento de inferioridad (en forma de ficción compensadora o "línea ficticia directriz"), Jung concibe la compensación como autorregulación del proceso psíquico.

...de un modo general concibo la compensación como equilibrio funcional, como autorregulación del aparato psíquico. En este sentido, considero la actividad del inconsciente como equilibrio a la

unilateralidad de la actitud general ocasionada mediante la función consciente. [...] La actividad de la conciencia es selectiva. La selección exige orientación. Pero la orientación requiere la exclusión de todo lo no pertinente. Con ello se origina una cierta unilateralidad de la orientación consciente. (Jung, 1921a, p.485)

La actividad inconsciente se comporta compensadoramente respecto a la parcialidad de la disposición o actitud general motivada por la función consciente.

Puesto que la actitud dirigida por el sentido de la función más conscientemente desarrollada es activa y está selectivamente orientada, la vivencia pasiva, en el sentido de ser-afectado, transcurre en el dominio de las funciones menos diferenciadas. Funciones que por su indiferenciación adoptan un carácter arcaico o colectivo.

Por "arcaico" entiende Jung el carácter originario propio del inconsciente, como, por ejemplo, la conexión de analogías desarrolladas por la fantasía, la identidad de sujeto y objeto, la fusión indiferenciada de las funciones, incluso la fusión de elementos sensoriales heterogéneos (como las que se observan en el estadio inicial del sueño o en las llamadas sinestesias). En el caso de las funciones, el carácter arcaico o indiferenciado es propio de la *función inferior*.

Por función inferior entiendo aquella función que queda rezagada por el proceso de diferenciación [...]. Dada la unilateralidad de este proceso de desarrollo, una o más funciones han de quedar necesariamente sin desarrollar. De ahí, por tanto, que se las pueda calificar adecuadamente de "inferiores" en sentido psicológico, no psicopatológico [...]. La función inferior es consciente como fenómeno, pero no es conocida en su

verdadero significado. Se comporta como muchos contenidos reprimidos o no tenidos suficientemente en cuenta, los cuales son, por una parte conscientes, pero inconscientes por otra... (*Ibid.*, p.491)

La función inferior de la actitud orientada por el pensamiento es el sentimiento e, inversamente, el pensamiento es la función inferior de la actitud orientada por el sentimiento. Lo mismo sucede con la percepción y la intuición, ambas antagónicas. Tomemos, por ejemplo, el caso del tipo orientado por el pensamiento.

...el material consciente que ofrece se compone fundamentalmente de pensamientos, conclusiones, reflexiones, actos, afectos, sentimientos y percepciones de naturaleza intelectual o, por lo menos, que depende directamente de premisas intelectuales. (Jung, 1925b, p.562)

Un tipo así es, naturalmente, consciente de sus sentimientos, pero les niega toda validez e influencia. Sus sentimientos son algo espontáneo y autónomo que se manifiesta contra su intención.

Cuando una función, el sentimiento en este caso, no posee disponibilidad alguna y se siente como perturbación de la función consciente, cuando aparece y desaparece sin intervención de la voluntad, cuando tiene carácter obsesionante o permanece inaccesible, entonces tiene la cualidad de una función inconsciente.

La función inferior tiene aún otras peculiaridades:

...es siempre algo impropia, es decir, contiene elementos que no le pertenecen necesariamente. Así por ejemplo, el sentimiento inconsciente del intelectual es *peculiarmente fantástico*, a menudo en grotesco contraste al exagerado intelectualismo de la

conciencia. En oposición al dominio y la intencionalidad del pensamiento consciente, el sentimiento es impulsivo, ingobernable, caprichoso, irracional, primitivo, incluso verdaderamente arcaico como el sentimiento de un primitivo. (*Ibid.*, p.564)

La función inferior permanece en cierto modo en un estado indiferenciado arcaico. Es, dice Jung, el resto de naturaleza primigenia que hay en nosotros, el suelo materno en el que yacen los gérmenes capaces de desarrollo. "Por eso no es extraño que en el curso de la vida sobrevenga el requerimiento y la necesidad de completar y modificar la disposición consciente." (*Ibid.*, p.564).

Con el tiempo se produce la necesidad de desarrollar lo hasta entonces desatendido. "*El desarrollo se efectúa en forma de diferenciación de ciertas funciones.*" (*Ibid.*, p.561). Este desarrollo supone también un proceso de singularización o diferenciación consciente de la psicología colectiva.

Al igual que de los cuatro hijos de Horus sólo uno tiene cabeza humana, así también, por lo regular, sólo una de las cuatro funciones básicas es completamente consciente y diferenciada hasta el punto de poder ser utilizada libre y voluntariamente, mientras que las otras tres funciones son parcial o totalmente inconscientes. (*Ibid.*, p.563)

Tal como aparecen los tipos en la experiencia práctica, además de la función principal, se encuentra casi siempre una función secundaria relativamente consciente pero distinta, en esencia, de la función principal. Sólo puede actuar como función secundaria una función que no sea

opuesta a la función principal (p. e., el sentir no aparecerá nunca como función auxiliar del pensar; el pensar se verá acompañado de la percepción o la intuición). Por este motivo los tipos nunca son puros, sino predominantes.

Además, las funciones no desarrolladas son extravertidas en el caso de la actitud introvertida consciente y viceversa.

La modificación de la actitud consciente no es ninguna insignificancia, pues la esencia de una actitud general es siempre, en mayor o menor grado un ideal consciente [...]. *La actitud consciente es siempre, cuando menos, una especie de Weltanschauung sino directamente una religión.* (Ibid., p.566)

Pero la vida -suele afirmar Jung- es tránsito. El término "enantiodromía" (que se remonta a la filosofía de Heráclito), es utilizado por él en sentido psicológico para describir la metamorfosis propia del acaecer psíquico. "Denomino enantiodromía a la aparición del contraste inconsciente en la sucesión temporal." (Jung, 1921a, p.466). No hay equilibrio ni autorregulación sin su contrario. La aparición de este proceso supone un doloroso conflicto, pero también la posibilidad del autoconocimiento y del devenir consciente del Sí-mismo (cf. Jung, 1972b, p.392).

A modo de ilustración, seguiremos la exposición que Jung realiza al hilo de las ideas que Fiedrich Schiller desarrolla en *Cartas sobre la educación estética del*

hombre (1795).³ Se trata del conflicto que caracteriza la psicología del tipo reflexivo introvertido.

Según Schiller, en el hombre "hay algo que queda y algo que varía incesantemente". En esta dicotomía intenta Schiller captar el origen del desacuerdo del hombre consigo mismo y con el mundo. Lo que permanece -dice Schiller- es la persona (el yo); lo que varía, su estado. El estado cambia, pero la persona permanece: "Pasamos del reposo a la actividad; del afecto a la indiferencia; del acuerdo a la contradicción; pero siempre somos *nosotros*, y queda lo que se deduce directamente de *nosotros*." (p.68).

Schiller, comenta Jung, apunta con estas palabras a la raíz del problema: el yo y su cambiante ser-afectado. Mientras que el yo es de relativa persistencia, su ser-afectado es variable.

Efectivamente, uno de los aspectos es la función consciente del yo y el otro el relacionante colectivo. Ambas determinaciones pertenecen a la psicología humana. Pero los distintos tipos verán estos hechos fundamentalmente a una luz diversa en cada caso. Para los introvertidos es sin duda la idea del yo la dominante y lo continuo de la conciencia, y lo que se sitúa en oposición con ello es el relacionarse o el ser afectado. Para los extravertidos, sin embargo, el acento se sitúa mucho más en la relación con el objeto y menos en la idea del yo. (Jung, 1921a, p.95)

Así, cuando Schiller afirma que la persona "se revela en el yo eternamente persistente y sólo en él" (p.70), evidencia con ello su actitud introvertida. El extravertido se encuentra a sí mismo, a su persona, en lo variable; el introvertido, en la persistencia. En palabras

de Schiller: "...permanecer continuamente él mismo en todo cambio para convertir todas las percepciones en experiencia, es decir, en la unidad del conocimiento..." (p.70). El hombre -continúa el filósofo- "lleva en sí, irrevocablemente, en su personalidad la disposición para la divinidad". (p.71). Ya que el hombre, imaginado en su perfección, sería "la unidad persistente que permanece eternamente la misma en los torrentes de la variación." (p.71).

Schiller, dice Jung, recoge con intuición certera la "semejanza divina" del ideal introvertido. A ello se debe que no pueda imaginarse a Dios adviniendo, sino siendo eternamente.

Su Dios, su valor supremo, es la abstracción y la conservación del yo. Para el extravertido, en cambio, Dios es la vivencia en el objeto, el quedar íntegramente absorbido por la realidad, de ahí que un Dios hecho hombre haya de resultarle más simpático que un legislador eternamente inmutable. (Jung, 1921a, p.96)

Pero Schiller reconoce también que el camino a la divinidad se abre por los sentidos, pues mientras la persona "no intuya y no sienta no es sino una forma vacía." (p.71). Pero este camino, en su opinión, nunca conduce al objetivo.

Vemos aquí la manifestación de la actitud compensadora inconsciente. La vivencia pasiva, en el sentido de ser-afectado, transcurre en el dominio de las funciones menos diferenciadas. En palabras de Jung:

Cuanto más restringe la abstracción consciente la relación con el objeto [...] tanto más se genera en el inconsciente una apetencia del objeto que, al final, se manifiesta en la conciencia como una *forzosa vinculación sensible al objeto*. Por eso la relación sensual ocupa el lugar de la relación *sentimental* con el objeto ausente o reprimida por la abstracción. De ahí que Schiller, característicamente, conciba los *sentidos* y no los *sentimientos* como camino hacia la Divinidad. Su yo se sirve del pensamiento, pero sus sentimientos, su afección, se vale de la sensualidad. El conflicto para él se plantea entre espiritualidad como pensamiento y sensualidad como afección o sentimiento. (Jung, 1921a, p.98)

El sentir que se halla en estado de sensualidad -añade Jung- es colectivo, es decir, "crea una relación o afección que al mismo tiempo sitúa siempre al hombre en el estado de 'participación mystique', o sea en un estado de identidad parcial con el objeto percibido." (*Ibid.*, p.98). Esta identidad caracteriza el modo de funcionamiento propio de la función inferior. Identidad que no tiene nada de "mística", sino que es -dice Jung en otro lugar- un fenómeno inconsciente basado en la indiferenciación psicológica originaria entre sujeto y objeto. "La inconsciencia condiciona la indiferenciación. Todavía no existe un yo claramente diferenciado, sino sólo acontecimientos que podrían pertenecerme tanto a mí como a cualquier otro." (Jung, 1931e, p.53).

Schiller reconoce esta peculiaridad del sentir sensible cuando afirma: "Mientras el hombre sólo siente, desea y actúa por simples apetitos, no es otra cosa que *mundo...*" (p.71). Claramente vemos que en él se trata de una función que no se identifica con el yo, sino que tiene el carácter

de lo que anula la personalidad enajenándola. "El lenguaje -dice Schiller- tiene para este estado de enajenación, bajo el dominio de la sensación, la acertadísima expresión: *estar fuera de sí*, es decir, fuera de su *yo*." (p.74, n.13). Y relaciona este estado con el afecto.

Schiller se da cuenta también de que hay un abismo inconciliable entre el percibir y el pensar (o entre "materia" y "forma" o "impulso sensible" e "impulso formal", como los denomina también): "la distancia entre [...] sentir y pensar, es infinita, y no puede ser colmada en modo alguno." (p.102). Pero ambos impulsos tienen su esfera propia y se requieren mutuamente. La libertad "Empieza cuando el hombre está *completo* y se han desarrollado sus *dos* impulsos fundamentales..." (p.112).

Schiller busca una vía intermedia en la que actúen unidos los dos impulsos y la encuentra en lo que denomina "impulso de juego", cuyo objeto es un símbolo: "El objeto del impulso sensible [...] se llama *vida* [...]. El objeto del impulso formal [...] se llama *forma* [...]. El objeto del impulso de juego [...] podrá llamarse, pues, *forma viva*..." (pp.87-88).

La intuición de Schiller, comenta Jung, es certera

Pues efectivamente hay algo entre los opuestos, pero en el tipo puramente diferenciado ha llegado a hacerse invisible. En el introvertido, radica en aquello que llamo percepción sentimental (*Gefühlsempfindung*). A causa de la represión relativa la función inferior sólo en parte se asocia a la conciencia, pero en su otra parte depende del inconsciente. La función diferenciada se adapta lo más posible a la realidad exterior, es propiamente

una función de realidad, y por ello el elemento fantástico está excluido todo lo posible. [...] Por eso el percibir del introvertido, que por lo común es sentimental, tiene un fuerte matiz de fantasía inconsciente. El tercer elemento en el que los opuestos confluyen es la *actividad de la fantasía*, por una parte creadora y por otra receptiva. (Jung, 1921a, p.112)

A este función es a la que apunta Schiller con el mencionado impulso de juego. La "forma viva", objeto de este impulso, se refiere a las cualidades estéticas de los fenómenos, a "aquello que, en su significación más amplia, se llama *belleza*." (p.889. Es este impulso lo que hace completo al hombre y despliega a la vez su doble naturaleza. Sigamos sus propias palabras:

"Si abrazamos con pasión a alguien que es digno de nuestro desprecio sentimos violentamente la *coacción de la naturaleza*. Si tenemos sentimientos hostiles hacia otro, que merece nuestro respeto, sentimos dolorosamente la *coacción de la razón*. Pero tan pronto ha interesado nuestra inclinación y se ha ganado nuestro respeto desaparecen tanto la coacción de la sensación como la de la razón y empezamos a amarlo, es decir, a jugar simultáneamente con nuestra inclinación y nuestro respeto." (p.86)

.....
"Únicamente cuando vive su forma en nuestra sensación y su vida adquiere forma en nuestro entendimiento es él forma viva, y este será siempre el caso cuando lo juzguemos bello." (p.88)

Si bien Jung reconoce la agudez con que Schiller capta los opuestos de la naturaleza humana, considera, sin embargo, que se engaña al interpretar la función mediadora como un "estado de ánimo estético" que identifica con la belleza.

El esteticismo es inadecuado para resolver el serio y difícil problema de la educación del hombre desde el

momento en que siempre presupone lo que precisamente tendría que producir: la capacidad de amar la belleza. En realidad impide una profundización del problema, puesto que aparta siempre la mirada de lo perjudicial, lo feo y lo difícil, y se inclina hacia el goce, aunque se trate de un goce noble. Por eso el esteticismo carece también de toda fuerza motivadora de índole moral, ya que en su más profunda esencia sólo es hedonismo refinado. (Jung, 1921a, p.127)

Schiller -sigue diciendo Jung- define el estado estético como aquel en el que se unen nuestras fuerzas sensibles y espirituales, pero le es imposible ver a qué consecuencias lleva el reconocimiento del otro aspecto de la naturaleza humana.

El conflicto que se produce de este modo significa tal confusión y tal padecimiento para el hombre, que mediante la contemplación de lo bello podrá, a lo sumo, reprimir nuevamente la oposición, pero sin redimirse a sí mismo, con lo cual -en el mejor de los casos- se reproduce de nuevo el antiguo estado. (Ibid., p.128)

Según Jung, para resolver este conflicto se requiere una disposición distinta de la estética. No obstante, Schiller expresa una clara intuición de aquello que Jung va a denominar "Sí-mismo". Así, afirma que los dos impulsos actúan en el hombre, pero "tan pronto como se diferencia *él mismo* de los dos impulsos [...] *él mismo* no es ni materia ni forma, ni sensibilidad ni razón..." (p.109).

Jung precisa:

A mi juicio Schiller insinúa aquí algo muy importante: la posibilidad de *diferenciación de un núcleo individual* que puede ser, ya sujeto, ya objeto de las funciones opuestas, pero que permanece siempre diferenciable de ellas. La diferenciación misma es un

juicio tanto intelectual como moral. [...] Si la diferenciación no se logra o no se hace en modo alguno, la consecuencia inevitable es una disolución del individuo en los opuestos desde el momento en que es idéntico a ellos. (Jung, 1921a, p.114)

Este proceso de ideas constituye una reflexión muy antigua. La filosofía religiosa hindú ya se ocupó del problema y puso de manifiesto qué clase de medio se requiere para poder solucionar el conflicto: el máximo esfuerzo moral y la máxima negación de sí.

A juicio de Jung, la diferenciación equivale a una introversión en la que la libido se retrae, no sólo del objeto exterior, sino también del objeto interior, es decir del pensamiento.

De este modo queda librada a una total carencia de objetos, no está ya referida a nada que pudiera ser contenido de conciencia y se ensimisma, por tanto, en el inconsciente, donde toma automáticamente el material de la fantasía que yace disponible y lo impulsa a emerger.

La expresión de "forma viva" que Schiller da al símbolo es una elección feliz, pues el material de la fantasía que sobreviene contiene imágenes del desarrollo psicológico del individuo en sus estados posteriores, una indicación o descripción, en cierto modo, del camino ulterior entre los opuestos. (*Ibid.*, p.121)

Es la función mediadora que une el requerimiento, conscientemente inconciliable, entre el sujeto y el objeto. La fantasía "puede desplegarse en todas las formas fundamentales del acaecer psíquico, en el pensar, en el sentir, en el percibir e intuir." (*Ibid.*, p.500). Además, en la fantasía se manifiesta la actividad compensadora inconsciente extravertida o introvertida respectivamente.

Schiller, a quien naturalmente le faltaba el concepto de inconsciente, alude al mismo proceso. Para pasar de la sensación al pensamiento -dice- tiene que anular esa determinación, tiene que volver "en cierto modo, a aquel estado negativo de la simple indeterminación en el que se encontraba antes de que cualquier cosa impresionara sus sentidos." (p.114).

Esta anulación de la que habla Schiller posibilita lo que Jung concibe como función mediadora del símbolo.

He denominado esta función de mediación de los opuestos como *función trascendente*, por la cual no entiendo nada misterioso, sino simplemente una función de elementos conscientes e inconscientes. (Jung, 1921a, p.121)

La actividad simbólica de la fantasía expresa la unión de elementos conscientes e inconscientes. Y el término "trascendente" no denota aquí ninguna cualidad metafísica, sino únicamente el hecho de que mediante esta función se efectúa el tránsito de una disposición a otra.

La actividad simbólica de la fantasía es la única función capaz de dotar de un contenido simbólico a la voluntad. Pues el símbolo tiene la propiedad de relacionar todas las funciones psíquicas sin constituir un objeto determinado de ninguna de ellas. El símbolo unifica los opuestos en la medida en que es apto para expresar por igual la energía de ambos.

Precisamente porque el símbolo surge de la máxima y última adquisición espiritual y, a la vez, ha de incluir también el más hondo fundamento de su

esencia, no puede surgir unilateralmente de las funciones espirituales diferenciadas en más alto grado, sino que, en igual medida, debe proceder también de los impulsos más inferiores y primitivos. Para que esta acción conjunta de los estados opuestos sea posible, han de cotejarse ambos conscientemente en plena oposición. Este estado ha de suponer una violenta disensión consigo mismo, y ello en la medida en que tesis y antítesis ciertamente se niegan, y debiendo reconocer el yo su incondicional participación en la tesis y la antítesis. (*Ibid.*, p.520)

La plena participación del yo en el conflicto conlleva, lógicamente, un debilitamiento de la voluntad orientada a una meta unívocamente excluyente, puesto que todo motivo ya sea sensual, o bien espiritual, lleva aparejado su contrapuesto, y con la misma intensidad. Esto es lo que permite la diferenciación del *Sí-mismo* respecto a los opuestos.

La voluntad, en este caso, tiene al *Sí-mismo* como meta posible. Esta meta es tanto más posible, cuanto más sea detenido por el conflicto el ulterior desarrollo. En esta situación, la voluntad no decide entre los opuestos, sino sólo para el *Sí-mismo*, es decir, la energía disponible se retrae sobre el *Sí-mismo* o, dicho en otros términos, se *introvierte*. La introversión significa tan sólo que la libido es mantenida en el *Sí-mismo* y se le impide participar en los opuestos en conflicto. (*Ibid.*, pp.120-1)

Este proceso corresponde a aquella formación de ideas de Oriente que, en la India, se condensó en la doctrina del *Brahman-âtman* y en China encontró su representante filosófico en Lao-Tse.

La concepción hindú enseña la liberación de los opuestos, por lo que entiende todo estado afectivo y toda vinculación emocional con el objeto. La liberación se logra retirando la libido de todos los

contenidos, de modo que se produce una total introversión. (*Ibid.*, p.1249)

El proceso, denominado *tapas* (cuya traducción más apropiada sería "autoincubamiento"), describe el estado de meditación carente de contenido en el que la libido, a modo de calor incubador, se introvierte en el propio Sí-mismo (véase 6.4).

Mediante la retracción total de la participación en el objeto se produce necesariamente en lo íntimo un equivalente de la realidad objetiva o una total identidad de lo interno y lo externo que puede designarse técnicamente como el *tat twam asi* (eso eres tú).

En dicho estado tienen lugar en el inconsciente procesos creadores que transforman la relación con el objeto, llevando, como dirá Jung en una obra posterior, al verdadero descubrimiento del "tú", pues nadie tiene una vinculación con el prójimo si no la tiene antes consigo mismo (cf. Jung, 1946e).

3.2. EL PROCESO DE INDIVIDUACION

El término "individuación" aparece ya en "La estructura del inconsciente" (1916c). En este trabajo, que sirvió de base a "Las relaciones entre el yo y el inconsciente" (1928c), la individuación se nos muestra como un proceso consecutivo a la disolución de la llamada "Persona" y a la asimilación de contenidos inconscientes.

De 1916 es también un breve, pero a nuestro juicio importante escrito (hallado en 1964 en el Archivo del Club

Psicológico de Zurich), que lleva por título "Adaptación, individuación y colectividad" (1916e). La individuación es definida aquí como un proceso de adaptación a la realidad interna y, por ende, como un proceso "místico".

Partiendo de lo que ya hemos visto sobre la dinámica y el conflicto entre funciones, examinaremos a continuación los componentes que entran en juego en el proceso de individuación y su objetivo último, que es la realización o devenir consciente del Sí-mismo.

3.2.1. El poder de lo colectivo

El análisis de lo que Jung denomina "Persona" pone al descubierto su naturaleza de "máscara social", y con ello su carácter eminentemente colectivo.

El término "Persona" deriva de la voz latina que originalmente designaba la máscara que llevaba el actor y el papel que representaba. Jung se refiere con este término a la función adaptativa del individuo al mundo externo.

La Persona es aquella idea global que nos hemos formado de nuestro ser, fruto de la experiencia de nuestras acciones sobre el entorno y de los efectos de este último sobre nosotros. La Persona designa aquello que aparece ante uno mismo y ante el entorno, pero no aquello que uno es -para decirlo con las palabras de Schopenhauer-. (Jung, 1921a, p.233)

El lugar que Jung asigna a la Persona en el conjunto de la estructura psíquica es el de una mediación entre el yo y el mundo, un compromiso entre las exigencias y

expectativas sociales y la necesidad del individuo de realizar su propia singularidad.

Entre los primitivos, por ejemplo, el desarrollo de la *persona* es cuestión de prestigio mágico. Tal es el caso del jefe o del hechicero-médico: ambas figuras se destacan por la peculiaridad de sus ornamentos y modo de vida, de su papel en definitiva. Esta singularidad externa crea una diferenciación del individuo respecto al grupo, que se ve acentuada por la posesión de secretos rituales. El individuo así investido queda arrancado aparentemente de la psique colectiva y es dotado de prestigio. Pero la formación de prestigio es ya el producto de un compromiso colectivo: el de alguien que desea obtener prestigio y la existencia de un público que necesita a alguien a quien dárselo. Este fenómeno, que puede observarse en los comienzos de la historia política, es de la mayor importancia para la vida comunitaria de los pueblos. Dice Jung al respecto:

A causa de la inestimable importancia del prestigio personal, la posibilidad de una disolución regresiva en la psique colectiva significa un peligro, no sólo para el individuo destacado, sino también para sus seguidores. Pero tal posibilidad se da ante todo cuando se ha alcanzado la meta del prestigio: el reconocimiento general. Con ello la *Persona* se hace en verdad colectiva. Esto es siempre el principio del fin. [...] el prestigio pierde su valor positivo y se convierte por lo regular en *caput mortuum*. Se implanta entonces un movimiento cismático, con lo cual el proceso comienza de nuevo. (Jung, 1928c, p.165)

Puede afirmarse con carácter general que este fenómeno, en el cual la imitación juega un papel fundamental, se produce tanto a escala social como a nivel de grupos reducidos. Jung considera que la psicología social no puede prescindir de la imitación, pues sin ella resultan imposibles las organizaciones masivas.

Ahora bien, este mecanismo afecta negativamente a los fines de la diferenciación personal. En efecto, el objeto a imitar suele ser una personalidad distinguida, o bien una actividad o cualidad señera desde la perspectiva colectiva. Lo cual conduce a una intensificación de la semejanza con el ambiente que llega al grado de una vinculación compulsiva con el mismo. La identificación con el oficio o título constituye también una pérdida de la propia individualidad, pues el individuo se identifica con toda la compleja función que representa y que en modo alguno le pertenece.

La Persona es una función adaptativa necesaria, mediadora entre lo individual y lo colectivo.

La Persona es un complicado sistema de relaciones entre la conciencia individual y la sociedad; una especie de máscara destinada, por una parte, a causar una determinada impresión en los demás, y por otra, a ocultar la verdadera naturaleza del individuo. Que esto último sea superfluo, sólo puede sostenerlo aquél que es tan idéntico a su Persona que ya no se conoce a sí mismo; y que lo primero sea innecesario, únicamente puede figurárselo quien sea inconsciente de la verdadera naturaleza del prójimo. La sociedad espera, es más, debe esperar que todo individuo desempeñe del modo más perfecto posible el rol que le ha sido asignado... (*Ibid.*, pp.211-2)

El peligro surge cuando el individuo se identifica con su Persona. Entonces es únicamente el personaje representado, el papel o rol social, una máscara que finge individualidad. En este caso la personalidad consciente aparece como un "recorte" de la psique colectiva.

Propiamente sólo consiste en su ser inconsciente a priori de las cualidades fundamentales humanas y en haber reprimido, además, de un modo más o menos arbitrario, una serie de elementos psíquicos o caracteriológicos que hubieran podido ser conscientes... (Jung, 1916c, p.311)

En el fondo, dice Jung, la Persona no es "real", es una apariencia; una realidad -que puede calificarse- de bidimensional. Uno asume un nombre, adquiere un título, representa una función, es esto o aquello. Todo esto es real en cierto sentido, pero sólo es una realidad secundaria en relación a la individualidad del sujeto, ya que es una mera formación de compromiso en la que, por lo general, participan más los otros que uno mismo. No obstante, y abundando en el carácter mediador de la persona, dice Jung:

...sería injusto dejar los hechos expuestos de este modo, sin reconocer asimismo que en la peculiar elección y definición de la Persona hay ya algo individual, y que, a pesar de una identidad exclusiva de la conciencia del yo con la Persona, el Sí-mismo inconsciente, la auténtica individualidad, está siempre presente y, si bien no de un modo directo, se hace indirectamente perceptible. (Jung, 1928c, p.173)

Esta presencia se muestra en el tipo de manifestaciones de contraste y compensatorias del inconsciente.

La actitud puramente personal de la conciencia provoca reacciones por parte del inconsciente que, junto a las represiones personales, contienen bajo la envoltura de fantasías colectivas puntos de arranque para el desarrollo individual. (Ibid., p.173)

Y es que, cuando el yo se identifica con la Persona, el centro individual se encuentra en el inconsciente. Es entonces prácticamente idéntico al inconsciente colectivo, puesto que toda la personalidad es básicamente colectiva. La disolución de la Persona es, pues

la condición imprescindible de la individuación. Por eso es imposible también llevar a cabo la individuación con propósito en cierto modo consciente, pues el propósito consciente conduce más bien a una actitud típica que excluye todo lo "inadecuado". La asimilación de los contenidos inconscientes, en cambio, conduce a un estado en el que el propósito consciente es excluido y reemplazado por un proceso de desarrollo que se nos aparece como irracional. Sólo este proceso significa individuación... (Jung, 1916c, p.330)

En el análisis del inconsciente personal llega un punto en el que tanto los componentes colectivos como los individuales son conducidos a la conciencia.

Jung narra el caso de una paciente cuyo complejo paterno la llevó, en el curso del tratamiento, a una peculiar situación transferencial. Ella había tenido con su padre, ya fallecido, intensas relaciones afectivas. El desarrollo de la función intelectual fue favorecido como defensa del vínculo afectivo. Pero un sentimiento poco desarrollado actuaba de obstáculo a la hora de establecer relaciones con los hombres. Al comienzo del tratamiento, ella no era consciente de que buscaba un hombre semejante

al padre con el cual, a la larga, acababa enfrentándose intelectualmente. El objetivo inconsciente de esta actitud, sin embargo,

es el de obligar al hombre a la superioridad y, de este modo, hacerlo digno de admiración. Por lo regular el hombre no se da cuenta de que se le quiere forzar a un papel de héroe, y encuentra tan desagradables los "pinchazos", que en adelante prefiere dar un rodeo para no encontrarse con esa dama. Finalmente a ella sólo le queda el hombre que se empequeñece de entrada y, por este motivo, no suscita admiración. (Jung, 1928c, p.174)

La paciente, por supuesto, no era consciente de todo esto. Desde pequeña había adoptado un papel muy por encima del correspondiente a su edad. Estas circunstancias se pusieron de manifiesto con el análisis del inconsciente personal. En la transferencia, Jung se convirtió para ella en el padre amado, en el prototipo del héroe.

También la transferencia fue en primer lugar contenido del inconsciente personal. Mi papel de héroe era una pura apariencia, y así, del mismo modo que me convertía en mero fantasma, también ella representaba su papel tradicional de madre-hija-amada omnicompresiva, toda juicio y madurez; un mero papel, una Persona tras la cual su propio y verdadero ser, su Sí-mismo individual aún permanecía oculto. (Ibid., p.175)

Mientras ella estaba totalmente identificada con su papel, era inconsciente de sí misma; permanecía aún en la niebla de su mundo infantil y no había descubierto el mundo real. Pero con la prosecución del análisis fue tomando consciencia de la naturaleza de su transferencia. Los sueños que aparecieron entonces contenían materiales

de naturaleza impersonal o colectiva. La mayoría de los sueños giraban en torno a la persona del terapeuta. Este, sin embargo, rara vez aparecía representado de modo realista.

Su figura aparecía, bien con una dimensión sobrenatural, bien con una edad inmemorial, luego otra vez semejante al padre pero, como en el sueño que sigue, curiosamente entretelado con la naturaleza: su padre (que en realidad era de baja estatura) estaba con ella en una colina cubierta de trigales. Ella era pequeña en relación con él, que aparecía como un gigante. El la levantaba del suelo y la sostenía en los brazos como a un niño pequeño. El viento acariciaba los trigales, y así como estos se mecían en el viento, el padre la mecía en sus brazos. (*Ibid.*, p.144)

Los sueños ponían el acento en la índole sobrehumana, "divina" en este caso, del padre-amado, con lo cual quedaba al descubierto la sobrevaloración unida a la transferencia.

Dadas las numerosas conversaciones mantenidas sobre el particular, la paciente era totalmente consciente de lo fantástico de su transferencia y, al menos intelectualmente, era capaz de discriminar la personalidad real de su médico. Los sueños, por el contrario, hacían prevalecer el punto de vista fantástico frente a lo razonable. Según Jung, el sueño, como manifestación de la actividad inconsciente, es un producto natural altamente objetivo; expresa tanto una causalidad objetiva como una tendencia igualmente objetiva.

¿Acaso podría el impulso del inconsciente apuntar sólo en apariencia a la persona, pero en sentido más

profundo apuntar a un Dios? ¿Podría ser el anhelo por un Dios una *pasión* emanada de una profundísima y no influida naturaleza instintiva? ¿Quizá más fuerte y profunda que el amor a la persona humana? ¿O era tal vez el supremo y auténtico sentido de ese amor inconveniente que se llama transferencia? (*Ibid.*, p.146)

En el aspecto religioso la paciente tenía una postura agnóstica. La idea de un posible ente divino hacía mucho que había pasado para ella a la esfera de lo irrepresentable. Pero la imagen divina de sus sueños correspondía a la representación arcaica de un *daimon* de la naturaleza, una imagen divina arcaica muy alejada de su concepción consciente de Dios.

Theòs tò pneûma, "Dios es espíritu", remontando la traducción a su forma originaria donde *pneûma* quiere decir viento significa: Dios es el viento, más grande, más fuerte que el hombre y un hálito invisible. Al igual que en hebreo, en árabe *ruh* designa el aliento y el espíritu. (*Ibid.*, pp.147-8)

Si tenemos cuenta que la paciente, en el curso del tratamiento, transfirió la imagen paterna a la figura del terapeuta y, al equivalente del varón inalcanzable para ella, vemos que el terapeuta se convirtió en el *objeto del conflicto* por excelencia, pues la solución, en principio ideal, resulta a la larga insostenible.

Para comprender la solución simbólica aportada por los sueños hemos de citar lo que dice Jung en otro lugar. Esta situación conduce inevitablemente a una introversión.

...mediante la inmersión de la libido en el inconsciente se reactiva el complejo infantil de modo que los recuerdos de la infancia, por ejemplo y ante todo las relaciones con los padres, adquieren vida de

nuevo. Las fantasías que proceden de esta reactivación proporcionan el impulso para la génesis de las divinidades paternas y maternas, así como el despertar de la vinculación religiosa a Dios de la infancia y de los correspondientes sentimientos infantiles. Característicamente son símbolos de los padres los que se hacen conscientes, y pocas veces imágenes de los verdaderos padres; este hecho lo explica Freud por la represión de las imágenes parentales motivada por la oposición al incesto. Estoy de acuerdo con esta explicación, pero creo que no agota el tema, pues pasa por alto el *sentido extraordinario de esta sustitución simbólica*. (Jung, 1921a, p.131)

La tendencia del inconsciente y la tendencia de la conciencia son, como ya hemos indicado, los dos factores que componen la función trascendente. En la praxis terapéutica, el terapeuta, como figura que viene a representar el correspondiente ideal del paciente, se convierte en el portador (mediador) de la función trascendente, posibilitando la integración de la conciencia y el inconsciente, y, de este modo, el logro de una nueva actitud.

En esta función del médico radica uno de los diversos sentidos de la *transferencia*: el paciente se agarra con la transferencia al hombre que parece prometerle una renovación de la actitud; busca obtener con la transferencia esta modificación imprescindible para él, aun cuando no sea consciente de ello. Por eso el médico tiene para el paciente el carácter de una figura indispensable y absolutamente necesaria. Tan infantil como pueda parecer una tal dependencia, en ella se expresa una expectativa de extrema importancia; defraudar esta expectativa supone para el médico el pago de un amargo resentimiento. (Jung, 1916d, p.90)

Es necesario comprender -añade Jung- qué clase de expectativa se oculta en la transferencia. Si esta exigencia se entiende sólo en un sentido reductivo como

fantasía infantil erótica, se está interpretando entonces en un sentido literal, es decir, como si el paciente tuviera de hecho la misma expectativa que un día tuvo frente a sus padres. Pero como el paciente no es un niño sino un adulto, lo que un tiempo era normal y propio es ahora impropio. Es menester, por tanto, una interpretación *simbólica* y no *semiótica*. La transferencia hay que entenderla como expresión de una necesidad que no ha sido hecha consciente.

Es históricamente correcto derivar el carácter erótico de la transferencia del Eros infantil. Pero de este modo no se comprende la meta y el sentido de la transferencia, y la interpretación como fantasía infantil-sexual desvía el auténtico problema. (*Ibid.*, p.91)

La transferencia conlleva una situación en la que la unilateralidad de la conciencia choca con la resistencia de la esfera instintiva. Esto supone por lo regular un conflicto duradero cuya solución (unificación) requiere un "sacrificio" de ambas partes de la personalidad.

Cualquiera que sea el modo en el que los opuestos aparecen en el caso individual, en el fondo, se trata siempre de una conciencia aferrada y extraviada en la unilateralidad confrontada con la imagen de una libertad y totalidad instintivas. Es el aspecto del antropoide y del hombre arcaico con su supuesto mundo de instintos no inhibidos, por una parte, y su mundo de visión espiritual a menudo incomprendido, por otra, el que sale de la oscuridad y, compensando y corrigiendo nuestra unilateralidad, nos muestra cómo nos hemos alejado de nuestra base y dañado psíquicamente. (*Ibid.*, p.107)

Volviendo al ejemplo que nos ocupaba, a medida que los sueños proseguían la desfiguración de la persona del médico, la transferencia se iba "vaciando" paulatinamente.

Pese a que en el nivel consciente ella se aferraba aún a su transferencia, la relación con un amigo se afianzaba cada vez más. Cuando llegó el momento de separarse de mí, no significó ninguna catástrofe, sino una despedida enteramente razonable. Tuve el privilegio de ser el único espectador del proceso de liberación. Pude ver como el punto de referencia suprapersonal desarrollaba -no puedo llamarlo de otra forma- una *función conductora* y, paso a paso, transfería sobre sí misma todas las sobrevaloraciones antes personales... (Jung, 1928c, p.147)

De este modo la paciente fue trascendiendo poco a poco lo impropio de su ligazón a una persona y disolviendo su mundo infantil. Volvió, concluye Jung, a sí misma y a sus propias posibilidades reales.

3.2.2. El mundo interno

Así como "más allá" del individuo se halla la sociedad, "más acá" del mismo existe un mundo igualmente vasto, pero desconocido, que contiene magnitudes asimismo atrayentes. El mundo, dice Jung (1928c), es tanto externo como interno y el atributo de realidad conviene a los dos por igual. Y en otro lugar afirma:

Del mismo modo que hay una relación respecto al objeto externo, una disposición externa, también hay una relación respecto al objeto interno, una disposición interna. Es comprensible que esta disposición interna, debido a su carácter íntimo en extremo y difícilmente accesible, sea algo ampliamente desconocido... (Jung, 1921a, p.506)

Hemos visto (3.2.1) cómo la Persona constituye una función adaptativa del individuo al mundo externo. Es una parte del yo vuelta hacia el mundo y está referida exclusivamente a las relaciones con el objeto externo (cf. J. Jacobi, 1959). La disolución de la persona es la condición imprescindible de la individuación, pues, mientras el yo está identificado con la persona, la individualidad permanece inconsciente y la personalidad es entonces fundamentalmente colectiva.

La identidad con la Persona condiciona automáticamente una identidad inconsciente con el alma, pues si el sujeto, el yo, no está diferenciado de la Persona, no existe entonces ninguna relación consciente con los procesos del inconsciente. (*Ibid.*, p.509)

Por "alma" (*Seele*) entiende Jung "un cierto complejo funcional delimitado al que se podría calificar del mejor modo como una 'personalidad'." (*Ibid.*, p.503).

Hay que señalar, ante todo, que este concepto de alma no tiene ningún significado religioso en el sentido dogmático del término. El alma es un factor de proyección y personificación. Es una función que relaciona el yo y el inconsciente. Pero exponer los hechos a los que este concepto se refiere requiere una cierta explicación previa.

Como es sabido, fueron los fenómenos del sonambulismo, de la duplicidad del carácter y de la disociación de la conciencia -objeto de estudio de la psicopatología en la segunda mitad del siglo XIX- los que evidenciaron la

posibilidad de la existencia de diversas personalidades en un mismo individuo. Para Jung no se trata de un fenómeno exclusivamente patológico.

...la posibilidad de una disociación de la personalidad, de la que son un claro exponente los casos aludidos, podría existir, al menos de forma insinuada, también en el dominio normal. [...] Sólo hacer falta, por ejemplo, observar a alguien de cerca en diversas circunstancias; se descubre entonces de qué modo llamativo se modifica su personalidad al pasar de un medio a otro: cada vez aparecerá un carácter de firmes contornos y claramente distinto del anterior. (*Ibid.*, p.504)

El dicho popular "ángel en la calle-diablo en casa" expresa plásticamente esta experiencia cotidiana. "...cuando alguien tiene una actitud habitual frente a ciertas situaciones, suele decirse: es otro completamente distinto cuando hace esto o aquello." (*Ibid.*, p.507). Con ello se insinúa la autonomía del complejo funcional que la actitud habitual representa. La misma autonomía que caracteriza a la actitud externa (la Persona), caracteriza también a la actitud interna (el alma).

Lo primero que nos sale al paso en la manifestación del mundo interno es la *Sombra*. La *Sombra* es, dicho escuetamente, "todo aquello que uno no quisiera ser". Si recordamos que la actitud consciente supone una auténtica *Weltanschauung* y responde a un ideal, una verdadera "zona de sentimientos estéticos" en el yo, comprenderemos entonces que en las situaciones ante las que fracasa la actitud consciente, es decir, cuando entran en acción las funciones menos diferenciadas, aparezca el "otro lado".

Es, dice Jung, la zona en donde el yo "se oscurece" y comenzamos a ser un enigma para nosotros mismos. "Nos damos cuenta de que somos esto, y aquello, y aún otro, y podemos experimentar las cosas más sorprendentes." (Jung, 1935e, p.37). Se trata, en definitiva, de los aspectos inconscientes de nuestra personalidad que configuran la Sombra.

Con este término engloba Jung toda una serie de hechos que, normalmente, se hurtan a la experiencia consciente. Y menciona, en primer lugar, las contribuciones o "componentes subjetivos de las funciones". En todo hacer, pensar, sentir o querer hay siempre una mezcla inmediata de algo subjetivo.

Si, por ejemplo, conocen a un hombre al que no habían visto nunca, piensan naturalmente ciertas cosas sobre él. Aquello que piensan no siempre desearían comunicárselo; tal vez piensan cosas que son erróneas, que no corresponden a la realidad. [...] La entrada en acción de una función consciente - cualquiera que sea el objeto al que se dirija- es siempre acompañada de reacciones subjetivas, las cuales sólo con mayor o menor disgusto concedemos que son incorrectas o insuficientes. (*Ibid.*, p.38)

Estas contribuciones subjetivas son una parte esencial de la relación del sujeto con su mundo interno. Asimismo son *generalmente objeto de tabú*. Cosa natural si se tiene en cuenta que se trata de pensamientos, sentimientos, presentimientos y percepciones inconvenientes e indeseables que se infiltran en la vivencia consciente como en una especie de "sordina".

...hay muchas personas en nuestra sociedad civilizada que han perdido del todo su Sombra; la han suprimido. Sólo son bidimensionales; han perdido la tercera dimensión y, con ella, la mayoría de las veces también el cuerpo. El cuerpo es un amigo muy dudoso, puesto que hace aflorar cosas que no nos gustan en absoluto; hay demasiadas cosas que conciernen al cuerpo de las que no se puede hablar. Se trata a menudo de la manifestación corporal de esta Sombra-del yo. (*Ibid.*, p.38)

La Sombra es la expresión de los aspectos inconscientes de la personalidad. En ocasiones, Jung la equipara al inconsciente personal.

El inconsciente personal contiene recuerdos desaparecidos, representaciones penosas reprimidas (intencionalmente olvidadas), percepciones llamadas subliminales, es decir percepciones sensoriales que no fueron lo suficientemente intensas como para alcanzar la consciencia, y finalmente contenidos que aún no han madurado conscientemente. Corresponde a la figura de la Sombra que aparece frecuentemente en los sueños. (Jung, 1943a, p.71)

Considerada desde el punto de vista unilateral de la actitud consciente, "la Sombra es una parte inferior de la personalidad y, por tanto, reprimida con intensa resistencia." (*Ibid.*, p.58). Sin embargo, la Sombra contiene cualidades primitivas capaces de vivificar la personalidad (cf. Jung, 1940c). Representa, sin duda, un importante problema ético que desafía la identidad del yo consciente. Los contenidos que la componen

Son partes integrantes de la personalidad, a cuyo inventario pertenecen, y cuya desaparición de la conciencia supone una inferioridad en algún aspecto; no por cierto una inferioridad que conlleve el carácter psicológico de una mutilación orgánica o un defecto innato, sino más bien el carácter de una omisión, en la que se impone un resentimiento moral. (Jung, 1928c, p.149)

El sentimiento de inferioridad moral -añade- indica que lo que falta en la conciencia es algo que podría ser consciente. Este sentimiento no procede de la colisión con la ley moral común

sino del conflicto con el propio Sí-mismo que, por razones de equilibrio psíquico, exige la compensación del déficit. En última instancia, son las cualidades morales de un hombre las que, sea por el reconocimiento de la necesidad, sea, indirectamente, por el tormento de una neurosis, le obligan a asimilar su Sí-mismo inconsciente y a mantenerse consciente de él. Quien progresa por esta vía de la realización de su Sí-mismo inconsciente, necesariamente traslada el contenido del inconsciente personal a la conciencia, con lo cual se amplía el ámbito de la personalidad. Quisiera añadir enseguida que esta "ampliación" concierne en primer lugar a la conciencia moral, al conocimiento de sí... (*Ibid.*, p.149)

El conflicto moral radica, en última instancia, en la aparente imposibilidad de aceptar la totalidad de la naturaleza humana (cf. Jung, 1943a). En este sentido, Jung habla de la Sombra colectiva, de la mitad oscura no reconocida del hombre que está también imbricada en la Sombra de la personalidad yoica. La conciencialización de la Sombra es el primer paso en el proceso de individuación. Jung afirma (1942b) que, en tanto el Sí-mismo es inconsciente, corresponde al Super-yo de Freud; más aún, que el Super-yo es el sustituto necesario e inevitable del Sí-mismo (véase 7.3).

El reconocimiento de la Sombra conlleva una ampliación de la personalidad y una concepción diferente de nosotros mismos. Pero si este reconocimiento encierra ya una

considerable dificultad, resulta particularmente difícil reconocer la existencia de una serie de "emociones" complejas, más sutiles que los afectos comunes, en las que están involucrados contenidos impersonales que constituyen el *no-yo* psicológico.

...aunque la Sombra puede incorporarse a la personalidad consciente con penetración y buena voluntad, permanecen, sin embargo, ciertos rasgos que, como indica la experiencia, se muestran fuertemente reacios al control moral e inaccesibles a la influencia. Por lo regular, estas resistencias están inextricablemente unidas a proyecciones que no son reconocidas como tales, y cuyo reconocimiento significa una empresa moral que desborda ampliamente las posibilidades comunes. (Jung, 1951a, p.18)

Se trata de una serie de rasgos de naturaleza emocional dotados de autonomía que aparecen siempre proyectados, "ya que el fundamento de la emoción parece estar situado, sin ninguna duda, en el *otro*." (*Ibid.*, p.18). Y es que la Sombra encubre un significativo factor de proyección por medio del cual las proyecciones apuntan, en su manifestación, al sexo opuesto. Este factor de proyección es lo que Jung denomina "alma" (*Anima* en el varón y *Animus* en la mujer). De estas imágenes arquetípicas del alma nos ocuparemos detenidamente en el próximo capítulo.

Examinemos ahora el carácter proyectivo de la *imago*.

Del mismo modo que existe la tendencia a suponer que el mundo es tal como lo vemos, también se supone ingenuamente que los hombres son como nos los imaginamos. [...] Una persona a la que fundamentalmente percibo gracias a mi proyección, es una *imago* o portadora de la *imago* o símbolo. (Jung, 1928g, p.292)

Jung concibe la introyección y la proyección como procesos de asimilación y desasimilación psicológica. La asimilación (introyección) es la adaptación de un nuevo contenido al material subjetivo, de modo que el objeto se adapta al sujeto. El proceso inverso de adaptación o asimilación del sujeto en aras del objeto, el extrañamiento del propio sujeto, corresponde a la proyección. El contenido subjetivo proyectado en el objeto no es, necesariamente, de carácter incompatible, puede tratarse también de contenidos positivos no accesibles al sujeto (debido, p. e., a una subestima del sujeto mismo). En cualquier caso, la proyección tiene lugar

cuando surge la necesidad de disolver la identidad con el objeto. Esta necesidad se produce en el momento en el que la identidad se torna perturbadora, es decir, cuando la ausencia del contenido proyectado perjudica esencialmente la adaptación y, consecuentemente, la restitución del contenido proyectado al sujeto es de vital necesidad. A partir de este momento, la identidad parcial que hasta entonces existía adquiere el carácter de la proyección. (Jung, 1921a, p.500)

Recordemos que la identidad a la que se refiere Jung en la cita -la "participación mística"- es inconsciente y está basada en la indiferenciación psicológica originaria entre sujeto y objeto. Por tanto, se trata de una identidad que nunca ha sido objeto de conciencia. Desde esta perspectiva, la proyección es, pues, un proceso que posibilita la toma de conciencia disolviendo la identidad originaria con el objeto. Como subraya L. Frey-Rohn (1969), Jung observó que la proyección alude

a todo aquello *que es constelado, pero que permanecía inconsciente para el individuo*. De esto se desprende, y [Jung] lo ha destacado una y otra vez, que el individuo se halla en un *estado permanente de proyecciones*, pues todos aquellos contenidos del inconsciente que no sean conscientes como tales, se pueden hallar siempre en el exterior. (p.333)

Comprender el carácter proyectivo de ciertas peculiaridades que aparecen localizadas en el objeto equivale a comprender el hecho de que toda persona con la que establecemos una relación crea en nosotros una determinada imagen (imago) que sólo parcialmente coincide con la realidad de esa persona.

La imago del objeto propiamente dicha es una magnitud psicológica distinta de la percepción del objeto; es una imagen que existe junto a toda percepción y, no obstante, está en la base de todas ellas, y cuya vida independiente (relativa autonomía) permanece inconsciente mientras coincida plenamente con la realidad viva del objeto. (Jung, 1928g, p.302)

Aunque la proyección en el objeto corresponda a una cualidad realmente existente en el mismo, el contenido proyectado está también en el sujeto, y en él configura un aspecto de la imago objetal. Esta imagen -precisa Jung- es una magnitud compleja que posee un sentido autónomo, es "*una expresión concentrada de la situación psíquica en su totalidad*, no mera o predominantemente de los contenidos inconscientes. [...] sino de los momentáneamente constelados." (Jung, 1921a, p.452). Esa constelación es producto tanto de la actividad del inconsciente como de la actitud de la conciencia.

El siguiente ejemplo suministrado por Jung servirá para ilustrar la autonomía relativa de la imago y su carácter simbólico. Se trata de un fragmento de fantasía en el que un hombre ve correr a su novia calle abajo en dirección a un río, mientras él la sigue. Es invierno y el río está helado. En su carrera, ella llega a una zona de peligro. En el hielo se abre una grieta oscura y él teme lo peor. En efecto, su novia acaba hundiéndose en el hielo. El contempla la escena con tristeza.

Este fragmento de fantasía, perteneciente a una trama más extensa, expresa un estado de ánimo en forma visual. El mundo consciente del paciente, que sufría una depresión, se había vuelto frío, vacío y gris. El mencionado fragmento se produjo en un estado de particular desesperación.

El paciente tiene en realidad una novia. Ella representa para él el único vínculo emocional con el mundo. Su desaparición hubiera sido el fin de su relación con el mundo. Esta perspectiva sería absolutamente desesperada. Pero su novia es también un símbolo de su *Anima*, es decir, de su relación con el inconsciente. Por eso la fantasía expresa a la vez el hecho de que su *Anima*, sin que él se lo impida, desaparece de nuevo en el inconsciente. Este aspecto muestra que su estado anímico vuelve a ser más fuerte que él. Este estado echa todo por la borda y él lo contempla impasible. (Jung, 1928c, p.240)

Esta fantasía muestra con claridad el movimiento negativo del inconsciente frente al mundo consciente, una tendencia que arrastra tras de sí la libido de la conciencia. Su actitud consciente había sido unilateralmente intelectual y racional; se aferraba a su

mundo intelectual para defenderse de su enfermedad, hasta que ésta acabó imponiéndose. El comportamiento pasivo de este hombre en la citada fantasía no hacía sino expresar su actitud pasiva ante los estados de ánimo que le embargaban.

El hecho de que él se comportara pasivamente en la fantasía no es más que la expresión de su comportamiento ante la actividad del inconsciente [...]. Realmente padecía de todo tipo de ideas y convicciones depresivas: no servía para nada, estaba hereditariamente tarado, se le degeneraba el cerebro, etc. Estos sentimientos negativos era otras tantas autosugestiones que aceptaba incuestionablemente. Por cierto que podía comprenderlas muy bien intelectualmente y reconocer su absurdo. Pero por eso mismo persistían los sentimientos. Son intelectualmente inasequibles porque no descansan sobre una base intelectual o razonable, sino sobre un mundo de fantasía inconsciente e irracional al que ninguna crítica consciente tiene acceso. (*Ibid.*, p.235)

Como se trataba de una depresión psicógena, ésta se basaba precisamente en fantasías de este tipo, de cuya existencia este hombre no tenía la menor conciencia. De un modo general, la relación del hombre con su fantasía está condicionada por la índole de su relación con el inconsciente. En este caso, y como lo muestra la actitud pasiva del paciente frente a sus fantasías, la conciencia tan sólo percibe y padece, es decir, la imagen de la fantasía es meramente vista y sentida.

...es, por así decir, bidimensional, pues él mismo está insuficientemente implicado en ella; por eso la fantasía queda como una mera imagen susceptible de contemplarse y suscitadora del sentimiento, pero irreal como un sueño. Esta irrealidad proviene del hecho de que él mismo no está allí como actuante. Si

esta fantasía hubiera sido realidad, no se habría quedado parado sin saber qué hacer para impedir que su novia llevara a cabo el suicidio. [...] Si en la realidad se hubiera comportado como en la fantasía, evidentemente se hubiera quedado paralizado, bien sea por el horror, bien sea por el pensamiento inconsciente de que no le importaba nada que ella se suicidara. (*Ibid.*, p.235)

Del mismo modo sucumbía siempre ante los sentimientos depresivos paralizantes. Precisamente porque él no disponía conscientemente de la función del sentimiento, éste, como función inferior arcaica e indiferenciada, tenía el carácter de la afección pasiva. Afección que repercute en la esfera corporal, puesto que el sentimiento inconsciente participa máximamente de la sensación. El elemento fantástico de la actividad inconsciente está asociado a la función inferior (véase 3.1.2). Todo lo que para el pensamiento consciente es "pura fantasía" (p. e., en este caso, las supuestas causas de la enfermedad tales como la degeneración del cerebro), para la fantasía inconsciente es "máxima realidad".

Pues bien, ese estado anímico o humor depresivo es una de esas emociones complejas y autónomas cuyo origen suele atribuirse a causas externas. Se trata de

estados afectivos más sutiles y complejos, que no pueden ser denominados simplemente afectos. Más bien se trata de complicados sistemas anímicos parciales [...]. Ellos también son constituyentes de la personalidad psíquica y deben, por tanto, tener carácter de personalidad. (Jung, 1929c, p.43)

La función inferior está siempre asociada a un aspecto arcaico de la personalidad; en nuestra función inferior

somos todos primitivos (cf. Jung, 1935e). De ahí que aparezca personificada en los sueños y fantasías. El alma se comporta complementariamente respecto a la Persona: contiene todas aquellas cualidades y determinaciones humanas ausentes en ésta.

La vivencia plena de las fantasías, es decir, la implicación y la confrontación activa con las mismas, constituye uno de los recursos terapéuticos más importantes utilizados por Jung como técnica de diferenciación del yo y el inconsciente.⁴

Ahora bien, esto es exactamente lo contrario del dejarse-ir en un estado anímico, cosa tan característica de la neurosis; no es una debilidad, ningún abandonarse a la deriva, sino un logro difícil que consiste en mantener, pese a la seducción del ánimo, plena objetividad, y hacer de ese ánimo el objeto, en lugar de dejarle situar como sujeto dominante. El paciente debe intentar dejar hablar a su estado de ánimo; su ánimo debe decirle cómo ve las cosas y mostrarle con qué tipo de analogías fantásticas se está expresando. (Jung, 1928c, p.237)

La progresiva toma de conciencia activa de las fantasías inconscientes tiene por consecuencia la ampliación de la conciencia y la paulatina desaparición del influjo dominante inconsciente perturbador, y, lo que es más importante, una *modificación de la personalidad*.

Con la asimilación del inconsciente, la individualidad pasa al primer plano, y con ella la función trascendente, que sirve de puente entre el yo y el no-yo. Este proceso conlleva un cambio profundo de la actitud consciente, que ahora ya no es típica, sino individual.

3.2.3. La individuación

En su artículo "Adaptación, individuación y colectividad" Jung afirma: "Individuación es exclusivamente adaptación a la realidad interna, y por tanto, un proceso 'místico'." (Jung, 1916e, p.483).

Y en otro lugar matiza:

No ha de creerse en modo alguno que una vía de este tipo sea idéntica a algún anacoretismo psicológico, a un enajenamiento del mundo y de la vida. Muy al contrario, esa vía sólo es posible y acontece con éxito si las tareas propiamente mundanas que se les plantean a tales individuos se afrontan también en la realidad. (Jung, 1928c, p.246)

Jung califica la individuación de proceso psíquico límite que ha de ser conscientemente vivido en todas sus facetas. Ello supone una dolorosa tensión, dada la inconmensurabilidad de la conciencia y de los contenidos que incoerciblemente emergen del inconsciente (cf. Jung, 1936g).

Cuando la adaptación a la realidad interna se convierte en problema

emana del inconsciente una atracción peculiar e irresistible que influye de modo esencial la orientación vital consciente. El predominio del influjo inconsciente, junto con los hechos, asociados al mismo, de la disolución de la Persona y de la disminución de la fuerza rectora de la conciencia, constituye un estado de trastorno del equilibrio psíquico, que en el caso del tratamiento analítico es artificialmente provocado con el objetivo terapéutico de solventar un obstáculo para el desarrollo ulterior. (*Ibid.*, p.54)

Este estado de desequilibrio es en principio similar al que se produce en un trastorno psicótico incipiente, con la diferencia de que, en el primer caso, dicho estado apunta al establecimiento de un nuevo equilibrio. Pero, con todo, los contenidos que salen a la luz en el proceso de individuación son análogos a los que componen el mundo de las psicosis (cf. Jung, 1956).

El derrumbre de la actitud consciente equivale a una destrucción en pequeño del mundo, en donde todo retorna al caos de los orígenes.

Uno se siente abandonado, desorientado, un barco a la deriva, entregado al capricho de los elementos. Tal le parece a uno, por lo menos. Pero en realidad ha ido a parar al inconsciente colectivo, que en adelante toma la dirección. Podrían acumularse ejemplos de casos así, en los que en el momento crítico sobreviene una idea "salvadora", una visión, una "voz interior" de incondicional fuerza persuasiva, y da a la vida una nueva orientación. Quizá podrían aducirse otros tantos casos en los que el derrumbe significa una catástrofe que destruye la vida, pues en tales momentos se afirman también convicciones patológicas, o se vienen abajo los ideales, lo cual no es menos malo. (*Ibid.*, p.179)

No es fácil, dice Jung, exponer de modo comprensible estos sutiles procesos internos que irrumpen en la conciencia con inquietante (*unheimlich*) poder de sugestión. Así como el individuo corre el riesgo de perderse en el papel externo, enajenándose de sí en beneficio del reconocimiento social, puede enajenarse también si es asimilado por la fuerza seductora de los contenidos inconscientes.

Así, cuando tales contenidos inundan la conciencia

se plantea la cuestión de cómo reaccionará el individuo. ¿Será subyugado por esos contenidos? ¿O simplemente creará en ellos? ¿O los rechazará? (Dejo aquí fuera de consideración el caso ideal: la comprensión crítica). El primer caso significa paranoia o esquizofrenia. El segundo lleva a una excentricidad de aires proféticos o a un hombre infantil que se margina de la comunidad cultural. El tercer caso significa la *restauración regresiva de la Persona*. (*Ibid.*, pp.179-180)

Esta última posibilidad puede observarse en aquellas situaciones vitales en las que ha intervenido un destino violento y destructor; no simples adversidades que cualquiera puede padecer, sino vivencias destructoras que pueden quebrantar totalmente a un hombre o dejarlo, al menos, permanentemente anulado. Jung menciona como ejemplo el caso de un hombre de negocios que fue a la quiebra por haber arriesgado demasiado. Si no se deja vencer por esta experiencia y mantiene su espíritu de iniciativa de un modo saludablemente amortiguado, la herida está curada sin consecuencias mutilantes. Si, por el contrario, ya no se atreve a nada y trata de remendar su reputación social a través de una personalidad mucho más restringida, y se dedica a ejercer un trabajo muy por debajo de sus posibilidades, entonces "ha restaurado su *Persona* por vía regresiva. [...] Tal vez antes ha querido más de lo que podía alcanzar; ahora ya no se atreve siquiera a aquello de lo que sería auténticamente capaz." (*Ibid.*, p.180).

Tanto el sentimiento exaltado de sí, el sentimiento de grandeza, como el de inferioridad, se basan en la inseguridad de los propios límites individuales: una

dimensión desmedidamente agrandada o empequeñecida de la personalidad que caracteriza la intensificación del componente colectivo. Jung da a este estado el nombre de "inflación psíquica", dando a entender con ello una dilatación o "hinchazón" de la personalidad más allá de los límites que le son propios. En un caso se dilata la esfera del actuar; en el otro, la del padecer.

Además de la restauración regresiva de la persona, otra de las posibilidades de enajenación de la individualidad es la identificación con los contenidos colectivos.

Ello equivaldría a asumir la inflación, pero ahora erigida en sistema; es decir, uno sería el feliz poseedor de la gran verdad que estaba aún por descubrirse, el conocimiento decisivo que significa la salvación de los pueblos. Esta actitud no tiene por qué ser un delirio de grandeza en forma directa, sino que puede adoptar esa conocida forma de megalomanía mitigada que se observa en reformadores, profetas y mártires. Espíritus débiles que, como suele ser el caso, disponen en tanto mayor medida de orgullo, vanidad e ingenuidad mal a propósito, corren no poco peligro de sucumbir a esa tentación. (*Ibid.*, pp.185-6)

La fantasía del "discípulo", constituye otra posibilidad más general y sutil; uno se sienta modestamente a los pies del "maestro" y se guarda de pensar por sí mismo.

Uno no es sino un discípulo, pero con ello también un coadministrador del gran tesoro que el maestro ha erigido. Uno siente toda la dignidad y el peso de semejante cargo, y considera como supremo deber y necesidad moral el denigrar a los que piensan de otro modo, reclutar prosélitos y levantar una antorcha para la humanidad, exactamente como si uno mismo fuera el profeta. Y son precisamente aquellos que han ido a acurrucarse tras una Persona aparentemente

modesta quienes, inflados por una identificación con la psique colectiva, aparecen de pronto en la escena del mundo. (*Ibid.*, p.188)

El acceso a la psique colectiva, independientemente de los efectos, supone una renovación vital a la que el sujeto quisiera aferrarse, bien porque exalta su sentido vital, bien porque ha descubierto una clave para transformar su vida. En este sentido, existe una secreta tendencia a *concretizar* las fantasías.

...aquí, somos modestos ciudadanos promedio, mientras que allí vivimos inauditas aventuras y realizamos proezas heroicas. [...] En su vida civil uno es de profesión zapatero, pero en su secta reviste dignidad de arcángel; o en lo visible es un pequeño comerciante, pero en la masonería una oscura celebridad; por el día pasa su jornada en la oficina, pero al atardecer es en su círculo una reencarnación de Julio César... (*Ibid.*, pp.238-9)

Los ejemplos mencionados constituyen "desrealizaciones del Sí-mismo" (*Entselbstungen*), enajenaciones de sí en favor de un significado imaginario; el Sí-mismo pasa a segundo plano frente al significado sugestivo de una imagen arquetípica. Para hacernos una idea de este poder sugestivo, tendríamos -dice Jung- que recurrir a ejemplos brindados por casos clínicos, o a ejemplos de inspiraciones creadoras y conversiones religiosas tales como las descritas por William James en *Las variedades de la experiencia religiosa*.

Ahora bien; el objetivo de la individuación no es otro que liberar al Sí-mismo de las falsas envolturas de la Persona, por una parte, y de la fuerza sugestiva de las imágenes inconscientes por otra. (*Ibid.*, p.192)

La vía de la individuación es tanto una posibilidad como un destino; la más completa combinación del destino que se llama individuo (cf. Jung, 1928c). Es un proceso "que genera un 'individuum psicológico, es decir, una unidad singular e indivisible, un todo." (Jung, 1939c, p.293).

Jung insiste en el hecho de que la individuación no ha de confundirse en modo alguno con el individualismo. Este último supone destacar y acentuar intencionadamente la supuesta peculiaridad en oposición a las exigencias y determinaciones colectivas. Pero el individuo humano, como unidad viviente, se compone de factores puramente universales. Por eso, la acentuación individualista se contradice con este hecho fundamental del ser humano.

La individuación, en cambio, significa precisamente un cumplimiento mejor y más pleno de las determinaciones colectivas del hombre, en cuanto que una consideración suficiente de la peculiaridad del individuo permite esperar un mejor rendimiento social que si esa peculiaridad se descuida o reprime. En efecto, la singularidad del individuo no ha de entenderse en modo alguno como un extrañamiento de su sustancia o sus componentes, sino, antes bien, como una mixtura singular o como una diferenciación gradual de funciones y capacidades que en sí son universales. (Jung, 1928c, pp.191-2)

Estos factores universales son variables, y tal variabilidad es lo que posibilita la peculiaridad individual. La individuación, por tanto, "sólo puede significar un proceso de evolución psicológica que realiza las determinaciones individuales dadas; en otras palabras,

constituye al hombre como *el* ente singular que es." (*Ibid.*, p.192). Por eso la individuación aspira a una cooperación viva de todos los factores, pues los factores, en sí universales, se presentan únicamente en forma individual, de modo que "su plena consideración produce también un *efecto individual* que no puede ser ofrecido por otro medio, al menos por el individualismo." (*Ibid.*, p.192).

Cuanto más se hace uno consciente de sí tanto más desaparece ese estrato del inconsciente personal sobreimpuesto al inconsciente colectivo.

De este modo se produce una conciencia que ya no está aprisionada en un mundo del yo mezquino y personalmente susceptible, sino participante en un mundo más amplio, el del objeto. Esta conciencia ampliada ya no es ese ovillo suspicaz y egoísta de deseos, temores, esperanzas y ambiciones personales que debe ser compensado o corregido de algún modo por contratendencias personales inconscientes, sino una función de relación que vincula con el objeto, con el mundo, que sitúa al individuo en una comunidad incondicional, obligatoria e indisoluble con el mundo. Las complicaciones que surgen en este nivel ya no son egoístas conflictos de deseos, sino dificultades que atañen tanto a mí como a los otros. (*Ibid.*, p.196)

Ahora bien, el devenir consciente o proceso de individuación se manifiesta concretamente como el devenir de una oposición.

En el escrito en el que Jung define la individuación como un proceso de adaptación a la realidad interna y, por ello, como un proceso "místico" (véase *supra*), afirma también: "Individuación y colectividad son un par de

opuestos, dos destinos divergentes. Están entre sí en una relación de culpa." (Jung, 1916e, p.484).

Sigamos la exposición que Jung realiza en dicho escrito partiendo del proceso de adaptación psicológica que se desarrolla en el curso del análisis.

Durante el análisis, aparte de otras circunstancias apremiantes, el análisis mismo se convierte el en eje alrededor del cual gira todo. La adaptación al análisis constituye por tanto el mayor logro. Para unos, la persona del terapeuta constituye el centro; para otros, es más bien la "idea analítica".

Esto sucede con vistas al aseguramiento de la confianza: el uno, que a priori desconfía inconscientemente de su prójimo, busca ante todo asegurarse de la personalidad del médico; el otro, que principalmente quiere ser informado sobre la veracidad del método, busca en primer lugar captar las ideas fundamentales. (*Ibid.*, p.482)

En el curso ulterior del análisis, como es natural, el primero ha de lograr la comprensión del método; el segundo, la confianza en la persona del terapeuta. Cuando la adaptación ha llegado hasta este punto cabría esperar, según la consideración general, que el análisis llegara a su final práctico, ya que se presupone que el equilibrio así logrado constituye la exigencia esencial.

Pero la experiencia muestra que, en ciertos casos y con no poca frecuencia, se eleva una demanda por parte del inconsciente que, ante todo, se muestra en una intensidad extraordinaria de la transferencia, en una influencia de la línea vital. Esta transferencia parece contener en primer término la demanda de una adaptación particularmente intensa al analista, el

cual también por de pronto lo supone, pero esta desmesura significa en el fondo una sobrecompensación por la resistencia, sentida como irracional, hacia el médico. Esta resistencia procede de la exigencia de la individuación, que está en contra de toda adaptación a los otros. (*Ibid.*, p.483)

Puesto que entonces la ruptura de la íntima unanimidad antes lograda significa la destrucción de un ideal estético y moral, "el primer paso en la individuación es trágica culpa. La acumulación de la culpa requiere expiación." (*Ibid.*, p.483). Esta expiación o reparación no puede darse al analista, de lo contrario se restauraría la anterior unanimidad.

La culpa y su expiación requieren una nueva función colectiva: así como antes la imagen del médico, el objeto de la fe y del amor, era un representante de la humanidad, ahora la humanidad ocupa el lugar del médico, y a ella se le ofrece la expiación por la culpa. (*Ibid.*, p.483)

Hay que subrayar, pues, que la individuación priva al hombre de estar en íntimo acuerdo y, con ello, le sustrae de la colectividad.

Esta es la culpa que el individuado deja tras de sí al mundo y que ha de esforzarse en redimir. El tiene que pagar un rescate por sí mismo, es decir, tiene que crear valores que sustituyan de modo equivalente su ausencia en la atmósfera personal-colectiva. Sin esta producción de valores la individuación es, en definitiva, inmoral; más aún: efectivamente suicida. Quien no puede crear ningún valor, se sacrifica conscientemente al espíritu del acuerdo colectivo. A cambio se le ofrece la posibilidad de elegir la colectividad a la que quiere sacrificarse. Sólo en la medida en que uno crea valores objetivos, puede y le está permitido individuarse. Con cada paso superior en la individuación se produce nueva culpa y es necesaria nueva expiación. La individuación, por tanto, sólo es posible en la medida en que se produzcan valores sustitutivos. [...] El resultado de

la expiación es la adaptación a lo externo. La expiación ha sido ofrecida al mundo entorno con el ruego de ser aceptada. (*Ibid.*, p.483)

El individuado no tiene, en principio, derecho alguno a esperar cualquier tipo de apreciación. Ha de conformarse con el aprecio que le llegue sobre la base de los valores creados. "La sociedad tiene, no sólo el derecho, sino también el deber, de despreciar al individuado en tanto no cree valores equivalentes, pues es un desertor." (*Ibid.*, p.483).

Cuando en el análisis entra en escena la exigencia de la individuación, oculta bajo la apariencia de una transferencia excepcionalmente intensa, ello significa la despedida del acuerdo con uno mismo y con la colectividad "y el paso a la soledad en el monasterio del Sí-mismo interior. Para el mundo externo sólo queda visible la Sombra de la personalidad. De ahí el desprecio y el odio por parte de la sociedad." (*Ibid.*, p.484). No obstante, como reverso de la moneda, la adaptación interna posibilita el descubrimiento de las realidades del alma y, con ello, se ganan valores que ofrecer a la colectividad.

Quien crea valores no reconocidos, pertenece a los menospreciados, y tiene que aceptarlo, pues la sociedad tiene derecho a los valores útiles, ya que la sociedad actual es en cualquier caso el punto de transición de la máxima importancia en el desarrollo del mundo, el cual exige el supremo logro de parte del individuo. (*Ibid.*, p.484)

La demanda colectiva obliga al individuo a comprar su individuación mediante una obra equivalente en favor de la

sociedad. Quien no puede hacerlo tiene que someterse a la exigencia colectiva, o bien es automáticamente atrapado por ella.

La exigencia de la sociedad es la *imitación* o la identificación consciente, es decir, un proceder de acuerdo a los caminos autoritarios reconocidos. De ello sólo es liberado quien brinda un equivalente. Hay muchísimos hombres que por de pronto son totalmente incapaces de lograr este equivalente. Por eso están sujetos a los caminos dados. Si son desviados, caen en la angustia y el desamparo del que sólo les puede salvar, una vez más, un camino preestablecido. Tales hombres pueden tan sólo alcanzar la autonomía tras larga imitación de un modelo elegido. (*Ibid.*, p.484)

Consiguientemente, la individuación no es asequible a todo el mundo, pues supone arrostrar el desprecio de la sociedad en tanto no se logre un equivalente que restablezca la relación humana.

La función colectiva se divide en dos funciones que Jung considera metapsicológicamente idénticas: la función colectiva en relación a la sociedad y la función colectiva en relación al inconsciente.

El inconsciente, como psique colectiva, es la representación psicológica de la sociedad. La Persona no puede tener ninguna relación respecto al inconsciente, ya que es idénticamente colectiva a él por ser ella misma colectiva. Por eso la Persona debe extinguirse y ser devuelta al inconsciente. De ahí se origina la individualidad como un polo que, a su vez, polariza el inconsciente del que nace el contrapolo: la idea de Dios. (*Ibid.*, p.485)

El individuo tiene ahora que afianzarse, al tiempo que se separa enteramente de lo divino y deviene totalmente él mismo. A su vez, se separa también de la sociedad.

Exteriormente le espera la soledad; interiormente el infierno, la lejanía de Dios. De este modo se carga de culpa. Para saldar esta deuda entrega el bien de su alma; su alma es ofrecida ante Dios (el inconsciente polarizado), y Dios concede un presente (reacción productiva del inconsciente) que el alma brinda al hombre y que el hombre entrega a la humanidad. O el camino también puede ser diferente: para saldar la deuda, él entrega su bien, su amor, no al alma, sino a un ser humano que para él representa su alma, y a través de este ser humano llega a Dios y retorna al que ama, y durante tanto tiempo como para él represente este ser humano su alma. Enriquecido de esta forma, el que ama comenzará a entregar el bien recibido también a su alma, y a su vez, lo recibirá de Dios si es su destino llegar tan alto como para permanecer en la soledad ante Dios y la humanidad. (*Ibid.*, pp.485-6)

También aquí se produce una alternativa entre colectividad e individuación. La libido que se dirige al inconsciente, no llega a los hombres, y viceversa.

Pero si la libido se dirige a los hombres, y es un amor verdadero, entonces es igual que si la libido fuera directa al inconsciente, tanto es el otro un representante del inconsciente, pero sólo cuando es verdaderamente amado. (*Ibid.*, p.486)

Sólo el amor, concluye Jung, le confiere a un ser humano la cualidad de mediador, que de lo contrario y en sí no tendría.

Indiquemos por último que la individuación ha de ser vivida en lo más íntimo del ánimo, y en la medida de lo posible, el sujeto debe evitar que afecte a su necesaria adaptación al mundo (cf. Jung, 1936g).

1. En 1916 Jung comenzó a diseñar y pintar dibujos de forma circular que presentaban una estructura interna. Se trataba de lo que la tradición hindú denomina "mandala" (en sánscrito, "círculo"). La paulatina comprensión del sentido de estos dibujos le ayudó a salir de la desorientación anímica en la que se vio sumido durante esos años críticos. Siendo comandante del campo de Château d'Oex (1918-9) realizaba diariamente estos dibujos que correspondían a su situación anímica. Dice Jung (1962) al respecto: "Mis dibujos eran criptogramas del estado de mi individualidad [...]. Vi cómo mi individualidad, todo yo estaba en la obra. Esto pude comprenderlo al principio sólo a modo intuición [...]. Tenía la clara sensación de algo central, y con el tiempo adquirí una idea viva de mí mismo. Me representé la mónada que soy yo y que constituye mi mundo. El mandala representa esa mónada y corresponde a la naturaleza microcósmica del alma." (p.203). Pasarían bastantes años antes de que pudiera confirmar esa intuición sobre el mandala como movimiento alrededor del centro. Intuición que se confirmaría cuando Richard Wilhelm le envió el texto de *El secreto de la floración áurea*, tratado taoísta de la alquimia china.

2. Puede ser interesante mencionar en este contexto las investigaciones de S. Abrams y P. Neubauer (1978) (autores no pertenecientes al campo de la psicología analítica). En un estudio longitudinal, estos autores observaron el desarrollo de las variaciones que tienen lugar desde la infancia hasta la adolescencia respecto a los niveles de actividad, afectividad, capacidades cognitivas, habilidades motrices, etc. Una de las importantes variaciones observadas constituyó un hallazgo que no correspondía a las expectativas: "una variación en el grado de vinculación hacia los humanos (el mundo animado) y hacia las cosas (el mundo inanimado)." (p.137). Esta variación recibió el nombre de *orientación objetal*, que describen así: "Los infantes orientados hacia las cosas, por ejemplo, están más inclinados hacia el desarrollo seguro de habilidades específicamente conceptuales, mientras que los niños orientados hacia lo humano, se inclinan hacia las capacidades personal-interaccionales. Además, los primeros, están más involucrados con tareas y logros, mientras que los últimos parecen más inclinados hacia la acomodación en las relaciones sociales. [...] Allí donde la disposición aparece tempranamente, las figuras primarias del medio del infante tienden a responder selectivamente a la misma, y por tanto, refuerzan la disposición." (pp.138-9). En consonancia con lo que Jung dice (cf. Jung, 1925b), el niño "*thing-oriented*" (orientado hacia las cosas) podría corresponder a la disposición introvertida, y el "*human-oriented*" ("orientado hacia lo humano") a la extravertida.

3. En lo que sigue vamos a centrarnos únicamente en el núcleo de ideas de Schiller destacado por Jung a propósito

del planteamiento del problema de los opuestos y la búsqueda de una solución conciliadora. Seguiremos la versión castellana de las *Cartas sobre la educación estética del hombre*, Buenos Aires, Ed. Aguilar, 1981. Las citas del texto de Schiller así como el número de página corresponden a esta versión.

4. Este procedimiento, central en la terapia analítica, recibe el nombre de "imaginación activa". Bajo esta denominación genérica se halla un procedimiento que puede adoptar múltiples formas, dependiendo de la índole expresiva preferente que adopten las manifestaciones del inconsciente. En todo caso, se trata de un procedimiento técnico que requiere una larga ejercitación (cf. Jung, 1916d; 1928c; 1934c; 1935e).

El objetivo central del mismo es acceder, mediante una participación consciente y activa, a la serie de fantasías que se desarrollan en el trasfondo de la conciencia. Como punto de partida puede servir, por ejemplo, la imagen de un sueño o una fantasía espontánea. Mediante la concentración intensa y con *exclusión de la crítica* se observa el desarrollo de una serie de fantasías asociadas de carácter dramático que toman vida por sí mismas. Las imágenes que se presentan en la imaginación activa anticipan los sueños. Puede apreciarse en ellas la continuidad del desarrollo del proceso inconsciente. Con la participación consciente se crea una nueva situación: los contenidos previamente inconexos se van articulando de modo claro y se hacen comprensibles. A diferencia del ensueño diurno, que sigue más o menos la intención consciente y permanece en la superficie, los contenidos de la imaginación activa muestran una autonomía que contrasta la mayoría de las veces con la intención y expectativa conscientes. La apropiación del sentido de los mismos compensa y trasciende la unilateralidad consciente, opera como lo que Jung denomina función trascendente.

La manifestación del inconsciente puede adoptar diferentes formas. Puede adoptar una forma preferentemente visual, o bien acústica, como voz o voces interiores. En ocasiones, es necesario fijar por escrito el contenido de alguna de las imágenes o de las frases percibidas interiormente. También puede servir la escritura automática. En personas dotadas de capacidad artística, el dibujo o la pintura pueden ser utilizados como medios expresivos, o la capacidad de modelar. También el movimiento en forma de danza.

El procedimiento de la "imaginación activa" lleva al "mundo imaginal", pues la fantasía en sí, dice Jung, es mera materia "en bruto". En este sentido, los alquimistas decían que el "*opus*" acontecía "*per veram imaginationem et non phantasticam*" (por medio de la verdadera imaginación y no de la fantástica). Y definían la verdadera imaginación como "un coloquio con un otro que no vemos" (cf. Jung, 1937b). Sobre el mundo imaginal, cf. H. Corbin, 1958; 1979. Sobre la imaginación activa cf. B. Hannah, 1980.

CAPITULO 4

ASPECTOS Y DINAMICA DEL SI-MISMO. I

El postulado del Sí-mismo implica la existencia de una psique inconsciente que, a su vez, es también un postulado. Lo que denominamos "psique", reitera Jung, no es en modo alguno idéntico a nuestra conciencia y sus contenidos.

Incluso la existencia de una psique inconsciente es negada por un gran número de científicos y filósofos que, a menudo, se sirven del ingenuo argumento de que, si hubiera una psique inconsciente, existirían en el individuo dos sujetos en lugar de uno. Pero resulta que éste es precisamente el caso, a pesar de la presunta unidad de la personalidad. (Jung, 1961, p.209)

Y refiriéndose a este otro "sujeto", Jung precisa:

A causa de la sobrevaloración de la posibilidad del conocimiento objetivo, perdemos de vista el significado del factor subjetivo, el significado del sujeto en definitiva. ¿Pero, qué es el sujeto? El sujeto es el hombre; nosotros somos el sujeto. (Jung, 1921a, p.407)

Aunque la contingencia y la variabilidad individual del sujeto humano son ilimitadas, la estructura psíquica heredada es una magnitud inherente al sujeto humano del conocimiento, "una realidad tan sólidamente fundamentada como el objeto externo." (*Ibid.*, p.408). Esta estructura

No es equiparable en modo alguno al yo del sujeto [...], sino que es la estructura psíquica del sujeto previa a todo desarrollo de un yo. Y es el que sujeto básico propiamente dicho, el Sí-mismo, es mucho más amplio que el yo y abarca también el inconsciente, mientras que el yo es esencialmente el centro de la conciencia. (*Ibid.*, p.409)

El inconsciente constituye para Jung un dominio de experiencia de extensión indefinida.

Por no ser el inconsciente mero reflejo reactivo sino actividad productiva, autónoma, su ámbito de experiencia constituye un mundo propio, una realidad propia, de la cual podemos decir que influye sobre nosotros como nosotros sobre ella; lo mismo, pues, que decimos del ámbito de la experiencia del mundo externo. (Jung, 1928c, p.204)

No dejará Jung de insistir en el hecho de que el inconsciente es realmente inconsciente. En consecuencia, nada podemos saber acerca de la verdadera naturaleza de los procesos y contenidos inconscientes; sólo podemos obtener claves indirectas basadas en el material de observación: síntomas, opiniones, estados afectivos, fantasías, sueños, procesos creadores y manifestaciones patológicas. En este sentido, Jung dirá que la conciencia no es un "aquí" y el inconsciente un "allí", sino que la psique constituye una totalidad consciente/inconsciente (cf. Jung, 1947).

Hasta donde alcanza nuestra experiencia actual, podemos afirmar que *los procesos inconscientes están en una relación compensatoria respecto a la conciencia*. Utilizo expresamente el término "compensatoria", y no el término "opositiva", porque consciente e inconsciente no está necesariamente en una oposición mutua, sino que se complementan recíprocamente formando un todo, el *Sí-mismo*. Según esta definición, el *Sí-mismo* es una dimensión supraordinada al yo consciente. No sólo abarca la psique consciente, sino también la inconsciente y es, por así decir, una personalidad que *también* somos. (Ibid., p.195)

El yo, pese al carácter relativamente desconocido e inconsciente de sus fundamentos, es un factor consciente por excelencia; es, incluso, una adquisición empírica de la existencia individual.¹

Ahora bien, una descripción total de la personalidad es absolutamente imposible, aun desde el punto de vista teórico, puesto que la parte inconsciente no puede ser aprehendida. [...] Por eso he propuesto dar a esa personalidad conjunta, presente pero no enteramente aprehensible, la denominación de *Sí-mismo*. (Jung, 1951a, p.14)

La relación del yo respecto al *Sí-mismo* es la de la parte respecto al todo (*Ganzen*). No podemos representarnos el *Sí-mismo*, pues la parte no puede concebir la totalidad; el *Sí-mismo* permanecerá siempre como una magnitud que engloba al yo consciente (cf. Jung, 1928c).

Puesto que se refiere a la totalidad (*Ganzheit*) psíquica, el *Sí-mismo* es un concepto trascendente -en el sentido de trascender la posibilidad del juicio consciente- que sólo puede ser descrito en forma de una antinomia, del mismo modo que la naturaleza de la luz sólo puede ser descrita mediante la doble imagen del corpúsculo y la onda (cf. Jung, 1951a). Pero no es meramente un concepto filosófico como, por ejemplo "la cosa en sí" kantiana, sino también un concepto psicológico empírico.

Mi experiencia personal de varias décadas y en muchos individuos, al igual que la de muchos otros médicos y psicólogos, por no hablar de las declaraciones de todas las grandes religiones -terminológicamente diferentes, pero coincidentes en lo esencial-, confirman la existencia de un factor ordenador

compensatorio, independiente de la conciencia del yo... (Jung, 1942b, p.321)

Así, Jung afirma también (1928c) que el Sí-mismo podría caracterizarse como una especie de compensación del conflicto entre lo externo y lo interno; algo que sólo paulatinamente ha llegado a ser y se ha hecho vivenciable a través de muchos esfuerzos. Este paulatino devenir consciente del Sí-mismo constituye la experiencia de un proceso anímico en el que el yo se siente como el objeto de un sujeto desconocido que lo abarca. En este sentido, el Sí-mismo podría ser denominado también como "Dios en nosotros". Los símbolos en los que el Sí-mismo encuentra expresión son empíricamente indistinguibles de la imagen arquetípica de Dios (cf. Jung, 1952a, p.498).

El Sí-mismo es, pues, un postulado en sí trascendente que puede ser justificado psicológicamente, pero no puede ser objeto de demostración científica.

El Sí-mismo, en tanto concepto empírico, designa el conjunto global de los fenómenos psíquicos en el hombre. Expresa la unidad e integridad [*Ganzheit*] de toda la personalidad. Pero en la medida en que esta última, debido a su aspecto inconsciente, sólo puede ser parcialmente consciente, el concepto del "Sí-mismo" es, en parte, potencialmente empírico, y en la misma medida por tanto, un postulado. En otras palabras, este concepto abarca lo experimentable y lo no experimentable o que todavía no se ha experimentado. [...] En la medida en que la totalidad es un postulado que abarca la existencia de contenidos tanto conscientes como inconscientes, su concepto es *trascendente*, ya que presupone, por razones empíricas, la existencia de factores inconscientes, y caracteriza con ello un ente que sólo puede describirse parcialmente, pero que permanece por otra parte incognoscible e ilimitable *pro tempore*. (Jung, G. W., 6, pp.512-3)

El proceso de individuación, la realización o devenir consciente del Sí-mismo, supone la discriminación de la identidad relativa del yo respecto a los contenidos inconscientes. Este re-conocimiento, que es conocimiento propio al tiempo que descubrimiento de la realidad del tú, implica la paulatina vivencia interna de lo proyectado, la "retirada de las proyecciones".

Este estado conduce paulatinamente al conocimiento de los otros hombres así como al de sí mismo, y con ello a la diferenciación entre aquello que uno es realmente y aquello que en él se proyecta, o lo que se figura de sí mismo en la fantasía. (Jung, 1946e, p.280)

Como ya hemos visto, la comprensión consciente del inconsciente personal, la integración de la Sombra, constituye el primer paso en el proceso de individuación y también la primera etapa del proceso analítico. Sin ello resulta imposible el conocimiento del *Anima* o del *Animus*. De la realización de estos arquetipos, es decir, de la unión del yo con el inconsciente personificado como *Anima* (o *Animus*), surge una nueva personalidad que viene a abarcar ambos componentes: el Sí-mismo (cf. Jung, 1946e).

En este capítulo veremos de qué modo aparece en el proceso analítico la fenomenología del *Anima* y del *Animus*, para, a continuación, exponer los aspectos más importantes que conciernen a estos dos arquetipos.

4.1. EL PLANO DEL SUJETO

La denominada "función trascendente", como función basada en datos racionales e irracionales, tiende un puente entre la conciencia y el inconsciente (véase 3.1.2 y 3.2.1). Esta función es en sí un suceso natural, una manifestación de la energía que resulta de la tensión de los opuestos. Dice Jung al respecto:

El fenómeno natural de la unión de los opuestos se convirtió para mí en el modelo y el fundamento de un método que, en esencia, consiste en provocar intencionalmente aquello que de modo natural sucede de modo inconsciente y espontáneo, y en integrarlo en la concepción consciente. [...] Primero tuve que comprender a fondo que el "análisis", en la medida en que es únicamente descomposición, debe ir necesariamente acompañado de síntesis, y que hay materiales anímicos que no adquieren sentido alguno cuando simplemente se los descompone, pero que despliegan una plenitud de sentido cuando se los confirma en su significado y éste se amplía con todos los medios conscientes (la llamada *amplificación*).² (Jung, 1943a, pp.87-8)

En efecto, el procedimiento analítico o causal-reductivo tiene por finalidad descomponer el sueño (o la fantasía) en sus recuerdos constituyentes. Según Jung, este procedimiento está plenamente justificado, pero presenta unas claras limitaciones. De hecho, deja de ser efectivo en el momento en el que los símbolos oníricos no se dejan reducir ya a reminiscencias personales, o sea cuando empiezan a aparecer imágenes del inconsciente colectivo.

Las imágenes o símbolos del inconsciente colectivo únicamente son portadoras de valor cuando se someten a un tratamiento *sintético*. Así como el análisis

descompone el material simbólico de la fantasía en sus componentes, el procedimiento sintético los integra en una expresión general y comprensible. (*Ibid.*, p.88)

No sólo carecería de sentido querer reducir estos símbolos al plano de lo personal; sería, además, perjudicial.

El método causal-reductivo y el método sintético-constructivo presentan también otra importante diferencia. En el estadio propio del procedimiento analítico se entiende todo a nivel *objetal*, es decir, sin discriminación entre *imago* y objeto, y por tanto, en relación directa a este último (cf. Jung, 1928c). El procedimiento sintético, por el contrario, posibilita la discriminación entre *imago* y objeto y, en esa medida, la retirada de las proyecciones.

Por este motivo he introducido la siguiente terminología: llamo a toda interpretación en la que las expresiones del sueño pueden ser identificadas con los objetos reales una *interpretación en el nivel del objeto*. Frente a esta interpretación se sitúa aquella en la que todo fragmento onírico, por ejemplo, todas las personas actuantes, se refieren al soñador mismo. Llamo a este procedimiento *interpretación en el nivel del sujeto*. (*Ibid.*, p.92)

En suma, la interpretación analítica, puesto que descompone el contenido en complejos de recuerdos que se refieren a las situaciones externas, se mueve en el plano del objeto. La interpretación sintética, por contra, es una interpretación en el plano del sujeto; su finalidad es desprender los complejos de recuerdos de los motivos externos y comprenderlos como tendencias o aspectos del

propio sujeto que han de ser integrados por el mismo. En este caso todos los contenidos oníricos se conciben como símbolos de contenidos subjetivos.

A modo de ilustración, seguiremos la explicación que Jung nos proporciona a propósito del sueño de una paciente que se encontraba en ese punto crítico situado entre el análisis del inconsciente personal y la emergencia de contenidos del inconsciente colectivo.

El sueño es el siguiente:

Ella está a punto de atravesar un arroyo ancho. No hay ningún puente. Pero encuentra un lugar por donde poder cruzar. En el preciso momento que se propone hacerlo, un enorme cangrejo que se hallaba oculto en el agua la agarra por el pie, y ya no la suelta. Despierta angustiada. (Ibid., p.88)

Las asociaciones de la paciente acerca de los elementos que componen el sueño fueron éstas. Arroyo: "constituye un límite difícil de sobrepasar"; "debería superar un obstáculo...avanzo sólo muy despacio...tendría que pasar a la otra orilla". Vado: "una ocasión -una posible vía- para atravesarlo segura...el tratamiento brinda la posibilidad de superar el obstáculo". Cangrejo: "yacía totalmente oculto en el agua, no lo había visto antes...es también una terrible enfermedad incurable (recuerdo de la señora X que murió a consecuencia de un carcinoma) [...] el cangrejo es un animal que se mueve hacia atrás...me agarró de una forma siniestra y tuve un miedo terrible...-¿qué es lo que no me permite avanzar? ¡Ah sí!, tuve de nuevo una fuerte escena con mi amiga." (Ibid., p.88).

La paciente se hallaba, en realidad, atrapada en una amistad rayana en la homosexualidad. Una relación en la que se sucedían las disputas, los reproches mutuos y los intentos de reconciliación. Ambas tenían intereses artísticos comunes; también un temperamento inestable similar; pero la paciente -unos años más joven- poseía una personalidad más fuerte. Su relación era demasiado exclusivista y dejaba de lado otras posibilidades de la vida. La consecuencia era que ambas se irritaban con facilidad y tenían violentas escenas en las que se acusaban de mutua incomprensión. Jung comenta:

A falta de otra cosa mejor, la disputa era para ambas un subrogado del placer, [...] mi paciente no podía renunciar durante mucho tiempo a la dulce aflicción de no ser entendida por su mejor amiga, pese a que cada escena le "aburría" mortalmente y hacía ya mucho que había comprendido que esta amistad estaba agotada, y sólo un falso orgullo le permitía forjarse aún un ideal de la misma. (*Ibid.*, pp.89-90)

La paciente había tenido con su madre una relación exaltada y fantástica. Tras la muerte de la madre estos sentimientos se habían transferido a la amiga.

En este caso, la interpretación causal-reductiva puede condensarse en una frase: "Comprendo muy bien que debería pasar al otro lado del arroyo (abandonar la relación con la amiga); pero preferiría que mi amiga no me dejara escapar de sus tenazas (es decir, abrazos), o, como deseo infantil, la madre quisiera atraerme de nuevo hacía sí en la conocida forma del abrazo excesivo." (*Ibid.*, p.90). Lo incompatible del deseo radicaba en la fuerte inclinación

homosexual: "El cangrejo le agarra el pie, ya que la paciente tiene pies grandes, 'masculinos'; ella desempeña el papel masculino frente a la amiga, y tiene también fantasías sexuales correspondientes." (*Ibid.*, p.90). El pie tiene, como es sabido, significado fálico.

La interpretación global reza pues: la razón por la que no puede separarse de la amiga es que tiene deseos homosexuales reprimidos hacia ella. Puesto que estos deseos son incompatibles, moral y estéticamente, con la tendencia de la personalidad consciente, son reprimidos, y por ello, más o menos inconscientes. El miedo corresponde al deseo reprimido. (*Ibid.*, p.90)

La asunción de lo desvelado por una interpretación de este tipo no puede tener lugar al comienzo del tratamiento; requiere, como es natural, un largo y paciente trabajo analítico. Tal era el caso.

Ciertos hechos le habían convencido ya lo suficiente de la existencia de una tendencia homosexual, de modo que podía confesar esta inclinación con franqueza, aunque no le resultara agradable. Así pues, si en el presente estadio del tratamiento le hubiera comunicado la interpretación, no me hubiera topado ya con ninguna resistencia. Mediante la comprensión, había superado ya lo penoso de esta indeseable tendencia. Pero me hubiera dicho: "¿por qué seguimos entonces analizando este sueño? Me vuelve a decir lo mismo que ya sabía hace tiempo". (*Ibid.*, p.91)

Cuando la interpretación analítica se convierte en variaciones sobre el mismo tema sin aportar nada esencial, entonces ha llegado el momento de prestar atención a la eventual emergencia de motivos arquetípicos.

El procedimiento causal no da cuenta suficientemente: primero, de la asociación enfermedad-cangrejo; segundo, de

la peculiar elección del símbolo, es decir que la madre-amiga aparezca precisamente bajo este símbolo; tercero, no tiene en cuenta que el sueño es también un fenómeno subjetivo.³

...por consiguiente, una interpretación completa del cangrejo nunca puede referirse únicamente a la amiga o a la madre, sino que ha de aplicarse también al sujeto, a la propia soñadora. Ella es todo el sueño; es el arroyo, el tránsito y el cangrejo, o sea, estos pormenores son expresiones para condiciones y tendencias en el inconsciente del sujeto. (*Ibid.*, p.91)

Aquí interviene el procedimiento sintético-constructivo (también llamado "hermenéutico" por Jung) o interpretación en el nivel del sujeto.

La paciente se imagina que la amiga es quien la tiene atrapada reteniéndola a su lado. Mientras siga creyéndolo, intentará ponerse por encima de ella y cambiarla. La amiga hará exactamente lo mismo. Ambas creen que la culpa radica en la otra, en el objeto.

La paciente es inconsciente de que el obstáculo está en ella misma. El cangrejo es un contenido extraño e inesperado, un símbolo que pertenece al no-yo. Se trata de algo que aparece en relación con la amiga, y también en relación con la madre. El hecho de que la madre o la amiga posean realmente esta característica que condiciona la falta de libertad es irrelevante por lo que a ella misma se refiere. El círculo vicioso de una relación se alimenta siempre de las propias tendencias. El elemento común de la relación infantil y de la actual

es una poderosa, exaltada demanda amorosa, ante cuya pasión se siente impotente. Esta demanda tiene, pues, la señal del subyugante deseo infantil, de su conocida ceguera. Se trata de una parte de libido no cultivada, indiferenciada y sin humanizar, que posee aún el carácter impulsivo del instinto sin domesticar. Para este aspecto, el animal es el símbolo por antonomasia. (*Ibid.*, p.94)

La paciente había asociado el símbolo a la temida enfermedad y a una conocida, la señora X, que murió de cáncer aproximadamente a su misma edad. Esto -comenta Jung- apunta a una identificación con dicha señora. Esta mujer, joven viuda, había tenido una serie de aventuras con hombres tras la muerte de su marido. Uno de ellos, un artista de talento, había causado en la paciente una inquietante fascinación.

La identificación se produce siempre sobre la base de una semejanza inconsciente.

¿Cuál es la semejanza de nuestra paciente con la señora X? En este punto pude recordarle a la paciente una serie de tempranas fantasías y sueños que señalaban claramente que ella tenía también una vena muy frívola que siempre trataba de ocultar, pues temía que esta tendencia, sentida oscuramente, pudiera llevarla a un comportamiento inmoral. Con todo esto hemos adquirido otra contribución, esencial, en la comprensión del elemento "animal". Se trata nuevamente de esa misma avidez instintiva, indomesticada, que en este caso, sin embargo, se dirige hacia los hombres. (*Ibid.*, p.94)

Así entendemos también por qué la paciente no podía desligarse de su amiga.

De este modo se mantenía en un estadio infantil, homosexual, que le servía no obstante de *protección*. (De acuerdo a la experiencia, este es uno de los

motivos más efectivos que mantiene las relaciones infantiles inadaptadas.) (*Ibid.*, p.94)

La paciente había vivido la inesperada enfermedad y temprana muerte de la señora X como un castigo del destino a la promiscuidad de su vida, aunque, de modo inconfesado, la envidiara. Tras el pesar de su muerte, se ocultaba esa "humana, demasiado humana" secreta alegría ante el mal ajeno. Ahora se escarmentaba de continuo con el ejemplo de dicha señora, conformándose con el tormento de una amistad insatisfactoria.

La identificación encierra todavía más aspectos. La señora X había desarrollado una notable capacidad artística tras la muerte de su marido. Esto la había conducido, entre otras cosas, a la amistad con el artista que tanto había impresionado a la paciente.

Este aspecto parece pertenecer a uno de los motivos esenciales de la identificación, si tenemos en cuenta la impresión, fuerte y fascinante, que la paciente dijo haber recibido del artista. Una fascinación de este tipo en ningún caso emana sólo de una persona hacia otra, sino que es un fenómeno de relación en el que intervienen dos personas, pues la persona fascinada ha de aportar una disposición correspondiente. (*Ibid.*, p.95)

Es de suponer, por tanto, la existencia en la paciente de una disposición similar inconsciente a la del artista. Además de poseer un cierto talento creador, la paciente está, de hecho, identificada con un hombre. En el sueño, este aspecto masculino aparece representado por el pie. Por lo demás, ella representaba frente a su amiga el papel

masculino. La femineidad de su amiga, visible también en el aspecto físico, era comparable a la de la señora X.

Es evidente que la paciente desempeña el papel del artista frente a la señora X, pero transferido a su amiga. Así se completa su identificación inconsciente con la señora X y su amante. De este modo, ella vive su faceta promiscua, que había ocultado con tanto temor, pero no la vive conscientemente; está poseída por esta tendencia inconsciente y es llevada a desempeñar el papel que su complejo le impone. (*Ibid.*, p.96)

Está poseída por al *Animus*, por la masculinidad inconsciente que ella había proyectado en el artista. El fenómeno de identificación, puesto que es inconsciente, ejerce un gran poder de atracción. El cangrejo es el símbolo de estos contenidos inconscientes; representa la psicología interna de ese aspecto "animal", infra o suprahumano de la libido, que camina en dirección regresiva y amenaza con atrapar toda la personalidad de la paciente. La relación de la paciente con su amiga puede decirse que es comparable a una enfermedad.

Desde el punto de vista de la interpretación, este análisis, por lo que hemos ido viendo, pertenece aún al nivel del objeto, si bien ha tenido también en cuenta el nivel del sujeto.

Las relaciones que hemos comprendido hasta ahora, referidas todas a los objetos reales, tenemos que verlas en el nivel del sujeto. En este sentido, la figura de la señora X es la personificación de un cierto aspecto de la paciente.

La señora X es una imagen de aquello que a la paciente le gustaría ser y que no quiere ser. La señora X representa por tanto una *imagen futura, parcial*, del carácter de la paciente. El inquietante artista no puede alcanzar todavía el nivel de sujeto, puesto que la capacidad artística de la paciente, latente aún, de la paciente, está encubierta mediante la señora X. Podría decirse con razón, que el artista es la imagen de lo masculino en la paciente; imagen que no ha sido hecha consciente y yace en el inconsciente. Esto es cierto en la medida en que ella se engaña sobre sí misma en este aspecto. (*Ibid.*, p.98)

Es la imagen inconsciente de lo masculino en la mujer que Jung denomina "*Animus*". Así, y pese a que la paciente se mostraba en el curso de las sesiones especialmente tierna, receptiva y femenina, emanaba un halo masculino que no era achacable a los rasgos de su tipo; un halo que para Jung resultaba inquietante y fascinador.

Pues bien, el hecho de que ella produjera ese sentimiento cuando todas las apariencias hablaban en contra, nos sitúa directamente en el fenómeno de la proyección.

Recordemos que el cangrejo se hallaba oculto en el agua y que ella se veía súbitamente atrapada. Las relaciones inconscientes antes mencionadas -identificación con la señora X y su amante- constituían asimismo el obstáculo que mantenía la ligazón con su amiga. El agua simboliza el ser-inconsciente. El cangrejo es un contenido inconsciente, pero dotado de dinamismo.

Cuando un componente de este tipo no se puede hallar directamente en el soñador, entonces -según dicta la experiencia- se halla siempre *proyectado*. ¿Pero, en quién? ¿Se halla todavía en el artista? Hace tiempo

que él ha desaparecido de su círculo y la proyección no ha podido desarrollarse en todas sus consecuencias, puesto que está fijada en el inconsciente de la paciente; además, pese a la impresión fascinadora, no había tenido con ese hombre relación personal alguna. No; una proyección así es siempre actual; ha de haber alguien sobre el cual se proyecte este contenido, de lo contrario ella lo habría percibido en sí. (*Ibid.*, p.99)

La paciente no conocía a ningún hombre que significara algo para ella a excepción de su terapeuta. Es plausible, por tanto, que la proyección recayera sobre éste. Pero los elementos más sutiles de la misma -y éste es un dato importante- entraban en juego fuera del tiempo de las sesiones.

Por este motivo pregunté con cautela: "Dígame, ¿qué le perezco a Ud. cuando no está conmigo?, ¿soy el mismo?" Ella: "cuando estoy con Ud., entonces es Ud. muy acogedor; pero cuando estoy sola, o cuando no le veo durante mucho tiempo, entonces su imagen se modifica de forma extraña. En ocasiones aparece totalmente idealizado, y otras veces distinto." Aquí se detuvo; la ayudé a seguir: "Sí ¿de qué modo?" Ella: "A veces muy peligroso, siniestro, como un hechicero malvado o un demonio. No sé cómo he podido tener tales ideas. Ud. no es así." (*Ibid.*, p.99)

Vemos aparecer así el componente transferido a la figura del terapeuta.⁴ Con ello llegamos a la comprensión de otro punto esencial. Dice Jung: "Yo estaba contaminado (identificado) con el artista; luego ella se comporta ante mí en la fantasía inconsciente como la señora X." (*Ibid.*, p.99). De ahí el comportamiento acusadamente femenino mostrado en las sesiones. "Pero ahora yo soy también el obstáculo, el cangrejo que le impide pasar al otro lado." (*Ibid.*, p.99).

Llegado este punto, de nada hubiera servido "devolverle" la proyección e intentar mostrarle que él no era un demonio ni una persona siniestra. Esta actitud dejaría la proyección intacta. Sería, además, injustificado convertirla a ella en un "demonio".

La única posibilidad que se ofrece aquí para salir del abrazo del inconsciente es la de llevar al mismo médico hasta el nivel del sujeto, es decir, explicarlo como una imagen. Pero ¿una imagen de qué? Aquí radica la mayor dificultad de todas. "Por supuesto", dirá el médico, "una imagen de algo en el inconsciente de la paciente" -a lo que ella respondería: "¿Que yo he de ser un hombre, y encima un hombre siniestro, fascinador, un hechicero o demonio malvado? De ningún modo puedo aceptarlo; es una estupidez! Más bien creo que Ud. es todo eso." Y realmente, ella tendría razón al hablar así. Es demasiado absurdo querer traspasar a su persona algo semejante. (*Ibid.*, p.100)

Los sentimientos desencadenados a raíz de la manifestación de ese aspecto transferencial oculto tuvieron el efecto siguiente:

Su rostro se transforma; en sus ojos brilla el reflejo de una pugna desconocida hasta entonces. Veo como en un relámpago la posibilidad de un penoso malentendido. ¿De qué se trata? ¿Es decepción amorosa, ofensa, desprecio? En su mirada acecha algo de animal de presa, algo auténticamente demoníaco. [...] ¿Qué he tocado? ¿Qué nueva cuerda resuena? Pero es sólo un momento pasajero. La expresión del rostro de la paciente vuelve a ser tranquila, y dice como aliviada: "Es curioso, ahora tengo la sensación de que ha tocado el punto que no puedo evitar nunca en la relación con mi amiga. Es un sentimiento espantoso, algo inhumano, perverso, cruel. No puedo describir cuán siniestro es este sentimiento. Este sentimiento me hace odiar y despreciar a mi amiga en esos momentos, pese a que hago todos los esfuerzos posibles para combatirlo." (*Ibid.*, p.100)

Esto explicaba lo sucedido. Esta declaración dió paso a una nueva fase en la transferencia, y la paciente, sin saberlo, había entrado en una nueva fase de su existencia.

Yo he pasado a ocupar el puesto de su amiga. La amiga está superada. Se he roto el hielo de la represión. [...] Pero ahora sé también que todo lo malo y doloroso en relación con su amiga recaerá sobre mí; cierto que también lo bueno, pero en violento conflicto con esa cosa misteriosa que la paciente nunca puede evitar. (*Ibid.*, pp.100-1)

Dos posibilidades, igualmente insatisfactorias, se presentaban a continuación. Si la paciente permanecía atascada en esta forma de la transferencia, entonces la relación terapéutica reproducirá la relación con la amiga, es decir, no habrá entendimiento y uno verá al demonio en el otro. La otra posibilidad es que la paciente pase por alto ese punto oscuro descubierto, esto es, que lo reprima nuevamente *en lugar de mantenerse consciente*. De no cumplirse esta última exigencia, la amenaza inconsciente seguirá planeando sobre la vida de la paciente.

Siempre que surga un componente inaceptable de este tipo, debería tenerse muy en cuenta si se trata en definitiva de una cualidad personal o no. "Brujo" y "demonio" bien pudieran ser expresiones adecuadas para representar cualidades, pero sólo si se tiene en cuenta *que no se trata de cualidades personal-humanas, sino mitológicas*. "Brujo" y "demonio" son figuras mitológicas que expresan ese sentimiento desconocido, "inhumano", que le había acometido a la paciente. Estos atributos no son en absoluto aplicables a una personalidad humana; pese a ello, son constantemente proyectados sobre el prójimo en forma de juicios intuitivos, pero no lo suficientemente críticos, y esto para el mayor de los daños en las relaciones humanas. (*Ibid.*, p.101)

Estos atributos apuntan siempre a la proyección de contenidos del inconsciente colectivo. A través de él vivimos efectivamente en un mundo de magos, demonios y hombres-lobo. Pero esto es mitología, es decir psique-colectiva, y sería absurdo atribuirla al carácter personal. Jung precisa:

Cierto que antaño estas cosas nunca estuvieron separadas de la conciencia individual, porque los dioses, demonios, etc., no eran entendidos como proyecciones anímicas y contenidos del inconsciente, sino como realidades evidentes. Sólo en la época de la Ilustración comenzó a barruntarse que los dioses no existían realmente, sino que eran proyecciones. Con ello quedaban despachados. Pero la función psíquica a ellos correspondiente no fue liquidada en modo alguno, sino que fue a parar al inconsciente, motivo por el cual los hombres mismos fueron intoxicados por un excedente de libido que anteriormente estaba invertido en el culto a las imágenes divinas. La depreciación y la represión de una función tan cimentada como lo es la religiosa tiene, naturalmente, considerables efectos sobre la psicología del individuo. Mediante este reflujo de libido, el inconsciente se ve extraordinariamente robustecido y comienza a ejercer un poderoso influjo sobre la conciencia con sus contenidos colectivos arcaicos. (*Ibid.*, p.102)

Lo irracional (mejor diríamos arracional) es una función psíquica siempre presente con la que hay que contar. Sus contenidos son realidades psíquicas efectivas, actuantes (*Wirklichkeiten!*).

El demonio (*Teufel*) es una variante del aspecto más siniestro -y no reconocido, por tanto- del ser humano, esto es del arquetipo de la Sombra. Otro arquetipo que aparece casi invariablemente en la proyección de contenidos inconscientes colectivos es el "demonio

hechicero" (*zauberische Dämon*), en el que destaca el efecto inquietante.⁵ No siempre resulta fácil diferenciar del arquetipo de la Sombra esta otra figura; sólo el predominio del elemento mágico posibilita la diferenciación, y ésta es importante porque la figura puede contener también el aspecto, muy positivo, del "Viejo sabio".⁶

La comprensión de los arquetipos supone un paso decisivo en el desarrollo de la personalidad. Pero ello exige la confrontación del yo con este no-yo psicológico. De lo contrario, se produciría una escisión entre la psique individual y la colectiva.

De un lado tendríamos un yo diferenciado y moderno; del otro, una especie de cultura de negros, con otras palabras, un estado primitivo. [...] Tal disociación reclama urgentemente síntesis y desarrollo de lo indiferenciado. Ha de producirse una unificación de ambas partes [...]. Pero esto sólo es posible allí donde existe una religión aún vigente, viva por tanto, que mediante una simbólica ricamente desarrollada sepa expresar satisfactoriamente al hombre primitivo... (*Ibid.*, pp.105-6)

Mientras los contenidos colectivos inconscientes permanezcan asociados indiferenciadamente a los objetos de la conciencia, no puede tener lugar ningún progreso. O, para decirlo con el lenguaje del sueño, no puede traspasarse la frontera. Así llegamos a la comprensión de la angustia sentida en el sueño: se trata de la angustia primitiva ante los contenidos del inconsciente colectivo. El símbolo del animal, como hemos visto, remite a lo extra-humano, a la esfera del *numen*.

Nuestra soñadora no es en modo alguno una personalidad religiosa, sino "moderna". Ha olvidado la religión que se le instruyó en un tiempo e ignora por completo que hay momentos en los que los dioses se inmiscuyen o, más bien, situaciones que desde tiempos remotos suponen una constante que cala en lo más profundo. A estas situaciones pertenece por ejemplo el amor, sus pasiones y peligros. El amor puede movilizar poderes insospechados del alma, con los cuales sería mejor contar. "Religio", como "diligente observancia" de fuerzas y peligros desconocidos, viene aquí al caso. (*Ibid.*, p.111)

El sueño presentaba el aspecto negativo y peligroso de la situación, y cuando esto sucede -dice Jung- no hay razón alguna para suponer que indique también algo positivo. Será preciso que la paciente "retire cuidadosamente el pie", pues ir más adelante sería fatal. "Ella no está aún lo suficiente en la vida real como para poder arriesgarse a una inversión del punto de vista." (*Ibid.*, p.109).

Los contenidos colectivos constituyen, en este caso, una amenaza, porque la relación del yo con el inconsciente se ha instituido en exceso como refugio contra las exigencias de la vida. Se requiere, por tanto, una comprensión, realmente vivida, por parte de la paciente.

Para diferenciar el yo del no-yo es esencial que el hombre permanezca *firmemente asentado* en su función yoica, es decir que *cumpla con su deber frente a la vida, de modo que subsista en todos los sentidos como un miembro de la sociedad humana*. Toda negligencia en este sentido va a parar al inconsciente y refuerza su posición; se corre así el riesgo de ser absorbido por el mismo. (*Ibid.*, p.79)

La esfera del inconsciente colectivo pertenece a un nivel de problemas que queda fuera de consideración en el análisis de personas jóvenes, o de personas que han permanecido demasiado tiempo en un estado infantil. Donde todavía han de superarse las imágenes del padre y de la madre, donde todavía queda un fragmento de vida externa por conquistar,

entonces mejor no hablamos en absoluto de inconsciente colectivo y del problema de los opuestos. Pero cuando se han superado las transferencias parentales y las ilusiones juveniles o, al menos, *están maduras para la superación*, ahí debemos hablar del problema de los opuestos y del inconsciente colectivo. (*Ibid.*, p.80)

Este no era aún el caso de la paciente. La figura del "demonio hechicero" es, como hemos indicado, un contenido arquetípico. La influencia de este contenido colectivo se manifiesta como lo que Jung denomina "personalidad *mana*", una personalidad superior, dotada de conocimientos, poder y atributos mágicos, con lo cual el yo es víctima de la inflación, esto es, se apropia de cualidades que no le pertenecen (cf. Jung, 1928c). Para que el yo pueda diferenciarse de este contenido y la personalidad se individualice es necesario que la paciente tome plena consciencia de la psicología masculina (*Animus*) que la posee y que, en su caso, suplanta la relación real con los hombres y con la vida.

4.2. LAS IMAGENES ARQUETIPICAS DEL ALMA

4.2.1. La imagen de la madre

Recordemos que Jung concibe los arquetipos como estructuras innatas que posibilitan la aprehensión de la experiencia de un modo específicamente humano (véase 2.5).

La intensidad de las vivencias que caracterizan la primera infancia no se basa tanto en las relaciones con los padres concretos como en las relaciones involucradas por las *imago*s parentales. Dice Jung al respecto:

Sería concebible -y como se sabe, también se ha dicho- que el reflejo de la imagen inconsciente no fuera otra cosa que aquella imagen del padre y de la madre adquirida en la primera infancia, sobrevalorada y posteriormente reprimida a consecuencia de la fantasía incestuosa. Pero esta concepción presupone que esta imagen fue antes *consciente*, pues de otro modo no podría ser "reprimida". Además, habría que suponer también que el acto mismo de la represión moral se ha vuelto inconsciente, de lo contrario el acto de represión se conservaría en la conciencia y junto con él se tendría el menos el recuerdo de la reacción moral represora, y a partir de ésta se podría reconocer luego fácilmente la naturaleza de lo reprimido. (Jung, 1936d, pp.80-1)

Sin embargo, hay que tener presente que la *imago* parental no se forma en un momento que corresponde a una conciencia más o menos desarrollada, sino en los estadios germinales de la conciencia, entre el primero y cuarto año, donde la conciencia muestra aún un carácter fragmentario, "insular", y carece de la continuidad propia de los estadios más avanzados.⁷

La relación yoica, imprescindible para una conciencia continua, sólo existe en parte, y por ello, en ese

estadio, una gran parte de la vida psíquica transcurre en un estado que no se puede calificar sino de relativamente inconsciente. [...] esos estado se caracterizan siempre -como también sabemos por la observación de niños pequeños- por una apercepción de la realidad llena de fantasía. Las imágenes de la fantasía prevalecen sobre el influjo de los estímulos de los sentidos y configuran éstos en el sentido de una *imagen anímica precedente*. (*Ibid.*, p.81)

Esta configuración corresponde a disposiciones propias de la especie, esto es, a arquetipos. Su existencia imprime en el mundo del niño y del soñador el sello antropomórfico. Dada la impersonalidad de la psicología infantil y el carácter discontinuo de la conciencia en los primeros años, de ningún modo puede hablarse en este estadio de un vivenciar propiamente individualizado: "la madre es, por el contrario, una experiencia arquetípica." (*Jung, 1931c, p.49*).

En esas impresiones que suelen glosar los poetas resuenan aquellas emociones tempranas de la infancia; un tiempo en el que el infante -señala Jung- aprendió a distinguir los sonidos de la madre de los de la naturaleza, y transfirió la fuerza de su sentimiento a los objetos de su entorno, un entorno mágico en el pleno sentido de la palabra.

Cuanto más se empequeñece y se humaniza la imagen de los padres, mayor relevancia adquieren todas aquellas cosas que tempranamente aparecieron como trasfondo y efecto secundario. El hogar en el que jugaba el niño, el fuego junto al que se calentaba, la lluvia y la tormenta que causaban frío, eran realidades que debido a una conciencia todavía crepuscular, fueron vistas y comprendidas por de pronto como cualidades de los padres. (*Ibid.*, p.51)

Esto se pone especialmente de manifiesto en los contenidos de ciertas fantasías, que muestran rasgos claramente mitológicos. Los símbolos que aparecen en ellos no son meros sustitutos de los padres, sino una realidad que forma ya parte de la imagen primigenia (arquetípica) de los padres que actúa en el niño. La imagen de la madre cálida, protectora y dispensadora de alimento, es también el hogar, la gruta o la cabaña y la vegetación circundante. O, como en el caso de las fobias infantiles, la madre aparece como animal peligroso, bruja, devoradora, hermafrodita, etc. "...todos esos efectos de la madre sobre la psique infantil que pinta la literatura no provienen de la madre personal, sino más bien del arquetipo proyectado sobre la madre." (Jung, 1939b, p.98).⁸

Jung reitera que, durante los primeros años, el niño vive en un estado de identidad inconsciente con la madre y es parte constituyente de la atmósfera anímica de la misma. Con el despertar paulatino de la conciencia del yo se va disolviendo esta participación fusiva, "y la conciencia comienza a situarse en oposición con el inconsciente, con su propia condición previa." (Jung, 1939b, p.115).⁹ A consecuencia de esta diferenciación, la madre se va desprendiendo de su "envoltura" arquetípica y, con ello, va haciéndose más clara su peculiaridad personal.

La imagen del Anima, que confería resplandor sobrehumano a la madre ante los ojos del hijo, es paulatinamente despojada frente a la banalidad de lo cotidiano y recae por ello en el inconsciente, sin haber disminuido por eso en modo alguno su plenitud instintiva y su tensión originaria. A partir de entonces está, por así decir, lista para saltar y se proyecta en la primera ocasión propicia, o sea cuando un ser femenino causa una impresión que quiebra la cotidianidad. (Jung, 1936d, p.84)

En la experiencia amorosa del hombre, la psicología de este arquetipo se manifiesta en forma "de ilimitada fascinación, sobrevaloración y enceguecimiento o en forma de misoginia con todos sus grados y variantes." (Ibid., p.84). Pues es precisamente en el arquetipo donde radica aquella intensidad de la relación que en su día originó la fijación instintiva del niño hacia su madre. Con los años, y en circunstancias normales, el hombre se emancipa de la madre real de modo natural, lo cual, en modo alguno, se acompaña de la emancipación del correspondiente arquetipo. Jung menciona a este respecto las complicadas ceremonias que tienen lugar en los ritos tribales de pubertad e iniciación masculinas.

Estos ritos no apuntan sólo a la separación de los padres, sino también al tránsito a la edad adulta. Para ello se requiere que no quede ningún anhelo retrospectivo hacia la infancia, es decir, que sea paliada la demanda que resulta por haber infringido el arquetipo. A la relación íntima con los padres se le opone ahora la relación con el clan o la tribu. (Jung, 1931a, p.411)

La crueldad de estas ceremonias -la mayoría incluye tanto enseñanzas místicas como drásticos castigos corporales, p. e. la circuncisión- pone de manifiesto que

no se trata de una simple separación, sino de una especie de sacrificio en aras de aquellos poderes que podrían atrapar al joven. "Aquí se puede reconocer sin más el poder del arquetipo: *fuerza a los primitivos a actuar contra la naturaleza para no sucumbir a ella.*" (Ibid., p.411). Esta es la consecuencia inevitable de toda conciencialidad: la posibilidad de apartarse de la ley inconsciente.

Mientras somos todavía naturaleza, somos inconscientes y vivimos en la seguridad del instinto; sólo la conciencia es problemática (cf. Jung, 1931b). Así, Jung (1952a) habla de la naturaleza bifronte del arquetipo, de su radical ambigüedad. La "madre" es lo que rodea de velos, lo que abraza, absorbe, envuelve y devora; la madre amante y la madre terrible.

Los rasgos que caracterizan mitológicamente la figura de la "Gran Madre" (cf. E. Neumann, 1955) expresan la tremenda paradoja de esta imagen primordial. En las culturas orientales, y también en el Occidente antiguo, las oposiciones permanecen a menudo unificadas en una figura, sin que por ello la conciencia experimente la paradoja como algo perturbador.

Parece como si un desarrollo más fuerte del sentimiento en el hombre occidental hubiera forzado esa decisión que dividió en dos desde el punto de vista moral a la divinidad. [...] Así, Kali es representativa para el oriente, y la Madonna para el occidente. (Jung, 1939b, p.97)

La característica bipolar de todos los motivos arquetípicos hace que su significado oscile entre lo positivo y lo negativo. El arquetipo materno, como todo arquetipo, tiene una cantidad de aspectos casi impredecibles. Entre ellos, Jung destaca los siguientes:

...lo "materno", la autoridad mágica de lo femenino por antonomasia; la sabiduría y la altura espiritual que va más allá del entendimiento; lo bondadoso, protector, sustentador, lo dispensador de crecimiento, fertilidad y alimento; los lugares de transformación mágica, del renacimiento; el instinto o impulso auxiliador; lo secreto, lo oculto, lo oscuro, el abismo, el mundo de los muertos, lo que devora, seduce y envenena, lo que produce miedo y atrae. (*Ibid.*, p.107)

El arquetipo de la madre constituye la base del denominado complejo materno. Aquí la madre desempeña un papel activo en todos los casos, especialmente en las neurosis infantiles o en aquellas cuya etiología se remonta hasta la temprana infancia. La esfera instintiva del niño aparece perturbada, y el arquetipo materno no acaba de encarnarse plenamente en la madre real, por lo cual queda situado en un "espacio intermedio" entre la madre y el niño a modo de elemento extraño.

En opinión de Jung, los efectos del complejo materno difieren en el caso del hijo y en el de la hija. Para la mujer, la madre es el prototipo de la vida consciente propia de su sexo. Para el varón, en cambio, la madre es el prototipo de algo a vivenciar, de algo ajeno situado frente a él, de algo colmado por el universo de las imágenes del inconsciente.

Conforme a esto, la madre es para el hombre - podríamos decir que de antemano- un asunto de manifiesto carácter simbólico, y de ahí proviene también su tendencia a idealizar a la madre. La idealización es un secreto apotropismo. Se idealiza cuando hay que conjurar un peligro. Lo temido es el inconsciente y su influencia mágica. (*Ibid.*, p.119)

Mientras que en el caso del varón la figura materna es simbólica de por sí, en el de la mujer sólo parece que llega a serlo en el curso de la evolución psicológica. En este sentido, Jung señala que en el hombre predomina el tipo uránico de imagen materna; en la mujer prevalece el tipo ctónico, la llamada "madre-tierra".

Los efectos típicos del complejo materno en el hijo son la homosexualidad y el "donjuanismo", ocasionalmente también la impotencia (en este caso el complejo paterno desempeña también un papel considerable). En la homosexualidad el componente herterosexual se fija inconscientemente a la madre; en el donjuanismo se busca inconscientemente a la madre en toda mujer. Los efectos del complejo materno sobre el hijo están representados mediante la simbología del tipo Cibeles-Atis: autocastración, locura y muerte temprana.

En el hijo el complejo materno no es puro puesto que existe una diferencia de sexo. Esta diferencia es el motivo por el cual en todo complejo materno masculino, el arquetipo de la compañera sexual, esto es el *Anima*, desempeña un papel significativo junto al arquetipo materno. La madre es el primer ser femenino con el que se encuentra el futuro hombre, y no puede sino aludir siempre, grosera o delicadamente, en voz alta o baja, consciente o inconscientemente, a la masculinidad del hijo; así también el hijo descubre en medida creciente la

femineidad de la madre o, al menos inconscientemente, responde a ella en forma instintiva. (*Ibid.*, p.100)

De este modo, las relaciones de la identidad o de la resistencia diferenciadora se complican constantemente con los factores de la atracción y el rechazo eróticos. En la psicología masculina, el *Anima* siempre está mezclada en un principio con la imagen de la madre.

Como ilustración de una de las formas características del complejo materno en el hijo pueden servir los dos sueños siguientes que Jung narra en otro contexto. El soñador era un joven de unos veinte años que acudió a la consulta por motivo de su homosexualidad. Inteligente, de marcados intereses intelectuales y estéticos, buen gusto y fina intuición para todas las formas de arte. Mostraba una apariencia aniñada.

En la noche anterior a venir a consultarme por primera vez, tuvo el siguiente sueño: *"Me hallo en una espaciosa catedral inundada por un crepúsculo misterioso. Se dice que es la catedral de Lourdes. En el centro hay una fuente profunda y oscura a la que debería descender."* (Jung, 1943a, p.112)

El joven no tenía en realidad ninguna idea clara respecto al tratamiento que se disponía a comenzar. El sueño condensa en una especie de formulación poética la esencia del tratamiento: la expectativa, un tanto exaltada (Lourdes: curación, fuente milagrosa), que responde a las necesidades estéticas y afectivas de su carácter, y el temor (la desagradable realidad del motivo; la fuente es oscura, profunda y fría). Las asociaciones respecto a la

catedral tuvieron como referencia el recuerdo infantil, particularmente impresionante, de la catedral de Colonia: "'Recuerdo también que cada vez que veía una iglesia preguntaba si era la catedral de Colonia. Deseaba ser sacerdote en una catedral como esa'." (*Ibid.*, p.113).

Estas asociaciones describen una vivencia esencial de la temprana juventud. Jung comenta:

Como sucede en la mayoría de los casos de este tipo, hay en él una particular ligazón íntima con la madre. Pero no hay que entender por ello una relación *consciente* particularmente buena o intensa con la madre, sino más bien algo como una ligazón secreta, subterránea, que tal vez se expresa sólo en la conciencia en una demora del desarrollo del carácter, es decir en un relativo infantilismo. (*Ibid.*, p.114)

Puesto que el desarrollo de la personalidad impulsa de modo natural al rechazo de una ligazón infantil inconsciente de este tipo, el instinto se adherirá en la primera ocasión que se presente a otro objeto sustituto de la madre. Este objeto ha de ser en cierto sentido una analogía de la madre para que realmente pueda sustituirla.

La intensidad con la que la fantasía infantil se adueñó del símbolo de la catedral de Colonia corresponde a una intensa necesidad inconsciente de encontrar un sustituto para la madre. Esta necesidad inconsciente se incrementa aún más en aquellos casos en que el vínculo infantil amenaza con ser dañino. De ahí el entusiasmo con el que la fantasía infantil se apoderó de la idea de la Iglesia; pues la Iglesia es en el más pleno sentido de la palabra una Madre. No sólo se habla de la "Madre" Iglesia, sino también de su regazo; en la ceremonia de la *benedictio fontis* de la Iglesia católica se invoca la pila bautismal como *inmaculatus divini fontis uterus* (el útero inmaculado de la fuente divina). (*Ibid.*, p.114)

La Iglesia representa precisamente un sustituto espiritual para el vínculo meramente natural, "carnal", con los padres. Por otra parte, la separación del individuo del estado cuasi-animal de los orígenes aparece en formas antiquísimas, caso de los ritos de pubertad y de iniciación masculinas (véase *supra*). Este tránsito a la edad adulta supone también una renovación de la personalidad, un nacer de nuevo en cierto modo.

En el caso que nos ocupa, no hubo ningún educador espiritual que llevara a cabo este desarrollo. Sin embargo, "si continuó desarrollándose en el muchacho el anhelo por la guía de un hombre, pero en forma de una inclinación homosexual." (*Ibid.*, p.115). Desarrollo -añade Jung- que tal vez no hubiera tenido lugar si un hombre se hubiera hecho cargo de su fantasía infantil. La desviación hacia la homosexualidad cuenta con ricos modelos históricos, como el caso de la antigua Grecia, donde homosexualidad y educación estaban estrechamente vinculadas. En este sentido, la homosexualidad del adolescente, si bien adopta una forma equívoca, no deja de ser una necesidad natural hacia el hombre.

Para el paciente, y de acuerdo al sentido del sueño, "la entrada en el tratamiento significa el cumplimiento del sentido de su homosexualidad, esto es, la entrada en el mundo de los hombres adultos." (*Ibid.*, p.116). El siguiente sueño muestra lo oportuno de estas

disquisiciones (hay que advertir que el primer sueño no fue objeto de ninguna clase de interpretación).

El segundo sueño reza: *"Estoy en una gran catedral gótica. En el altar hay un sacerdote. Estoy con mi amigo ante él y sostengo en la mano una pequeña figura japonesa de marfil; tengo el sentimiento de que esta figura ha de ser bautizada. De repente entra una vieja dama, agarra el anillo de la mano de mi amigo y se lo pone ella. Mi amigo siente angustia ante la posibilidad de que esto suponga de algún modo que se ha casado con ella. Pero en este momento suena una maravillosa música de órgano."* (Ibid., p.116)

Este sueño prosigue el tema del primero. El soñador se halla de nuevo en la iglesia, en un lugar iniciático, en el que ahora interviene una nueva figura: el sacerdote. El sueño confirma que se ha cumplido el sentido inconsciente de su homosexualidad y, con ello, que es posible un ulterior desarrollo. "El verdadero tratamiento iniciático, es decir el bautismo, puede ahora comenzar." (Ibid. p.116). Se trata de un motivo arquetípico, siempre vivo en el inconsciente, que se repite en el caso individual adoptando las más diversas formas; formas que se alejan considerablemente de los cánones dogmáticos.

Aquello que, según el sueño, ha de ser bautizado, es una pequeña figura japonesa de marfil. El paciente observa al respecto: "Era un pequeño y grotesco hombrecillo que me recuerda el genital masculino. Es desde luego extraño que este miembro haya de ser bautizado. Aunque en el caso de los judíos la circuncisión es una especie de bautizo. Esto puede estar relacionado con mi homosexualidad, pues el amigo que está conmigo ante el altar es con quien estoy unido homosexualmente. El está conmigo en idéntica relación. El anillo representa evidentemente nuestra unión." (Ibid., p.117)

Lo que ha de ser transformado es la homosexualidad. El soñador ha de pasar a un estado adulto "mediante una cuasi ceremonia de circuncisión bajo el auxilio del sacerdote." (*Ibid.*, p.117). Pero ahora aparece una complicación: una vieja dama se hace súbitamente con el anillo; es decir, atrae para sí lo que hasta entonces era una relación homosexual. La dama en cuestión era amiga de la madre del paciente; una mujer a quien apreciaba mucho y que desempeñaba el papel de amiga maternal. Puesto que, a pesar de la semejanza materna, ya no se trata aquí de la madre, "La relación con ella significa un progreso sobre la madre, y por tanto, una superación parcial de la homosexualidad de la pubertad." (*Ibid.*, p.118).

La angustia sentida ante la perspectiva del nuevo vínculo es fácilmente comprensible:

...primero como miedo ante la semejanza materna - podría decirse que mediante la disolución de la relación homosexual se recae por completo en la madre-; luego como miedo ante lo nuevo y desconocido del estado heterosexual adulto con sus posibles compromisos, como matrimonio, etc. (*Ibid.*, p.118)

Ambos sueños son anticipaciones que se sitúan, de hecho, en estricta oposición a la actitud consciente. Esto se manifestará en el curso del análisis -como así sucedió- en toda clase de resistencias y dificultades.

Los sueños mencionados ilustran lo que dice Jung en otro lugar: "...la forma de relación más importante de la infancia, es decir la relación con la madre, es compensada

mediante el arquetipo de la madre cuando se anuncia la disolución de la infancia." (Jung, 1952a, p.301).

La imagen de la madre se halla en un plano distinto cuando se expresa en el inconsciente de la mujer.

Cuando se trata de dibujos o de representaciones plásticas, la "madre" aparece en una gama que va desde lo oscuro hasta lo negro o rojo (que son sus colores fundamentales); desde una fisionomía primitiva hasta una animal; no pocas veces su figura se aproxima al ideal neolítico de la Venus de Brassempouy, de la Willendorf o de la Venus durmiente de Hal Saflieni. [...] La "madre tierra" desempeña un significativo papel en el inconsciente de la mujer, pues todas sus manifestaciones se caracterizan por lo "poderoso". (Jung, 1941a, pp. 202-3)

El complejo materno en la hija provoca, bien una hipertrofia, bien una atrofia de lo femenino. En los diversos tipos de complejo materno femenino destacados por Jung podemos apreciar también las diversas manifestaciones del Eros con las que tiene que habérselas el varón.

La exaltación de lo femenino adopta con frecuencia la forma de un *desarrollo unilateral del instinto materno*. Esa imagen de la madre, ensalzada en todas las épocas y en todas las lenguas, constituye su aspecto positivo de amor maternal. El aspecto negativo lo constituye una mujer cuya única meta es procrear; el hombre, mero instrumento, se convierte en un objeto al que hay que cuidar, ocupando un puesto -dice Jung con humor- "entre los niños, los parientes pobres, los gatos, los perros y los muebles". La personalidad genuina de una mujer de este tipo permanece en gran medida inconsciente, pues la vida es

fundamentalmente vivida a través de los otros, especialmente de los hijos, que constituyen su única razón de ser.

El Eros se ha desarrollado sólo como relación maternal; pero ha quedado inconsciente como Eros personal. Un Eros inconsciente se manifiesta siempre como poder; por eso este tipo, pese a todo su aparente autosacrificio maternal, es incapaz de un verdadero sacrificio, y en su instinto materno se manifiesta una voluntad de poder desconsiderada que llega a menudo hasta la anulación de la propia personalidad y vida del niño. (Jung, 1939b, p.102)

La otra manifestación de la exaltación de lo femenino, opuesta a la anterior, es la *exaltación del Eros*. Casi por lo regular, esta forma conduce a una relación incestuosa inconsciente con el padre. El Eros de una mujer así acentúa extraordinariamente la personalidad del varón, con lo cual ejerce un influjo especialmente seductor. Puede considerarse como una reacción frente a la madre meramente natural, puramente instintiva.

La mujer de nuestro tipo dirige los cálidos rayos de su Eros sobre un hombre cubierto por la sombra de lo materno, y de ese modo suscita un conflicto moral. Pero sin ese conflicto no hay ninguna consciencia de la personalidad. (*Ibid.*, p.109)

El destino de este tipo de mujer es ser perturbadora del varón (el objetivo de la seducción recae particularmente sobre hombres casados), pero sólo en casos patológicos es destructiva. En circunstancias normales ella misma es afectada y se convierte de transformadora en transformada. Si alcanza la conciencialidad se

transforma en liberadora. Pero si este tipo de mujer permanece inconsciente del significado de su función, "si no sabe que es una parte 'de aquella fuerza que siempre quiere el mal y siempre crea el bien', también ella parece mediante la espada que ella misma lleva." (*Ibid.*, p.111).

Otra forma del complejo materno destacada por Jung, consiste en la *identificación con la madre* y la paralización del propio destino como mujer. Es el tipo de la "solamente-hija". En este caso, todo lo que signifique maternidad, apego personal y necesidad erótica provoca sentimientos de inferioridad y una huida hacia la madre. El mayor atractivo de este tipo de mujer radica en la sensación de desamparo que produce en el hombre.

...pese a su carácter de sombras y a su indiferencia íntima, o más bien precisamente por eso, se cotizan alto en el mercado matrimonial. Pues son hasta tal punto vacías, que un hombre puede suponer en ellas absolutamente todo... (*Ibid.*, p.105)

Ese vacío que se presenta como el gran misterio de lo femenino, suscita una intensa proyección del *Anima*. Tales mujeres pueden ser abnegadas esposas para hombres que sólo existen por identificación con una profesión o talento. Como esos hombres únicamente representan una máscara, la mujer puede desempeñar con naturalidad el papel de acompañante.

Entre estos tres tipos extremos mencionados se dan toda una serie de grados. Uno de los más importantes se caracteriza por la *defensa contra el predominio de la*

madre. El "cualquier cosa menos parecerse a ella" representa el ejemplo típico del llamado complejo materno negativo. "Esta hija sabe bien qué es lo que no quiere, pero en general no tiene una idea clara en lo que respecta a su propio destino." (*Ibid.*, p.105). Sus instintos están concentrados sobre la madre en forma de defensa, y por eso las necesidades instintivas se topan con dificultades de toda índole. En estos casos se puede ver a menudo las características del arquetipo de la madre en todos sus detalles.

Por ejemplo, la *madre como familia o clan* ocasiona violentas resistencias o falta de interés contra todo lo que se llama familia, comunidad, sociedad, convención y cosas por el estilo. La resistencia contra la *madre como útero* se manifiesta a menudo en trastornos de la menstruación, dificultades en la concepción, miedo al embarazo, hemorragias durante el mismo, partos prematuros, vómitos durante el embarazo y demás. La *madre como materia* ocasiona impaciencia con los objetos, torpeza en el manejo de utensilios caseros y también falta de gusto en el vestir. (*Ibid.*, pp.105-6)

De esta defensa contra la madre resulta en ocasiones un desarrollo de la inteligencia que tiene por fin crear un ámbito en el cual no aparezca la madre. Esta combinación de femineidad e inteligencia masculina la capacita especialmente para la comprensión del hombre en el plano de lo humano, más allá del erotismo. Si una mujer de este tipo es capaz de superar el caos que para ella significa lo materno-femenino, cosa que únicamente sucede cuando se hace realidad vivida hasta sus últimas consecuencias,

estará en las mejores condiciones de alcanzar la plenitud del sentido vital en la madurez.

4.2.2. El problema de los opuestos. Anima y Animus

El curso del desarrollo psicológico individual conlleva necesariamente una diferenciación de la atmósfera anímica parental, de la familia en suma, y con ello, una separación relativa del inconsciente y del mundo instintivo.

Pero el anhelo por este mundo perdido subsiste, y seduce siempre de nuevo cada vez que se presentan tareas adaptativas difíciles, incitando a eludir y a retroceder, a la regresión al primitivo tiempo infantil, por medio de lo cual se ocasiona la simbólica incestuosa. (Jung, 1952a, p.300)

Antes de nada, digamos que, para Jung, "incesto" es deseo de retornar a la "participación mística" con el entorno de la infancia en la que el niño vivía sin conciencia de sí, en la que el "tú debes" no se había hecho aún contradicción interna. En el niño este deseo no puede calificarse de incestuoso, puesto que es su estado natural; sí lo es en el adulto, cuya sexualidad desarrollada no admite ya ninguna aplicación regresiva de esta índole.

Si esta seducción por el mundo perdido fuera unívoca, bastaría un acto de voluntad para liberarse de ella. Pero no lo es, pues una nueva adaptación de importancia vital sólo puede lograrse cuando concuerda con el "otro instinto". Refiriéndose al mismo, dice Jung:

Se presupone que los instintos van siempre hacia "abajo" y que el naturalismo es un inmoral deslizarse por un plano inclinado. Nada tengo que objetar a los que así entienden el naturalismo, pero he de hacer observar que el hombre abandonado a sí mismo, por tanto el que tendría todas las ocasiones para deslizarse por un plano semejante, como por ejemplo el primitivo, tiene una moral y una legislación que en la severidad de sus exigencias superan notablemente, en ocasiones, nuestra moral de cultura. [...] La moralidad no es ninguna equivocación inventada en el Sinaí por un Moisés ensoberbecido, sino algo concerniente a las leyes de la vida y que se produce en el curso normal de la misma como una casa o un barco o cualquier otro instrumento de la cultura. (Jung, 1921a, pp.227-8)

La figura del padre representa el mundo de los mandamientos y prohibiciones morales. Es el representante del mundo del espíritu que se interpone en el camino de la instintividad. "Tal es su papel arquetípico que, prescindiendo de sus cualidades personales, le corresponde en todo caso." (Jung, 1952a, p.335). Contra la tendencia al incesto

se erige la ley paterna, y por cierto que con la impetuosidad y violencia de la fuerza instintiva sin frenos. Freud pasa por alto que también el espíritu es dinámico, como debe serlo con el fin de que la psique no pierda su autorregulación, esto es, su equilibrio. (*Ibid.*, p.336)

Ahora bien, puesto que el "padre" representante de la ley moral, no sólo constituye en el hijo un factor anímico objetivo, sino también subjetivo, la superación de la instintividad animal significa también "una dominación del poder de la ley, una usurpación sacrílega del derecho por tanto." (*Ibid.*, p.336). Toda violación del viejo derecho

supone asimismo un crimen merecedor de la muerte. Este dilema desempeñó un importante papel en la psicología de comienzos del cristianismo, en su confrontación con la ley judaica, pues, a los ojos de los judíos, Jesús violaba el derecho. En el simbolismo cristiano del sacrificio radica la comprensión de que lo que ha de sacrificarse es todo el hombre natural, el cual es más que la instintividad animal.¹⁰ Mientras que esta última significa el sometimiento exclusivo a la ley de la especie,

el hombre natural significa por añadidura lo específicamente humano, es decir, el-poder-desviarse-de la ley, lo que el lenguaje religioso entiende como capacidad para el "pecado". A consecuencia de esta variabilidad, que siempre mantiene abiertos aún otros caminos, es fundamentalmente posible el desarrollo espiritual del *homo sapiens*. (*Ibid.*, p.548)

Frente a la seguridad del instinto surge ahora la inseguridad y la duda, y con ello la necesidad de una conciencia que conozca, valore y decida (cf. Jung, 1931b). En esta situación se presenta el peligro opuesto: que la conciencia se separe de su base instintiva y la voluntad consciente sustituya al impulso natural.

Jung lo describe con las palabras de Nietzsche (Prólogo de *Humano, demasiado humano*), que citamos en parte:

"¿Qué es lo que le liga más firmemente? ¿Qué lazos son casi indestructibles? Entre los hombres de una especie rara y exquisita, son los deberes: aquella veneración que es propia de la juventud, aquella timidez y enternecimiento ante todo lo venerable y digno, aquella gratitud por el suelo en el que crecieron, por la mano que los guió, por el santuario en el que aprendieron a rezar; -sus instantes más elevados serán lo que les ligue del modo más firme,

lo que por más tiempo les obligue. La gran liberación de los así esclavizados sobreviene de modo repentino..." (citado por Jung, 1952a, pp.398-9)

Nietzsche describe la transformación que surge en forma de rechazo a lo que hasta entonces había constituido el objeto de los ideales y la veneración. Continúa:

"Un miedo y recelo súbitos hacia lo que amaba, un relámpago de menosprecio hacia lo que el [alma] llamaba 'deber', un afán rebelde, arbitrario, impetuoso como un volcán, de viajar, de expatriarse, de enajenarse [...], un odio al amor, quizá una mirada sacrílega hacia atrás, hacia los lugares en que hasta entonces había rezado y amado, quizá un rubor de vergüenza ante lo que acaba de hacer y, a la vez, un regocijo por haberlo hecho, un íntimo estremecimiento de placentera embriaguez..." (Ibid., p.399)

En esta lucha por liberar a la conciencia del yo descrita hermosamente por Nietzsche, se produce fácilmente lo que Jung denomina *enantiodromía*, una transformación en el extremo opuesto.

No pocos de los que caen en el problema de los opuestos, tiran por la borda todo lo que antaño se presentaba a sus ojos como bueno y valioso, y tratan de vivir oponiéndose a su yo anterior. [...] El perjuicio de la conversión radical en lo contrario radica en el hecho de que la vida anterior sucumbe a la represión, y con ello se produce el mismo estado descompensado que existía antaño, cuando la contraparte de los valores y virtudes conscientes era aún reprimida e inconsciente. (Jung, 1943a, p.81)

Quien así actúa se arroja a sí mismo por la borda, pues lo que verdaderamente se requiere no es una conversión en lo contrario, sino "un *mantenimiento de los anteriores valores junto con el reconocimiento de su contraparte...*" (Ibid., p.82). Pero esto significa el conflicto y la

desunión con uno mismo. Un conflicto difícil de sobrellevar. "...de ahí resulta que aún con más frecuencia que la conversión en lo contrario, se busque como salida un refuerzo compulsivo del punto de vista mantenido hasta ahora." (*Ibid.*, p.82). Con ello se produce un endurecimiento de las convicciones que llega fácilmente a la intolerancia y el fanatismo; la rigidez y la petrificación de la personalidad son su consecuencia.

El auténtico desarrollo del hombre adulto

...ya no conduce a la disolución de los vínculos infantiles, a la destrucción de las ilusiones infantiles y a la transferencia de las imágenes de antaño a nuevas figuras, sino que conduce al problema de los opuestos. (Ibid., p.66)

El principio psicológico de la oposición desempeña un importante papel ya en los estadios juveniles del desarrollo. "El nacimiento anímico y, con ello, la diferenciación consciente de los padres, comienza habitualmente con la irrupción de la sexualidad en la pubertad." (Jung, 1931b, p.430). La transformación fisiológica de la pubertad va unida a una decisiva transformación psicológica. Hasta esa época no hay desunión interna del individuo consigo mismo. La desunión y el conflicto tienen únicamente lugar

cuando las contradicciones externas se hacen internas, esto es, cuando un instinto se dirige contra el otro. Dicho en términos psicológicos: el estado problemático, la desunión interna aparece pues cuando junto a la serie de contenidos del yo se genera una segunda serie de contenidos de intensidad análoga. A causa de su valor energético, esta segunda

serie adquiere el mismo significado funcional que el complejo del yo, por así decir, un segundo yo, otro yo que incluso puede asumir ocasionalmente la dirección del yo. (*Ibid.*, p.430)

Bajo la inagotable multiplicidad de los problemas individuales que tienen lugar en la edad juvenil, hay una característica común: "un apego más o menos claro al estadio de conciencia de la infancia, una resistencia contra las fuerzas del destino en nosotros y en nuestro entorno que quieren complicarnos en el mundo." (*Ibid.*, p.432). Como señalan los mitos, es la mujer la que paraliza al varón, siendo la incapacidad de librarse de ella lo que lo convierte en niño.

Tanto la feminización (identificación parcial con la madre) como la masculinización (identificación parcial con el padre) que tienen lugar en la adolescencia, suponen una regresión que forma parte del desarrollo normal.¹¹ Este mismo proceso adquiere, sin embargo, otro sentido muy distinto en la segunda mitad de la vida: la asimilación de la tendencia del sexo opuesto se convierte en un arduo problema a resolver. La "hermana-esposa-madre" que encuentra su expresión en numerosos mitos es

lo femenino en el hombre, que de modo inesperado toma la palabra en la segunda mitad de la vida e intenta imponer una cierta modificación de la personalidad. [...] Se trata de una feminización parcial del varón y una masculinización parcial de la mujer. Esta modificación se produce a menudo en circunstancias muy dramáticas, puesto que la fuerza del hombre, su principio del "Logos" se vuelve contra él, y por así decir, le traiciona. Lo mismo sucede con el correspondiente "Eros" de la mujer. Aquél se fosiliza y anquilosa en su actitud anterior del modo más pernicioso. Éste se queda adherido en sus

vinculaciones sentimentales y omite desarrollar su entendimiento y su razón, sustituyéndolos por el "Animus", es decir por opiniones tan obcecadas como inútiles. (Jung, 1952a, p.386)

La asimilación de la tendencia del sexo opuesto supone la integración del inconsciente. Es, pues, la parte esencial del proceso de individuación. Como vivencia interna, la integración del inconsciente supone peligros bien reales, pues -como reitera Jung- entran en juego los mismos motivos arquetípicos que animan los delirios de los psicóticos.

Por ejemplo, en un caso de posesión por el *Anima*, el enfermo se transforma mediante autocastración en una mujer llamada María, o teme que se le imponga de modo violento algo semejante. Un ejemplo de esto es el conocido caso de Schreber. Los enfermos descubren a menudo una completa mitología del *Anima* con numerosos motivos arcaicos. (Jung, 1935a, p.49)

Lo que aparece crudamente en la enfermedad mental permanece oculto en el trasfondo del sujeto normal, aunque no de modo menos influyente. Por tanto lo patológico en sí no radica en la existencia de estas representaciones -que aparecen también en numerosos documentos histórico-literarios-, sino en la disociación de la conciencia.

El *Anima* es un factor del máximo significado en la psicología masculina (una representación que se adecúa bastante al significado de este concepto -dice Jung- es la del alma *po* o *gui* de la filosofía china clásica: la parte femenina y ctónica del alma). Es un aspecto del inconsciente que el hombre experimenta como no-yo y, por tanto, es proyectado generalmente en la mujer. Puede

decirse, pues, que el alma tiene, en el varón, signo femenino.

Jung destaca los tres elementos que componen la fenomenología del *Anima*: la femineidad existente en todo varón, la experiencia que éste tiene de los representantes del sexo contrario y la imagen arquetípica femenina. El primer elemento puede llegar a ser objeto de realización consciente; el último nunca podrá ser completamente integrado en la conciencia. Desde el punto de vista dinámico, las manifestaciones del *Anima* constituyen un complejo psíquico de función parcialmente autónoma (cf. Jung, 1928c). En cierto modo, una personalidad interna que se comporta compensatoriamente respecto a la personalidad externa. Así, Jung (1921a) habla de relación compensatoria entre la *Persona* y el *Anima* (véase 3.2.2.). Esta personalidad interna muestra las cualidades que está ausentes en la relación entre el yo y el mundo externo. Cualidades femeninas que, presentes siempre en cierto grado, no se corresponden con el ideal masculino consciente. Este carácter complementario se basa en el hecho de que el varón "no es enteramente y en todo caso masculino, sino que normalmente tiene también ciertos rasgos femeninos." (Jung, 1921a, p,508).¹²

Los contenidos del *Anima* pueden, una vez retirados de la proyección, ser conscientemente integrados; pero ello requiere la relación con el sexo opuesto, pues sólo entonces se manifiesta toda la dramaturgia de las

proyecciones. El arquetipo mismo, en cambio, sobrepasa los límites del conocimiento consciente. "Es algo viviente de por sí, que nos hace vivir; una vida tras la conciencia, que ésta no puede integrar totalmente y de la cual, antes bien, nace la conciencia." (Jung, 1935a, p.36).

En los sueños e imágenes interiores, el *Anima* es representada generalmente por ciertas figuras femeninas; ocasionalmente se trata de personas totalmente desconocidas o de figuras mitológicas. "Una gran parte del temor que el sexo femenino infunde a los hombres se basa en la proyección de la imagen del *Anima*." (Jung, 1941a, p.216). En el caso de un hombre inmaduro se trata por lo regular de una figura de carácter materno (véase 4.2.1, el sueño del joven). En hombres adultos, por el contrario, aparece en la figura de una mujer joven. "También la figura del *Anima* tiene relaciones con animales que simbolizan sus cualidades. Así, puede aparecer como serpiente o tigre o pájaro." (*Ibid.*, p.217).

En los siguientes sueños de un mismo caso aparecen resaltados estos aspectos (los sueños son resumidos por Jung para destacar sólo la figura del *Anima*).

"Un pájaro blanco se posa sobre la mesa. Se transforma súbitamente en una muchacha rubia de unos siete años, y de un modo igualmente súbito vuelve a ser un pájaro, pero habla con voz humana." (*Ibid.*, p.217)

Este sueño caracteriza al *Anima* como un ser élfico, sólo parcialmente humano, declarando de este modo su

pertenencia a la naturaleza y su eventual desaparición del ámbito (de la conciencia) humano.

"En una casa subterránea, propiamente en el inframundo, vive un antiguo mago y profeta con una 'hija', pero que no es realmente su hija. Ella es bailarina, una persona muy seductora, pero es ciega y busca curación." (Ibid., p.217).

En este sueño aparece como figura mítica en calidad de *soror* o *filia mystica* de un hierofante (un conocido paralelo es la figura de Simón el Mago y Elena, de Lao-tse y la bailarina, de Zósimo y Theosebeia, etc.). En este sueño se aprecia la representación del "Viejo sabio" que, como arquetipo del espíritu, forma el contrapolo del Anima, ciega para el sentido.

"En la fachada de una iglesia hay una figura gótica de la Madonna, pero está viva y es 'la mujer desconocida, y sin embargo conocida'. En lugar del niño en los brazos, sostiene algo así como una llama o una serpiente o un dragón." (Ibid., p.217).

Este sueño acerca al Anima a la figura de la Madre de Dios. "Pero el Hijo se desarrolla de acuerdo a la especulación mística sobre la serpiente del Salvador y la naturaleza ígnea del mismo." (Ibid., p.218).

"Una serpiente femenina se comporta de modo tierno e insinuante, habla con voz humana. Ella tiene aspecto de serpiente sólo 'ocasionalmente'." En otro sueño: "Un pájaro habla con la misma voz; se muestra caritativo, pues

intenta salvar al soñador de una peligrosa situación." (Ibid., p.217).

Estos sueños muestran las transformaciones teriomórficas de la figura femenina (reconocible para el soñador en la voz y el contenido de las manifestaciones). Como serpiente aparece en su aspecto negativo, "fascinador"; como pájaro, en el positivo, como fuente de prevención.

"La desconocida y el soñador se hallan en la flecha de una torre de iglesia; ella le paraliza dejándole peligrosamente en suspenso sobre el vacío." (Ibid., p.217).

Aparece aquí la confrontación con el Anima. El lugar de la confrontación (muy alto y en el aire, es decir muy por encima de la realidad humana) señala la peligrosa fascinación que emana este complejo vivencial que atrae hacia sí la conciencia de la realidad.

"La desconocida aparece de repente como una vieja que está al cuidado de un retrete público subterráneo a quince grados bajo cero." (Ibid., p.217).

Este sueño, conforme a la experiencia de que lo más alto y lo más bajo está muy próximos, presenta una profunda degradación del Anima.

"Como 'mujer de baja estofa' abandona la casa con una colega, y en su lugar viene inesperadamente una mujer de tamaño sobrenatural, con vestidura azul, semejante a la Diosa Atenea." (Ibid., p.217).

Este sueño muestra la doble naturaleza paradójica del *Anima*.

Finalmente: *"Aparece en una iglesia, en el lugar del altar desaparecido, con el mismo tamaño sobrenatural, pero con el rostro velado."* (*Ibid.*, p.217)

En este sueño, la figura aparece en el ámbito de la Iglesia cristiana, pero no como imagen, sino como el altar mismo; como un símbolo de la máxima significación religiosa por tanto.

Este serie, dice Jung no es sino un mero ejemplo de la clase de material empírico que subyace el concepto de *Anima*. De multitud de series similares se desprende una imagen promedio de este factor operante en la psique del varón.

Es importante tener en cuenta que el arquetipo del *Anima* supone un dominio de experiencia del que puede decirse que nunca antes había sido patrimonio del hombre, pues en calidad de proyecciones se mantenían fuera del dominio psíquico. "Al hombre antiguo el *Anima* se le aparecía como diosa o como bruja; el hombre medieval, en cambio, ha sustituido a la diosa por la Reina del cielo y por la Madre Iglesia." (Jung, 1935a, pp.38-9). Este arquetipo, se vivencia como una entidad fascinante o numinosa, y su efecto envolvente "crea una atmósfera de susceptibilidad, intocabilidad, secreto, dolorosa intimidad e incluso de un carácter incondicional." (Jung, 1951a, p.37). Todo lo que entra en el dominio del *Anima* se

vuelve incondicionado, tabú. Es -en palabras de Jung- la serpiente en el paraíso del hombre inocente (inconsciente).

Los arquetipos son complejos de vivencias que aparecen fatalmente, y ciertamente comienza a actuar su fatalidad en nuestra vida más personal. El *Anima* ya no nos sale al encuentro como diosa, sino, en ciertas circunstancias, como nuestro equívoco más personal o nuestra mejor osadía. (Jung, 1935a, p.39)

El *Anima* está determinada por el Eros, esto es, por el principio de la relación, de la conexión. En consecuencia, tiende a la unificación. En el reino élfico del *Anima* - dice Jung- no existen las categorías; la sabiduría y el desatino son una misma cosa.

"El Eros es un gran demonio", como le dice la sabia Diótima a Sócrates. Por una parte pertenece a la naturaleza animal originaria del hombre, que existirá en tanto éste tenga un cuerpo animal. Pero por otra, es pariente de las formas superiores del espíritu. (Jung, 1943a, pp.29-30)

En la relación del varón con el *Anima* se expresa la relación de la conciencia con las transformaciones de lo femenino inconsciente. Es tanto una transformación de la relación del yo con el inconsciente como una transformación de la relación del hombre respecto a la mujer. Esta transformación va unida al desarrollo de la función inferior, indiferenciada e inconsciente, habitualmente implicada en la fenomenología del *Anima* (cf. E. Jung, 1983).

La mujer se convierte en receptáculo o portadora del *Anima*. Por eso el varón sucumbe a menudo a la tentación de elegir por pareja a aquella mujer que corresponde a la índole de su femineidad inconsciente en la cual se proyecta. Esta circunstancia permite explicar las relaciones conflictivas de cierto tipo de matrimonios (cf. Jung, 1928c). Es asimismo frecuente que los hombres identificados con su *Persona* expresen todo lo perturbador a través de la mujer, lo cual puede conducir a ésta a una severa neurosis.

De un modo general puede afirmarse que la imagen ideal externa del varón se compensa interiormente por una debilidad femenina: en el interior se hace *Anima*. Esta influencia inconsciente se manifiesta en toda clase de estados anímicos, angustias, representaciones obsesivas e incluso sexualidad afeminada.

El *Anima* constituye de modo exclusivo un factor compensatorio de la conciencia del varón.

En la mujer, en cambio, la figura compensadora es de carácter masculino, por este motivo puede calificarse adecuadamente como *Animus*. Si no es precisamente una tarea sencilla describir lo que ha de entenderse por *Anima*, las dificultades se acumulan casi hasta la imposibilidad cuando se trata de exponer la psicología del *Animus*. (Jung, 1928c, p.226)

Así como la mujer percibe con claridad hechos para los cuales el varón es ciego, igualmente hay ámbitos de la experiencia del varón que para la mujer permanecen en las sombras de lo indiferenciado. En el inconsciente de la

mujer aparecen aspectos muy distintos de aquellos que aparecen en el del varón. Jung resume la diferencia que caracteriza a ambos factores: "...así como el *Anima* genera estados de ánimo, el *Animus* genera opiniones." (*Ibid.*, p.227). Estas opiniones, que suplantán al verdadero conocimiento, tienen el carácter de sólidas convicciones o de principios de validez general.

Cuando analizamos estas opiniones, chocamos ante todo con premisas inconscientes, cuya existencia ha de ser no obstante inferida; es decir, las opiniones son aparentemente pensadas como si esas premisas existieran. Pero en realidad las opiniones no son propiamente pensadas, sino que están ya ahí, fijas y acabadas, y ciertamente de un modo tan efectivo e inmediatamente convincente, que la mujer no concibe la posibilidad de una duda. (*Ibid.*, p.227)

Suposiciones tenidas por verdades absolutas. El "padre" como la suma de las opiniones comúnmente aceptadas desempeña el principal papel en la argumentación. En este sentido, y a diferencia del *Anima*, el *Animus* no tiende a la personificación en la figura de un hombre, o sólo condicionalmente aparece así.

...pues de modo inesperado se presenta una circunstancia que determina un estado de cosas esencialmente distinto que en el varón. Y es que el *Animus* no aparece como una persona, sino como una multiplicidad. (*Ibid.*, p.228)

Jung menciona a este respecto el relato de H. G. Wells *El padre de Cristina Alberta*, donde la heroína está sometida en todas sus acciones y omisiones a una instancia moral que le dicta con severidad inexorable sus acciones y

motivos. Wells denomina a esa instancia el "tribunal de la conciencia".¹³

El *Animus* es algo así como la reunión del padre y otras autoridades que sientan *ex cathedra* juicios "razonables" incontrovertibles. Estos juicios perentorios, vistos con exactitud, son en realidad palabras y opiniones recogidas desde la infancia, tal vez de modo inconsciente, y acumuladas como un canon promedio de lo que es verdadero, correcto y sensato... (*Ibid.*, p.228)

Esta pluralidad que adopta el *Animus* es, en opinión de Jung, un correlato de la actitud consciente femenina que, en general, se nutre de un mundo centrado más exclusivamente en las relaciones personales y menos en intereses generales, a diferencia del varón.

Las opiniones del *Animus* tienen siempre carácter colectivo y pasan por alto al individuo y a los juicios individuales. Es un Logos primitivo que se interpone como un amante celoso entre el hombre y la mujer, del mismo modo que el Eros indiferenciado del varón. Emma Jung (1983) lo define así:

Podría decirse de un modo general que lo espiritual en la mujer, tal como se ofrece, presenta un carácter poco desarrollado, infantil o primitivo: curiosidad en lugar de impulso a conocer, prejuicio en lugar de juicio, imaginación o ensoñación en vez de pensamiento, deseo en vez de voluntad.

Allí donde el hombre concibe problemas, la mujer no ve perplejidad alguna; donde el hombre adquiere saber y conocimiento, la mujer se conforma con creencias o supersticiones. Se trata claramente de estadios preliminares que pueden comprobarse tanto en la infancia como en el espíritu primitivo. (p.24)

El llamado "pensamiento de deseo" corresponde, en opinión de E. Jung, a un determinado estadio del desarrollo espiritual: imaginar, pensar, desear y lograr se hace equiparables. A este dominio pertenece una de las manifestaciones del *Animus* más difíciles de captar por la mujer: la imagen deseada de una misma que, muy a menudo, se manifiesta en una cavilación obsesiva referente a lo que una misma o los otros tendrían que haber hecho de un modo distinto para conseguir ese ideal.

Por otra parte, el desarrollo intelectual y activo-masculino que se observa en muchas mujeres constituye, en la mayor parte de los casos, una identificación (o posesión) con el *Animus*. Esto supone un serio menoscabo de lo femenino que, a la larga, conduce a depresiones y a la pérdida del sentimiento vital. Lo que se requiere, por el contrario, es una diferenciación del mundo colectivo que el *Animus* representa, pero en forma de un desarrollo propio de la espiritualidad femenina, del Logos en la mujer, y no de la sobrevaloración de lo masculino y la propia enajenación en aras del mismo.

En el dominio en el que la actividad creadora de la mujer se despliega del modo más propio, esto es, en la relación humana, lo creador no es tanto un logro del espíritu en el sentido del Logos, sino más bien del sentimiento, unido a la intuición o percepción. Aquí puede ser el *Animus* directamente dañino interviniendo como intelecto que suplanta al sentimiento, y de ese modo, dificulta o imposibilita la relación. (*Ibid.*, p.30)

En los sueños y fantasías el *Animus* se caracteriza por la multitud de facetas que presenta. En sus figuras no se expresa habitualmente una relación, o en todo caso, se trata de una relación indiferente o ajena. La capacidad de adoptar diferentes figuras, así como la de la movilidad suelen aparecer como características peculiares. En este sentido, parece expresar una dinámica sin cualidades fijas.

De particular interés son los motivos arquetípicos que aparecen en sueños y fantasías. Estas situaciones señalan el momento en el que la actividad espiritual autónoma se convierte en problema. Veamos algunos ejemplos, como el del siguiente sueño:

Un ser semejante a una serpiente o a un dragón está con una muchacha que se halla en su poder. El dragón posee la capacidad de extenderse en todas las direcciones, de modo que para la muchacha no existe ninguna posibilidad de liberarse del dominio del monstruo, pues a cada movimiento de la misma, se extiende en la dirección correspondiente e imposibilita la huida. (*Ibid.*, p.40)

La figura de la muchacha aparece repetidas veces en la serie de sueños y fantasías. Representa la individualidad inconsciente. En esta imagen onírica -comenta E. Jung- aparece sólo vagamente perfilada y con el rostro irreconocible (la individualidad está, pues, bajo el poder del dragón). La siguiente fantasía muestra un cierto desarrollo del mismo tema:

Un prestidigitador exhibe su bailarina ante un príncipe hindú. Ella baila hipnotizada una danza de

transformación en la que arroja un velo tras otro, y cuyo cambio polícromo produce la ilusión de figuras tan pronto animales como humanas. Ahora el príncipe comienza a ejercer sobre ella un misterioso efecto, a pesar de que está hipnotizada por el mago. Ella entra cada vez más en un estado de éxtasis, y sin hacer caso al mago que le ordena terminar la danza, sigue bailando hasta que finalmente arroja el último velo que cubría su cuerpo y cae a tierra como un esqueleto. Sus restos son enterrados; de la tumba crece una flor; ésta desaparece y surge una mujer azul. (*Ibid.*, p.40)

Aquí se aprecia la duplicidad de la figura del *Animus*: como mago por una parte y como príncipe por otra. El poder mágico del primero representa la forma inferior del *Animus*, que ocasiona en la muchacha la adopción de diversas formas ilusorias. El príncipe representa un aspecto superior (desobedece la orden del mago y baila por sí misma) que opera una verdadera transformación (la bailarina muere y surge transfigurada de la tierra). El príncipe aparece como *psicopompos* que conduce la transformación del alma. Una posterior transformación del mismo tema es el siguiente sueño:

La muchacha tiene un amante sobrenatural que vive en la luna, y que en nombre de la luna nueva llega para recibir un sacrificio de sangre que ella ha de entregarle. Entretanto, la muchacha vive libremente entre los hombres, pero en cuanto se aproxima la luna nueva, el espíritu la convierte en un gigantesco animal que, siguiendo un impulso inexorable, ha de ascender a alturas solitarias y ofrecerle allí el sacrificio a su amado. Pero este sacrificio transforma al espíritu de la luna que se convierte en el propio sacrificado, que se consume y se vuelve a renovar... (*Ibid.*, p.41)

Merced a "la sangre recibida", esto es, mediante la libido dirigida a él -comenta E. Jung-, el principio

espiritual arcaico pierde su carácter peligroso y destructivo y se convierte en vida propia.

Un motivo importante que aparece en los sueños femeninos como personificación del *Animus* es el conocido en la literatura como "Barba azul", como en este sueño:

Atrae seductoramente a la muchacha a su casa, le da de beber vino y la lleva después a un aposento subterráneo con el fin de matarla. Cuando se dispone a hacerlo, le sobreviene a la muchacha una especie de embriaguez. En un súbito arranque amoroso, abraza al asesino, el cual pierde en ese mismo instante su poder, y con la promesa de permanecer en el futuro a su lado como espíritu auxiliador, se disuelve en el aire. (*Ibid.*, p.42)

Al igual que con el sacrificio de sangre del sueño anterior, la transformación se opera aquí mediante el amor. Es de resaltar también que el elemento dionisiaco aparece con mucha frecuencia en la fenomenología del *Animus*.

La integración de los contenidos del *Animus* supone la integración de los propios componentes masculinos. Y, como en el caso del *Anima* en el varón, es tanto una transformación de la relación del yo con el inconsciente como una transformación de la relación de la mujer respecto al hombre.

N O T A S

1. Jung define el yo como un factor complejo al que están referidos todos los contenidos de conciencia (vease cap. 1, n.7). La relación de un contenido psíquico con el yo constituye la condición de la conciencia. El yo es, asimismo, un contenido de la conciencia. Tiene un

fundamento somático y otro psíquico. De un lado, depende de estímulos endosomáticos que sólo en parte traspasan el umbral de la conciencia. Respecto a su base psíquica, el yo se sustenta, por una parte, en el campo de conciencia en su globalidad, pero no es idéntico al mismo, únicamente constituye el punto de referencia del campo de conciencia, basado y limitado por el factor somático; por otra, se sustenta en el conjunto de los contenidos inconscientes (cf. Jung, 1951a).

El yo es, además, una adquisición empírica de la existencia individual y puede ser en gran medida modificado por aspectos inconscientes de la personalidad en el curso del desarrollo. En uno de sus últimos trabajos (1955c) escribe Jung: "[El yo] es en realidad un hecho enormemente complejo que encierra en sí una oscuridad inexplorable. Podría incluso definirse como una *personificación relativamente constante del inconsciente mismo...*" (p.117).

2. En opinión de Jung, la "libre asociación" aleja en realidad del sentido mismo del sueño. Todo sueño contiene en sí su propia interpretación. No es una deformación motivada por procesos defensivos, sino un producto natural del inconsciente. Consecuentemente, el procedimiento de la amplificación consiste en una especie de "interpretación circular", de cercamiento, que amplía, con los paralelos correspondientes, el sentido propio de los contenidos oníricos; en definitiva, una búsqueda o circunscripción del contexto simbólico en el que está inscrito en contenido onírico.

3. Jung concibe el sueño como una drama abreviado, como una autorrepresentación simbólica del propio soñante. "...cuando nuestro sueño reproduce cualesquiera representaciones, éstas son, ante todo, *nuestras* representaciones. [...] Toda la creación del sueño es esencialmente subjetiva, y el sueño es aquel teatro donde el soñador es escena, actor, apuntador, director, autor, público y crítico." (Jung, 1928g, pp.294-5). En este sentido la concepción de Jung coincide con las ideas desarrolladas por A. Maeder ("La función del sueño", *Jahrbuch*, t.IV, 1913) y H. Silberer ("Sobre la formación del símbolo", *Jahrbuch*, t.III, 1911). Sobre este último véase cap. 5, n.3.

4. La transferencia constituye, en opinión de Jung, una forma específica del proceso, más general, de la proyección. Como tal, es un fenómeno inconsciente y automático que tiene lugar entre dos individuos, un fenómeno de naturaleza emocional y compulsiva que puede adoptar tanto una forma positiva como negativa. Cuando entre el paciente y el terapeuta se constela el mismo complejo inconsciente, se produce un estado de "participación", de identidad inconsciente entre ambos. Es

el fenómeno de la contratransferencia (cf. Jung, 1935e; 1946e).

Jung no considera que la transferencia sea imprescindible para llevar a cabo con éxito un tratamiento. Al contrario, este fenómeno puede ser un serio obstáculo. Tampoco se produce, en su opinión en todos los casos. El terapeuta puede o no ser un objeto adecuado para la proyección (cf. Jung, 1943a).

5. Esta figura del demonio o mago hechicero pertenece a uno de los estadios más pimitivos de la idea de Dios. Se trata del tipo del *medicinman* o brujo tribal dotado de atributos y fuerza mágica. Cf. M. Eliade, 1951.

Un buen ejemplo literario lo constituye la novela de Gustav Meyrink *El Golem*. Este tipo de figura aparece también en el *Zarathustra* de Nietzsche. En el *Fausto* de Goethe esta figura es representada por el propio Fausto.

Es importante señalar que, en general, cuando Jung utiliza el término "demonio" (*Dämon*) o el calificativo "demoníaco", lo hace en el sentido de "lo demoníaco" utilizado por Goethe (cf. A. Jaffé, 1966, p.45). Lo demoníaco es, para Goethe, aquello que rebasa todo concepto y toda razón. Goethe habla sobre todo de esta concepción en sus conversaciones con Eckermann.

6. El arquetipo del "Viejo sabio" que aparece en la figura de un hombre mayor en sueños y fantasías como maestro o conocedor corresponde al arquetipo del *sentido*. "En la vivencia de este arquetipo experimenta el hombre moderno la forma mas primigenia del pensamiento como una actividad autónoma de la que se es objeto." (Jung, 1935a, p.47). Corresponde a la vivencia originaria del espíritu en su paradójica ambigüedad y no se trata, por tanto, de un aspecto unilateral del sentido (cf. Jung, 1946a).

7. Acerca de este carácter discontinuo de los primeros estadios de la conciencia dice Jung (1931b): "De hecho, en los primeros años de vida no existe ninguna continuidad de la memoria. Hay, a lo sumo, *islas de conciencia* como luces aisladas u objetos iluminados en la noche. Pero estas islas del recuerdo no son aquellas series de contenidos meramente representados características del estadio más temprano [de la conciencia], sino que contienen una nueva y esencial serie de contenidos: la representación del propio sujeto, el llamado yo. Esta serie, en un principio, apenas es representada [...] motivo por el cual el niño habla primero de sí en tercera persona. Sólo más tarde, cuando la serie o complejo del yo adquiere energía propia, probablemente merced al ejercicio funcional, se produce el sentimiento del sujeto o del ser-yo. Este podría ser el momento en que el niño comienza a hablar en primera persona. En este estadio podría tener su origen la *continuidad de la memoria*. (pp.429-30).

8. No quiere esto decir que Jung minimice la importancia de la madre a la hora de explicar los conflictos infantiles. Antes bien, en su opinión, la causa de las neurosis infantiles hay que buscarla ante todo en la psicología de los padres y, en especial, de la madre. Cuando dice atribuir a la madre personal un significado sólo condicional, es porque cuando la madre falla en un aspecto importante del maternaje, se produce en el niño una perturbación instintiva. El arquetipo interviene entonces como una constelación que se impone entre la madre y el niño.

9. Esta concepción del desarrollo infantil es ampliamente elaborada por Erich Neumann en su obra *El niño* (*Das Kind*), publicada póstumamente en 1963. Dice Neumann: "Aun cuando el yo [...] sea, de un modo insular, cada vez más consciente y se oriente 'en el mundo', todavía no existe una diferenciación entre el mundo, el propio cuerpo y la madre que dispensa placer y resuelve el displacer, de modo que para el yo de la experiencia de placer y displacer del niño, la experiencia del mundo es experiencia de la madre, cuya realidad emocional determina su existir." (p.12). Se trata de un campo de realidad unitario, pre-yoico, en el que no existe un yo individualizado. "...lo inconsciente es lo primero y precedente, la conciencia es posterior y sucesora. La totalidad de la personalidad y el centro que la dirige, el Sí-mismo, existen antes de la formación y desarrollo del yo como centro de la conciencia..." (*Ibid.*, p. 9). El yo, decía Neumann, "está" entre el Sí-mismo y el mundo y depende de ambos. El término "eje Sí-mismo-yo" acuñado por Neumann vendría a dar cuenta de esta relación y esta dinámica transformadora de la personalidad, entre la conciencia y el inconsciente y sus centros correspondientes, yo y Sí-mismo.

10. En su interpretación del simbolismo de Mithra, Jung establece una comparación con el simbolismo cristiano del sacrificio. El toro sacrificado por Mithra -sacrificio vinculado a la fecundidad- tiene el significado de una dominación de la instintividad animal (cf. Jung, 1952a, pp.336 y ss).

11. El psicoanalista Erik H. Erikson (1968) considera que la investigación de los prototipos ideal y negativo que se observan en los pacientes debería contar con los hechos clínicos sobre los que Jung basa su teoría de los arquetipos. Dice al respecto: "Conceptos tales como los de *anima* y *animus*, es decir, las imágenes representativas de la vertiente femenina en el hombre y de la masculina en la mujer, aparecen en cualquier caso como reconocibles en las imágenes caricaturizadas de la masculinidad y la femineidad de mis pacientes [...] y, asimismo, en sus imágenes más genuinas." (p.51).

12. Sobre este particular, además de los rasgos propiamente psicológicos del sexo contrario excluidos de la personalidad consciente, en la femineidad existente en el hombre y en la masculinidad existente en la mujer, Jung hablaba de la posible importancia de una minoría genética del sexo contrario existente en ambos casos. Con la llegada de la madurez puede apreciarse en ocasiones una cierta feminización y masculinización fisiológica respectivamente. Esto es particularmente apreciable en las culturas primitivas.

13. Es de señalar en este contexto la similitud existente entre este "tribunal de la conciencia" y lo que Melanie Klein denomina, sirviéndose de una expresión del novelista R. L. Stevenson, "asamblea de ciudadanos internos", refiriéndose a la multitud de objetos internos que constituyen el Super-yo. Prescindiendo de las diferencias teóricas, los objetos internos de M. Klein son equiparables en cierto sentido a los arquetipos (cf. A. Samuels, 1985; T. H. Ogden, 1986).

UNIVERSIDAD DE DEUSTO
FACULTAD DE FILOSOFIA Y CIENCIAS DE LA EDUCACION
SECCION PSICOLOGIA

LA PSICOLOGIA DEL SI-MISMO
EN C. G. JUNG
VOLUMEN II

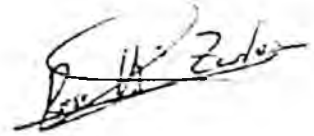
Tesis doctoral presentada por Dña. Rosa María

Zarandona Minguillón

Dirigida por el Doctor D. Andrés Ortiz-Osés

EL DIRECTOR

EL DOCTORANDO

A handwritten signature in dark ink, appearing to read 'Rosa M. Zarandona', is written over a horizontal line.

Bilbao, Septiembre, 1993

CAPITULO 5

ASPECTOS Y DINAMICA DEL SI-MISMO. II

Cuando los contenidos inconscientes determinantes del *Anima* o el *Animus* han sido suficientemente constelados, se desarrollan sueños y fantasías que contienen fundamentalmente símbolos colectivos. Estas fantasías parecen seguir determinadas líneas de orientación inconsciente en torno a un determinado objetivo.¹ Tales fantasías son comparables, por la gran analogía que presentan, a *procesos iniciáticos* (cf. Jung, 1928c).

En el curso de este proceso se observa una regularidad en la aparición de ciertos motivos, bien representados como situaciones o bien como figuras. Las primeras aparecen como lugares, medios, caminos... típicos que simbolizan el proceso mismo y sus avatares (cf. Jung, 1935a). Las figuras aparecen como personalidades actuantes en sueños y fantasías.

Estas figuras arquetípicas presentan amplias relaciones con representaciones mitológicas de las que sólo un especialista en la materia podría tener conocimiento. En el comportamiento de estas figuras no se aprecia ninguno de los rasgos propios de una conciencia del yo; por el contrario, "muestran todas las características de las personalidades fragmentarias: veladas, fantasmagóricas, sin problemas, irresponsables, sin conflicto, ni dudas, ni padecimiento." (Jung, 1939c, p.304). A diferencia de otros contenidos oníricos, permanecen siempre ajenas al mundo

consciente e "impreganan la atmósfera de inquietantes presentimientos o acaso el temor a la enfermedad mental." (*Ibid.*, p.304). A este circunstancia se debe también que el inconsciente presente en sus manifestaciones un aspecto "histórico" característico, atemporal.

Sólo la conciencia del yo tiene siempre un nuevo comienzo y un temprano final. Pero la psique inconsciente no sólo es muchísimo más antigua, sino que tiene también la posibilidad de desarrollarse en un futuro igualmente lejano. Ella forma la *species humana* y conforma una parte constituyente de la misma, al igual que el cuerpo, que es individualmente perecedero, pero de edad inmensurable en tanto colectivo. (*Ibid.*, p.305)

El proceso de individuación, el devenir consciente o realización del Sí-mismo, se manifiesta como el devenir de una oposición, pues "la psique se compone de dos mitades incongruentes, que juntas deberían formar un todo." (*Ibid.*, p.305). El Sí-mismo, irrepresentable en cuanto trascendente, constituye la unidad totalizadora (*Ganzheit*).

El yo está pues respecto al Sí-mismo como una parte respecto al todo. [...] Empíricamente, el Sí-mismo no se percibe tampoco como sujeto, sino como objeto, y ciertamente a causa de su aspecto inconsciente que sólo indirectamente, es decir, por vía de la proyección, puede alcanzar la conciencialidad. (Jung, 1941a, p.200)

Debido a su aspecto inconsciente, el Sí-mismo se presenta de tal modo ajeno a la conciencia que sólo parcialmente puede ser expresado mediante figuras humanas. El resto de sus expresiones se compone de símbolos abstractos, teriomórficos, vegetales e inorgánicos.

El alcance indeterminable del aspecto inconsciente imposibilita una completa aprehensión y descripción de la personalidad humana. Por tanto, el inconsciente completa la imagen mediante figuras vivas que van desde el animal a la divinidad, como los dos extremos extra-humanos, y además, añade a lo animal lo vegetal y lo abstracto inorgánico, hasta completar un microcosmos. Por lo demás estos complementos se encuentran con gran frecuencia en las imágenes divinas antropomorfas como los denominados atributos. (*Ibid.*, p.204)

Las formaciones geométricas, tales como círculo, esfera, cuadrado, cuaternidad, firmamento, etc., constituyen lo que Jung denomina simbolismo *mandala*, y giran en torno al motivo de la cuadratura del círculo.

Su fundamento es la intuición de un centro de la personalidad, por así decir, un lugar central en lo íntimo del alma, al que todo es referido, mediante el cual todo es ordenado, y que representa a la vez una fuente de energía. (Jung, 1938a, p.377)

La energía de este "centro" se manifiesta como una especie de empuje incoercible hacia el llegar a ser lo que uno es, de un modo similar al despliegue de un organismo que ha de realizar aproximadamente la forma que le es propia.

Pese a que el centro representa por una parte el punto más íntimo, a él pertenece también por otra una periferia o una circunferencia que contiene en sí todo lo que pertenece al Sí-mismo: los pares de opuestos que integran el todo de la personalidad. A este todo pertenece, en primer lugar, la conciencia, luego el llamado inconsciente personal, y por último la indeterminable franja del inconsciente colectivo, cuyos arquetipos son comunes al hombre. Un cierto número de los mismos penetra en el ámbito de la personalidad temporal o duraderamente, y mediante este contacto reciben conformación individual [...]. Aunque el Sí-mismo es por un lado algo simple, por otro, sin embargo, es algo compuesto en grado máximo,

es un "conglomerate soul" -para servirme del modo de ver hindú-. (Ibid., p.377)

En la manifestación simbólica del proceso, el desarrollo del mismo muestra un ritmo alternante de afirmación y negación, de pérdida y de ganancia.

...la formación de símbolos presenta la mayor afinidad con las representaciones alquimistas, y muy en particular con las representaciones que se refieren al "símbolo unificador", que muestra los paralelos más significativos. (Jung, 1939c, p.307)

En este capítulo veremos la manifestación simbólica del proceso de individuación a través de la serie de sueños y fantasías de una misma persona.

5.1. LOS SUEÑOS INICIALES. EJEMPLO DE UNA SERIE SIMBOLICA

En "Símbolos oníricos del proceso de individuación" (1936g) presenta Jung la selección de un vasto material de sueños e impresiones visuales de un hombre joven.² Este material contiene imágenes que se relacionan directamente con la concienciación de ese centro que, como hemos dicho, incluye a su vez la conciencia y el inconsciente.

A continuación expondremos la serie en la que, por razones de brevedad, hemos omitido algunos de los sueños y resumido en lo esencial las ampliaciones realizadas por Jung. Asimismo, tendremos particularmente en cuenta las referencias a la simbología de la alquimia.

La primera impresión visual representa el conocido motivo onírico de la inundación: "En la costa del mar. el

mar irrumpe en la tierra inundándolo todo. El se encuentra luego en una isla solitaria." (Jung, 1936g, p.68).

De un modo general, esta situación corresponde a lo que Jung denomina "intensificación de lo colectivo". La irrupción y el desbordamiento aluden al peligro de los contenidos irracionales que amenazan la modificación de la personalidad (incluida la alteración patológica). Esta "animación" del inconsciente se produce en situaciones críticas en las que predomina el aislamiento psíquico y la pérdida de contacto con el prójimo. En este caso, el soñante ha encontrado un lugar firme en el que poder vivir el aislamiento producido por la emergencia del inconsciente. El mar es un símbolo del inconsciente colectivo, pues tras la superficie que refleja oculta profundidades inesperadas; tiene, además, junto a las demás manifestaciones del agua, una estrecha relación con lo femenino.³

Sueño: *"Está rodeado de muchas figuras de mujer indeterminadas. Una voz le dice: 'Debo alejarme primero del padre'."* (Ibid., p.69).

La anterior vivificación del inconsciente que, de modo característico, se traduce en una relación con el prójimo teñida de proyecciones, aparece aquí como una situación que recuerda las tentaciones de san Antonio, o las seductoras doncellas que rodean a Polifilo (*Le songe de Poliphile*, 1600) en el comienzo de la *nekya* ("cadáver", ofrenda a los difuntos; denominación adecuada para "el descenso al

Hades"). De hecho, en una posterior impresión visual (véase *infra*), el sujeto se ve rodeado de ninfas.

Para poder ir tras la atracción de las mujeres, es preciso antes alejarse del padre. "El padre, como representante del espíritu tradicional, tal como se manifiesta en la religión y en la *Weltanschauung* general, se le opone como obstáculo." (*Ibid.*, p.69). Para superar al padre se requiere un *sacrificium intellectus*, al menos parcial, pues las figuras señalan la naturaleza femenina del inconsciente del varón. El problema que con ello se presenta constituye un difícil problema para el hombre moderno, pues considera el inconsciente como un apéndice irreal de la conciencia, y no como la esfera de vivencias genuina que realmente es.

Impresión visual: "Una serpiente describe un círculo en torno al soñador. El está inmóvil en el suelo como un árbol." (*Ibid.*, p.72).

La descripción de un círculo ritual es un antiguo procedimiento para crear un espacio tabú, un medio de conjuro y aislamiento con fines secretos. La experiencia vivida del inconsciente es un secreto difícil de comunicar que produce un aislamiento necesario. El soñante se halla protegido por un espacio en torno al centro (como antes se veía en una isla). El "cercamiento" o *circumambulatio* no es tan sólo movimiento circular; junto al significado de aislamiento de los peligros exteriores tiene también el significado de "fijar" y "concentrar" como círculo en torno

a sí mismo, con lo cual se ponen en movimiento todos los aspectos de la personalidad (cf. Jung, 1929c).

Impresión visual (que sigue directamente a la anterior):
"Una figura velada de mujer sentada en una escalera."
 (Ibid., p.75).

Las anteriores figuras de mujeres indeterminadas alcanzan el grado de personificación del *Anima*, como motivo de la mujer desconocida, aún velada. En el curso de la serie se presentará numerosas veces la figura de la mujer desconocida.

La actividad de tales figuras tiene a menudo carácter *anticipador*; es decir, se anticipa una actividad que el soñador mismo llevará a cabo más adelante. En este caso, es la escalera lo indicado, con lo cual se señala a un ascenso o a un descenso. (Ibid., p.75)

Este proceso encuentra frecuentes analogías en los ritos de iniciación (la escalera planetaria -siete escalones- de la que habla Apuleyo; la escalera que conduce al altar en las visiones de Zósimo; la escalera de Jacob que figura en la primera plancha del *Mutus Liber* de la alquimia). El misterio de Isis que describe Apuleyo culmina en lo que la alquimia de la baja Edad Media denomina *solificatio*: el iniciado es coronado como Helios.

Impresión visual: *"La mujer velada descubre su rostro. Este resplandece como el sol."* (Ibid., p.76).

Este proceso corresponde a la "iluminación" o *solificatio* que, en este caso, se refiere a una iluminación del inconsciente. Se verifica en una figura femenina a la

que no corresponde la cualidad solar; el sol es símbolo de la unidad y la totalidad, y define un principio distinto al del *Anima*.

Así como el *Anima* representa y personifica el inconsciente colectivo, la luna representa los 6 planetas, los espíritus metálicos o *matalia spiritualia* respectivamente [...]. La luna es, por así decir, suma y compendio de las naturalezas metálicas que hallan, todas, acogidas en su blanco resplandor [...] mientras que el sol, de más excelente naturaleza es "*septimum ex sex spiritualibus metallis*". (Jung, 1955c, p.192)

El problema del "Séptimo" aparecerá posteriormente en la serie. Al blanco resplandor de la luna que compendia las múltiples "naturalezas metálicas" corresponde el papel del *Anima* como personificación de la multiplicidad de arquetipos. Es de señalar asimismo que, en la alquimia, la luna, o más precisamente el *opus ad Lunam*, se considera la madre del arte. "En su agua -se dice- está 'el sol, oculto igual que un fuego'." (*Ibid.*, p.193).

Pero, entre la actitud consciente del protagonista de esta serie y la "iluminación" hay una inmensa distancia, como la hay, de un modo general, entre la actitud racionalista consciente y el proceso místico de la *solificatio*.

Impresión visual: "Un arco iris podría ser utilizado como puente. Pero no se puede pasar por encima, sino por debajo. Quien pasa por encima, cae mortalmente." (Jung, 1936g, p.76).

El sueño parece casi directamente una advertencia. Sólo los dioses pueden caminar sobre el arco iris. Los mortales han de pasar por debajo, por donde corre el "agua".

Sueño: *"Un campo verde en el que pacen muchas ovejas. Es el 'campo de ovejas'."* (Ibid., p.78).

Es probable -comenta Jung- que este sueño deba su origen a ideas e impresiones religiosas de la niñez, tales como la alegoría cristiana del pastor y sus ovejas o "El Señor me apacienta en una verde pradera".

Impresión visual: *"En el campo de ovejas está la mujer desconocida y señala el camino."* (Ibid., p.79).

El Anima aparece aquí en calidad de *psicopompos* como señaladora del camino. El camino comienza en el campo de la niñez, el campo en el que la conciencia no se había separado aún de su base instintiva. El desarrollo de la conciencia conduce necesariamente a una pérdida instintiva que, a la larga, produce una pérdida del sentimiento vital y una esterilización psicológica creciente. Para volver a la fuente es necesario descender al "campo de la niñez".

No sólo es infantil quien permanece niñ demasiado tiempo, sino también quien se separa de la niñez y cree que lo él no ve, ya no existe. [...] En la conciencia nos situamos sobre una cumbre, y creemos infantilmente que el próximo camino conduce a mayores alturas. Este es el puente quimérico del arco iris. Pero para alcanzar la siguiente cima hay que descender antes a aquel campo donde los caminos comenzaron a separarse. (Ibid., p.82)

En el siguiente sueño: *"Una voz dice: 'Eres todavía un niño'."* (Ibid., p.82). El sueño, que habla por sí mismo,

parece obligar al reconocimiento de que una conciencia diferenciada no se ha desprendido en modo alguno de lo infantil.

Sueño: *"Un peligroso deambular con el padre y con la madre por muchas escaleras, arriba y abajo."* (Ibid., p.82).

La regresión a la infancia es siempre un regreso al padre y a la madre, con cuyo deambular, escaleras arriba y abajo, se produce una modificación de contenidos infantiles aún no integrados. Un nuevo recordar que es, también, un nuevo revivir, pues es mucho lo que quedó atrás, pendiente: "fragmentos, todavía vivos, de la propia personalidad que se adhieren a uno, envolviéndole e inundándole de nuevo con el sentimiento de los primeros años." (Ibid., p.83). Con ello se asocia el no-yo psíquico representado por los padres.

Sueño: *"El padre exclama preocupado: '¡Este es el séptimo!'"* (Ibid., p.83).

Durante el deambular por las muchas escaleras ha ocurrido un suceso al que se denomina "el séptimo". La inquietud del padre, como componente psíquico del soñante, es la suya propia. En la ampliación de la personalidad han de entrar contenidos del inconsciente colectivo que aparecen ante el intelecto como una imposibilidad rayana en la locura.

El siete es un número dotado de una larga tradición simbólica (los siete dioses planetarios, los siete escalones iniciáticos). El siete se compone también del

ternario (espiritual) y del cuaternario (terrestre), del triángulo y el cuadrado. Igualmente es un número favorito en los cuentos (como en el caso del séptimo hijo, el más joven, que dirige las peligrosas hazañas de sus hermanos). La conexión del cuadrado y del triángulo es símbolo del Mercurio, del "espíritu Mercurio" que

posee una doble naturaleza, motivo por el cual fue considerado como hermafrodita. Como Mercurio, es el más próximo al Sol, y por tanto el más emparentado con el oro. Pero en calidad de mercurio, disuelve el oro y apaga su resplandor. De ahí que fuera, durante toda la Edad Media, el objeto enigmático de la especulación de la filosofía de la naturaleza: tan pronto era un espíritu servicial, auxiliador, un *paredros* (literalmente: asesor, camarada) o "*familiaris*"; tan pronto el "*servus*" o "*cervus fugitivus*" (el siervo o ciervo fugitivo), un duende evasivo, engañador y bromista que impulsaba al alquimista a la desesperación. (*Ibid.*, pp.87-8)

Entre la tríada y la tétrada existe una oposición masculino-femenino. Asimismo, la tétrada es un símbolo de la totalidad, mientras que la tríada -según señala la alquimia- indica una contraposición entre lo alto y lo bajo, el bien y el mal (cf. Jung, 1946a).

En el terreno de las funciones psicológicas, esto significa que, junto a la función diferenciada, hay una o dos funciones auxiliares que nunca alcanzan el mismo grado de diferenciación. En cuanto a la función inferior, escapa al dominio de la voluntad.

Y así como a los tres aspectos de las funciones conscientes y diferenciadas se opone una cuarta función indiferenciada como factor más o menos perturbador, así también la función superior aparece,

frente al inconsciente, como el peor enemigo. (Jung, 1946a, p.254)

Sueño: *"El soñante está en América y busca para sí un empleado con perilla. Se dice que todo el mundo tiene un empleado de este tipo."* (Jung, 1936g, p.88).

El soñante mismo había reconocido en la perilla algo mefistofélico. Este elemento introducido aquí como empleado (servicial), aparece también en una parábola alquimista estudiada por H. Silberer,⁴ donde el protagonista (iniciado, caminante) se halla -al comienzo de las pruebas- en un prado rodeado de ancianos de barba blanca (sabios) y, entre ellos, uno más joven de perilla negra (figura ambigua de la que Silberer no está seguro si puede o no representar al diablo). A diferencia de las opiniones mantenidas por los ancianos, el más joven aboga por la importancia del conocimiento práctico.

América (Estados Unidos) -dice Jung comentando el sueño- es el país de lo práctico y de lo directo. Desde este punto de vista, el intelecto aparece como puesto-al-servicio-de. Como esto pudiera parecer un crimen de lesa majestad, resulta tranquilizador saber que todo el mundo hace lo mismo.

El de la perilla, representa por tanto al intelecto, que es introducido aquí por el sueño como un auténtico "*familiaris*", es decir como espíritu servicial, si bien algo peligroso. Con ello el intelecto es trasladado desde la posición superior que le era inherente a segundo rango y, al mismo tiempo, es señalado con la marca del demonio. [...] Mefistófeles es el aspecto diabólico de toda función psíquica, que se libera de la jerarquía del conjunto

hasta alcanzar la independencia y el dominio absoluto. (*Ibid.*, p.90)

Pero este aspecto sólo comienza a percibirse cuando - como en el caso del sueño- tiene lugar una objetivación, una personificación de la función.

Sueño: *"La madre vierte agua de una palangana a otra. [...] Este acto se ejecuta con gran solemnidad, pues tiene también gran significado para el entorno. El soñante es luego expulsado por el padre."* (*Ibid.*, p.92).

La palangana sobre la que se efectúa el trasvase -como el soñante recordó a propósito de un sueño posterior- pertenece a la hermana. Se alude, de este modo, al "trasvase" o modificación de la imagen del *Anima* -cuya primera portadora es la madre- a la figura, más próxima, de la hermana. La sustitución de la madre por el *Anima* es un proceso inconsciente del desarrollo; la fascinación de esta imagen, a través de la hermana y otras figuras análogas, se dirige luego a la mujer.

El alma que se aproxima así a la conciencia del yo se convierte en una realidad enfrentada al mundo del padre (la expulsión del padre tiene casi el significado de una *excomuni3n*), pues el padre es el representante del espíritu tradicional.

También se halla presente en este sueño el aspecto incestuoso (madre-hijo, padre-hija). A la personalidad consciente, que sigue la direcci3n ex3gama, se opone la tendencia inconsciente end3gama (cf. Jung, 1946e).

El incesto simboliza la unión con la esencia propia, la individuación o devenir uno mismo, y a causa del alto significado vital de este último, posee una fascinación casi inquietante, si bien no en su cruda realidad, sí al menos en el acontecer psíquico controlado por el inconsciente... (Jung, 1946e, p.231).

En el psicologema central de la alquimia, los protagonistas de la *coniunctio* (conjunción), en la forma de rey y reina, novio y novia, son generalmente hermano y hermana (también madre e hijo). El agua que la madre vierte sobre la palangana es un símbolo adecuado de lo que los alquimistas llamaban "nuestra agua" ("mercurio o plata viva", "agua de vida", "vino ardiente", etc; el "alimento" de la sustancia de transformación -como también decían- es la impregnación de la tintura o el agua propia).

Sueño: *"Hay echado un as de trébol. Junto a él aparece un siete."* (Jung, 1936g, p.97).

El as de trébol, con su forma de cruz, alude al símbolo cristiano (en suizo-alemán el trébol se llama también *Chrüz*); -esta interpretación se confirmará en ulteriores sueños (véase 5.2)-. El siete vuelve a aparecer (y aparecerá más veces en el transcurso de la serie). La mención vegetal la interpreta Jung como un proceso de transición a la flor, a la rosa de la tradición Rosacruz que, según la fórmula "per crucem ad rosa", alude al descenso de la cualidad celeste a la terrena, a la respuesta de la tierra como flor celeste.

Sueño: *"Un largo caminar. El encuentra en el camino una flor azul."* (Ibid., p.101)

En el caminar desorientado, tiempo de búsqueda y de cambio, le sale al encuentro una flor azul. La flor áurea de la alquimia es, en ocasiones, una flor azul: la flor zafírea del hermafrodita. Pero el soñante, "aún no sospecha nada del oro solar que une a la flor inocente, de un modo retrospectivo, con los escándalos de la alquimia y con el sacrilegio pagano de la 'solificatio'." (*Ibid.*, p.101).

Este sueño anticipa la problemática, de claras implicaciones religiosas, que se desarrollará en sueños posteriores.

Sueño: "*Un hombre le ofrece monedas de oro en la palma de la mano. Pero el soñante las arroja al suelo indignado, e inmediatamente después lamenta su acción del modo más profundo. Luego se celebra un espectáculo de variedades en un lugar delimitado.*" (*Ibid.*, p.102).

Acerca de la lapis, se afirma en diversos tratados que es lo más difícil de encontrar porque es insignificante (*exilis*), lo más barato, lo que está por todas partes, se encuentra arrojado en la calle (*in via eiectus invenitur*), tirado incluso en el muladar (*in stercore eiectus*), es vil y despreciable en grado máximo (*vilis et vilissimus*).

A la banalidad del aspecto exterior, pertenece el hecho de que el oro sea amonedado, es decir se le dé forma, sea acuñado y valorado. Aplicado a lo anímico, esto sería lo que reprocha Nietzsche en *Zarathustra*: dar nombres a la virtud. A consecuencia de dársele forma y nombre, el ser anímico se diluye en unidades amonedadas y valoradas. Pero esto sólo es posible porque [...] El hombre natural no es una individualidad, sino masa y partícula de masa, es colectivo hasta tal punto que ni siquiera está seguro de su yo. Por ello necesita ya desde tiempos

antiguísimos de los misterios de transformación, que le convierten en "algo" y le arrancan de ese modo de la psique colectiva, similar a lo animal, que es un mero "muchas cosas".

Pero si se rechaza la insignificante multiplicidad del hombre "dado", así se imposibilita también su integración, el llegar a ser una individualidad. Y esto es la muerte espiritual. (*Ibid.*, p.103)

El recinto delimitado que aparece luego equivale a un *temenos*, un recinto protector que reúne a los "muchos" en una acción unitaria: una reunión divertida en el aspecto superficial, pero que perderá pronto este carácter, como veremos.

Impresión visual: *"Una calavera. El quiere apartarla de sí, pero no puede. El cráneo se transforma progresivamente en una esfera roja, y luego en una cabeza de mujer que despidе luz."* (*Ibid.*, p.105).

La mujer resplandece tras la transformación del cráneo en una esfera roja, lo que remite directamente a una impresión anterior donde la mujer descubre su rostro y éste resplandece como el sol (véase *supra*). A la esfera roja se le puede atribuir el significado de sol naciente. "Los monólogos de Hamlet y de Fausto con el cráneo recuerdan la estremecedora carencia de sentido de la existencia humana, cuando únicamente se extiende sobre ella la 'palidez del pensamiento'." (*Ibid.*, pp.105-6). Las opiniones y los juicios llevaron al soñante a responder equivocadamente - como en el sueño anterior- la pregunta de la esfinge. Al rechazo sigue en este sueño una intensificación del inconsciente. En el arquetipo del *Anima* entra en juego la relación con la mujer real.

Impresión visual: "*Un globo sobre el cual está la mujer desconocida adorando al sol.*" (Ibid., p.106).

El *Anima*, que aparece aquí en calidad de adoradora del sol, expresa una imagen que remite directamente a la Antigüedad. Jung destaca, de un modo general, la frecuente aparición en los sueños de hombres contemporáneos de representaciones desaparecidas en la niebla de la historia. La razón estriba, a su juicio, en la orientación histórica racionalista que ha relegado el alma al olvido y no ha posibilitado su auténtica cristianización. Un claro exponente de reacción retrospectiva pudo observarse en el Renacimiento, en su regresión al mundo pagano.

Impresión visual: "*Está rodeado de ninfas. Una voz dice: 'siempre hemos estado ahí. Sólo que tú no has reparado en nosotras'.*" (Ibid., p.109).

Las ninfas aparecen aquí en el lugar de las muchas figuras indeterminadas de mujer de una imagen anterior (véase *supra*), y la voz, que en aquel sueño le ordenaba alejarse del padre, le informa ahora de una situación siempre existente, pero no tenida en cuenta hasta ahora.

El hecho de sentir, notar y entrar en contacto con los estratos profundos de la psique se traduce en un sentimiento de seguridad relativa, "envolvente", pero también se acompaña de una disolución relativa de la conciencia y una aproximación al estado psíquico primitivo.

Un paralelo de esta situación se halla en el tratado *De vita Longa* (1562) de Paracelso; es la *regio nynphidica*, la

región inferior, más densa y ligada íntimamente al cuerpo (en dicho tratado se dice que las ninfas aparecen "*in mente visionem*"). Igualmente podría hablarse de las "ninfas de Judea" a las que alude san Juan de la Cruz en el *Cántico*, llamando "Judea" a la parte sensitiva, inferior, del ánima ("flaca, carnal y de suyo ciega"), y "ninfas" a las afecciones, fantasías, movimientos e imaginaciones de esta parte inferior (cf. *Obras Completas*, B.A.C., p.538 y ss).

Este sueño señala la aparición de la impulsividad animal; el mundo arquetípico entra en contacto directo con la conciencia, penetrándola de influencias arcaicas (cf. Jung, 1946e, cap.III).

Impresión visual: "*En la selva. Un elefante está algo amenazador. Después un gran antropoide u oso u hombre de las cavernas con una maza, que amenaza con lanzarse sobre el soñante. De repente, aparece allí el de la 'perilla', y mira con tal fijeza al atacante, que éste queda fascinado. Pero el soñante tiene mucho miedo. La voz dice: 'Todo ha de ser regido por la luz'.*" (Ibid., p.112).

El sueño expresa la unión efectiva con el inconsciente y la vivificación consiguiente de los elementos más primitivos (el "alma antropide"). Todo lo cual lleva necesariamente aparejado un "descenso del nivel mental" y un creciente aislamiento del ambiente, una adaptación social muy disminuida y una serie de vivencias que nadie, en su sano juicio, compartiría con otros. El miedo está, pues, justificado.

Tras las graciosas ninfas de la Antigüedad se halla el secreto dionisiaco.

Dioniso significa el abismo de la apasionada disolución de toda singularidad humana en la divinidad animal del alma primitiva inicial; una experiencia bienhechora y terrible de la que cree haber escapado una humanidad civilizada bien amparada, hasta que logra volver a desencadenar una nueva embriaguez de sangre, la cual despierta luego el asombro de todos los bienpensantes, que culpan de ello al gran capital, a la industria del armamento, a los judíos y a los masones. (*Ibid.*, p.114)

El sueño expresa el contacto con la Sombra colectiva. En el caso individual se manifiesta en las contratendencias del inconsciente como una especie de personalidad de carácter inferior.

Ya no somos conscientes de que, por ejemplo en los Carnavales -y costumbres análogas- todavía se encuentran restos de la figura de una Sombra colectiva, que muestran que la Sombra personal es, por así decir, la descendiente de una numinosa figura colectiva. Y es que ésta se ha disuelto paulatinamente bajo el influjo de la civilización y permanece sólo -difícilmente reconocible como tal- en los restos folclóricos. Su parte fundamental, sin embargo, se ha personalizado, convirtiéndose en objeto de responsabilidad subjetiva. (Jung, 1954a, p.280)

La presencia benéfica del personaje de la perilla, que fija con su mirada la amenaza aniquiladora del antropide, alude a la actividad del intelecto. En definitiva habrá de ser la luz de la conciencia, de la inteligencia real y del conocimiento, la que contenga y gobierne la confrontación con el inconsciente.

5.2. EL SIMBOLISMO MANDALA

Siguiendo la división de la serie establecida por Jung, expondremos a continuación los símbolos del Sí-mismo que encuentran su expresión en la simbólica del mandala.

El término *mandala* (círculo) designa el círculo ritual o mágico que es utilizado, particularmente en el lamaísmo y también el el yoga tántrico, como instrumento de contemplación.⁵

Las imágenes y símbolos individuales que se producen en el curso de la concienciación del inconsciente representan creaciones espontáneas de la fantasía y no están basadas en ninguna tradición. Presentan, sin embargo, una lógica interna de ordenamiento. Son imágenes que, en su variedad inagotable, remiten a una forma primordial, *en sí no intuible* (cf. Jung, 1947). Esta se caracteriza por ciertos elementos formales y ciertos motivos fundamentales, cuyo significado sólo puede aprehenderse de modo aproximado. Todo lo arquetípico que es percibido por la conciencia parece representar variaciones sobre un tema fundamental.

El mandala aparece por lo regular en estados de desorientación o disociación psíquica, así, por ejemplo, se observa en niños entre ocho y once años cuyos padres están en trance de separación, o en adultos que a causa del tratamiento de su neurosis se ven confrontados con la problemática de los opuestos de la naturaleza humana y se hallan consecuentemente desorientados, o en esquizofrénicos en los que la irrupción de contenidos incompresibles del inconsciente sume en el caos su imagen del mundo. En tales casos se aprecia claramente cómo el orden estricto de una imagen circular de este tipo compensa el caos y la confusión del estado psíquico mediante un centro sobre el que confluye todo el orden, o mediante el ordenamiento concéntrico de la

multiplicidad caótica, de lo contrapuesto incompatible. Con ello se pone de manifiesto que se trata de un *intento autocurativo de la naturaleza* que no responde en modo alguno a una reflexión consciente, sino a un impulso instintivo. (Jung, 1955a, pp.411-2)

El mandala podría considerarse también como el reflejo activo de una actitud de la conciencia que no puede manifestar su objetivo y proyecta en consecuencia toda su actividad en un centro virtual.

Los elementos formales que con más frecuencia componen el simbolismo mandala son el círculo o la esfera. La forma circular se configura como flor o rueda. El centro es expresado mediante el sol, la estrella, la cruz (con cuatro, ocho o doce radiaciones). Las figuras esféricas se presentan a menudo en rotación. El círculo es representado mediante una serpiente en torno al centro, o bien en forma concéntrica (*Ouroboros*) o espiral. Otro motivo es la cuadratura del círculo en la que el círculo se transforma en cuadrado o viceversa. También puede aparecer como castillo, ciudad, o recinto cuadrado o circular (cf. Jung, 1938a).

En la serie de sueños e imágenes que nos ocupa, esta clase de simbolismo apareció ya al comienzo (la serpiente que giraba en círculo alrededor del soñante; también la flor azul, la esfera roja y el globo pertenecen a dicha categoría). La serpiente anticipaba el movimiento circular en el que se vería envuelto el soñante, el conflicto entre el "centro" y la "periferia", la diferenciación y la unificación. Este movimiento prosigue ahora en unos sueños que resumimos a continuación.

Perseguido por la mujer desconocida, el soñante corre dando vueltas en círculo. En otro sueño, ésta le reprocha que se ocupe poco de ella y un reloj señala las (?) menos cinco (la sensación producida por el sueño era la de tensión y apremio). En otro sueño se representa un reloj de péndulo que anda sin cesar, pero sin que las pesas desciendan (el motivo del reloj volverá al final de la serie como "gran visión"). Aparece también un sueño de tiro al blanco y otro en el que el soñante, situado en un barco, trata de determinar la posición; hay un mapa en el que está señalado un círculo en el centro.

Sueño: *"El soñante, el médico, el de la perilla y la mujer-muñeca se encuentran en el Peterhoffstatt de Zurich. Ella es una mujer desconocida que no habla y a la que no se le habla. Dudas sobre a quién de los tres pertenece la mujer."* (Jung, 1936g, p.130).

El Peterhoffstatt es una plaza delimitada perteneciente a la iglesia, un temenos en estricto sentido. La torre de san Pedro tiene una gran esfera; el círculo del reloj está dividido en cuatro sectores.

De un modo general, Jung relaciona la frecuente aparición de tres personajes oníricos (a veces hay una ambigüedad de dos y de tres) que acompañan a la persona que sueña con las diferentes funciones. En este caso, el soñante mismo representa a su yo; el de la perilla, al intelecto "empleado" (función auxiliar); la mujer-muñeca, la desconocida, al no-yo (Anima, función inferior); el

médico pertenece también a la función inconsciente asociada a la función inferior. La mujer que no habla -y a la que no se le dirige la palabra- expresa una relación negativa con el inconsciente. Se trata en este caso del *sentir* indiferenciado (muñeca=infantil). En suma, las cuatro personas representan las cuatro funciones

como componentes de la personalidad total (es decir, inconsciente incluido): la totalidad es yo y no-yo. De ahí que el centro del círculo como expresión de una totalidad no coincida con el yo, sino con el Sí-mismo como compendio de la personalidad total. (*Ibid.*, p.131)

Sueño: *"El soñante, el médico, un piloto y la mujer desconocida están volando en un avión. De repente, una bola de críquet rompe el espejo, un instrumento necesario para la navegación, y el avión cae. De nuevo surge aquí también la duda de a quién pertenece la desconocida."* (*Ibid.*, p.139).

El soñante "navega" demasiado alto con el intelecto y sus espejismos (Schopenhauer se servía del espejo como metáfora para caracterizar el intelecto). En un sueño anterior se advertía que no ha de pasarse por encima del arco iris (véase 5.1); el críquet se juega en tierra. "Nadie está jamás a la altura de su intuición y, por tanto, tampoco ha de identificarse nunca con ella." (*Ibid.*, p.139).

Aquí son tres figuras desconocidas que caracterizan el no-yo. El soñador está por consiguiente dirigido únicamente por la función diferenciada con la que se identifica el yo.

El inconsciente ha ganado terreno y se manifiesta hostil. La caída es una amenaza de disolución en lo colectivo, pues la semejanza con el ambiente se intensifica y llega a convertirse en una vinculación colectiva inconsciente. Así, en el siguiente sueño, el soñante se ve en una situación muy peligrosa sobre la plataforma de un tranvía, con su padre, su madre y su hermana. Los vehículos de los sueños reflejan la clase o el modo de movimiento: "en otras palabras: cómo se vive anímicamente, si individual o colectivamente, por medios propios o ajenos y seguros, si espontánea o mecánicamente." (*Ibid.*, p.142). El tranvía es un vehículo colectivo, y los componentes de su individualidad se hayan todavía proyectados en los miembros de su familia.

Pero este estado es peligroso para el hombre adulto, porque es regresivo; significa una disociación de su personalidad [...]. Con la disociación vuelven a ser arrastrados hacia afuera los aspectos de la personalidad trabajosamente integrados. Se pierde la culpa y se cambia por inocencia infantil; el padre malo y la madre carente de amor son nuevamente culpables, y uno se prende en esta incuestionable atadura causal como una mosca en la red de la araña, sin darse cuenta de que ha perdido la libertad moral. (*Ibid.*, p.142)

Sueño: "Hay un tesoro en el mar. Se ha de sumergir por una abertura estrecha. Es peligroso; pero abajo se encontrará un compañero. El soñante se atreve a dar el salto a la oscuridad y allá abajo descubre un hermoso jardín, dispuesto ordenadamente, con un surtidor en el centro." (*Ibid.*, p.143).

El tesoro, el compañero y el jardín con la fuente (el "agua viva") son interpretados por Jung como un único símbolo: el Sí-mismo. El jardín (*temenos*) con la fuente aparece tanto en los claustros occidentales como en la arquitectura islámica. Igualmente la alquimia conoce el "jardín filosófico" (jardín de rosas o flores filosóficas, jardín hermético, jardines marinos); la fuente es el centro (la fuente del mercurio en la que la pila es el "vas hermeticum", también llamado "útero", y su contenido el "mare nostrum", el "agua eterna").

Me atrevo a conjeturar que la joya es también el "compañero", uno que va junto nosotros y con nosotros a través de la vida -tal vez, una cercana analogía con el yo solitario, al que se le une un tú en el Sí-mismo- pues "Sí-mismo" es, en principio, un no-yo extraño. Este es el motivo del mágico compañero de viaje. (*Ibid.*, p.143)

Este motivo del compañero de viaje es estudiado por Jung (1940a) a propósito de una narración contenida en el Corán (sura 18): la historia de Moisés y Chadir ("el verdeante", que juega un importante papel en la mística islámica). Moisés que, en su peregrinación a la confluencia de los dos mares se da cuenta de que había extraviado el pez prodigioso, tiene que regresar a buscarlo. En el camino halla a Chadir, a quien sigue para que le instruya en su sabiduría. Durante el camino, Chadir realiza toda suerte de actos inconcebibles e injustos. Moisés no comprende nada, pero ha prometido no hacer preguntas, obedecer y ser paciente. Al llegar el momento de la separación, Chadir le

explica el sentido profundo de sus acciones. Los comentarios del Corán señalan que el mar en el que desapareció el pez se convirtió en tierra firme, en una isla sobre la que se asentaría Chadir (cf. Jung, 1040a). Los actos inconcebibles señalan el modo en que la conciencia yoica siente la conducción superior del Sí-mismo. "Chadir no sólo representa la sabiduría superior, sino también un proceder correspondiente a ésta que se halla más allá de la razón humana." (Jung, 1940a, p.155).

Volviendo al sueño que nos ocupa, la caída en la tierra del sueño anterior ha conducido a la profundidad del mar, a la fuente de la vida, que, como Chadir, es un compañero no exento de peligros.

La fuente no es sólo la corriente de la vida, sino también su calor, incluso su ardor, el secreto de la pasión, la cual tiene siempre sinónimos ígneos. El "agua nostra" que todo lo disuelve es un ingrediente imprescindible en la producción del lapis. Pero la fuente surge de abajo, y por este motivo el camino conduce hacia abajo. Unicamente *abajo* se encuentra la fuente ígnea de la vida. Este *abajo* es la historia natural del hombre, su conexión causal con el mundo instintivo. Sin esta conexión no puede advenir ninguna lapis ni ningún Sí-mismo. (Jung, 1936g, pp.146-8)

Así, el agua y el descenso caracterizan los dos sueños siguientes. Acompañado por el padre, el soñante va a una farmacia en la que se venden cosas valiosas a bajo precio, sobre todo un agua especial. El padre le cuenta cosas sobre la tierra de la que procede el agua. El soñante atraviesa luego el Rubicón. El "agua especial" es el agua no vulgar de la que surge la lapis ("que no es piedra en tanto es

agua", un agua -se insiste en los tratados- que se vende públicamente y es muy barata). El padre aparece aquí como mediador de la sabiduría tradicional que instruye en el sentido de la vida y sus secretos. "En todo caso, el adeucador paterno de nuestros días sólo cumple esta tarea en los sueños del hijo, en la figura arquetípica del padre, del 'Viejo Sabio'." (*Ibid.*, p.148).

En el siguiente sueño viaja río abajo con su padre, un amigo y la mujer desconocida. A diferencia del sueño del avión (véase *supra*), le acompañan ahora dos figuras pertenecientes a la esfera de su yo consciente. Esto indica que el contacto

de lo de abajo con lo de arriba se ha producido efectivamente, es decir, que el soñante se ha decidido a vivir no sólo como un ser pensante incorpóreo, sino también a aceptar el cuerpo y el mundo instintivo, la realidad del problema del amor y la vida, y a realizarlos. Este era el Rubicón que fue atravesado. La individuación, el llegar a ser uno mismo, no es precisamente sólo un problema espiritual, sino el problema de la vida en definitiva. (*Ibid.*, p.149)

Sueño: "Hay mucha gente. Todos dan vueltas en un cuadrado en dirección izquierda. El soñante no está en el centro, sino a un lado. Se dice que se quiere reconstruir el gibón." (*Ibid.*, p.150).

La cuadratura del círculo es un símbolo de la obra alquímica que se relaciona con la disolución de la unidad caótica original, de la *massa confusa*, en los cuatro elementos con el fin de reunirlos de nuevo en una unidad superior.

La unidad es representada por el círculo; los cuatro elementos por el cuadrado. La producción del uno a partir de los cuatro se efectuaba mediante un proceso de destilación o sublimación que transcurría en forma "circular", es decir, el destilado era sometido a diversas destilaciones... (*Ibid.*, p.150)

En esta extraña ceremonia la circulación del cuadrado en sentido izquierdo (inconsciente y contrario el movimiento "correcto"), podría indicar, a juicio de Jung, el procedimiento de un camino que procura el logro de una meta aún no formulada que quedó oscurecido en el pasado. "Es uno de aquellos caminos al centro del no-yo, que también fue recorrido por la investigación medieval: precisamente la producción de la *lapis*." (*Ibid.*, p.153). Así, por ejemplo, el *Rosarium philosophorum* (1550) dice: Haz con el hombre y la mujer un círculo, y saca de éste el cuadrado; y del cuadrado, el triángulo. Haz un círculo y tendrás la piedra filosofal".

La "reconstrucción" del mono a la que se alude en el sueño (el antropoide de un sueño anterior que apareció en forma amenazante -véase 5.1-) posiblemente signifique -comenta Jung- la reconstrucción de la personalidad instintiva, del "hombre arcaico", dentro de la jerarquía de la conciencia. Un sueño ulterior (véase *infra*) confirma este motivo, al presentar una serie de ceremonias que tienen la finalidad de transformar animales en seres humanos. Se trata -dicho en términos mitológicos- de un misterio dionisiaco. La identificación retrospectiva con los antepasados humanos y animales desempeña un importante

papel en los ritos de renovación primitivos (p. e. la identificación con los antepasados de los tiempos Alcheringa entre los nativos australianos). Desde el punto de vista psicológico significa una integración del inconsciente.

Jung recuerda la conexión de la alquimia occidental con el sincretismo helenista por lo que respecta a la figura de Hermes Trismegisto (que procede del Tot egipcio, representado en forma de mono y cuyo atributo era el babuino).

El siguiente sueño -que resumimos dada su longitud- mereció una consideración especial en el trabajo de Jung *Psicología y Religión* (1940c). Se trata de un escenario teatral en el que se menciona el nombre de Bernard Shaw. Se dice que la obra se representará en un futuro lejano. Sobre un bastidor se lee (en alemán y en inglés): *"Esta es la Iglesia católica general. Es la Iglesia del Señor. Todos los que se sienten instrumentos del Señor pueden entrar."* (Ibid., p.165). Debajo se anuncia en letras más pequeñas que ha sido fundada por Jesús y Pablo (como los anuncios que destacan la solera de una firma). El soñante:

"Digo a mi amigo: 'Ven, echemos un vistazo'. El responde: 'No comprendo por qué han de reunirse muchas personas cuando tienen sentimientos religiosos'. Yo respondo: 'Como tú eres protestante, nunca lo comprenderás'. Una mujer está muy de acuerdo conmigo." (Ibid., p.165).

Ahora, una especie de bando situado en la pared de la iglesia advierte de no hablar directamente al Señor, pues es inalcanzable mediante la palabra; recomienda también no discutir sobre los atributos del Señor, pues lo importante no se puede expresar con palabras. El bando está firmado por el Papa (nombre ininteligible).

Hasta aquí la primera parte del sueño. Digamos como aclaración que el soñante había sido educado como católico, pero no era practicante ni se había interesado nunca por los problemas religiosos. Era un intelectual, un hombre - dice Jung- que, como muchos otros, se mostraría francamente sorprendido si se le atribuyesen ideas religiosas de algún tipo.

...creo que nuestro sueño habla directamente de religión. El sueño, coherente y bien formado, causa la impresión de una cierta lógica e intencionalidad, es decir que subyace en él una motivación significativa que encuentra su expresión directa en el contenido del sueño. (Jung, 1940c, p.28)

En esta primera parte se resalta la argumentación en pro de la Iglesia católica que el amigo (protestante) no comprende. El punto de vista protestante enfatiza la vivencia individual.

Ahora el sueño transcurre en el interior. Parecido a una mezquita (especialmente a la iglesia de Santa Sofía de Estambul), el recinto, sin bancos ni imágenes, produce un bello efecto. Sentencias enmarcadas en la pared, una de las cuales reza: *"No aduléis a vuestros bienhechores"*. La mujer que antes estuvo de acuerdo conmigo, prorrumpie en

llanto y exclama: 'Ya no queda nada'. Yo contesto: 'Todo esto me parece muy bien', pero ella desaparece." (Jung, 1936g, p.166). Un pilar le impide la visión; cambia de sitio y percibe claramente los rostros de una multitud de personas que dicen al unísono: "'Confesamos estar en el poder del Señor. El reino de los cielos está en nosotros'." (Ibid., p.166). El soñante no pertenece a ellos y está solo. Luego suena el órgano y el coro canta una fuga de Bach omitiendo el texto original; se repite "'Todo lo demás es papel' (debe querer decir: no actúa de forma viva sobre mí)." (Ibid., p.166).

A continuación comienza el aspecto divertido de la reunión (como si se tratara de una reunión estudiantil). Gente alegre y tranquila que charla y pasea; se sirve vino y refrescos. Se alaba el progreso de la Iglesia y el aumento de sus miembros. Un sacerdote explica al soñante que estas diversiones están oficialmente permitidas: "'Tenemos que adaptarnos un poco a los métodos americanos. En una organización de masas como la que tenemos, ello es inevitable. Pero nos distinguimos fundamentalmente de las Iglesias americanas por una dirección marcadamente antiascética'." (Ibid., pp.166-8). El soñante despierta con gran alivio. Jung comenta:

La iglesia de nuestro sueño es un edificio sincrético, lo cual resulta interesante, pues la Hagia Sofía es una antiquísima iglesia cristiana que, sin embargo, sirvió de mezquita hasta hace poco tiempo. Por ello se adapta muy bien al objetivo del sueño, que se propone reunir ideas religiosas cristianas y dionisiacas. Esto ha de suceder

evidentemente de tal modo que no se excluyan mutuamente, que no se destruya ningún valor. (*Ibid.*, p.170)

El momento dionisiaco se refiere a la emocionalidad y afectividad del ser humano, que no ha encontrado ninguna forma religiosa en el Etos del cristianismo. Este aspecto aparece en la parte alegre de la acción, en la que se ofrece vino y se brinda por el florecimiento de la Iglesia. Así, la segunda parte del sueño muestra la adaptación de la Iglesia a un punto de vista decididamente mundano. A lo largo del sueño, se acentúa también la importancia de las masas. La gente alegre y tranquila que pasea charlando recuerda un cierto ideal filosófico antiguo (epicúreo).

Así, la Iglesia católica, a pesar de ser encarecidamente recomendada, aparece junto a un punto de vista extrañamente pagano que es incompatible con una actitud cristiana auténtica. La incompatibilidad fáctica no aparece en el sueño. Es encubierta mediante una atmósfera jovial, en la que los peligrosos opuestos se mezclan y se borran. (Jung, 1940c, p.28)

No hay oposición contra el sentimiento colectivo y la religión de masas, a excepción de la opinión expresada por el amigo y la curiosa reacción de la mujer, que en un principio le apoya y luego prorrumpe en llanto exclamando que ya no queda nada. La adaptación a las Iglesias "americanas", tiene, en el sueño, un precedente anterior (el sueño ubicado en América en el que el soñante buscaba un empleado con perilla porque todo el mundo tenía un empleado de ese tipo -véase 5.1-). Resulta, por tanto, tranquilizador saber que todo el mundo hace lo mismo.

El sueño no es sino la expresión de la situación religiosa del soñante: el compromiso superficial entre la tendencia "americana" (que corresponde a la fórmula moderna: intelecto = espíritu) y la tendencia "antiascética". "Pero, por algún motivo, esta mujer inopinada, misteriosa, y bien conocida por sueños anteriores, parece profundamente desilusionada y se va." (*Ibid.*, p.33).

A diferencia de este sueño apacible, el siguiente es desagradable y alarmante: *"Un espacio cuadrado. Se celebran allí complicadas ceremonias cuyo fin es transformar animales en seres humano. Dos serpientes, que corren en direcciones opuestas, tienen que ser rápidamente suprimidas: en esa parte hay animales como zorros y perros. Se da vueltas de nuevo por el cuadrado y, en cada una de las cuatro esquinas, hay que dejarse morder en las pantorrillas por estos animales. Si se huye, está todo perdido. Surgen ahora animales más nobles: toros y machos cabríos. Cuatro serpientes se dirigen a los cuatro rincones. Después sale la asamblea. Dos sacerdotes inmoladores llevan un enorme reptil. Con éste se toca la frente de un animal aún informe o masa viva. De eso surge ahora una cabeza humana en forma transfigurada. Una voz exclama: 'Estos son los intentos del devenir'."* (Jung, 1936g, p.171).

Este sueño prosigue con el motivo de la reconstrucción del mono aparecido anteriormente (véase supra); el fin es

aquí la metamorfosis del ser humano. La "masa viva informe" trae directamente a colación la idea del caos, de la *massa confussa* o *materia informis* de la alquimia que contiene el germen divino de la vida ("una cierta especie que no puede ser vista y es informe y sustenta todas las cosas" se dice en el *Coelum Sephiroticum* de J. Steebus, 1679).

Las representaciones alusivas a la transformación y renovación por medio de la serpiente están ampliamente documentadas. Como fuerza vital, la serpiente se identifica con la rueda de la vida (así, los símbolos gnósticos del *Ouroboros*). Entre los naasenos de Hipólito, la serpiente (*naas*) desempeña un papel central (cf. Jung, 1951a). Las prácticas del yoga kundalini tienen asimismo por objeto el despertar de la "serpiente" y su ascensión desde la extremidad inferior de la columna a través de los diversos *chakras*. La alquimia habla de la serpiente mercurial (también dragón).

Pero para que tenga lugar esta transformación, es imprescindible la "circumambulatio", es decir, la concentración exclusiva en el centro, el lugar de la transformación creadora. En el proceso se es "mordido" por animales; hay que exponerse a los impulsos animales del inconsciente, sin identificarse con ellos y sin "huir", ya que huir del inconsciente torna ilusoria la meta del procedimiento. Hay que permanecer; en el presente caso, esto significa que mediante la autoobservación ha de vivirse el proceso en todas sus peripecias y la conciencia ha de involucrarse en él mediante una comprensión lo mejor posible. (*Ibid.*, p.174)

La huida es aquí una posibilidad del soñante. En la alquimia la huida era propiedad de la evasiva sustancia de

transformación (lo cual acarrearía -como decían los autores- multitud de desgracias). En este caso, la exteriorización del proceso inconsciente equivaldría a una psicosis. El sueño muestra que se ha conseguido superar la huida; las serpientes se ordenan en los cuatro ángulos, lográndose así la transformación.

Los símbolos teriomórficos, frecuentes en las manifestaciones del inconsciente, indican que el contenido representado se halla tan lejos de la conciencia humana como la psique de un animal (cf. Jung, 1951a).

La unión de la conciencia con el inconsciente encuentra su expresión en la simbólica alquimista como unión del sol y la luna. Como consecuencia de esta unión se generan, en primer lugar, toda suerte de animales venenosos (dragón, serpiente, escorpión basilisco, etc.); luego aparecen animales como el león, oso, lobo, perro, y finalmente, el águila y el cuervo. En el *Introitus...* de I. Filaletio (impreso en 1678), se dice que la unión es "un mordisco del rabioso perro corasceno" (cf. Jung, 1955c).

Los siguientes sueños expresan las vicisitudes de esta transformación interior (del crecimiento del "centro") y el conflicto desencadenado. En un sueño tiene lugar una guerra salvaje entre dos pueblos. En otro sueño aparecen dos muchachos en una caverna, y un tercero que cae al interior por un tubo (nuevo avance del inconsciente). En otro sueño una gran bola transparente contiene muchas bolas pequeñas, y una planta verde crece por su parte superior.

Sueño: "En un espacio cuadrado. La mujer desconocida está sentada frente al soñante y él ha de dibujar su retrato. Pero lo que él dibuja no es ningún rostro, sino hojas de trébol de tres hojas o cruces desfiguradas en cuatro colores distintos: rojo, amarillo, verde y azul." (Ibid., p.194).

Con ocasión de este sueño, el soñante dibujó espontáneamente un círculo con cuatro sectores coloreados según los citados colores, y en el centro una flor azul de cuatro hojas. A éste sucedieron numerosos dibujos (motivados por sueños, impresiones o intuiciones) relacionados con la estructura y la configuración del "centro", por ejemplo la flor azul dividida en ocho partes; cuatro montañas y un lago en el centro con un cráter; un aro rojo dentro del cual hay un árbol seco por el que asciende, en dirección izquierda, una serpiente verde.

La activación espontánea del círculo de colores (*circulatio* o destilación circulatoria de la alquimia), alude al ascenso y al descenso, al *solve et coagula*.

La división en cuatro, la síntesis del cuatro, la aparición prodigiosa de los cuatro colores y las cuatro fases de la obra: la *nigredo*, *dealbatio*, *rubefactio* y *citrinitas*, constituye un deseo constante de los viejos filósofos. El cuatro simboliza las partes, las cualidades y los aspectos del Uno. (Jung, 1940c, p.62)

La mujer desconocida que el soñante debía dibujar recuerda lo que Nicolás Flammel decía a propósito del aspecto femenino de la materia de transformación: "Tú

llevas en tí la multiforme imagen de Venus" (cf. Jung, 1956).

Sueño: *"De noche, un cielo estrellado. Una voz dice: 'Ahora comenzará'. El soñante pregunta: '¿Qué va a comenzar?', a lo que la voz responde: 'Puede comenzar el movimiento circular'. Cae ahora una estrella fugaz que describe una singular curva hacia la izquierda."* (Jung, 1936g, p.203). La escena se transforma y el soñante se halla en un local de diversión de fama dudosa. Sigue una conversación con el dueño del local sobre "la derecha" y "la izquierda". El dueño dice: *"¿Hay realmente una parte derecha y una izquierda en la sociedad humana?"* El soñante responde: *'La existencia de la izquierda no se opone a la de la derecha. Ambas están en cada persona. La izquierda es la imagen reflejada de la derecha. Siempre que siento las cosas como imágenes reflejadas estoy de acuerdo conmigo mismo'.*" El dueño dice pensativo: *"'Esto ya está mucho mejor'"*, y vuelve a sus ocupaciones (Ibid., p.203).

La curva singular descrita por la estrella correspondía exactamente -según afirmó el soñante- a una línea que dibujó al diseñar la flor dividida en ocho partes. El aspecto cósmico inicial es compensado hacia "abajo". La idea de la relación simétrica es expresada en términos sociales y como comprensión del soñante mismo.

Sueño: *"Está sentado en una mesa redonda con la mujer desconocida."* (Ibid., p.208).

Siempre que se alcanza determinado punto de claridad, surge con facilidad una regresión. La redondez de la mesa apunta de nuevo al círculo de la totalidad que le apremia.

A la totalidad pertenece el *Anima* como representante de la cuarta función, especialmente en su variedad "oscura", que siempre se hace perceptible cuando concreta algo, esto es, cuando debiera ser llevada a la realidad o amenaza con trasladarse ella misma. Lo "oscuro" es ctónico, es decir terrenal-real. Esta es la fuente del miedo que origina la regresión. (*Ibid.*, p.208)

Sueño: *"Está sentado en una mesa redonda con un hombre determinado de cualidad negativa. Encima hay un vaso lleno de una masa gelatinosa."* (*Ibid.*, p.208).

Sentarse juntos a una mesa tiene el significado general de relación, vínculo, "composición". La admisión de lo oscuro (en un sueño anterior, un amigo le reprocha al soñante el haber hecho esperar tanto tiempo a la mujer de oscuro y el haberla dejado a su cargo) conlleva la diferenciación, el hacer perceptible la propia Sombra. Al ser inconsciente, la Sombra y el *Anima* están mutuamente contaminadas. En este sueño se aprecia que ha tenido lugar una separación de ambas; la Sombra es reconocida como perteneciente al yo, y el *Anima* como perteneciente al no-yo.

El soñante mismo comparó esta masa gelatinosa con aquella "masa viva" informe del sueño anterior (véase *supra*). Aquel contenido arcaico que sufrió una transformación potencial (el soñante era sólo espectador de una ceremonia extraña y desagradable) aparece aquí

mucho más cercano a la propia "composición" del soñante (el hombre de cualidad negativa representa la Sombra). "De este modo, el *Anima* se libera de la proyección de la inferioridad moral, y puede pasar a desempeñar su función peculiar: lo viviente y creador." (*Ibid.*, p.209).

El contenido del vaso ("uno es el vaso, una la piedra y una la medicina", se dice en la alquimia) recuerda a la sustancia viscosa y untuosa (llamada "nostoc") impregnada del germen de vida (en Paracelso es la sustancia arcana). La *lapis* no es sólo una "piedra", "sino que se constata expresamente que se compone de *re animalis, vegetabilis et mineralis*, y que consta de cuerpo, alma y espíritu; se forma a partir de la sangre y la carne." (*Ibid.*, pp.209-10).

El sueño -comenta Jung- posiblemente exprese la idea de hacer vivo y real, de "dar a luz" el "centro". El vas es llamado también "útero". Este parece ser el motivo del sueño siguiente: "Recibe una carta de la mujer desconocida, quien le dice que tiene dolores en el útero. La carta se acompaña de un dibujo [...]. En la selva hay muchos monos. Luego se ofrece un panorama de glaciares." (*Ibid.*, p.211).

El dibujo representa el centro de una espiral que corresponde al útero; hacia él se dirige una línea serpentina que representa la selva. El "útero" no es sólo un conocido sinónimo del recipiente en la alquimia, sino también un símbolo básico del mandala oriental.

El centro del mandala corresponde al cáliz del loto hundú: sede y lugar de nacimiento de los dioses. La denominación habitual de "*padma*" tiene por ello significado femenino. [...] En la letanía del Rosario, María es calificada tres veces como "*vas*" (*vas spirituale, honorabile e insigne devotionis*); en la poesía medieval se la calificaba también de "*flor del mar*", que encierra en sí a Cristo. (*Ibid.*, pp.211-2, n.127)

El panorama de glaciares tiene relación con un sueño anterior (no incluido por Jung en la serie), en el que el soñante veía la Vía Láctea y tenía lugar una conversación sobre la inmortalidad (el glaciar tiene significado cósmico).

El siguiente sueño muestra un violento conflicto: una lucha entre salvajes en la que se cometen atrocidades.

Sueño: "*Conversación con un amigo. El soñante le dice: 'Tengo que perseverar ante el Cristo sangrante y continuar trabajando en ello para salvarme.'*" (*Ibid.*, p.217).

Este sueño indica un sufrimiento extraordinario, sutil, ocasionado por la irrupción de un mundo espiritual extraño, inconmensurable con el mundo consciente.

La mención de Cristo tiene una significación más profunda que el mero recuerdo moral: se trata aquí de la individuación, que es aquel proceso que, ante los ojos del hombre occidental, ha encontrado una y otra vez expresión en el modelo dogmático y cúltico de Cristo. [...] Pero la eficacia del dogma no se basa en modo alguno en la realidad histórica única, sino en su naturaleza simbólica, gracias a la cual se expresa una condición anímica relativamente ubicua que también está presente sin la existencia del dogma. (*Ibid.*, p.218)

Sueño: "*Curvas en torno a un centro oscuro en las que circula la luz. Luego camina en una oscura caverna. Allí*

tiene lugar un combate entre el bien y el mal. Pero también hay un príncipe que lo sabe todo. Este le regala un anillo con un diamante y se lo pone en el cuarto dedo de la mano izquierda." (*Ibid.*, p.219).

Aparece aquí la circulación de la luz (en uno de los sueños iniciales -concretamente en el del "antropoide" amenazador- se decía que todo había de ser regido por la luz -véase 5.1-; en un sueño anterior se anunciaba también que podía comenzar el movimiento circular -véase *supra*-). El movimiento circular tiene también el significado moral de la vivificación de todas las fuerzas luminosas y oscuras de la naturaleza humana (cf. Jung, 1929c).

La luz señala siempre la conciencia que transcurre por la periferia. El centro oscuro es la cueva en la que todavía resulta conflictivo entrar. El anillo que el príncipe coloca en el dedo anular del soñante convierte a éste en un prometido. El príncipe parece ser un representante del *Aenigma regis*: denominación que recibe la producción definitiva de la *lapis* (en la figura del hermafrodita coronado). La cueva oscura corresponde al recipiente que contiene los opuestos combatiéndose. "El Sí-mismo se manifiesta en los opuestos y en su conflicto [...]. Y por eso el camino hacia el Sí-mismo es ante todo un conflicto." (*Ibid.*, p.219).

Impresión visual: "Cae en un lugar profundo. Abajo hay un oso cuyos ojos relucen alternativamente en cuatro colores: rojo, amarillo, verde y azul. Tiene en realidad

cuatro ojos, que se transforman en cuatro luces. El oso desaparece. El soñador avanza por un largo y oscuro corredor. Al fondo hay una luz tenue. Aquí hay un tesoro y, encima de él, el anillo con el diamante. Se dice que éste llevará al soñante lejos, hacia el este." (Ibid., p.220).

El oso representa el elemento ctónico que podrá apresarle. Pero se muestra también como el grado previo de los cuatro colores (aparecidos en un sueño anterior -véase *supra*-). En la alquimia el oso corresponde a la *nigredo*, a la *prima materia* de la que surge la policromía de colores (*cauda pavonis*). El diamante, como la *lapis*, contiene todos los colores. Según la leyenda, la piedra del Santo Grial procede del este, adonde ha de regresar de nuevo.

Sueño: "*Guiado por la mujer desconocida, tiene que descubrir el polo con grandísimo riesgo de su vida.*" (Ibid., p.221).

En el *Introitus apertus...* de *Fileleteo*, se menciona también esta analogía. Tiene interés considerarla aquí:

"En el Polo está el corazón de Mercurio, que es el verdadero fuego, en el cual descansa su Señor. El que navega el gran mar llegará a las dos Indias (oriental y occidental); dirija su curso por la estrella polar que nuestro magneto le hará aparecer." En este texto se alude al viaje místico, a la *peregrinatio*. Ella conduce [...] por lo general a las cuatro direcciones del cielo, insinuadas aquí mediante las dos Indias y la dirección norte del compás. De este modo se forma una cruz, es decir una cuaternidad, que pertenece a la esencia del Polo. (Jung, 1951a, p.144)

En el texto, el magneto (que se inclina al Polo, lugar en el que se exalta su virtud) se califica de "espíritu muy puro", "fuego infernal", "verdadera clave de nuestra obra", etc. (cf. Jung, 1951a). La naturaleza cuaternaria que se atribuye al fuego alquimista (la cuaternidad asociada al fuego aparece ya en la representación egipcia de Tifón y los cuatro hijos de Horus; la visión de Ezequiel está situada en el norte como región del fuego) en una imagen de particular interés psicológico, como "proyección de la figura arquetípica del orden, del mandala, que representa por tanto la idea de la totalidad humana." (*Ibid.*, p.146).

Los sueños posteriores apuntan a la naturaleza ctónica del "centro". En uno, un viejo maestro le señala una mancha roja iluminada que hay en el suelo. En otro, le muestra un lugar en la tierra que se halla particularmente marcado. En otro sueño se encuentra preso en un espacio cuadrado en el que aparecen leones. En la alquimia el león desempeña un considerable papel como animal ígneo.

Sueño: *"Domina una gran tensión. Mucha gente circula en torno a un gran rectángulo que hay en el centro y cuatro pequeños rectángulos adosados a los lados del grande: la circulación del rectángulo grande es en sentido izquierdo y la de los pequeños en sentido derecho. En el centro hay un estrella de ocho radios. En el centro de cada uno de los rectángulos pequeños hay un vaso con agua roja, amarilla, verde e incolora. El agua gira en sentido*

izquierdo. Surge la cuestión angustiosa de si podrá alcanzar el agua." (Jung, 1936g, p.226).

El rectángulo aparece aquí como una perturbación del mandala. A diferencia del cuadrado que presenta la simetría (consciente e inconsciente) completa, la preponderancia de las horizontales en el rectángulo indica un predominio del yo (pérdida de profundidad).

La cuestión "angustiosa" es si se cuenta con suficiente agua de vida (agua *nostra*, energía, libido) para llegar a la estrella. En el centro, la circulación va aún hacia la izquierda, por tanto, el movimiento va de la conciencia al inconsciente. El centro no está por tanto suficientemente iluminado. La circulación en sentido derecho en torno a los pequeños rectángulos, que son cuatro, parece aludir a la concienciación de las cuatro funciones. (*Ibid.*, pp.226-7)

De los cuatro colores que venían apareciendo (rojo, amarillo, verde y azul), ha desaparecido, significativamente, el azul (el vaso sin color). Al mismo tiempo, el cuadrado habitual se ha transformado en rectángulo. La causa de esta perturbación es una resistencia contra el elemento femenino que el *Anima* representa.

El "secreto" del *Anima* es la alusión religiosa -un gran enigma para mi paciente que, como es natural, de la religión no sabía sino que era una Confesión-. También sabía que la religión podía ser un sustituto para ciertas exigencias afectivas desagradables, tal vez eludibles mediante la devoción religiosa. (Jung, 1940c, p.45)

El siguiente sueño -que Jung trató en "Psicología y Religión" (1940c)- se ocupa de este problema. El soñante

entra en una casa solemne llamada la "Casa del recogimiento". En el fondo hay muchas velas dispuestas en una forma especial: confluyen hacia arriba formando cuatro puntas (a modo de cuatro pirámides). Afuera, en la entrada, hay un hombre mayor. La gente que entra no pronuncia palabra y permanece inmóvil con el fin de recogerse interiormente. El hombre de la puerta dice a los visitantes: "*Tan pronto hayan salido, estarán limpios*". El soñante entra ahora en la casa y puede concentrarse plenamente. Una voz dice: "*Lo que haces es peligroso. La religión no es el impuesto que tú debes pagar para poder prescindir de la imagen de la mujer, pues esta imagen es imprescindible. ¡Ay de aquellos que utilizan la religión como sustituto para el otro lado de la vida del alma!; están en el error y serán condenados. La religión no es un sustituto, sino que ha de unirse como última perfección a las otras actividades del alma. De la plenitud de la vida habrás de dar a luz tu religión, sólo entonces serás bienaventurado!*". (Jung, 1936g, p.228). Junto a la última frase, pronunciada particularmente en alto, el soñante oye una música lejana: sencillos acordes ejecutados al órgano. Le recuerdan el motivo del fuego mágico de Wagner. Cuando sale de la casa ve una montaña ardiendo, y piensa: "*Un fuego que no se puede apagar, es un fuego sagrado*" (Sahw: 'Santa Juana'). (Ibid., p.230).

El sueño causó una profunda impresión al soñante. Como en el anterior sueño de la Iglesia (véase *supra*), se ocupa

manifiestamente de la cuestión religiosa. Pero si aquel sueño establecía un compromiso superficial entre los dos aspectos de la vida, éste expresa un punto de vista insólito. No alude a ninguna Iglesia, ni a ceremonias o atributos conocidos (salvo las velas); sólo es una casa de "recogimiento", y el único rito que parece tener lugar es una concentración o meditación que conduce al fenómeno extático de la voz.

La voz, nada ortodoxa por otra parte, es incluso chocante en su falta de convencionalismo: toma la religión en serio, la sitúa en la cima de la vida, una vida que contiene "ambos lados", y derriba así los más caros prejuicios intelectuales y racionalistas [...]. Tomar en seria consideración la "imagen de la mujer", en otras palabras, el inconsciente, ¡qué derrota para el ilustrado *common sense*! (Jung, 1940c, p.45)

La voz ha aparecido frecuentemente en esta serie con un carácter de autoridad incontestable (a menudo al final de los sueños y en momentos decisivos). No es, naturalmente, un caso único, sino un fenómeno muy frecuente. A menudo, dice Jung, se ha objetado que los pensamientos expresados por la "voz" en los sueños no son otra cosa que los propios pensamientos del individuo; considerar propios estos pensamientos es tan inconsecuente como decir, a alguien que nos ha regalado una suma de dinero, "te agradezco *mi* dinero". Fenomenológicamente, la voz es inconsciente, involuntaria, no se sabe donde se origina y es imposible conocer anticipadamente el contenido del mensaje.

Dado que los contenidos anímicos sólo son conscientes y perceptibles en la medida en que se asocian a un ego, sería asimismo posible que el fenómeno de la voz, con su carácter marcadamente personal, procediera de un centro del ego que, sin embargo, no sería idéntico al yo consciente. Tal conclusión es admisible, si consideramos al yo como subordinado o contenido en un Sí-mismo superior, como el centro de toda la personalidad psíquica, ilimitada e indefinible. (*Ibid.*, p.43)

La casa, como lugar de recogimiento, conduce a la concentración del "recinto interior". El mensaje critica la actitud del soñante: la religión no es el impuesto que ha de pagar para librarse de la imagen de la mujer que, como se afirma en el sueño, representa el otro lado de la vida del alma. Un mensaje -comenta Jung- que representa una innovación decisiva: la religión aparece como la integración del Sí-mismo en la "plenitud de la vida".

No es inadecuado el leve sonido del "fuego mágico" [...] pues, ¿qué significa "plenitud de la vida"? ¿Qué significa "totalidad"? Me parece que aquí hay motivo suficiente como para sentir algún temor; pues el hombre, considerado como un todo, arroja una sombra. No en vano se separó de los tres, el cuarto, y se lo remitió al dominio del fuego eterno. Pero, ¿no dice una frase no canónica del Señor: "Quien está cerca de mí, está cerca del fuego"? (Jung, 1936g, p.230)

La disposición de las velas en forma de cuatro pirámides o puntas anticipa la imagen final de la montaña en llamas.⁶ El símbolo del fuego que "no se puede apagar" en un conocido atributo de la divinidad. En el sueño, el fuego se relaciona con el significado de la vida (destacado en la última frase), que ya Heráclito calificó de "fuego eternamente vivo". También en la alquimia se

subraya que *agua nostra, ignis ist* (nuestra agua es fuego) o "nuestra agua no es agua, sino la forma ígnea del agua verdadera".

El número cuatro -de frecuente aparición en la serie- adquiere aquí el significado simbólico por la disposición de las velas: éstas se hallan en el lugar correspondiente al altar como símbolo que aparece en el lugar habitual de adoración.

Sueño: "*Cuatro niños llevan un anillo grande y oscuro. Se mueven en círculo. Aparece la desconocida oscura y dice que vendrá de nuevo, que ahora es la fiesta del solsticio.*" (Jung, 1936g, p.232).

En un sueño anterior el soñante debía permanecer quieto en un lugar cuadrado que era una prisión para niños o liliputienses; el lugar estaba vigilado por una mujer perversa.

La aparición de este motivo onírico tiene lugar en situaciones especialmente conflictivas, donde al parecer no hay ninguna salida desde el punto de vista consciente. El "niño" como símbolo del *tertium non datur* representa o anticipa la mediación a-racional del símbolo unificador: es el símbolo de una totalidad en devenir. Pues el niño es también el símbolo del renacer a una nueva infancia. "Por tanto, no es sólo un ser de los comienzos, sino también del final. [...] psicológicamente quiere esto decir que el 'niño' simboliza el ser preconsciente y el que está más allá de la conciencia del hombre." (Jung, 1940b, p.192).

Es de resaltar que la alquimia califica al *opus* - probablemente de modo eufemístico- de "*ludus puerorum*" (juego de niños). El solsticio señala el momento crítico (la "vendimia hermética" se produce en otoño).

En una impresión visual posterior brota un águila negra de un huevo y coge con el pico el anillo, que se ha hecho de oro. El soñante se ve luego en un barco y el ave vuela delante.

El último sueño de la serie que veremos en el siguiente apartado recoge estos últimos elementos.

5.3. EL SIGNIFICADO PSICOLOGICO DEL MANDALA

La problemática religiosa implicada en el último sueño de la serie que hemos venido exponiendo fue especialmente tratada por Jung en *Psicología y Religión* (1940c) (publicación basada en las *Terry Lectures* que Jung tuvo a su cargo en la Universidad de Yale en 1937). Por este motivo, y antes de exponer la última imagen que compone la serie, nos referiremos a algunos de los argumentos desarrollados por Jung en dichas conferencias. Tendremos asimismo en cuenta lo que ha dicho en otros trabajos con referencia al mismo tema.

Los símbolos centrales que aparecen en los mandalas individuales (tales como estrellas, cruces, esferas, sol, piedra preciosa, una plaza, un jardín, flores, un árbol, una serpiente o un ser humano), no aluden a ninguna imagen divina, sino que representan la propia transformación

interior. "Podría decirse que el hombre mismo, o su alma más íntima, es el prisionero o el habitante protegido del mandala." (Jung, 1940c, p.105). En este sentido, la experiencia formulada en el mandala del hombre moderno caracteriza la situación que se produce cuando éste es ya incapaz de proyectar la imagen divina. Así, "el hombre - como una expresión del Sí-mismo- no ha sustituido a la divinidad, sino que la ha simbolizado." (*Ibid.*, p.105).

La progresiva renuncia a las proyecciones metafísicas constituye, en opinión de Jung, un proceso secular inevitable que va unido al desarrollo de la conciencia humana.

El desarrollo psicológico moderno nos conduce a una mejor comprensión de aquello en que realmente consiste el hombre. Primero, los dioses de poder y belleza sobrehumanos, vivieron en las nevadas cumbres de las montañas o en la oscuridad de las cuevas, bosques y mares. Más tarde se fundieron en un sólo Dios, y luego este Dios se hizo hombre. Pero en nuestro tiempo, parece incluso que el Dios hombre desciende de su trono y se diluye en el hombre común. Por eso está vacía su sede. Pero por ello, el hombre moderno padece una *hybris* de la conciencia que raya en lo patológico. (*Ibid.*, p.91)

A esta situación psíquica del individuo moderno corresponde también la hipertrofia y la aspiración totalitaria de la idea de Estado. El conocimiento abstracto y las verdades estadísticas proporcionan la *Weltanschauung* en la que el individuo, como mero fenómeno marginal, no desempeña ningún papel: es una unidad numérica anónima.

La consecuencia inevitable es la sustitución de la responsabilidad moral del individuo por la razón de Estado. El lugar de la diferenciación moral y espiritual del individuo es ocupado por el bienestar social y la elevación del estándar de vida. [...] Por su parte, los administradores son, como los administrados, unidades sociales, y sólo se distinguen por ser los representantes especializados de la doctrina de Estado. [...] La razón de Estado decide qué debe enseñarse y qué ha de ser estudiado. (Jung, 1957, p.281)

Cuando la función religiosa, que es parte constituyente de la naturaleza humana, pierde su cauce natural, el hombre queda a merced de todos los "ismos" que ocupan el lugar vacío de los símbolos religiosos. Y es que, como reitera Jung, el yo y el mundo no son magnitudes conmensurables; el yo humano individual es demasiado pequeño para asimilar todas las proyecciones retiradas del mundo de las representaciones metafísicas, y cuando ello sucede, se convierte -como muy bien dijo Freud- en un "lugar de angustia" amenazado por la inflación y la disolución. La inseguridad acerca de los propios límites, el sentimiento de futilidad e insignificancia, y la pérdida del sentido que este desarrollo conlleva, tiene, como contrapartida *"Un retroceso, de naturaleza compensatoria, al hombre colectivo, cuya autoridad, por de pronto, es el peso específico de la masa."* (Jung, 1933b, p.178).

Únicamente aquél que posea el contrapeso de su mundo interior podrá hacer frente a este poder de atracción. Sólo es posible mantener una actitud firme hacia las condiciones impuestas por el mundo cuando existe un punto de vista situado fuera de las mismas.

Las religiones proporcionan o pretenden proporcionar este fundamento, y con ello procuran al individuo la posibilidad del juicio y la decisión libre. Ellas posibilitan una reserva frente a la patente e ineludible coerción de las situaciones externas, a las que está entregado todo aquel que vive sólo en el mundo externo y no siente bajo sus pies otro fundamento que el del asfalto. (Jung, 1957, p.284)

Un fundamento que no es, ni nunca ha sido, de este mundo, y que plantea exigencias tal elevadas como las que plantea el mundo. Sin embargo, los hechos de nuestros días

señalan de modo inequívoco que el cristianismo, en el curso de los dos últimos siglos, [...] ha perdido una gran parte de su efectividad educadora. De ello no es culpable la maldad de los hombres, sino la general y progresiva modificación espiritual, cuyo primer síntoma entre nosotros fue tal vez la Reforma. (Jung, 1933b, p.178)

A juicio de Jung, la Reforma despojó en la gran medida a la Iglesia de su función mediadora y restableció la relación personal con Dios. Con ello quedó superada la cima de la máxima objetivación de la idea de Dios y, a partir de ahí, se operó un proceso de subjetivación creciente cuya consecuencia es la división sectaria (cf. Jung, 1921a). El principio de autoridad quedó así definitivamente conmovido.

Con el derribo de la barrera dogmática y la pérdida de la eficacia del rito, el hombre quedó librado a su experiencia interior sin el amparo y la guía de un culto. El protestantismo, para compensar la pérdida de la autoridad eclesiástica, reforzó la autoridad de la Biblia. Pero las posibilidades abiertas de interpretación y, en

otro orden de cosas, la crítica científica del Nuevo Testamento, no contribuyeron a reforzar la fe en la naturaleza divina de los escritos sagrados.

También es un hecho que, bajo la influencia de la llamada ilustración científica, grandes masas de personas cultas se han apartado de la Iglesia o se han tornado completamente indiferentes a la misma. Si todos ellos fuera sólo racionalistas empedernidos o intelectuales neuróticos, cabría consolarse de esa pérdida. Pero muchos de ellos son hombres religiosos, sólo que incapaces de concordar con las formas existentes de fe. (Jung, 1940c, p.22)

Ahora bien, una función natural como es la función religiosa no es algo que pueda ser modificado a voluntad. Nadie está, dice Jung, libre de premisas y prejuicios religiosos, aunque crea lo contrario.

Nuestra época es, en este sentido, de una ceguera incomparable. Se cree que con declarar falsa o inválida una fórmula confesional, basta para quedar psicológicamente liberado de toda la influencia tradicional de la religión cristiana o judía [...]. Se olvida completamente que la religión de los dos mil años transcurridos es una disposición psicológica, un modo y manera determinados de adaptación interna y externa que ha producido una determinada forma cultural, y ha creado con ello una atmósfera no influible en lo más mínimo por un rechazo intelectual. (Jung, 1921a, pp.197-8)

La religión, como observancia y toma de consideración de ciertos factores que escapan al dominio humano, es "un comportamiento instintivo propio del hombre, cuyas manifestaciones pueden seguirse a lo largo de la historia espiritual." (Jung, 1947, p.288). El hombre siempre ha tenido en cuenta estos factores intervinientes en su destino y se ha procurado en los trances difíciles el

aseguramiento mediante medios de naturaleza religiosa. En este sentido, las religiones son sistemas psicoterapéuticos en el significado más propio de la palabra: "expresan, en poderosas imágenes, el grueso de los problemas anímicos. Ellas son declaración y conocimiento del alma y, a la vez, revelación y manifestación de la esencia del alma." (Jung, 1934d, p.197).

Mientras que el término "religión" (en su procedencia latina de *religare*) expresa una relación subjetiva con ciertos factores metafísicos, extramundanos (con aquello - dice Jung- que R. Otto ha llamado con acierto lo "numinoso"), la Confesión supone una convicción de carácter colectivo, una profesión de fe encaminada al mundo y, consiguientemente, una cuestión intramundana.

Las Confesiones, como compromiso con la realidad mundana, han dado paso a una progresiva codificación de sus miras, enseñanzas y servicios, y se han enajenado con ello de tal modo que han perdido su esencia auténticamente religiosa: la relación viva y la confrontación directa con su fundamento extramundano. [...] La Confesión coincide con la Iglesia estatal o, al menos, constituye una Institución pública a la que pertenecen no sólo los creyentes propiamente dichos, sino también una gran cantidad de personas que no pueden calificarse sino de indiferentes desde el punto de vista religioso, de rutinarios en cierto modo.

De ahí que la pertenencia a una Confesión no siempre sea una cuestión religiosa sino, antes bien, una cuestión social, y no aporte como tal ninguna base para el individuo. (Jung, 1957, pp.285-6)

De este modo, el sentimiento religioso individual desaparece en aras del sentimiento colectivo, que no es

otra cosa que sentimentalismo religioso, característica de una religión que ha perdido el Misterio vivo (cf. Jung, 1940c).

En opinión de Jung, por primera vez en la historia vivimos en un mundo privado de alma y des-religado. "Sólo sé -y con ello expreso el saber de incontables personas- que el presente es un tiempo de muerte y desaparición de Dios." (Jung, 1940c, p.98). En este sentido

...tal vez podría decirse con Nietzsche: "Dios ha muerto". Sin embargo, sería más correcto decir: "Ha dejado la imagen que teníamos de El, ¿y dónde volveremos a encontrarle?" El interregno está lleno de peligros [...]. La situación psicológica de la que partimos corresponde a aquel "¿quid quaeritis viventem cum mortuis? *Non est hic.*" (Lc. 24,5) ["¿Por qué buscáis al vivo entre los muertos? No está aquí"]. Pero ¿dónde entonces volveremos a encontrar al resucitado? (*Ibid.*, pp.95-7)

Al igual que la narración evangélica dice que no se le encontró allí donde había sido depositado su cuerpo, sino que resucitó de un modo milagroso, así se nos plantea en la actualidad la desaparición de la imagen de Dios que había sido trazada en el espacio y el tiempo. El "cuerpo" -precisa Jung- corresponde a la forma externa, visible, a la "versión existente hasta ahora, pero transitoria, del sumo valor. [...] pues cuando un valor desaparece, parece definitivamente perdido." (*Ibid.*, p.98).

La Iglesia comprende la vida de Cristo como un misterio histórico pero, por otra parte, lo comprende también como un misterio eternamente existente (como se apreciaba especialmente en el sacrificio de la Misa). Y pese a que

el misterio de la encarnación constituía un aspecto esencial del símbolo, el acento, sin embargo, recayó completamente en la realidad histórica de la figura del Redentor, oscureciendo así su naturaleza simbólica. Pero ambos aspectos son, en opinión de Jung, inseparables.

Desde un punto de vista psicológico, cabría interpretar así esta concepción: Cristo vivió una vida concreta, personal y única que, no obstante, poseía a la vez carácter arquetípico en todos sus rasgos esenciales. Este carácter se reconoce en las múltiples relaciones entre los detalles biográficos y los motivos míticos, ampliamente difundidos. Estas relaciones innegables explican por qué la investigación de la vida de Jesús tropieza con tantas dificultades a la hora de deslindar de los relatos de los Evangelios una vida individual desprovista del mito. (*Ibid.*, p.96)

Como este último constituye el supuesto inconsciente de toda vida humana, la vida de Cristo, siendo en gran parte arquetípica, representa en igual medida la vida del arquetipo. Es decir, mediante su vida revelada se revela también el fundamento inconsciente de la vida de todo individuo. El arquetipo cristiano prefigura esta vida y la expresa siempre de nuevo. En él se anticipa también "la cuestión de la muerte de Dios en forma cabal. Cristo mismo es el tipo del Dios que muere y se transforma." (*Ibid.*, p.97). Como es sabido, el símbolo del Dios que muere y resucita no es exclusivamente cristiano.

Y es que, como Jung no dejará de recalcar, el Misterio no existe únicamente en sí, sino que está fundado también en el alma humana. La incompreensión de esta relación es, en su opinión, el efecto del prejuicio de que la Divinidad

se halla fuera del hombre. La actitud occidental, situada completamente del lado del objeto, tiende a que el modelo de Cristo se quede en su forma objetiva, privándole así de su relación con el hombre interior. Pero "Cuando el máximo valor (Cristo) y la máxima indignidad (el pecado) están fuera, entonces el alma está vacía: carece de lo más alto y de lo más bajo." (Jung, 1944b, p.23). Así, se ha hecho de Cristo un objeto de culto que está fuera, al cual, "por la veneración precisamente, se le impide prender en la profundidad del alma y crear la integridad correspondiente a aquel modelo." (Ibid., p.21). Tal es así que muchas personas, aun teniendo fe en Dios, rechazarían la idea del Dios interior debido a la educación religiosa que, calificándola de "mística", siempre despreció este idea (cf. Jung, 1940c). Pero, tarde o temprano

La actitud espiritual moderna, que se halla bajo el veredicto de "*extra ecclesiam nulla salus*" ["fuera de la Iglesia no hay salvación"], se dirigirá al alma como a una última esperanza [...]. La voz de la naturaleza responderá, y todos aquellos que se afanen con el problema espiritual del hombre se verán confrontados con nuevos problemas desconcertantes. (Jung, 1940c, p.68)

Jung considera que nos hallamos en un tiempo que impele

a

la "transformación de la figura de los dioses", es decir de los principios y símbolos fundamentales. Esta sollicitación de nuestro tiempo, que en verdad no hemos elegido conscientemente nosotros, constituye la expresión del hombre interior e inconsciente que se transforma. (Jung, 1957, p.335)

Debido a esta circunstancia, y considerando que en los modestos testimonios de las experiencias individuales se revelan las vicisitudes de esta transformación, Jung afirma: "me he visto abligado a realizar un serio intento de comprender al menos algunos de los símbolos producidos por el inconsciente." (Jung, 1940c, p.68).

Es el caso del símbolo perteneciente al final de la serie que hemos venido comentando. Se trata de una imagen aparecida en forma de impresión visual que supuso una vivencia particularmente intensa, un sentimiento que el propio sujeto calificó de "suma armonía". He aquí la imagen:

"Un círculo vertical y uno horizontal con centro común. Es el reloj del mundo. Lo lleva el pájaro negro.

El círculo vertical es un disco azul de margen blanco, dividido en $4 \times 8 = 32$ partes. En él gira una manecilla.

El círculo horizontal consta de cuatro colores. En él hay cuatro hombrecillos con péndulos, y alrededor está el aro dorado que antes era oscuro (antes llevado por cuatro niños).

El 'reloj' tiene tres ritmos o pulsos:

El pulso pequeño: la manecilla del círculo azul vertical avanza $1/32$.

El pulso mediano: una rotación entera de la manecilla. Simultáneamente, el círculo horizontal avanza $1/32$.

El pulso grande: 32 pulsos medianos constituyen un giro del aro dorado." (Jung, 1936g, pp.237-8 y 1940c, pp.71-72).

El pájaro negro y el anillo oscuro continúan el motivo de un sueño y dos impresiones visuales anteriores (véase 5.2). En el sueño, cuatro niños llevaban el aro girando en círculo y la mujer desconocida anunciaba la fiesta del solsticio. En las impresiones visuales aparecía un huevo en el centro del aro; un águila negra salida del huevo apresaba el aro con el pico. Por lo demás, esta imagen parece reunir en un símbolo complejo los diferentes símbolos centrales de la serie (círculo, esfera, cuatro, colores, movimiento circular, estrella de ocho radios, etc.).

La descripción del "reloj del mundo" y el sentimiento asociado a la visión acentúan el carácter cósmico del símbolo y evocan la antigua concepción de la armonía de las esferas. Jung menciona los dos círculos del *Timeo* platónico (en el que se hallan los comienzos de la mística matemática transmitida por Plotino a la tradición medieval) y la forma esférica del alma del mundo (cf. a este respecto D. Mahnke, 1937). M.-L. von Franz (1970) señala en este sentido que

Las primeras tentativas dirigidas a diseñar un mandala cósmico muestran que éste era concebido como situado fuera del espacio-tiempo material, bien como totalmente corporal, bien como existente en el seno de la materia cósmica, pero no mezclado con ésta. (p.183)

Por este motivo, como tentativas de ilustrar la realidad unitaria trascendente bajo un aspecto intemporal y temporal a la vez, frecuentemente adoptan la forma de *dobles mandalas*:

En cualquier caso, su modo de contacto es oscuro [...]. Si, por ejemplo, se trata de ruedas, éstas no se engranan mutuamente, sino que *se tocan al nivel del punto central*, lo cual es técnicamente imposible. *De algún modo, los dos sistemas son inconmensurables.* (Ibid., p.259)

Podría concluirse, añade la autora, que el contacto nace de un acto espontáneo proveniente del centro común. Este parece ser el caso de la imagen que nos ocupa. Los círculos, observa Jung, no sólo difieren en su movimiento, sino también en su color, y el centro no es sino un punto matemático.

Por consiguiente, si partimos, como hasta ahora, de la suposición de que el "centro" y su periferia representan la totalidad de la esencia anímica, el Sí-mismo por tanto, la figura quiere decir que en el Sí-mismo se cortan dos sistemas heterogéneos que, en el aspecto funcional, se hallan en una relación sujeta a leyes, regulada por tres "ritmos". (Jung, 1936g, pp.239-40)

Los tres ritmos -señala Jung- pudieran tener una analogía con los tres "regímenes" de los que habla la alquimia, que tienen por objeto transformar los cuatro elementos con el fin de sintetizar la quintaesencia: 1º tierra en agua; 2º agua en aire; 3º aire en fuego; que resume así, según cita del pseudo Aristóteles, la forma circular del opus: "Si tú has hecho agua de la tierra,

aire del agua, fuego del aire y tierra del fuego, entonces tú posees todo nuestro arte en su perfección". Como puede apreciarse, se trata de "espiritualizar la materia" y "coporizar el espíritu".

A propósito de las 32 pulsaciones (procedentes posiblemente de la multiplicación del cuatro por el ocho), Jung indica el papel destacado que este número desempeña en la Cábala (los diez *Sephirot* y las veintidós letras fundamentales). El significado de las diez cifras es el siguiente: "'1, el espíritu de Dios vivo; 2, el espíritu salido del espíritu; 3, el agua nacida del espíritu; 4, el fuego salido del agua; 5-10, altura, profundidad, este, oeste, sur, norte'." (*Ibid.*, pp.240-1). Son los 32 caminos misteriosos en los que Dios ha grabado su nombre. También Knorr von Rosenroth menciona (en *Kabbala denudata*, 1677) estos treinta y dos "canales ocultos" en relación con la trinidad cabalística (*Ketther, Chochma y Bina*).

Pero el más interesante paralelo que Jung encontró en relación a esta visión moderna se halla en la obra de Guillaume de Diguleville, poeta normando y prior del monasterio de Châlis que, entre 1330 y 1335 escribió *Les Pèlerinages de la vie humaine, de l'âme et de Jésus-Christ*. El último canto del peregrinaje del alma describe una visión del Paraíso en la que el monje contempla cuarenta y nueve esferas en rotación (siete esferas grandes que contienen, cada una, siete más pequeñas). Son las esferas celestes cuyo movimiento es llamado "siglo", y

representan la eternidad. Un cielo de oro rodea todas las esferas. En él se sienta el Rey de los cielos sobre un trono de oro y, junto a él, la Reina de los cielos sobre un trono de cristal marrón. Jung continúa explicando:

Cuando Guillaume levantó la mirada hacia el cielo de oro, percibió de pronto un pequeño círculo de sólo tres pies de diámetro y de color zafiro. Dice de este círculo: "Salía del cielo de oro en un punto y entraba allí por otra parte y hacía todo el giro". (Jung, 1940c, p.74)

Así, el círculo azul atraviesa en su órbita al círculo grande; dos sistemas (azul y oro) en los que uno corta al otro (recordemos que en la visión moderna uno de los círculos es azul, y el otro, que consta de cuatro colores, está rodeado por un aro dorado; el tiempo es medido por tres ritmos o pulsos).

El ángel que guiaba a Guillaume le dijo a éste que el círculo azul era el calendario que, dando una vuelta entera, recorría los doce signos zodiacales y mostraba las celebraciones de los santos. Luego le explicó el significado de los signos del zodiaco con respecto a la historia de la salvación. Al llegar al signo de los peces se refirió a la fiesta de los doce pescadores que precede a la de la Trinidad.

En este punto le interrumpe Guillaume y confiesa al ángel que nunca ha comprendido del todo el símbolo de la Trinidad. Le ruega tenga la gentileza de explicarle este Misterio. A lo que el ángel responde: "Pues bien, hay tres colores principales: el verde, el rojo y el oro". Se los puede ver reunidos en la cola del pavo real. Y agrega: "El Rey todopoderoso, que pone tres colores en unidad, ¿no puede hacer

también que una sustancia sea tres?". El color oro, así dice, pertenece al Padre, el rojo al Hijo y el verde al Espíritu Santo. Luego el ángel advierte al poeta que no siga preguntando y desaparece. (*Ibid.*, p.75)

La visión de Guillaume habla de tres colores. En la visión de la serie que nos ocupa, los colores son cuatro (rojo, verde, amarillo y azul, aparecidos en otros sueños, excepto en uno que, significativamente, había desaparecido el azul -véase 5.2-). Azul es, en la visión de Guillaume, el calendario que corta el círculo de oro. En el mandala tridimensional del que hemos partido, azul es el círculo vertical que tiene un centro común con el círculo horizontal. Con ello se señala el elemento temporal (en el último caso, por los tres pulsos o ritmos).

Es inevitable que en la visión de Guillaume, comenta Jung, falte la cuaternidad de los colores ("*cauda pavonis*"), puesto que el azul es un color de naturaleza femenina. Azul es el color tradicional del manto de la Virgen; ella es la tierra cubierta por la bóveda celeste. No es de sorprender, por tanto, que el ángel prevenga a Guillaume de formular nuevas preguntas.

De hecho, para la Edad Media fue un gran problema este misterio de la Trinidad por un lado, y por otro, aquel reconocimiento sólo condicional del elemento femenino, de la tierra, del cuerpo y de la materia en definitiva que, en la figura del seno de María, fueron la sede sagrada de la divinidad y el instrumento imprescindible de la obra divina de salvación. *La visión de mi paciente es una respuesta simbólica a una cuestión secular.* (Jung, 1940c, p.78)

En la visión de Guillaume hay un elemento sobre el que no hubiera sido fácil entonces derivar conclusiones: junto al Rey de los cielos sentado en un trono dorado se hallaba la Reina sobre un trono de cristal marrón. Este detalle - comenta Jung- se relaciona con el supuesto de que María fue acogida con su cuerpo en el cielo (la única entre los mortales antes de la resurrección de los muertos). En representaciones de este tipo, el Rey es Cristo triunfante y su desposada la Iglesia.

Ahora bien, Cristo como Dios -y aquí está lo más importante- es también, a la vez, la Trinidad, que mediante el agregado de una cuarta persona -la Reina- se convierte en cuaternidad. La pareja real representa en forma ideal la unidad de los dos bajo el dominio de lo uno [...]. Por lo demás, en el cristal marrón está aquella "*regio cuaternaria et elementaria*" en la que había caído antaño el "*binarius quadricornatus*", todo ello elevado al trono de la suprema abogada. Con ello, la cuaternidad de los elementos naturales aparece en la mayor proximidad, no sólo del cuerpo místico de la Iglesia desposada o de la *Regina coeli* -a menudo es difícil distinguir una de otra-, sino también en relación inmediata con la Trinidad. (*Ibid.*, p.77)

Así, pues, en la visión de Guillaume -añade Jung- la cuaternidad está oculta en la dualidad del Rey y la Reina de los cielos. El color azul, además, no pertenece a la Reina, sino al calendario, que significa el momento temporal en la eternidad.

El *Anima* significa, como la mujer, la altura y la profundidad del hombre. Sin el círculo vertical azul, el mandala dorado se queda en una bidimensionalidad incorpórea, una mera imagen abstracta. Sólo la interferencia del tiempo y del espacio en el aquí y ahora crea realidad. [...] Pues ¡qué es el cielo sin la mujer llamada tierra! ¡Y cómo puede el hombre

llegar a su plenitud si la Reina no intercede en favor de su negra alma! Ella comprende bien la oscuridad -pues se ha llevado con ella su trono al cielo, la tierra misma, bien es cierto que con la alusión más delicada!-. Ella añade el azul al oro, al rojo y al verde, y forma el todo armónico. (Jung, 1936g, pp.250-1)

En nuestra visión moderna, el círculo dorado y sus contenidos (cuatro colores y cuatro hombrecillos o cabiros con péndulo) representan la cuaternidad; el círculo azul - de movimiento más rápido que el dorado- se vincula de forma armoniosa. El triple pulso del sistema entero se constituye, no obstante, sobre el treinta y dos (múltiplo de cuatro).

Esto corresponde a la concepción arriba mencionada de que la cuaternidad aparece como una *conditio sine qua non* del nacimiento de Dios, y con ello, también de la vida intratrinitaria sin más. Círculo y cuaternidad de un lado, y el triple ritmo por otro, se penetran mutuamente de modo que el uno está contenido también en el otro. (Jung, 1940c, p.79)

En opinión de Jung, nuestro mandala contiene una representación abstracta de algunos de los principales problemas debatidos en la filosofía cristiana de la Edad Media. No hay en él ningún simbolismo religioso directamente reconocible. Sin embargo, esta visión sobrevino poco después del sueño de la "Casa del recogimiento", en el que se advertía que la religión no es el impuesto que hay que pagar a fin de precindir de la imagen de la mujer y se exaltaba la plenitud de la vida (véase 5.2). A su vez, este sueño constituyó la respuesta al sueño "de la Iglesia" anterior, en el que se establecía

un compromiso superficial entre la religiosidad y las necesidades de la vida (véase 5.2). Los colores aparecieron primero vinculados a las cruces o tréboles desfigurados que aparecieron en el lugar del rostro de la desconocida que el sujeto trataba de dibujar; luego en la profundidad de una cueva, en los ojos de un oso; finalmente en cuatro vasos situados en un espacio cuadrangular (que contenían agua amarilla roja y verde, el cuarto *no tenía color*). Por su parte, los símbolos alusivos al cuatro aparecieron setenta y una veces en cuatrocientos sueños.

De un modo general, Jung afirma: "Muchos de los procesos que conducen al mandala, e incluso este último, parecen ser confirmaciones directas de las especulaciones medievales." (*Ibid.*, p.105). Tales imágenes no son creaciones conscientes, sino manifestaciones espontáneas del inconsciente.

Me inclino a considerar esta aparente retrospectiva de la psicología del mandala, como la prosecución de un proceso de desarrollo espiritual que se inició en los albores de la Edad Media y, acaso, más temprano aún, en los primeros tiempos del cristianismo. (*Ibid.*, p.102)

En opinión de Jung, el hecho de que la simbólica del mandala muestre conexiones que se remontan hasta fuentes paganas, arroja una luz interesante sobre estas manifestaciones modernas.

Ellas continúan una dirección del pensamiento de los gnósticos, sin estar apoyadas en la tradición

directa. Si es acertada mi suposición de que toda religión constituye una manifestación espontánea de un cierto estado anímico generalizado, el cristianismo fue la formulación de un estado predominante al comienzo de nuestra Era y durante una serie de siglos siguientes. Pero el que una determinada situación anímica prevaleciese en cierta Era, no excluye la existencia de estados anímicos diferentes en otra época. (*Ibid.*, pp.106-7)

El cristianismo -continúa Jung- tuvo que defenderse contra la herejía gnóstica, y los restos del gnosticismo quedaron ampliamente desfigurados. Pese a ello, continuaron ejerciendo su influencia subterránea durante toda la Edad Media al amparo de la alquimia. "No me parece ilógico que un estado anímico antaño suprimido vuelva a elevarse nuevamente en el momento en que las ideas capitales de la condición supresora pierden su influencia." (*Ibid.*, p.107).

Señalemos finalmente que en la literatura alquimista se hace asimismo mención a los sueños y a las visiones (la *Visio Arislei*, *Le songe de Poliphile*, los escritos de Senior y Krates, las visiones de Zósimo -véase 7.2). También se señala reiteradamente que el arcano sería revelado en sueños.

Los viejos filósofos de la naturaleza no sólo han presentido vagamente, sino que han dicho incluso que la sustancia milagrosa, cuya esencia expresaron mediante el círculo cuatripartito, era el *hombre mismo*. (*Ibid.*, p.102)

La idea de que el hombre era "un mundo en pequeño", un microcosmos, también se aplicó a la piedra. Ya en uno de los tratados más antiguos (*Komarios...*, siglo I) se

describe la *prima materia* como un orden celeste en rotación descendiendo a la materia. Este orden celeste ofrece la analogía con el curso de los astros y es, a su vez, el misterio del alma (cf. M.-L. von Franz, 1970). También en el Libro de Krates se habla del necesario conocimiento del alma a fin de obtener el verdadero conocimiento de la piedra. Como veremos posteriormente (capítulos 7 y 8), la alquimia filosófica tuvo una clara intuición de que la naturaleza secreta de la piedra era lo que Jung denomina el "Sí-mismo".

N O T A S

1. Esta orientación hacia un objetivo, dice Jung, ha de ser considerada con restricciones, pues tanto en la enfermedad mental como en los casos de neurosis se observan series de sueños y de fantasías que se suceden sin que pueda asignárseles una finalidad determinada. El proceso inconsciente en sí, es un proceso natural, pero está dotado de una capacidad de orientación potencial característica de todo proceso energético. Únicamente cuando la conciencia toma parte activa en la vivencia y en la comprensión del proceso inconsciente, puede hablarse, como muestra la experiencia, de orientación hacia un objetivo. Con la concialización de los contenidos inconscientes, el *Anima* y el *Animus* se convierten en una función de relación entre la conciencia y el inconsciente.

2. El material completo se compone de más de mil sueños e impresiones visuales. La selección y el trabajo de Jung se centra en los cuatrocientos primeros sueños de la serie (que se extendieron durante un periodo aproximado de diez meses), y, salvo excepciones, los sueños que Jung expone están abreviados con el fin de destacar el motivo esencial.

Con este paciente, Jung tuvo sólo una conversación inicial. Durante los cinco meses siguientes estuvo a cargo de una discípula principiante, y durante tres meses prosiguió sólo su autoobservación. Al cabo de ocho meses volvió a estar con Jung. La práctica totalidad de los sueños seleccionados no se produjeron por tanto bajo la influencia terapéutica de Jung. Por tratarse de una serie

en cuyo transcurso el sentido va surgiendo de modo gradual, el procedimiento interpretativo aplicado por Jung se basa esencialmente en la amplificación.

3. Resulta obligado referirse, en este contexto, al "fenómeno funcional" de Herbert Silberer. El simbolismo que Silberer denomina funcional representa la actividad y el funcionamiento psíquico mismo. A esta categoría pertenecen todos aquellos símbolos de tránsito o de umbral, tales como la inmersión en el agua o en la oscuridad, penetrar en un bosque, entrar en un recinto, etc. Este simbolismo permite una interpretación prospectiva o "anagógica". Dice Silberer (1914): "Si se analizan durante largo tiempo los sueños de una persona, se encontrará que ciertos símbolos que al principio sólo aparecen para designar ocasionalmente algún tipo de contenido representativo, de deseo, etc., retornan y se convierten en figura permanente o 'figura típica'. Y cuanto más se afianza y se pronuncia una figura de este tipo, más se aleja de su primera significación efímera para convertirse en representante de todo un grupo de vivencias similares [...], en representante, en definitiva, de una corriente anímica..." (p.153).

4. Se trata de una parábola contenida en el *Tratado áureo de la piedra filosofal*, 1625, impreso en *Figuras secretas de los Rosacruces de los siglos XVI y XVII*, aparecido entre 1785-90, que H. Silberer interpreta en su obra *Problemas de la mística y su simbolismo*, 1914.

Herbert Silberer fue el primer autor que se ocupó de la interpretación psicológica del simbolismo de la alquimia.

5. Si bien en su uso de instrumentos de culto, en los mandalas se trata de figuras establecidas por la tradición (y hay textos que señalan las reglas para su ejecución) es su significado de imagen interior lo decisivo. Este último sentido se lo confirmó a Jung un monje lamaísta: "[Este monje] explicó el mandala como un "dmigs-pa" [...], una imagen mental (*imago mentalis*) que sólo puede ser construido mediante la imaginación por un lama instruido. Ningún mandala era como los demás; diferían individualmente. Los mandalas que se ven en conventos y templos no tienen ningún significado especial, pues sólo son representaciones exteriores. El verdadero mandala es siempre una imagen interior, que se construye progresivamente mediante la imaginación (activa), y precisamente cuando existe una perturbación del equilibrio anímico o cuando no puede encontrarse un pensamiento, por no estar contenido en la doctrina sagrada, y por ello ha de buscarse." (Jung, 1936g, p.118).

6. Una imagen que encierra un sentido similar, producto de la imaginación activa, es descrita por Jung (1928c). Pertenece a una mujer. Se sitúa en una montaña en la que la mujer se halla en medio de un cuadrado formado por

siete piedras rojas a cada lado. Al tratar de levantar cuatro de ellas aparecen los pedestales de cuatro estatuas de dioses enterradas cabeza abajo. Las desentierro y las dispongo a su alrededor. Estas se inclinan de repente sobre ella tocándose las cabezas a modo de tienda: "Entonces vi que por fuera, en torno a los cuatro dioses, se había formado un círculo de llamas. [...] derribé las estatuas. En los lugares donde habían caído, crecieron cuatro árboles. En el círculo de fuego se levantaron llamas azules que empezaron a quemar todo el follaje de los árboles. Entonces dije: 'Esto tiene que terminar, he de entrar yo misma en el fuego para que el follaje no se queme. Entré en el fuego. Los árboles desaparecieron, y el círculo de fuego se contrajo en una sola llamarada azul que me levantó del suelo." (pp.244-5).

CAPITULO 6

EL SÍ-MISMO COMO SIMBOLO MEDIADOR

Conforme hemos visto, Jung define el Sí-mismo como la totalidad de la psique consciente e inconsciente. Sin embargo, como él mismo afirma, lo que con este término se expresa permanece envuelto en una oscuridad "metafísica", pues

Esta totalidad es inabarcable: una auténtica "*lapis invisibilitatis*". Ya que lo inconsciente no es indicable como tal, es un simple postulado -en el aspecto de existencia- sobre cuyos posibles contenidos no puede afirmarse nada en definitiva. (Jung, 1936g, pp.214-5)

La totalidad es sólo parcialmente empírica; en cuanto totalidad, es necesariamente trascendente a la conciencia. Se trata, por consiguiente, de un concepto límite. El Sí-mismo, dice Jung, es exclusivamente la imagen psíquica de un nóumeno (cf. Jung, 1973, p.319).

La totalidad (*Ganzheit*) sólo es simbólicamente expresable, y sus símbolos adquieren un carácter mediador, reconciliador y unificador. Totalidad que es al mismo tiempo un "centro".

Al denominar "Sí-mismo" al centro, lo he hecho tras una madura reflexión y un sopesar cuidadoso de datos tanto empíricos como históricos. Una interpretación materialista podría decir sin dificultad que el "centro" "no es otra cosa" que el lugar donde la psique se vuelve irreconocible porque se funde allí con el cuerpo. Por el contrario, una interpretación espiritualista podría sostener que este Sí-mismo "no es otra cosa" que el "espíritu" que anima alma y cuerpo e irrumpe en el tiempo y en el espacio en ese punto creador. Me abstengo expresamente de tales

especulaciones físicas y metafísicas y me conformo con la constatación de hechos empíricos [...]. Hasta donde alcanza mi experiencia, se trata de "procesos nucleares" significativos en la psique objetiva; una especie de imágenes de la meta que el proceso psíquico "orientado hacia una meta" parece fijarse él mismo, sin que intervengan en ello sugerencias externas. (*Ibid.*, pp.257-8)

Esta meta hacia la cual parece moverse el proceso inconsciente, y que responde a una situación de necesidad anímica, es de tal modo ajena a la conciencia, que a menudo encuentra enormes dificultades para encontrar acogida en ella. Parece, dice Jung, como si las complicaciones personales y las dramáticas peripecias que constituyen la vida no fueran sino vacilaciones y retrocesos frente al carácter definitivo de este proceso de cristalización inquietante y extraño.

En la manifestación simbólica del proceso, tal y como se observa en los mandalas individuales, puede apreciarse que éstos constituyen el intento de expresión, "bien de la globalidad del individuo en sus vivencias internas y externas del mundo, bien del punto de referencia íntimo y esencial de las mismas." (Jung, 1955a, p.413). Su objeto es el Sí-mismo, que comprende la totalidad psíquica, a diferencia del yo, que únicamente es el punto de referencia de la conciencia.

Como fenómeno individual, el Sí-mismo es "más pequeño que lo pequeño", como equivalente del mundo, sin embargo, es "más grande que lo grande". El Sí-mismo como contrapolo, como el absolutamente "otro" del mundo, es la *conditio sine qua non* del conocimiento del mundo y de la conciencia de sujeto y objeto. Es el psíquico ser-otro que posibilita la conciencia en definitiva. La identidad no posibilita conciencia

alguna, sólo la separación, el desprendimiento y el padecer del estar-situado-en oposición puede generar conciencia y conocimiento. La introspección hindú hace tiempo que ha comprendido esta circunstancia psicológica, y por este motivo ha hecho coincidir el sujeto del conocimiento con el sujeto de la existencia. (Jung, 1940b, p.183)

De acuerdo a la postura predominantemente introvertida del pensamiento oriental, el objeto ha llegado a perder incluso el atributo de realidad absoluta, hasta el punto de llegar a ser una mera apariencia. La actitud espiritual greco-occidental, por el contrario, nunca pudo librarse de la convicción de la radical existencia del mundo.

Pero esto supuso un detrimento del significado cósmico del Sí-mismo. Al hombre occidental todavía le resulta difícil comprender la necesidad psicológica de un sujeto trascendental del conocimiento, a pesar de que la aceptación de la existencia de un Sí-mismo situado frente al mundo, cuando menos como un *punto especular*, es imprescindible desde el punto de vista lógico.¹ (Ibid., pp.185-6)

Jung insiste en que la idea del Sí-mismo no es, ciertamente, una idea nueva:

El Sí-mismo es una magnitud conocida en la filosofía oriental antigua y moderna. La filosofía Zen se basa incluso de un modo esencial en el conocimiento del Sí-mismo. Hasta donde yo puedo constatar, en Europa fue el maestro Eckhart uno de los primeros en quienes el Sí-mismo comenzó a desempeñar un importante papel. Posteriormente, algunos de los grandes alquimistas alemanes hicieron suya la idea del Sí-mismo y la transmitieron a Jakob Böhme, Angelus Silesius y otros espíritus afines. (Jung, 1973, p.195)

En este orden de cosas, continúa Jung, el *Fausto* de Goethe se aproxima a la meta de la alquimia clásica, pero esta aproximación no pudo culminar, pues Fausto permaneció

intocado por el problema moral; Fausto es la figura del sabio superior y del hombre de voluntad inexorable que pacta con el diablo. Un segundo intento, fallido, lo constituyó el *Zarathustra* de Nietzsche, pues en Nietzsche el hombre está sólo, sin Dios ni mundo (cf. Jung, 1928c).

A lo largo de su experiencia terapéutica y de los estudios comparativos que realizó con vistas a la comprensión de la misma, Jung, según afirma, se encontró con esta conexión de ideas y, por este motivo, comenzó a hablar nuevamente del Sí-mismo.

Durante 1900 años se nos ha exhortado y enseñado a proyectar el Sí-mismo en la figura de Cristo, y de este modo ha sido enteramente sustraído al ámbito del hombre empírico -para gran alivio de éste, pues así se vió libre de la experiencia del Sí-mismo, es decir de la *unio oppositorum*-. El hombre moderno se halla en un estado de bienaventurada ignorancia acerca del significado de este concepto. (*Ibid.*, pp.195-6)

Así, pues, en este capítulo abordaremos parte de esa conexión de ideas que encierra el leitmotiv de las investigaciones de Jung sobre el sentido del símbolo mediador.

6.1. EL SIMBOLO MEDIADOR EN LA PSICOLOGIA OCCIDENTAL

Según Jung, en Occidente, el símbolo mediador aparece en la figura de Cristo como mediador o Mesías.

Sin embargo, no puede negarse que el gran símbolo de la fe cristiana, la cruz de la que pende la figura doliente del Redentor, se ha venido presentando desde hace dos milenios como modelo impresionante ante los ojos de los cristianos. Esta imagen se complementa

mediante los dos ladrones, uno de los cuales va al infierno y el otro al paraíso. Apenas podría representarse mejor la antinomia del símbolo central cristiano. (Jung, 1952f, p.447)

En la concepción cristiana, la oposición tenía que recaer inevitablemente entre Dios y el hombre.

Pero si se acepta esta oposición entre Dios y el hombre, se llega *-nolens volens-* a la conclusión cristiana: *omne bonum a Deo, omne malum ab homine*, con lo cual se sitúa de un modo absurdo a la criatura en oposición a su Creador, y se le imputa al hombre una dimensión verdaderamente cósmica o demoníaca en el mal. (*Ibid.*, p.489)

Esta oposición conservada en el cristianismo, añade Jung, podría ser una herencia yavística de los tiempos en los que el problema metafísico se centraba exclusivamente en la relación de Yavé con su pueblo. El temor a Yavé "era todavía demasiado grande como para osar -a pesar de la gnosis de Job- situar la antinomia en la Divinidad misma." (*Ibid.*, p.489).

Sin embargo, el *Apocalipsis* de san Juan nos ofrece una idea de lo que significa contraponer al hombre el *Summum Bonum*. El cuadro que allí surge no se concilia con las ideas cristianas del amor al prójimo y al enemigo, un Padre amoroso y un Hijo redentor. Dice Jung al respecto:

Las visiones apocalípticas abrieron ante Juan la mirada de la inconmensurabilidad de Dios. Puede decirse que, precisamente porque Juan amaba a Dios y hacía todo lo posible por amar también a su prójimo, le fue concedida la "gnosis", el conocimiento de Dios, y al igual que Job, contempló lo tremendo de Yavé; vió así lo unilateral de su evangelio del amor, y lo completó con el evangelio del temor: *Dios puede ser amado y ha de ser temido*. (*Ibid.*, pp.483-4)

En una u otra forma repetirá Jung que el cristianismo, con su concepción del *Summum Bonum*, ha olvidado por completo que el temor es uno de los aspectos esenciales de la verdadera religión (cf. Jung, 1973, p.94).

Ya había dicho R. Otto que el Dios del Nuevo Testamento no era menos Santo que el del Antiguo.² En un sentido análogo escribe Jung:

La séptima petición del Padrenuestro: "y líbranos del mal" hay que entenderla en el sentido que subyace a la súplica de Cristo en Getsemaní: "Si es posible, pase de mí este cáliz". En principio no parece corresponder a la intención de Dios el dispensar al hombre del conflicto y del mal. (*Ibid.*, p.448)

La naturaleza humana y divina de Cristo están indisolublemente unidas; ambos aspectos son una y la misma cosa, y por ello, padece junto a un destino humano un destino divino. Incluso en el momento en el que la Divinidad alcanza su esencia humana, el momento en que Cristo se siente abandonado por Dios, también aquí

donde se puede percibir plenamente al hombre, el mito divino está también presente de un modo impresionante. Y ambos son uno y lo mismo. ¿Cómo se puede querer "desmitologizar" la figura de Cristo? Un intento racionalista de este tipo despojaría todo el misterio de esta personalidad, y lo que quedaría no sería ya el nacimiento y el destino de un Dios en el tiempo, sino un maestro religioso mal acreditado desde el punto de vista histórico... (*Ibid.*, 438)

Para el cristiano creyente Cristo es todo menos un símbolo. Y sin embargo, no habría ejercido ningún influjo si no hubiese sido a la vez la expresión de algo que vivía y obraba en el hombre. El mito, como el símbolo, es algo

que siempre reaparece y tiene lugar en el hombre. El hecho de que la vida de Cristo participe en gran medida de ese carácter no prueba nada contra su realidad, sino al contrario. La vida de Cristo es tal y como debe ser la vida de alguien que es Dios y hombre al mismo tiempo; es un símbolo, es decir "*una expresión de algo incognoscible o aún no cognoscible.*" (*Ibid.*, p.473).

En este sentido Cristo se muestra como mediador en una doble perspectiva:

...ayuda al hombre frente a Dios, y apacigua el temor que éste siente ante Dios. El ocupa un importante lugar intermedio entre los dos extremos difícilmente conciliables, entre Dios y el hombre. El foco del drama divino se desplaza visiblemente hacia el *hombre-Dios* mediador. No le falta ni lo divino ni lo humano; por eso fue ya tempranamente anunciado mediante símbolos totalizadores... (*Ibid.*, p.461)

Pues a Cristo se le concebía como unión del antagonismo hombre-Dios y abarcador de la totalidad. En este sentido, también le pertenecen los símbolos de la cuaternidad del Hijo del Hombre.

Esto corresponde en general a la anticipación de Enoc, pero con una significativa restricción: Ezequiel y Enoc, los dos exponentes del título "Hijo del Hombre", son hombres corrientes, mientras que Cristo, por su procedencia, procreación y nacimiento [...] no es un hombre creatural, y por tanto no tiene inclinación al pecado [...]. Por eso Cristo está más en el lado divino que en el humano. El encarna exclusivamente la buena voluntad de Dios y por ello no está exactamente en el centro, pues lo esencial del hombre creatural, el pecado, no le alcanza. (*Ibid.*, pp.461-2)

La oposición entre la luz y el bien, de un lado, y la oscuridad y el mal, de otro, fue dejada en su abierto conflicto al representar Cristo el bien y su adversario, el diablo, el mal. "Esta oposición es el auténtico problema del mundo que por de pronto está aún por resolver." (Jung, 1944b, p.34). Entre estas dos condiciones el yo humano oscila como el fiel de una balanza.

Es cierto, dice Jung, que sin pecado no hay arrepentimiento, y sin arrepentimiento no existe misericordia salvadora. Sin el pecado original no habría tenido lugar el drama de la salvación.

Por ese motivo, el cristianismo insiste con razón en la pecaminosidad y en el pecado original con el manifiesto propósito de, al menos desde fuera, desgarrar en cada individuo aquel abismo de la contradictoriedad del mundo. Sin embargo, este método fracasa ante el entendimiento despertado en cierta medida, de modo que la doctrina deja sencillamente de ser creída y además se la considera absurda. (*Ibid.*, p.35)

Un tal entendimiento está incapacitado para el misterio y, cuanto más exterior sea la forma de entenderlo, más chocará con su aspecto irracional y llegará a no ver en él más que una curiosa reliquia.

El afectado no puede saber hasta qué punto este desarrollo significa para él una pérdida espiritual de alcance difícil de estimar, pues nunca ha tenido experiencia de las imágenes sagradas como posesión íntima y nunca ha sido consciente del parentesco de estas imágenes con su propia estructura anímica. (*Ibid.*, p.31)

Esta pérdida significa un grado de disociación mayor o menor, en la que el hombre queda presa de todas las sugerencias. Junto a una conciencia culta y diferenciada pervive un alma inconsciente sin evolucionar, verdaderamente arcaica y pagana. Mientras más inconsciente sea el planteamiento del problema religioso, más grande será el peligro.

Así, Jung dirá que, desde el punto de vista psicológico, el mundo del "Hijo", el mundo del cristianismo, es el mundo de la escisión moral, sin la cual la conciencia no hubiera alcanzado la diferenciación que de hecho alcanzó (cf. Jung, 1942a). Este estado contiene muchas posibilidades de disociación, pues el hombre no puede resolver el conflicto por sí mismo; ninguna comprensión de la relatividad y fragilidad del juicio moral le libra de éstas.

Hay que meditar bien, dice Jung, el significado que subyace a las palabras "Dios se hace hombre". Esto significa una transformación revolucionaria de la imagen de Dios, una objetivación de la misma. Mediante su aproximación a los hombres se perfecciona el carácter moral del *auctor rerum*. Frente a Yavé, Cristo representa un claro desarrollo, pues es tanto hombre que padece como Dios. Esta transformación "está unida a su encarnación, y lo es en tanto se realiza en el hombre mediante el cumplimiento consciente de la voluntad de Dios." (Jung, 1973, p.37).

En virtud de la encarnación se elevó el significado del hombre, y éste no puede ya dar la excusa de su nulidad e insignificancia.

Es mucho lo que está en juego y es mucho lo que hoy depende de la condición psicológica del hombre. ¿Está capacitado para resistir a la tentación de poner su poder al servicio del ocaso del mundo? ¿Es consciente del camino en el que se encuentra y cuáles son las conclusiones que debería extraer de la situación del mundo y de su propia situación anímica? ¿Sabe que está a punto de perder el mito del hombre interior, dispensador de vida, que el cristianismo ha conservado para él? [...] ¿Puede siquiera imaginarse que esto significaría una catástrofe? ¿Y sabe finalmente el individuo que *él* es el fiel en la balanza? (Jung, 1957, pp.335-6)

Es del individuo, de esa unidad infinitesimal -dice Jung-, de la que depende un mundo, y es en el individuo donde, bien entendido el mensaje cristiano, incluso Dios busca su meta. Esto significa

que el hombre debe aprender algo: si elige, evita mucho de lo que, sin su decisión moral consciente, tendría devastadoras consecuencias. Ha adquirido suficiente conciencia como para decidir y elegir libremente. Donde predomina la inconsciencia no hay ninguna libertad y el hombre queda a merced de los opuestos. Esta es la gran enseñanza de Cristo: ha elegido la luz y rechazado las tinieblas; el hombre también puede hacerlo y escapar así a los opuestos, pero *hasta un cierto grado*. Y este es el problema que se plantea en nuestro tiempo: ¿adónde llegamos con nuestra fe en la omnipotencia de nuestra voluntad y en la libertad absoluta de nuestra opción?... (Jung, 1973, p.215)

Se trata de cualidades de las que hay que dudar si pueden o no ser atribuidas al yo en sentido propio.

El conflicto de los opuestos en la psicología cristiana radica en la exacerbación moral de los mismos. Por el

contrario, en la postura oriental, particularmente la hindú, los opuestos no tienen su sede en el yo -que es casi como un sueño-, sino en el sujeto trascendental -o que en occidente se diría trascendental-, en el *âtman*. De ahí que, desde el punto de vista religioso, la relación del hombre oriental con el mundo esté relativizada hasta un grado incomprensible para nosotros (cf. Jung, 1944b). Sin embargo, Jung se pregunta si esta agudización del conflicto cristiano y el sufrimiento que le es inherente no representan, en definitiva, un grado más alto de verdad (cf. Jung, 1951a).

El hecho de que la moral cristiana provoque conflictos insolubles y origine una "aflicción del alma", supone también que la moral cristiana acerca al hombre al conocimiento de Dios.

Con razón unimos la idea de sufrimiento con un estado en el que los opuestos chocan dolorosamente entre sí; y no nos atreveríamos a calificar semejante experiencia de liberadora [...] si no fuera porque la toma de conciencia de la oposición, por doloroso que este conocimiento sea de momento, lleva consigo la sensación inmediata de liberación. Es, por una parte, la liberación de un estado de inconsciencia sordo y desesperado, y por otra, la interiorización de la antonomia divina, en la cual el hombre puede tomar parte si no elude ser herido por la espada cortante que es Cristo. (Jung, 1952f, pp.447-8)

En consecuencia, sin la experiencia de la contradicción no es posible experiencia alguna de la totalidad y, por tanto, tampoco es posible la interiorización de las imágenes sagradas. El sufrimiento -dice Jung recordando a Eckhart- es el corcel que más velozmente nos lleva a la

"perfección" o, más precisamente, que más nos posibilita la completud (*Vollständigkeit*).

El individuo puede ciertamente esforzarse por alcanzar la perfección ("Sed, pues, perfectos, como perfecto es vuestro Padre celestial", Mt. 5, 48), pero en aras de su completud, debe, por así decir, *padecer* lo contrario de lo que se propone ("Por consiguiente, tengo en mí esta ley: que, queriendo hacer el bien, es el mal el que se me apegas", Rom. 7,21). (Jung, 1951a, p.79)

Es, por otra parte, completamente natural que sea el lenguaje religioso el más apropiado para dar cuenta del sufrimiento y del conflicto que implica la totalidad. El reconocimiento de la propia impotencia, equivale al reconocimiento de una voluntad demoníaca, superior, que se opone a la voluntad del yo,³ y no puede dejar de sentirse en ello un "poder" divino o infernal: "La sumisión al destino será llamada por unos voluntad de Dios; la lucha estéril y agotadora contra el destino verá en ello más bien al diablo." (Jung, 1944b, p.45, n.14).

Son estas "ideas superiores" las que, en última instancia, deciden explícita o implícitamente las decisiones morales de las que depende la felicidad o la infelicidad de la existencia.

Si uno tiene convicciones religiosas positivas, es decir si "cree", siente la duda como algo muy desagradable y tiene miedo de ella. Por este motivo prefiere no analizar el objeto de la fe. Si uno no tiene ideas religiosas, tampoco acepta gustoso el sentimiento de este déficit, sino que hace gala de su ilustración o da a entender al menos la noble franqueza de su agnosticismo. (Jung, 1952f, p.485)

Y es que, como Jung no dejará de recalcar, las convicciones denominadas metafísicas no se poseen, sino que se es poseído por ellas; son afirmadas y negadas de modo afectivo a causa de su numinosidad. Este hecho es el fundamentado empírico del que hay que partir. Y este poder es el que ha impulsado a los hombres de todos los tiempos a realizar los mayores esfuerzos y sacrificios para tratar de dar respuesta a esos efectos.

Si alguno se sintiera tentado a decir que las imágenes de Dios que se ofrecen a nuestra intuición son "sólo" imágenes, estaría en contradicción con la experiencia que pone fuera de toda duda la extraordinaria numinosidad de estas imágenes. (*Ibid.*, p.391)

Ahora bien, precisamente a causa de la realidad extraordinariamente efectiva de estas imágenes, no sólo se tiene el convencimiento de aludir con ellas al *ens realissimum*, sino también de que con estas imágenes se está diciendo algo definitivo sobre el mismo. Pero, de hecho, al hablar de Dios no nos movemos sino en un mundo de imágenes

...cuya naturaleza y efecto psíquico el entendimiento ingenuo no ha separado nunca de su incognoscible fundamento metafísico. Identifica sin más la imagen que le impresiona con el X trascendental hacia la que ella apunta. (*Ibid.*, p.391)

Los contenidos religiosos son mediados por la conciencia humana y, de ese modo, alcanzan una forma intuible, pero siempre apuntan hacia algo que es en sí inefable.

Si, por ejemplo, decimos la palabra "Dios", damos expresión a una imagen o a un concepto que ha experimentado numerosas transformaciones a lo largo del tiempo. Con ello no estamos en condiciones de indicar con cierta seguridad -a no ser mediante la fe- si estas transformaciones conciernen únicamente a los conceptos e imágenes, o si conciernen también a lo inexpresable. Lo mismo puede imaginarse a Dios como una acción eternamente fluyente, llena de vida, que adopta innumerables formas, que como un ser eternamente inmóvil e inmutable. Nuestro entendimiento sólo está seguro de una cosa: de que maneja imágenes y representaciones que dependen de la fantasía y de su condicionamiento en el tiempo y en el espacio, y por ello se han transformado innumerables veces a lo largo de su historia milenaria. (*Ibid.*, pp.388-9)

Esto no quiere decir que tales imágenes y representaciones varíen de un modo caótico e ilimitado. De hecho, siempre giran en torno a unos ciertos arquetipos, trascendentes en sí a la conciencia. Por tanto, lo único constatable en el plano psicológico son las manifestaciones paradójicas y antinómicas de la imagen de Dios. Dice Jung al respecto:

La paradoja, sorprendentemente, es uno de los máximos bienes espirituales; la unilateralidad, en cambio, es signo de debilidad. Por tanto, la religión se empobrece interiormente cuando pierde o reduce sus paradojas, mientras que se enriquece cuando aumentan, pues sólo la paradoja es capaz de abarcar en forma aproximada la plenitud de la vida; la unilateralidad y la falta de contradicción no tienen sino un sentido, y por ello no son adecuadas para expresar lo inconcebible. (Jung, 1944b, p.30)

De este modo, si aceptamos que Dios se representa a nuestra experiencia como un fenómeno dinámico -y no hay manifestación dinámica sin la correspondiente tensión

inicial-, ha de constituir necesariamente en su origen una oposición o una paradoja.

Puesto que toda tendencia monoteísta busca postular o construir una unidad antropomorfa de la imagen de Dios, nos resulta doloroso y extraño aceptar una imagen divina paradójica o en sí contradictoria. Un intento de imaginarse lo que significa aceptar hasta sus últimas consecuencias una imagen de este tipo, muestra enseguida por qué atemoriza a la mayoría de los hombres. (Jung, 1973, p.372)

Es en su ensayo "Respuesta a Job" (1952f) donde Jung expone las consecuencias que se derivan cuando el hombre se ve confrontado con esta oposición implícita en la imagen de Dios.

6.2. RESPUESTA A JOB

Como Jung mismo indica en la introducción de su ensayo, el *Libro de Job* marca un hito en el desarrollo de un drama divino. Job es el paradigma de un modo de experimentar a Dios que tiene una vigencia especial en nuestro tiempo.⁴

Job es el justo que sufre y no recibe razón alguna de su sufrimiento ("varón íntegro y recto, temeroso de Dios y apartado del mal"). Accediendo Yavé a las insinuaciones de Satán ("¿Acaso teme Job a Dios en balde?... Pero extiende tu mano y tócale en lo suyo, veremos si no te maldice en tu rostro", *Job* 1, 9 y 11),⁵ es despojado Job de sus bienes, muertos sus siervos, sus hijos e hijas, presa de una enfermedad que le aísla, incitados contra él su mujer y sus amigos.

Job quisiera elevar ante El, el Juez justo, su queja y la protesta de su inocencia. Pero duda de esta posibilidad: "¿Cómo justificarse un hombre frente a Dios?...Si quisiera contender con El, de mil cargos, no podría responder a uno...Aun teniendo razón...¿quién podrá emplazarle?" Sin motivo El "multiplica mis heridas...¡Consume al íntegro y al culpable! Cuando de repente una plaga trae la muerte, El se ríe de la desesperación de los inocentes." [9, 2-23] (Jung, 1952f, p.395)

Job sabe que Dios no le declarará inocente, que, aunque se purificase en agua de nieve, "todavía me hundirás en el lodo...Que no es hombre como yo para responderle: '¡Vamos juntos a juicio!'" (9, 31-32). No obstante, precisa dialogar con Dios y exponer ante El los argumentos de su defensa: "Pero yo quisiera hablar al Omnipotente y venir a cuentas con Dios...Aunque El me matara, no me dolería, con tal de defender ante El mi conducta." (13, 3 y 15).

Valorando la desproporción entre Dios y el hombre, Job eleva esta pregunta: "¿A una hoja que arrebatara el viento infundes terror y a una paja seca persigues...?" (13, 25). Y aunque Dios le rehúsa la justicia y le colma de amargura, Job no renuncia a mantener su inocencia: "hasta que expire no dejaré que me arranquen mi inocencia. Me aferraré a mi justicia y no la negaré..." (27, 5-6).

De las palabras de Job se desprende claramente que, a pesar de que duda que un hombre pueda tener razón ante Dios, le cuesta desprenderse de la idea de enfrentarse a Dios en el plano de la justicia, y con ello, de la moral. Le resulta difícil entender que el capricho divino viole la justicia, ya que, a pesar de todo, no puede abandonar su fe en la justicia divina. Pero por otra parte, tiene que confesarse a sí mismo que no es otro que el mismo Yavé quien le hace injusticia. (*Ibid.*, p.396)

Su amigo Elihú no cree en la injusticia de Yavé: "Dios no obra mal, y el Todopoderoso no tuerce el derecho." (34, 12), y recrimina a Job: "¿Y quieres tú condenar al justo supremo, al que puede decir al rey: '¡Malvado!', y a los nobles: '¡Perversos!'?" (34, 18). Pero Job no se deja intimidar y pronuncia estas significativas palabras: "Ahora, pues, en los cielos está mi testigo, y allá arriba está mi fiador...las lágrimas de mis ojos corren ante El. ¡Oh si hubiera árbitro entre Dios y el hombre..." (16, 19-21). Y en otro lugar: "Porque yo sé que mi Redentor vive, y al fin se erguirá como fiador sobre el polvo..." (19, 25).

[Job] no puede negar que se halla frente a un Dios que no se ocupa de ningún juicio moral, que no reconoce ninguna ética que le obligue. En esto reside sin duda la grandeza de Job: en que, ante esta dificultad, no pierde la confianza en la unidad de Dios, sino que ve claramente que Dios se halla en contradicción consigo mismo, y de un modo tan total, que él, Job, está seguro de encontrar en Dios un protector y un abogado contra Dios mismo. (*Ibid.*, p.396)

En interpretación de Jung, la bondad de Yavé se le presenta a Job con la misma certeza que su maldad, pues Yavé no es un hombre; Yavé persigue y ayuda a la vez. Esta doble faceta de Dios que surge ante la conciencia de Job, comenta Jung, no supone tanto una "división de Dios", como "una *antinomia*, una total contradicción interna, el presupuesto necesario de su tremendo dinamismo, su omnipotencia y su omnisciencia." (*Ibid.*, p.396). Y a este presupuesto se aferra Job para "defender sus caminos",

pues Yavé, frente a sí mismo, es también el abogado del hombre ("¿Contendería conmigo alegando su gran poder? Seguro que no: me atendería. Entonces el justo podría disputar con El, y me libraría para siempre de mi juez." (23, 6-7). Jung comenta:

Al no renunciar Job a presentar su caso ante Dios, aun sin esperanza de ser oído, se le ha enfrentado y ha creado así aquel obstáculo en el que ha de revelarse la esencia de Yavé. (*Ibid.*, p.404)

En este supremo momento dramático, Dios dirige la palabra a Job "en medio del torbellino":

"¿Quién es este que empaña mi providencia con insensatos discursos?
Cíñete, pues, como varón tus lomos.
Voy a preguntarte para que me instruyas.
¿Dónde estabas al fundar yo la tierra?
Indícamelo si tanto sabes." (38, 2-4)

El Dios que apostrofa a Job le hace un recuento "apabullante" de la grandiosidad de su creación. A lo largo de veintiún versos el Creador del mundo proclama su poder ante la víctima. En este punto, comenta Jung, es necesario preguntarse quién es el que realmente empaña la providencia:

¿Dónde hemos leído hace poco: "Y dijo Yavé a Satán: ¿Has reparado en mi siervo Job, que no hay como él en la tierra, varón íntegro y justo, temeroso de Dios y apartado del mal, y que aún persevera en su perfección a pesar de que me incitaste contra él para que sin razón lo arruinara?" [2, 3] (*Ibid.*, p.418)

Tras la impresionante manifestación de Yavé, Job responde: "He hablado a la ligera. ¿Qué te voy a

responder? Pondré mano a mi boca. Una vez hablé; no responderé más; dos veces, y no añadiré (palabra)." (39, 34-35).

Esta parece ser -comenta Jung- la única respuesta posible para un testigo del Poder infinito. Job no puede hacer otra cosa que revocar sus exigencias de justicia. Anteriormente creía que Dios era un ser moral, sin dudar jamás de su omnipotencia. Pero se ha dado cuenta ya de su error al comprender la verdadera naturaleza de Dios. Por tanto, no puede hablarse de falta de sabiduría por parte de Job.

Pero Yavé no se satisface con este éxito y vuelve a proclamar su omnipotencia ante Job:

"Aún pretendes menoscabar mi juicio?
¿Me condenarás a mí para justificarte tú?
¿Tienes tú brazos como los de Dios
y puedes tronar con voz semejante a la suya"
(40, 3-4)

Aunque hace ya mucho que la víctima yace sumisamente y está convencida de habérselas con un ser sobrehumano, Yavé no parece percatarse de ello. Dice Jung al respecto:

Presta tan poca consideración a la realidad de Job, que parece justificada la sospecha de si no tiene aún otro motivo, más importante para El: Job no es más que la ocasión externa para una explicitación intradivina. (*Ibid.*, p.406)

Así, Job es imprecado como si fuese Dios mismo:

"Mira al orgulloso, y abátele
y aplasta a los malvados en su sitio
Ocúltalos a una en el polvo,

encarcela a sus personas en la prisión.
Y yo entonces también te alabaré,
porque tu diestra te dio la salvación. (40, 7-9)

El Dios que habla a Job desde el torbellino le señala al Behemot: "Mírale: su fuerza está en sus lomos, y su vigor en los músculos de su vientre. Endereza su cola como un cedro; los nervios de sus muslos se entrelazan...Es la obra maestra de Dios." (40, 11-14). Y al Leviatán: "¿Puedes tú agarrar con anzuelo al cocodrilo y atarle una cuerda a la lengua?...¿Te dirigirá ruegos suplicantes o te lisonjeará con palabras? ¿Hará pacto contigo?" (40, 20-23). Los dos animales ("creados por mí, como lo fuiste tú), expresión de Su poder y Su fuerza: lo absoluto y lo inexorable, lo desmedido y lo sobrehumano.

La respuesta de Job vuelve a reflejar su completa sumisión ante tan imponente manifestación de lo divino:

"Sé que lo puedes todo
y que no hay nada que te cohiba.
(¿Quién es éste que empaña la Providencia sin saber?)
Por eso proferí lo que no sabía,
cosas admirables para mí, que no conocía.
(Escucha, pues, y yo hablaré,
yo te preguntaré y me adocrinaras)
Sólo de oídas te conocía;
mas ahora te han visto mis ojos.
Por eso me retracto
y hago penitencia sobre polvo y ceniza!" (42, 2-6)

En opinión de Jung, no es fácil comprender el final repentino de este drama. La sumisión total a la omnipotencia divina ha mostrado, una vez más, su eficacia. Ahora Yavé se encoleriza contra los amigos de Job ("porque no hablasteis de mí rectamente, como mi siervo Job", 42,

7), que defendían al Dios justo que da a cada uno según sus obras y recriminaban a Job.

Las palabras finales de Job encierran un sentido más profundo que el que se desprende de la mera sumisión.⁶ Las últimas palabras de Job, dice Jung, están formuladas de tal modo que puede suponerse que el conflicto ha acabado definitivamente para ambas partes.

Pero nosotros, el coro que comenta la gran tragedia, que no ha perdido su vigencia en época alguna, no sentimos del mismo modo. A nuestra sensibilidad moderna no le parece que la profunda sumisión de Job a la omnipotencia de la presencia divina, y su prudente silencio, hayan dado una respuesta clara a la cuestión planteada por la jugada satánica de la apuesta divina. (*Ibid.*, p.412)

De las últimas palabras que pronuncia Job ante la majestad divina, Jung subraya éstas en particular: "*Sólo de oídas te conocía; mas ahora te han visto mis ojos*". Y esto en un doble sentido:

Sí, [Job] ha aprendido realmente la lección y ha vivido "cosas asombrosas" que no son fáciles de concebir. Conocía, en efecto, a Yavé sólo "de oídas"; pero ahora ha experimentado su realidad más aún que David; una enseñanza en verdad convincente que ya no se olvida. (*Ibid.*, p.410)

En efecto, en su encuentro con Yavé, Job ha comprendido que la "alianza" no era una cuestión de derecho a la que pudiera aferrarse uno de los aliados ("¿Hará pacto contigo?"), y que Yavé es también aquello mismo que dice de Leviatán. Y Job lo acepta así porque lo ha visto. Pero no sólo es Job "quien" lo ha visto. Al fin y al cabo,

también se apacigua Yavé: "Es difícil sustraerse a la impresión de que la Omnisciencia se aproxima gradualmente a una realización de sí misma..." (*Ibid.*, p.412).⁷ Y se apacigua ciertamente cuando Job le acepta "tal y como es".

La doble actitud de Yavé que, por una parte, se comporta a la manera de las catástrofes naturales, y por otra, quiere ser amado, honrado y reverenciado como justo por el hombre, coloca a éste en una situación casi insostenible. A un Dios así el hombre sólo puede someterse con temor e intentar propiciarle con una obediencia ostentosa. Pero en estas circunstancias parece imposible una relación de confianza. Sin embargo, Job obtiene una satisfacción moral "aun sin intención de Yavé, y acaso sin saberlo Job, como pareciera querer darnos a entender el poeta." (*Ibid.*, p.413). Pues quien *conoce a Dios influye sobre él*, concluye Jung.

R. Schärf (1948), recogiendo los argumentos de Jung, resume así el acontecimiento:

Es como si [Dios] dijera a Job: ve, así soy yo. Por eso te he tratado así. Por medio del sufrimiento que su naturaleza ha ocasionado a Job, Dios ha llegado a la comprensión de sí mismo y, en cierto modo, confiesa a Job el conocimiento de su condición terrible. *Y ésta es la liberación para el hombre Job.* En esto radica propiamente la solución al enigma de Job, que sin este trasfondo seguiría siendo un problema por su crueldad e injusticia. Job aparece visiblemente como víctima, pero también como portador del destino divino, y esto da a su sufrimiento un sentido, y a su alma la liberación. (pp.203-4)

El drama, dice Jung, se ha consumado; la doble naturaleza de Yavé se ha puesto de manifiesto y alguien la

ha visto y la ha registrado. Desde la perspectiva de la evolución espiritual humana, esta revelación, llegase o no a la conciencia de los hombres, no podía dejar de tener consecuencias. Fue necesaria una situación exacerbada hasta el límite para alcanzar un cierto grado de conciencia por parte del hombre. Job es la culminación de un incierto proceso: es el paradigma de un pensamiento que ya había madurado en la humanidad de aquel tiempo.

Job plantea inequívocamente el problema, y el cristianismo ha dado una respuesta igualmente clara. La mística judía, en cambio, tomó un camino propio, y su especulación gira en torno a profundidades que el pensamiento cristiano se esforzó penosamente en encubrir. (Jung, 1951a, p.117)

El cristianismo respondió insistiendo en la bondad de Dios como Padre amoroso, en la íntima relación de confianza con Dios como Padre. Sin embargo, la contradictoria imagen de Dios que aparece en Job se hizo objeto de la especulación religiosa dentro del judaísmo a través de la Cábala, en la que aparece expresada en las dos columnas del árbol sefirótico (*Jésed* y *Din*, Amor y Justicia).⁸

A propósito del modo en que la piedad judía sentía las "inconsecuencias" de Yavé, Jung cita particularmente un relato de Ben Ezra sobre un sabio español del que se decía que no había podido leer nunca el salmo 89 porque le producía malestar. El salmo 89 refiere lo que Yavé dijo a David (*Sal.* 89, 33-35): "Pero no apartaré de él mi piedad/ ni faltaré a mi fidelidad/ No quebrantaré mi alianza/ y no

retractaré cuanto ha salido de mis labios". Pero, en otro lugar, David se lamenta del quebrantamiento de tales promesas por parte de Dios ("Has roto la alianza con tu siervo, has profanado (echando a tierra su diadema"). Y prosigue David:

"¿Hasta cuándo Yavé, estarás siempre escondido y arderá tu ira como fuego?
Acuérdate de cuán breve es la vida y de cuán para poco hiciste a todos los hijos de los hombres."
(89, 47-48)

La intensa vinculación personal de Yavé con el pueblo elegido tenía como consecuencia el establecimiento de alianzas que se referían a personas particulares, como en el caso de David. Así, en la relación con Yavé el hombre no podía menos de sentirse personalmente llamado por El.

Esto diferencia esencialmente a Yavé del todopoderoso Padre Zeus. [...] Zeus no moralizaba, sino que gobernaba de un modo instintivo. Del hombre, Zeus no quería otra cosa que los sacrificios que se le debían; con el hombre no quería tener nada que ver, pues carecía de planes para él. El Padre Zeus es ciertamente una figura, pero en ningún caso una personalidad. Por el contrario, a Yavé le importaban mucho los hombres; más aún, eran para él un asunto de primer orden. El los necesitaba tanto como ellos le necesitaban a El, perentoria y personalmente. (Jung, 1952f, p.397)

En estas circunstancias, el quebrantamiento de la alianza tenía que tener por fuerza un efecto traumático en la conciencia religiosa de aquel tiempo. El drama de Job introduce un *hecho nuevo*. Yavé tropieza aquí con un hombre que se le enfrenta, que se aferra a su derecho moral. En

este sentido, dice Jung, el comportamiento moral del hombre es superior a la amoralidad de Yavé.

La insondabilidad de Dios, que hasta entonces había sido un hecho, deviene aquí problemática. Como dice R. Schärf (1948), la transformación de Job se opera cuando acepta tanto al Dios bueno como al tenebroso, y esto le lleva a la convicción más profunda: "Sé que mi Redentor vive". La cuestión de fondo radica en que el hombre conozca tanto el bien como el mal.

[Si] nos preguntamos qué papel representó Satanás en esta obra de transformación, podemos afirmar: es, por medio de la duda sobre Job, el *spiritus agens* de esta transformación, pero es también la actividad destructora de Dios que surge de la duda de Dios sobre el hombre. Dios, en forma de Satanás, destruye al hombre, al que no puede utilizar, en el que no puede confiar, sin que diga *por qué* desconfía de él, ni para qué lo necesita. Este por qué y este para qué están ligados esencialmente. Debe ser una intención o una inclinación divina, ya efectiva, pero no visible todavía. [...] El hombre es una nada frente a esta tremenda fuerza divina, sin embargo, Dios lo necesita para que sepa de esta fuerza. Dios necesita al hombre para lograr el reconocimiento. (pp.204-5)

La decisión de Yavé de hacerse hombre, dice Jung, es un símbolo del proceso que se inicia necesariamente cuando el hombre toma conciencia de la imagen de Dios a la que se halla enfrentado. Dios, subraya Jung, *quiso y quiere hacerse hombre*. Desde el Apocalipsis sabemos que no sólo hay que amar a Dios, sino también temerle: "*El nos llena del bien y del mal [...], y porque El quiere hacerse hombre, la conciliación de su antinomia ha de tener lugar en el hombre.*" (Jung, 1952f, p.494).

Este conflicto, expresado en términos psicológicos, significa que

Como valor supremo y como supremo dominante de la jerarquía anímica, la imagen de Dios está en relación de unión inmediata o aun de indentidad con el Sí-mismo, y todo lo que acaece en aquella actúa sobre éste. Una inseguridad respecto a la primera significa una profunda inquietud para este último; a causa de su carácter penoso, la cuestión permanece por lo general ignorada. Pero esto no significa en modo alguno que no se plantee en el inconsciente; al contrario: incluso recibe respuesta, por ejemplo en forma de difusión epidémica de ideas y convicciones, como el materialismo, el ateísmo y sustitutos análogos. Estos se presentan allí donde se espera en vano la respuesta legítima. (Jung, 1951a, pp.117-8)

Ahora bien, el comportamiento de la imagen arquetípica de Dios depende de la observación de la conciencia humana. Por este motivo no puede responderse al problema de si este proceso de desarrollo comienza en la conciencia o en el arquetipo. Lo único aprehensible es la interacción mutua de estos dos factores.

6.3. LA RELATIVIDAD DEL SIMBOLO DE LA IMAGEN DIVINA

Desde el punto de vista psicológico no puede hablarse, en opinión de Jung, de Dios como lo "totalmente Otro", pues lo "totalmente Otro" no es jamás aquello con quien el alma expresa una relación (cf. Jung, 1944b). Concebir a Dios como absoluto, en el sentido de "desvinculado", equivale a ponerlo fuera de toda conexión con los seres humanos. Sólo la idea de un Dios relativo al hombre sería una realidad de hecho.

En la concepción "relativa" de la idea de Dios, es decir de un símbolo que está en relación, y por tanto es relativo al hombre y a su alma, ve Jung uno de los pasos más importantes que conducen hacia una comprensión psicológica del fenómeno religioso.

Por *relatividad de Dios* entiendo un punto de vista según el cual Dios no existe de un modo "absoluto", es decir, desprendido del sujeto humano y más allá de toda condición humana, sino que depende en cierto sentido del sujeto humano, y existe una relación mutua e ineludible entre el hombre y Dios, de modo que, por un lado, puede entenderse al hombre como una función de Dios, y por otro, a Dios como una función del hombre. (Jung, 1921a, p.260)

El maestro Eckhart (siglo XIII),⁹ dominico considerado una cumbre de la mística alemana fue, en opinión de Jung, un hombre cuyo pensamiento se adelantó notablemente a su tiempo. Eckhart ve en la realación del alma con Dios el íntimo parentesco divino del hombre.

Veamos algunas de las máximas de Eckhart que, a juicio de Jung, encierran un especial interés psicológico.

"Quien en cambio no tiene a Dios en tal íntima posesión, sino que ha de traer a Dios de fuera, de aquí o de allá, buscándole entonces de modo deficiente, por medio de determinadas obras, gentes o lugares, puede decirse que no lo tiene, y entonces sobreviene fácilmente algo que le perturba. Y no sólo le estorba la mala compañía, sino también la buena, no sólo la calle, también la Iglesia, no sólo las malas palabras, sino igualmente las buenas. Pues el obstáculo en él reside: Dios no se ha hecho todavía mundo en el él. Si así fuera, entonces se sentiría en todas partes y con todas las gentes bien y a salvo: siempre tendría a Dios". (citado por Jung, 1921a, pp.262-3, cursivas de Jung)

Se aprecia claramente -comenta Jung- que Eckhart concibe aquí a Dios como valor psicológico o, más precisamente, como valor o estado psicodinámico. Esto se desprende de sus palabras cuando dice que quien ha de traer a Dios de fuera es perturbado por los objetos; es decir, quien tiene a Dios fuera de sí ha de tenerlo necesariamente proyectado en el objeto, adquiriendo éste un valor excesivo.

Eckhart se refiere evidentemente a esa conocida vinculación al objeto que hace aparecer al mundo en el papel de Dios, es decir, como magnitud absolutamente condicionadora. Por eso añade que, en ese caso, "Dios no se ha hecho mundo todavía", pues el mundo sustituye a Dios. (Jung, 1921a, p.263)

Si el sujeto poseyera este valor, lo tendría siempre como objeto, como mundo; no estaría ya supeditado a la dependencia del objeto ni esperarí de éste lo que a él le falta, y así, llegaría a hacerse Dios mundo en el hombre. En palabras de Eckhart: "'Quien tiene buen ánimo se adapta a todos los lugares y a todas las gentes; quien lo tiene malo no está bien con nadie ni en ningún sitio. Un buen ánimo tiene a Dios en sí...'" (citado por Jung, o. c., p.264). Y, sobre el reino de Dios, afirma Eckhart:

"Otras veces entendemos por reino de Dios el alma. Pues el alma es de la misma hechura que la divinidad. Así, pues, todo lo que aquí se ha dicho del reino de Dios, en tanto que Dios mismo es ese reino, puede decirse también del alma. Todo ha sido hecho por él, dice san Juan. Por el alma ha de entenderse, pues el alma es el todo. Lo es al ser imagen de Dios. Mas como tal es también el reino de Dios...De tal modo está Dios en el alma, dice un maestro, que todo su ser divino se basa en ella. Es un más excelente

estado que Dios esté en el alma que el que el alma esté en Dios: pues si ella está en Dios, así no es todavía bienaventurada; pero sí estando Dios en ella. Estad seguros: *Dios mismo es bienaventurado en el alma!*". (Ibid., p.264, cursivas de Jung)

El alma, dice Jung, es un concepto plurívoco interpretado de muchas maneras, pero, examinado desde el punto de vista histórico, corresponde a un contenido dotado de cierta autonomía. Es, por una parte, una función de relación con el inconsciente, pero por otra, es también una personificación de contenidos inconscientes. En este sentido,

Dios es también un contenido inconsciente, una personificación en tanto es pensado de modo personal, una imagen o expresión en tanto es pensado sólo o predominantemente de modo dinámico, por tanto, viene a coincidir en lo esencial con el alma en tanto ésta se concibe como personificación de un contenido inconsciente. Por esta razón la concepción del maestro Eckhart es netamente psicológica. Mientras el alma, como él dice, sólo está en Dios, no es bienaventurada. (Jung, 1921a, p.265)

Si por "bienaventuranza" entendemos un estado vital especialmente intenso, saludable, como el buen ánimo (*Mut*) al que se refería Eckhart, no puede darse ésta mientras el valor principal no esté en el alma y permanezca proyectado en los objetos.

Este sentimiento bienaventurado acompaña todos aquellos momentos que se caracterizan por sentir que fluye la vida; momentos o estados que transcurren sin obstáculos ni estancamientos, donde no es necesario hacer con esfuerzo consciente esto o lo otro para encontrar una salida o producir un efecto. Situaciones o talantes en que "las cosas van por sí solas", donde no es preciso procurar penosamente las condiciones prometedoras de alegría o placer. (Ibid., p.267)

Ese estado tiene una gran semejanza con el del niño, y también con el del primitivo, pues en ambos predomina el influjo del inconsciente; un estado, pues, de "participación" de "unidad del ser". La "infancia" es un símbolo adecuado para dicho estado (*ânanda* llaman los hindúes al estado de *Brahman*). El niño "vierte" la libido en las cosas, quedando subordinado a las mismas. Así conquista el mundo, y también así "se pierde en él". De ahí la necesidad del sacrificio como ruptura de esta forma de vinculación para el desarrollo de la conciencia individual. En términos de Eckhart, entonces, "el alma nace en Dios". Pero esto no supone en modo alguno un estado de dicha, "pues se trata de un acto negativo respecto a la vida, de un descenso hacia el *deus absconditus*, que posee cualidades muy distintas de aquellas del luminoso Dios diurno." (*Ibid.*, p.271). Eckhart dice al respecto: "'Por eso retorno de nuevo a mí mismo, y ahí encuentro el lugar más profundo, más profundo que el mismo infierno...'" (citado por Jung, o. c., p.271, n.154).

Eckhart habla del nacimiento de Dios como de un proceso que se reitera con frecuencia, como un proceso creador: "'Cuando se me pregunta por qué [...] se hizo Dios hombre, yo contesto: para que Dios nazca en el alma y el alma a su vez en Dios.'" (*Ibid.*, p.269). De hecho, este proceso psicológico se repite inconscientemente y sólo es relativamente consciente en sus grandes oscilaciones.

Según Eckhart, el alma sólo en su calidad de criatura ha hecho a "Dios" ("*erst mit ihrem Geschöpf-sein 'Gott' gemacht hat*"), de modo que no lo produjo hasta que ella fue algo creado. Y prosigue:

"Hace algún tiempo que he dicho: que Dios sea 'Dios', de eso soy yo una causa! Dios es por el alma: que sea la Divinidad lo es por sí misma."

"Pero también Dios adviene y perece."

"Cuando todas las criaturas le expresan, adviene Dios. Mientras yo aún permanecía en el fondo y seno de la Divinidad, en su corriente y manatíal, nadie me preguntaba adónde me dirigía o lo que hacía: no había nadie que hubiera podido preguntarme..." (*Ibid.*, p.272)

De aquí se desprende que Eckhart distingue entre Dios y Divinidad. Dios aparece como algo que adviene de la Divinidad y del alma. Así, dice Jung: "la Divinidad es el Todo que no sabe de sí mismo ni se posee, mientras que Dios aparece como una función del alma, y esta última como una función de la Divinidad." (Jung, 1921, pp.272-3).

En palabras de Eckhart:

"Todo lo que está en la Divinidad es uno, y de ello nada puede decirse! Sólo Dios hace algo; la Divinidad nada hace, nada tiene que hacer...ni se ha puesto a considerarlo jamás. Dios y la Divinidad se diferencian como hacer y no hacer! Si vuelvo a mi albergue en Dios, ya no doy forma a nada en mí, así esta irrupción mía es mucho más espléndida que mi primera emergencia. Pues yo -el uno- elevo a todas las criaturas de su propio sentir al mío, de modo que, en mí, ellas también se hacen uno!. Cuando luego regreso al fondo y seno de la Divinidad, a su corriente y manantíal, nadie me pregunta de dónde vengo ni dónde he estado: nadie me ha echado de menos -Esto quiere decir: 'Dios muere'." (citado por Jung, o. c., p.272, cursivas de Jung)

La Divinidad, comenta Jung, es comparable aquí a la Voluntad de Schopenhauer. Sin embargo, para Eckhart, Dios es lo que proviene de la Divinidad, por una parte, y del alma por otra; del alma en cuanto que, como criatura, lo "expresa".

Cuando el maestro Eckhart llega a la conclusión de que el alma es el mismo reino de Dios, el alma es pensada como relación con Dios, y Dios sería la fuerza que en ella actúa y por ella es percibida. Eckhart llama también al alma *imagen de Dios*. (Jung, 1921a, p.268)

Eckhart señala claramente que Dios está en una indudable dependencia del alma, y a su vez, que el alma es el lugar de nacimiento de Dios. De este modo, cuando el alma se sumerge en "la corriente y el manantial", cuando no está diferenciada del inconsciente como función perceptora, entonces "Dios muere".

"Emerger" significa tomar conciencia del contenido y de la fuerza inconscientes en la forma de una *idea* nacida del alma. Este acto es una diferenciación consciente de la *dynamis* inconsciente, una separación del yo, como sujeto, de Dios (es decir de la *dynamis* inconsciente) como objeto. Así, "adviene" Dios. (*Ibid.*, p.273)

Cuando esta separación es nuevamente anulada por la "irrupción" del inconsciente merced a la retirada del yo del mundo mediante la identificación del yo con la dinámica impulsora del inconsciente, Dios desaparece como objeto convirtiéndose en el sujeto ya no diferenciado por el yo. En otras palabras, el yo regresa nuevamente al estado inicial de participación con el todo,

de inverosímil identidad con Dios, y merced a esta inverosimilitud que, no obstante, se convierte en la más impresionante de las vivencias, se alcanza una nueva vertiente; el mundo es recreado al renovarse la disposición del hombre respecto al objeto. (*Ibid.*, p.274)

Las mismas ideas de Eckhart se reflejan en los sencillos versos de Angelus Silesius:¹⁰

"Sé que sin mí Dios no puede vivir ni un instante
Si en nada me convierto, él habrá de renunciar al
espíritu.

.....
Dios es el fuego en mí, y yo en él el resplandor
¿No somos ambos uno entrañablemente?

.....
Soy criatura de Dios e hijo, El es mi criatura
¿Cómo es que uno y otro sean ambos?
(citado por Jung, 1921a, p.275)

Jung destaca la clara analogía que las ideas de Eckhart tienen con las concepciones de Oriente, sin que medie ninguna influencia directa. El sentimiento de la íntima afinidad del hombre con Dios de que habla Eckhart nos sitúa directamente en la esfera de los *Upanishads*. La filosofía de los *Upanishads* corresponde a una psicología que reconoció la relatividad de los dioses hace mucho. Lo cual, naturalmente, en modo alguno ha de confundirse con el ateísmo (cf. Jung, 1940c).

De la expresión que el símbolo mediador adopta en la concepción oriental trataremos a continuación.

6.4. EL SIMBOLO MEDIADOR EN LA CONCEPCION BRAHMANICA Y EN LA FILOSOFIA CHINA

Tanto la religión hindú como la filosofía china y el budismo que conecta ambas esferas poseen la representación de una senda mediadora conscientemente accesible. Una representación que, desde el punto de vista psicológico, sitúa el camino de liberación en el dominio humano.

La concepción oriental persigue la liberación de los opuestos (deseo y cólera, amor y odio, etc.): "'Quiena nada aspira y nada desprecia, quien está libre de los opuestos (*nirvanda*), aquel cuya alma no conoce la pasión, aquél está totalmente redimido.'" (citado por Jung, 1921a, p.209).

Los opuestos (*dvanda*) son caracterizados también como varón y hembra. La renuncia gradual de los vínculos, de la participación afectiva en el mundo, tiene por finalidad el reposo en *Brahman*. De *Brahman*, el fundamento y creador del mundo, proceden los opuestos que, a su vez, en él han de anularse. En este sentido, dice Jung, *Brahman* tiene el significado de la conjunción irracional de lo opuestos, y con ello de su superación definitiva.

Estos son algunos de los testimonios seleccionados por Jung al respecto:

"En verdad que hay dos formas de *Brahman*: lo informado y lo amorfo, lo mortal y lo inmortal, lo estático y lo dinámico, lo que es y lo allende del ser."

.....
"El Dios, el creador de todas las cosas, el gran *Selbst* que vive perenne en el corazón de los hombres,

es percibido por el corazón, por el alma, por la mente; quien lo sabe alcanza inmortalidad. Cuando la luz se extingue no hay día ni noche, ni ser ni no ser."

.....
 "...Descansa y es incansable
 Lejos está y tan cerca, no obstante
 Está dentro de todo
 Y sin embargo fuera de todo."
 (citado por Jung, o. c., pp.210-1)

Brahman, supone, pues, la conjunción y la anulación de los opuestos, lo que está por encima de los mismos como magnitud irracional (incognoscible e incomprensible). Es un ser divino y al mismo tiempo el *Selbst* ("más pequeño que lo pequeño, más grande que lo grande") que se oculta en el corazón del hombre. Se manifiesta como un estado psicológico caracterizado por el cese de las oscilaciones afectivas (el más hondo abismamiento, *samadhi*) y, en cierto sentido, como un proceso que tiene el significado de un camino de liberación, "una duración creadora" -dice Jung sirviéndose del término Bergsonian-. Así: "'Cuando se dice: *Brahman* nació primero en Oriente, es que *Brahman* nace día tras día en Oriente como ese sol'." (*Ibid.*, p.214).

Brahman no es sólo lo creador, sino también lo creado, lo que constantemente adviene. Así, el discípulo de *Brahman* es él mismo su encarnación:

"El discípulo de *Brahman* camina animando ambos mundos.
 En el son unánimes los dioses todos.
 Sostiene y lleva la tierra y el cielo,
 sacia con su tapas al mismo Maestro.
 Al discípulo de *Brahman* se acercan, para visitarle
 padres y dioses, solos y en multitud;

y a todos los dioses sacia él con *tapas*." (*Ibid.*, p.214)

Esta íntima relación, e incluso identidad entre el ser divino y el *Selbst* (*âtman*) del hombre, debió de ser, en opinión de Jung, algo generalmente conocido. El concepto de *Brahman* no contiene explícitamente el concepto de *Selbst*, sino que se trata de un estado más general y menos precisamente definido de indentidad entre lo íntimo y lo externo.

La palabra "*Brahman*" significa: oración, ensalmo, verbo divino, saber divino (*veda*), peregrinaje divino, el absoluto, el sacro estado (de los *brahmanes*) [...]. *Brahman* se deriva de *barh*, *farcire*, "el henchimiento", es decir, la "oración" concebida como "la voluntad del hombre que se eleva en su aspiración hacia lo santo, lo divino". (Jung, 1921a, pp.215-6)

Esta derivación connota un cierto estado de concentración, de introversión, vinculado a la sensación de henchimiento. Esta imagen de la actividad espiritual creadora tiene, en el *Rigveda*, significado cosmológico.

La denominación "*tapas*" tiene el sentido de "empollar, "incubar", de "autoincubamiento" ("*Selbsbebrütung*):

Esta expresión describe certeramente el estado de meditación sin contenidos, en la cual la libido se dirige en cierta medida al propio Sí-mismo como calor incubador. Mediante el total desprendimiento de la participación en el objeto, se produce necesariamente en lo íntimo un equivalente de la realidad objetiva, una total identidad de lo íntimo y lo externo que técnicamente puede denominarse como *tat twan asi* (eso eres tú). Por la fusión del Sí-mismo con las relaciones hacia el objeto, se produce la identidad del Sí-mismo (*âtman*) con la esencia del mundo (es decir, con las relaciones del sujeto hacia el

objeto), de modo que se conoce la identidad del *âtman* interior y exterior. (*Ibid.*, pp.124-5)

Afín en cierto sentido al concepto de *tapas* es el de *yoga*. Si bien este último designa una técnica ascética y un método de meditación, ambos tienen por finalidad la consecución de un estado en el que surge lo creador y lo liberador (el *samadhi*, el "éxtasis" yóguico, como estado de "hondo abismamiento" que es vacío y plenitud).

El *Brahman* contiene asimismo el concepto de *rita*, que significa: orden, determinación, orientación, decisión, ley divina, lo recto, lo verdadero. Su sentido fundamental es el de destino, directiva, camino correcto. En el obrar humano, *rita* actúa como ley moral que dispone la verdad y el recto camino.

El concepto de una senda intermedia entre los opuestos lo encontramos también en China en la forma del *tao*. [...] este concepto equivale al *rita* védico. Los significados de *tao* son: camino, método, principio, fuerza natural o vital, procesos naturales sujetos a norma, idea del mundo, causa de todos los fenómenos, lo recto, lo bueno, el orden moral del mundo. (*Ibid.*, p.229)

La traducción de *tao* como "Dios", que realizaron algunos autores jesuitas, no deja, en opinión de Jung, de tener cierta justificación, pues al igual que el concepto védico tiene también un matiz de esencialidad concreta. En el *Tao-te-King* de Lao-tse (cap. IV) se afirma: "'No sé de quién es hijo (*tao*); puede considerarse como existente antes de la divinidad.'" (Citado por Jung, 1921a, p.229). Esta idea se encuentra también en el *Brahman* como fuerza

precósmica disuelta en la oposición de los sexos (en el *Rigveda*, dividida creadoramente en toro y vaca: "'Cuando la vaca, ayuntada a él, le parió, creó lo que *se mueve*, y *pace libremente*, y *no se mueve*. El hijo fue parido más *viejo que los padres...*'." (*Ibid.*, p.217, cursivas de Jung).

Aunque en Lao-tse falta el momento extático, es mayor, sin embargo, la claridad filosófica. De hecho, Lao-tse añadió una nueva dimensión a un antiguo principio de la religión popular. Este principio primordial no tiene, en Lao-tse, ni forma ni nombre:

"Ha habido algo indeterminable, perfecto, actuaba antes del cielo y la tierra. ¡Qué quieto era y qué amorfo, sólo para sí, inmutable, abarcándolo todo, inagotable! Puede considerarse como *la madre de todas las cosas*. No conozco su nombre, pero lo llamo "tao". (*Ibid.*, p.230, cursivas de Jung)

Es esencia creadora de condición inefable ("tao es esencia, pero inaprehensible, incomprensible"). Profundo y oscuro, es el origen de todos los seres: "'El espíritu del valle es inmortal, se llama lo hondo femenino. La puerta de lo hondo femenino se llama cielo y raíz de la tierra'." (*Ibid.*, p.231). Todos los seres tienen origen en él como ser, pero el ser tiene su origen en él como no-ser. Se compara con el agua para caracterizar su esencia:

"La bondad del agua se manifiesta en el hecho de que a todos favorece, y con todo, sin oponerse a nada, busca siempre el lugar más bajo, el que todos los hombres evitan. De modo que le es inherente algo del tao." (*Ibid.*, p.230)

Aquél cuya acción coincide con el tao se hace uno con él. Por eso el perfecto se libera de los opuestos, de su íntima coincidencia y polaridad alternante ("Retirarse uno mismo es el camino celeste"); inaccesible a la amistad, a la ventaja y al prejuicio, a la honra y a la infamia, es el que alcanza la mayor virtud. La unificación con el tao tiene semejanza con el estado espiritual del niño ("Quien alcanza la mayor virtud es como un recién nacido").

Como es sabido, esta actitud psicológica es también uno de los requisitos para la consecución del reino de Dios cristiano, que en el fondo -y pese a todas las interpretaciones racionales- constituye la esencia central, irracional, imagen y símbolo del que parte el influjo redentor. (Jung, 1921a, p.231)

Esta restitución de un estado originario, de una condición de perfección y espontaneidad originales, es un elemento esencial. Adquiere así especial significación el concepto de *wu-wei*:

Significa "no hacer", y por cierto que en el sentido de "no hacer", no en el de "no hacer algo". El racional "empeñarse en lograrlo", grandeza y calamidad de nuestra época, no conduce al tao. (*Ibid.*, pp.232-3)

El esfuerzo de la ética taoísta está encaminado a la liberación de los opuestos que preceden al fundamento del mundo mediante el regreso al tao. Estos opuestos son calificados de *Yang* y *Yin*: el primero es el calor, la luz, lo masculino; el segundo es lo frío, lo oscuro, lo femenino. De la fuerza *Yang* procede el aspecto celeste del alma humana (*Schen*); de la fuerza *Yin*, el aspecto terreno

del alma humana (Kwei). En este sentido, y en tanto microcosmos, el hombre es también unificador de los opuestos.

La existencia de dos tendencias opuestas, mutuamente en lucha, que desgarran al hombre en dos disposiciones extremas y le sumen en contradicción con el mundo -ya sea en su aspecto espiritual, ya en el material- desuniéndole así consigo mismo, exige la existencia de un contrapeso, que es precisamente la magnitud irracional del tao. (*Ibid.*, p.232)

Pero el logro del tao, en tanto significa una conjunción arracional de los opuestos, no es una meta a la que pueda accederse intencionalmente.

En el siguiente apartado veremos las diferencias, y también las semejanzas, que caracterizan las concepciones religiosas orientales y occidentales.

6.5. LA DIFERENCIA ENTRE EL PENSAMIENTO ORIENTAL Y EL OCCIDENTAL

En opinión de Jung, la sabiduría y la mística de Oriente tienen mucho que enseñarnos, principalmente en lo que se refiere a la idea del "hombre interior". Pero nosotros tenemos nuestro propio fundamento histórico y nuestras propias raíces. No podemos, por tanto, caer en la simple imitación, sino redescubrir nuestro propio camino.

...no es posible ser un buen cristiano en la fe, en la moral y en el patrimonio intelectual y practicar al mismo tiempo el yoga con sinceridad. [...] El hombre occidental no está en condiciones de deshacerse de su historia con tanta facilidad como lo hace su frágil memoria. Lleva, por así decir, la

historia en la sangre. [...] ¿Qué sentido tiene imitar el yoga cuando el lado oscuro del hombre permanece tan cristiano-medieval como antaño?. (Jung, 1955b, p.539)

La liberación, tanto del vicio como de la virtud, que preconiza oriente está unida a un desprendimiento completo. El yogui es conducido a un estado de inocencia, activa y pasiva, que se eleva por encima de este mundo. "Pero sospecho que toda tentativa europea en el sentido del desprendimiento sólo significa la liberación de la consideración moral." (*Ibid.*, pp.547-8). El conflicto moral, en nuestro caso, no puede dejarse de lado con la fácil promesa de la liberación lograda mediante una serie de ejercicios. La praxis del yoga es impensable y también inefectiva sin las correspondientes representaciones; en ellas se establece la conexión del cuerpo con la totalidad del espíritu, como se puede apreciar en los ejercicios del *Prāṇayāma*, donde el *prāṇa* es a la vez el aliento y la dinámica universal del cosmos.

La mentalidad histórica de la India no tiene ninguna dificultad de principio a la hora de habérselas con un concepto como el de *prāṇa* u otros análogos. Pero Occidente, con su lamentable comodidad de la fe, por una parte, y su formación crítica científica y filosófica por otra, cae sin reparo en la trampa de la fe y traga conceptos como *prāṇa*, *ātman*, *śamādhi*, *chakra*, etc. Pero la crítica científica tropieza con sólo pensar sobre el concepto de *prāṇa* o *Purusha*. (Jung, 1936e, p.575)

A juicio de Jung, la disociación existente en el espíritu occidental entre fe y ciencia, imposibilita ya desde un principio la realización adecuada de las

intenciones del yoga. En este sentido puede decirse que el hindú sabe hasta qué grado es él mismo naturaleza. El europeo, por el contrario, tiene una ciencia sobre la naturaleza, pero de su propia naturaleza, de la naturaleza en él, sabe bien poco.

El europeo, en el transcurso de su desarrollo histórico, se ha alejado tanto de las raíces, que finalmente se ha disociado su espíritu entre la fe y el saber [...]. El necesita el regreso a la naturaleza, no a la manera roussoniana, sino a su naturaleza. (*Ibid.*, p.576)

En lugar de eso, prefiere métodos y sistemas para suprimir al hombre natural. El hombre occidental no necesita la superioridad sobre la naturaleza externa e interna: "Posee ambas en una perfección casi diabólica. Pero lo que él no tiene, es el reconocimiento consciente de su subordinación a la naturaleza en él y que le rodea." (*Ibid.*, p.577). El yoga, en su sentido profundo, aspira a la liberación final de la conciencia de toda sujeción al objeto y al sujeto. Pero uno no puede librarse de aquello de lo que es inconsciente, "por eso el europeo ha de aprender primero a conocer su sujeto. Este es lo que en occidente se llama inconsciente." (*Ibid.*, p.577).

Los métodos del yoga están dirigidos a la conciencia y a la voluntad consciente. En este sentido, podrían resultar fructuosos si el inconsciente no poseyera un potencial digno de mención o, dicho en otros términos, si no contuviera gran parte de la personalidad. Por este motivo, todo esfuerzo consciente resulta inefectivo o se

convierte incluso en un esfuerzo compulsivo del que resulta sólo una caricatura.

Mediante la rica metafísica y la simbólica de oriente se expresa una gran y fundamental parte del inconsciente, y de este modo se reduce el potencial del mismo. Cuando el yogui habla de *prāna* resuena en él la totalidad del componente metafísico, y es como si realmente supiera lo que *prāna* quiere decir en este sentido. No lo sabe por medio del entendimiento, sino del corazón, del vientre y de la sangre. En cambio el europeo imita y aprende los conceptos de memoria, y por ello no está en condiciones de expresar sus hechos subjetivos mediante el concepto hindú. (*Ibid.*, p.578)

El desarrollo espiritual de Occidente ha recorrido caminos muy distintos. Puede decirse que, en el curso de los siglos, ha producido su propio "yoga" (en el sentido literal de someter a yugo o disciplina las fuerzas instintivas anímicas) sobre la base creada por el cristianismo.

El Occidente cristiano considera al hombre como totalmente dependiente de la gracia de Dios o, al menos, como instrumento terreno de salvación que depende exclusivamente de la Iglesia sancionada por Dios. Por el contrario, en Oriente persiste la idea de que el hombre mismo es el único fundamento de su desarrollo superior; por tanto, oriente cree en la "autosalvación". (Jung, 1955b, p.518)

El punto de vista religioso representa en todo caso la actitud psicológica esencial y sus premisas específicas. Eso es así incluso para los hombres que han olvidado su propia religión o que nunca han oído hablar de ella.

Por lo que a la psicología concierne, Occidente es cristiano de medio a medio. El "*anima naturaliter christiana*" de Tertuliano tiene vigencia en

Occidente, pero no, como él pensaba, en un sentido religioso, sino psicológico. La Gracia viene de alguna parte, pero en cualquier caso de afuera. Todo punto de vista que difiera, es pura herejía. Se comprende así claramente por qué el alma humana (del hombre occidental) padece sentimientos de inferioridad. (*Ibid.*, pp.518-9)

Para el occidental, el concepto por antonomasia de realidad, de lo efectivo y actuante, está inextricablemente asociado al fenómeno del mundo; para oriente, por el contrario, con el alma. El mundo para él es apariencia.

Este llamativo contraste respecto a Occidente se expresa sobre todo en la práctica religiosa. Nosotros hablamos de edificación y elevación religiosas; Dios es para nosotros el Señor del universo; tenemos una religión del amor al prójimo; en nuestras iglesias, que aspiran hacia lo alto, tenemos un altar mayor. La India, en cambio, habla de *dhyāna*, meditación y abismamiento; la Divinidad está en lo íntimo de todas las cosas, y especialmente en el hombre; se aparta de lo externo y se dirige a lo interno; en los antiguos templos hindúes el altar está hundido en la tierra a dos o tres metros de profundidad, y lo que nosotros cubrimos con mayor vergüenza es para el hindú el símbolo más sagrado. (Jung, 1943b, pp.604-5)

Los estados espirituales "inferiores" y el padecimiento del hombre que vive envuelto en su ignorancia del *karma* encuentran, en Oriente, una comprensión más profunda. La creencia en dioses absolutos forma parte del velo de ilusiones que el espíritu no iluminado había tejido. "La psique es por eso lo más fundamental de todo; ella es el aliento que todo lo atraviesa, la esencia del Buddha; ella es el espíritu del Buddha, el uno, el *Darma-kāya*." (Jung, 1955b, p.519). Oriente no conoce ningún conflicto entre ciencia y religión; no hay una ciencia basada en la pasión

por los hechos, ni una religión fundada meramente en la fe. "Hay conocimiento religioso y religión del conocimiento." (*Ibid.*, p.516). El hombre es Dios y se salva a sí mismo.

Para Occidente el hombre es, desde el punto de vista religioso, inmensamente pequeño y la gracia de Dios significa todo. Por eso busca reconciliarse con Su gracia mediante el temor, la penitencia, las promesas, el sometimiento y las buenas acciones.

El gran Poder no es él mismo, sino un "totaliter aliter", lo totalmente-otro, que es absolutamente perfecto y externo, la realidad única. Si la fórmula se desplaza algo, y en vez de Dios se pone alguna otra magnitud, como por ejemplo el mundo o el dinero, se obtiene la imagen más completa de un hombre occidental -diligente, medroso, devoto, humillándose a sí mismo, emprendedor, codicioso y apasionadamente entregado al alcance de los bienes de este mundo como posesiones, salud, saber, dominio técnico, bienestar social, poder político, conquistas, etc.-. (*Ibid.*, p.519)

La distancia espiritual que separa la concepción oriental y la occidental no puede ser atravesada por un puente engañoso. "No se puede ser un buen cristiano y salvarse a sí mismo, como tampoco se puede ser un Buddha y adorar a Dios." (*Ibid.*, p.520). En lugar de llevar a cabo una imitación forzada de las técnicas orientales, sería mucho más importante averiguar si existe en el inconsciente una tendencia introvertida similar a la que rige el principio espiritual de Oriente. La enseñanza real que nos pueden transmitir estas doctrinas radica, en

opinión de Jung, en que seamos capaces de comprender que el alma encierra las suficientes riquezas.

La postura oriental daña los valores específicamente cristianos, y no sirve de nada pasar por alto este hecho. Si nuestra nueva disposición ha de ser auténtica, es decir arraigada en nuestra propia historia, hemos de apropiarnos de esta postura con la plena conciencia de los valores cristianos y con la conciencia del conflicto entre estos valores y la postura introvertida de Oriente. Hemos de alcanzar los valores orientales desde dentro, no desde fuera; debemos buscarlos en nosotros, en el inconsciente. (*Ibid.*, p.521)

En este contexto, no es superfluo recordar que, en Oriente, no existe nada equivalente a una ciencia de la psicología, sino sólo una metafísica. La filosofía crítica, madre de la moderna psicología, es tan ajena al espíritu de Oriente como lo era al de la Europa medieval.

Por este motivo, a la mentalidad oriental no le resulta difícil concebir la conciencia sin yo ni trascender el estado del yo. Un tal estado espiritual desprovisto de yo sólo puede ser calificado de inconsciente por lo que a nosotros respecta, pues la conciencia es impensable sin un yo, esto es, sin la relación de contenidos a un yo, relación que es precisamnte la conciencia.

La concepción oriental correspondiente al término "*mind*" o de "*Geist*", se acerca mucho a lo que denominamos "inconsciente". Este "oscuro trasfondo de la conciencia" es comprendido en Oriente como conciencialidad "superior", mientras que la conciencia adherida al yo es considerada como un estado inferior (*avidyā*, desconocimiento). Así, El

Libro Tibetano de la Gran Liberación afirma que no se alcanza a conocer el espíritu como él es, pues es de cualidad creadora y sin forma (cf. Jung, 1955b).

Puesto que el inconsciente es la matriz espiritual, a él se adhiere la cualidad de lo creador; es el lugar de nacimiento de las formas del pensamiento, tal como nuestro texto supone del espíritu universal. Ya que no podemos atribuir al inconsciente una forma determinada, la afirmación oriental según la cual el espíritu universal es sin forma, *arupaloka*, y a la vez el lugar del que surgen todas las formas, parece psicológicamente justificada. (*Ibid.*, p.528)

En este sentido, son ilustrativas las diferencias que se aprecian en el modo de concebir la "iluminación". Así, al entendimiento occidental no le resulta excesivamente difícil hacerse una idea de lo que el místico occidental entiende por "iluminación" o lo que así se denomina en el lenguaje religioso. La "iluminación", sin embargo, a la que hace referencia el *satori*, tal y como la ilustran los *koan*, le resulta enormemente ajena. La conocida anécdota de "Wu" o "Mu" brinda un buen ejemplo: un monje pregunta al maestro: "¿tiene el perro la naturaleza de Buddha?", a lo que el maestro responde: "¡Wu!". Con este "Wu" no se quiere decir otra cosa que "Wu", evidentemente lo que el perro habría contestado si se le hubiera planteado la pregunta. Entre el *koan* y la vivencia no existe ninguna clase de vínculo racional. En el dominio cristiano, el *satori* corresponde a una *experiencia de transformación religiosa*, pero, puesto que existen distintos grados y

tipos de transformación, hay que precisar a qué tipo pertenece:

Esta es sin duda aquella experiencia mística que se diferencia de otras análogas en el hecho de que su preparación consiste en un "dejarse", un "vaciamiento de imágenes" y cosas por el estilo. Esto es lo contrario a las experiencias religiosas que, como los ejercicios de Ignacio, se basan en la ejercitación e "imaginación" de las imágenes sagradas. En esta última categoría quisiera incluir también la transformación mediante la fe, la oración y la experiencia comunitaria, como tiene lugar dentro del protestantismo, pues aquí desempeña el papel principal una condición previa muy determinada y en modo alguno un "vacío" o un "ser libre". (Jung, 1939f, p.592)

En todo caso, la analogía del *satori* con la experiencia occidental se reduce a aquellos pocos casos de místicos cristianos cuyas manifestaciones paradójicas rozan los límites de la heterodoxia. "El Zen se diferencia de toda otra ejercitación meditativa filosófica y religiosa por su *fundamental falta de premisas*." (*Ibid.*, p.594). El *koan* se dirige a la disposición inconsciente del iniciando; la respuesta de esta experiencia es una *respuesta de la naturaleza*. "Lo que la naturaleza inconsciente del discípulo opone al maestro o al *koan* como respuesta, es *satori*." (*Ibid.*, p.594).

Tal sería, al menos, la consideración psicológica de un misterio inefable, pues resulta vano querer analizar o explicar el contenido del Zen o la iluminación. A este respecto, K. Nurakiya (*The Religion of the Samurai*, 1913), afirma que la iluminación es un conocimiento de la naturaleza del *Selbst* en sí, una emancipación de la

conciencia de una concepción ilusoria del *Selbst*. Por "*Selbst*" Nurakiya entiende el Buddha universal (que es vida y espíritu cósmico y, a la vez, vida y espíritu individual). En este sentido, comenta Jung, la ilusión relativa a la naturaleza del *Selbst* es la habitual confusión entre el yo y el *Selbst*.

Como quiera que se defina el Sí-mismo, es siempre algo distinto del yo, y, en la medida en que una comprensión superior del yo conduce al Sí-mismo, este último posee un ámbito mayor que incluye en sí la experiencia del yo y predomina sobre el mismo. Así como el yo es una cierta experiencia de mí mismo, el *Sí-mismo* es una experiencia de mi yo, pero ya no lo es en forma de un yo ampliado o superior, sino en forma de un *no-yo*. (*Ibid.*, p.586)

Desde esta perspectiva, el acontecimiento del *satori* puede ser concebido "como una irrupción en la limitada forma de la conciencia del yo de un *Sí-mismo no preso del yo*." (*Ibid.*, p.586). Esta concepción corresponde a la esencia del Zen, pero también a la mística del maestro Eckhart (véase 6.3). También Ruysbroeck (John de Ryusbroeck, místico flamenco, 1293-1381), a la hora de exponer las transformaciones que experimenta la conciencia del yo, se sirve de una imagen que conoce la filosofía hindú: "'Y el [hombre] ha de escalar el árbol de la fe, que crece de arriba hacia abajo, pues arraiga en la divinidad.'" (citado por Jung, 1939f, p.589). Y también: "'...que un hombre se diriga hacia dentro, a su propio corazón, de modo que él pueda comprender y sentir el íntimo actuar y las íntimas palabras de Dios'." (*Ibid.*,

pp.589-90). En el *Katha-Upanishad* está escrito: "'Ahí está el viejo árbol, sus raíces crecen hacia arriba, sus ramas hacia abajo...Se llama *Brahman*, y sólo él se llama el inmortal.'" (*Ibid.*, p.589, n.23).

Este nuevo estado de conciencia se caracteriza por el hecho de que las cosas externas ya no afectan a una conciencia adherida al yo; a la conciencia se le pone entonces de manifiesto "la actuación de un otro".

Este actuar "otro" ya no se siente como actividad propia, sino como la acción de un no-yo, que tiene a la conciencia como objeto. Es como si el carácter de sujeto del yo se hubiera desplazado o hubiera sido asumido por otro sujeto tomando el lugar del yo. Se trata de aquella conocida experiencia religiosa que ya fuera formulada por Pablo. Sin duda se describe con esto una nueva situación de la conciencia, la cual, mediante un hondo proceso de transformación religioso, es separada de su anterior estado de conciencia. (Jung, 1939f, p.590)

En este sentido, es evidente que la meta de la práctica oriental es la misma que la de la mística occidental: "el punto de gravedad se desplaza del yo al *Selbst*, del hombre a Dios; lo que quiere decir que el yo desaparece en el *Selbst*, el hombre en Dios." (Jung, 1944a, p.627). En todo caso, se trata del conflicto del yo-voluntad en su contradicción y su indisoluble ligazón con el *âtman*. Este último es denominado también el "Yo-Yo", dando a entender con ello que el *Selbst* es experimentado como *sujeto de los sujetos*, como el auténtico fundamento del yo. Para el occidental, este conflicto es la relación del hombre con Dios.

La moderna India -como he podido comprobar por propia experiencia- se ha apropiado considerablemente del uso lingüístico europeo: "*Selbst*" o *âtman*, respectivamente, y Dios, son esencialmente sinónimos. Pero la oposición o la concordancia "yo y *Selbst*" mienta una cierta diferencia respecto al occidental "hombre y Dios". "Yo", a diferencia de "hombre", es a todas luces un concepto psicológico, al igual que "*Selbst*", sea cual sea nuestra preferencia. Estaríamos, por tanto, inclinados a suponer que el problema metafísico "hombre y Dios" se habría desplazado en la India hacia el plano psicológico. Pero una consideración más detenida nos hace ver que no es así, pues el concepto hindú de "yo" y de "*Selbst*" no es realmente psicológico, sino -podría decirse- tan metafísico como "hombre y Dios". El punto de vista de la crítica del conocimiento está tan ausente en la India como en nuestro lenguaje religioso. (Jung, 1944a, pp.625-6)

Los límites impuestos por la teoría del conocimiento nos previenen, en opinión de Jung, de toda afirmación sobre aquello que denominamos "Sí-mismo" o "Dios". Sólo sabemos que el concepto de "Sí-mismo" remite a una fenomenología específica y paradójica en la que reconocemos algo desconocido con medios limitados. "Psicológicamente sólo puede constatarse que el hecho del '*Selbst*' acusa una sintomatología religiosa que está asociada con la denominación 'Dios'." (*Ibid.*, p.626). Sin duda, el fenómeno religioso del ser íntimamente conmovido o "ser presa" (*Ergriffenheit*) es inconmensurable y desborda toda crítica epistemológica, pero, como sucede con todo fenómeno emocional, a la hora de interpretar la experiencia primaria la necesidad natural del conocimiento interviene siempre tratando de dar sentido a la misma.

Tarde o temprano el hombre se ve situado frente a aquello que lo conmueve y trata de desasirse de

aquello de lo que es presa para poder dar cuenta de lo acaecido. Si actúa a este respecto con prudencia y circunspección, entonces siempre caerá en la cuenta de que al menos una parte de su vivencia es *interpretación* humanamente condicionada, tal como, por ejemplo, le sucedió a Ignacio de Loyola con su visión de la serpiente de múltiples ojos que en un principio consideró de proveniencia divina pero después de procedencia diabólica. (*Ibid.*, p.627)

Es asimismo *interpretación* humanamente condicionada decir que el hombre en su "*Selbst*", como fundamento último, no sólo está contenido en Dios, sino que es Dios mismo. En la consideración de la naturaleza de la vivencia en la que siempre interviene, junto a la emoción, la *interpretación*, el punto de vista crítico corre a cargo de la conciencia del yo. Sin el yo personal del que experimenta, el *âtman* no tendría posibilidad alguna de manifestarse. Esta circunstancia, no fácilmente apreciable en el ámbito de la concepción oriental, no ha escapado a algunos mestros. Así, Ramakrishna (*Worte des Meisters*, 1940) expresa claramente este hecho cuando afirma: "'en tanto exista anhelo del yo, no es posible el conocimiento (*jñāna*) ni la liberación (*mukti*), y el nacimiento y la muerte no tienen fin.'" Pero luego añade:

"Cuán pocos son capaces de alcanzar la unificación (*samādhi*) y liberarse de este yo (*aham*). Apenas es posible. Discute lo que quieras, incluso sin cesar - pues *hagas lo que hagas, este yo siempre retornará a tí*-. Abate hoy el álamo, y mañana hallarás que ha brotado de nuevo." (citado por Jung, 1944a, p.628, cursivas de Jung)

Y es que de hecho, dice Jung, el espíritu en el que ha de unirse lo inconciliable -*sangsāra* y *nirvāna*- es, en

última instancia, el nuestro. No estamos en condiciones de imaginar cómo la realización del Espíritu Uno podría tener lugar en algún ser humano de un modo completo. Nada puede saberse de aquello que no está diferenciado de uno mismo. "Incluso cuando digo: 'me conozco a mí mismo', queda siempre un yo infinitesimal -el yo que conoce- todavía diferenciable de 'mí mismo'." (Jung, 1955b, p.545). En este ego, ignorado por el punto de vista no dualístico prevalente en Oriente, radica oculta la multiplicidad del universo y su indisoluble realidad.

Frente a la concepción no dualista de Oriente -que podría formularse en una frase: en realidad no hay dualidad, la multiplicidad es engañosa-, en nosotros se eleva de modo natural la pregunta:

¿Por qué tendría que aparecer el Uno en la multiplicidad si la realidad última es Unidad absoluta? ¿Cuál es la causa de la multiplicidad o de la ilusión de la multiplicidad? Si el Uno se complace en sí ¿por qué habría de reflejarse en los muchos? ¿Qué es más real, el Uno que se refleja, o el espejo que es utilizado? Probablemente no deberíamos plantear estas preguntas, pues no hay ninguna respuesta. (*Ibid.*, p.537)

Por este motivo, añade, la psicología no habla del Espíritu Uno, sino del inconsciente, un "concepto límite meramente negativo", un nómeno. Y, en otro lugar, precisa:

El mundo de los espíritus y de los dioses "no es otra cosa" que el inconsciente colectivo en mí. Pero, para invertir esta frase de modo que diga: el inconsciente es el mundo de los espíritus y de los dioses fuera de mí, para esto no se requiere ninguna acrobacia

intelectual, sino una vida humana plena, tal vez incluso una vida de creciente plenitud [Vollständigkeit]. No digo a propósito "perfección", pues los "perfectos" descubren cosas totalmente distintas. (Jung, 1935b, p.566)

En esta plenitud, el yo y el Sí-mismo mantienen, dice Jung, a duras penas la balanza. La mutua relación alternante de estos factores supone un ámbito de experiencia al que el conocimiento introspectivo de Oriente se ha acercado con la máxima hondura. Es el mismo ámbito de experiencia que nosotros podemos descubrir atendiendo al destino de nuestro hombre interior. La totalidad anímica que el Sí-mismo representa supone una meta del desarrollo anímico y un impulso a la realización de esta meta que no puede tener lugar sin la conciencia del yo. Es, pues, como suele repetir Jung, una "larguísima y sinuosa vía" (cf. Jung, 1944b) en la que no hay, de antemano, ningún camino reconocible.

N O T A S

1. Es interesante señalar lo que Wolfgang Pauli (1950) dice sobre la relación, paradójica, entre sujeto y objeto (sea este un objeto del mundo o un proceso introspectivo). Describir la actividad de nuestro pensamiento exige la oposición entre un contenido dado objetivamente y un sujeto espectador, pero, al mismo tiempo, no se mantiene una estricta separación entre ambos, puesto que también el sujeto forma parte del contenido del pensamiento. El concepto de conciencia requiere precisamente la intersección entre sujeto y objeto. "El no tener en cuenta esta circunstancia da lugar a dos tipos diferentes de extrapolación metafísica que pueden, a su vez, calificarse de mutuamente complementarias. Una es aquella del objeto físico material o general, cuya condición se pretende sea independiente del modo en que es observado. [...] la física moderna, forzada por los hechos, debió renunciar a esta abstracción excesivamente estrecha. La extrapolación

complementaria es aquella de la metafísica hindú del puro sujeto de conocimiento frente al que no se halla ningún objeto." (pp.16-7). En lugar de la omniconciencia sin objeto, añade Pauli, la psicología occidental ha establecido el concepto de inconsciente.

2. "Santo", afirma R. Otto (1917), es más que "bueno". Este "más", este excedente de sentido, es lo que dicho autor define como lo *numinoso* (de *numen*), que no incluye el componente moral. Dice a propósito de este aspecto del Dios del Nuevo Testamento: "Es significativo, y a la vez evidente, que la primera plegaria de la comunidad cristiana empieza diciendo: *Santificado* sea tu nombre [...]. Es más, en algunos casos suenan también en la predicación de Jesús entonaciones que hacen vislumbrar algo de aquel extraño espanto y temor ante el misterio [...] por ejemplo, el pasaje de *San Mateo*, capítulo X, versículo 28: 'Temed antes a aquel que puede destruir el alma y el cuerpo en el infierno.'" (R. Otto, ed. cast., 1980, pp.119-20). Sobre el fondo de este sentimiento, añade Otto, ha de contemplarse también la lucha íntima de Cristo en la noche de Gethsemaní.

3. Escribe Jung al respecto: "Quisiera que el concepto 'Dios' en "voluntad de Dios" no se entendiera en sentido cristiano, sino más bien en el sentido utilizado por Diótima cuando dice: 'El Eros, querido Sócrates, es un demonio poderoso'. El término griego *daimon* o *daimonion* expresa la idea de un poder determinante que le viene al hombre desde fuera, como aquel de la providencia o del destino.

4. No vamos a tratar aquí de la polémica desatada por este libro, especialmente en los círculos teológicos (cf. G. Wher, 1985). Se trata sin duda de una obra susceptible de desencadenar fuertes reacciones, a pesar de que Jung advierte en la introducción que no pretende sentar postulado teológico alguno, limitándose a presentar sus reflexiones como investigador del alma humana. La intención de este ensayo es mostrar "el modo y manera como un hombre de nuestro días, culto y educado cristianamente, se enfrenta con las tinieblas divinas que se revelan en el Libro de Job [...]. Con ello se alza una voz que habla por muchos que sienten de la misma manera [...]. Por esta razón, en lo que sigue no tendré reparo en dejar la palabra a la pasión, en responder a la injusticia con la injusticia, para aprender así a comprender por qué o para qué fue herido Job, y cuáles fueron las consecuencias que se siguieron de este acontecimiento tanto para Yavé como para el hombre." (Jung, 1952f, pp.393-4).

5. Utilizamos la versión española de Eloíno Nacar y Alberto Colunga, B. A. C., 1966-21ª. En éste y en los capítulos siguientes utilizaremos asimismo esta versión en

lo que se refiere a las citas del Antiguo y Nuevo Testamento.

6. R. Otto (1917) señala a este respecto que la retracción de Job atestigua un íntimo convencimiento y no el abatimiento impotente de la abdicación ante la mera superioridad. En su opinión, el elemento que produce a la vez la justificación de Dios y el apaciguamiento de Job radica en la percepción del misterio en su forma pura e irracional. En todo el discurso de la manifestación de Dios, en los ejemplos invocados a modo de portentos y de monstruos "está expresado de mano maestra el carácter estupefaciente, casi demoníaco, ininteligible y enigmático del eterno poder creador, su incalculabilidad, su absoluta heterogeneidad, que se mofa de todos los conceptos, y que, a pesar de ello, fascina y mueve el ánimo en toda su hondura." (p.115).

Por su parte, P. Ricoeur (1960) ve en la respuesta de Job el mutismo abrumador de la resignación, pero sólo hasta cierto punto. "A cambio de su silencio, Job recibe una palabra: una palabra que no constituye una respuesta a su problema, ni una solución al problema del sufrimiento, ni la restauración de la visión ética del mundo en un grado más refinado y sutil: no es nada de eso." (p.465). En su opinión, lo que queda abierto es el camino de una nueva dimensión de la fe por encima de toda visión ética. "Únicamente una conciencia que se hubiese integrado el sufrimiento en su totalidad podría empezar a reabsorber también la cólera divina en el amor de Dios; pero aun entonces el sufrimiento de los demás, de los niños, de los pequeños, seguiría renovando en su mente el misterio de iniquidad; solamente la esperanza temerosa podría prever en silencio el fin de ese fantasma del 'dios malo'." (p.470).

7. Desde un punto de vista humano, el comportamiento de Yavé sólo resulta comprensible, a juicio de Jung, considerado como resultado de la inconsciencia divina.

La idea de la *Sofía* o *Sapientia* que aparece en los *Proverbios*, escritos en una época no muy distante al Libro de Job, tiene que ver, dice Jung, con un *pneuma de naturaleza femenina*, coeterno con Dios, preexistente a la creación y casi hipostasiado en Dios (*Prov.*, 8, 22 y ss). En el *Eclesiástico* (24, 3 y ss), La Sabiduría se designa a sí misma como Logos, como palabra de Dios. El mismo Job anhela poseer la Sabiduría, imposible de encontrar. En aquel tiempo la Sabiduría estaba todavía oculta en Yavé. El Dios de Job "no tiene Eros", no tiene propiamente relación con el hombre, sino relación con un fin a cuya consecución ha de ayudar el hombre. El drama de Job es la culminación de un proceso. Dios ha sido conocido y este conocimiento influyó tanto en Yavé como en los hombres, "y por eso son los hombres de los últimos siglos precristianos los que [...] llevan a cabo la anámnesis de la Sabiduría. La Sabiduría, que aparece altamente

personificada y demuestra con ello su autonomía, se revela a los hombres como auxiliadora suya y abogado frente a Yavé, y les muestra el aspecto luminoso, bondadoso, justo y amoroso de Dios." (Jung, 1952f, pp.425-6).

En interpretación de Jung, la mujer vestida de sol y su niño que aparece en el *Apocalipsis* es un símbolo de la hierogamia sagrada que tiene lugar todavía en el estado pleromático, "más allá del mundo", que anuncia la encarnación de Dios en el hombre creatural.

8. En la literatura hebrea, este doble aspecto de la misericordia y de la justicia terrible de Yavé son recogidos con profusión en los llamados *Midrásh*. Cf. Jung, 1951a, pp.68-70.

9. Eckhart nació alrededor de 1260 en Hochheim (cerca de Gotha). Ingresó en la Orden de predicadores de los dominicos. Fue probablemente discípulo de San Alberto Magno en Colonia. En 1300 estudió y enseñó en París, centro de la escolástica de su tiempo, coincidiendo seguramente allí con Duns Scoto. En 1302 le fue concedido el título de doctor por el papa Bonifacio VIII. Como provincial de la orden, estuvo en Sajonia en 1304. Como vicario general llevó a cabo la misión de reformar los conventos de Bohemia. De 1311 a 1314 le enviaron por segunda vez a París. Posteriormente estuvo en Estrasburgo, y en sus últimos años enseñó en Colonia. Murió en 1327.

Eckhart tuvo numerosos adeptos, pero también enérgicos opositores. Se le acusó de predicar en lengua vulgar doctrinas peligrosas al pueblo. El papa Juan XXII envió al inquisidor Juan de Estrasburgo, que no encontró reproche en sus predicaciones, aunque se le prohibió exponer al pueblo sus doctrinas. El arzobispo de Colonia, Enrique de Virneburg, enemigo del papa, inició un proceso contra las doctrinas de Eckhart. Fue condenado por sus inquisidores (entre ellos Guillermo de Occam). En 1327, Eckhart apeló ante la Santa Sede y en su convento de Colonia hizo pública protesta de su incondicional adhesión a la Iglesia. En 1329, dos años después de su muerte, apareció la bula condenatoria de Juan XXII en la que se condenan 28 de sus proposiciones. El texto de la bula se halla en el apéndice de la edición castellana de *El Libro del consuelo divino*, Buenos Aires, Ed. Aguilar, 1977-5ª. Sobre las ideas de Eckhart cf. E. Gilson, 1952; G. Wehr, 1990.

Las citas de Jung proceden de la edición de H. Buettnner, *Meister Eckeharts Schriften und Predigten*, Jena, 2 vols., 1909-1912.

10. Johann Scheffler, llamado Angelus Silesius, nació en 1624. Estudió medicina en la Universidad de Estrasburgo. Se doctoró en medicina y filosofía en la Universidad de Padua. Perteneció a círculos místicos. Estuvo profundamente influido por Jakob Böhme, en cuya obra fue iniciado por Abraham von Franckenberg, discípulo de Böhme. Christoph Freitag, el predicador de la corte, un

estricto luterano, no concedió el permiso para la impresión de su obra poético-mística *Cherubinischen Wandersmannes*. Scheffler se convirtió al catolicismo. Con el nombre de Angelus recibió en 1653 el sacramento de la confirmación. El mismo año hizo público un escrito, objeto de fuertes polémicas entre los luteranos, en el que explicaba los motivos de su conversión. En 1661 se hizo sacerdote. Retirado de la vida pública, murió en 1667. Cf. G. Wehr, 1990.

Los versos citados por Jung proceden de *Cherubinischer Wandersmann*, Obra poética completa editada por H. L. Held, München, 1924.

CAPITULO 7

LAS IDEAS DE TRANSFORMACION EN LA ALQUIMIA

El estudio de la alquimia, cuyo mundo de representaciones ocupó un papel central en las investigaciones que Jung llevó a cabo en las últimas décadas de su vida, supuso el descubrimiento de la profunda relación existente entre los símbolos del inconsciente que se observan en las manifestaciones individuales y los símbolos que, a lo largo de los siglos, han impregnado los tratados de la alquimia.

Desde el punto de vista de la historia del espíritu, la importancia de la alquimia sigue siendo, en opinión de Jung, ampliamente desconocida. A lo largo de su transcurso histórico, la alquimia aparece asociada a la filosofía hermética. Esta especie de filosofía de la naturaleza se aprecia especialmente entre los alquimistas griegos, en los escritos del pseudo Demócrito, Zósimo y Olimpiodoro (siglos I al IV). Posteriormente, alcanza su pleno desarrollo en los siglos XVI y XVII. Entre los autores que contribuyeron a este desarrollo, Jung destaca las figuras de Paracelso, Dorneus y Khunrath. En el intervalo, la especulación filosófica retrocedió en favor de una orientación religiosa en la que fundamentalmente se destacan las analogías con las representaciones dogmáticas. Con esta circunstancia la alquimia adquirió un aspecto místico muy acentuado.

Los desconocidos procesos referidos a la esencia y comportamiento de la materia eran, en parte,

conscientemente alegorizados mediante motivos mitológicos, y en parte, como afirma Jung, ampliados mediante la proyección de contenidos inconscientes. Esta peculiaridad explica la principal característica de sus textos: por un lado, se basan siempre en los autores que les han precedido; por otro, se aprecia también en su simbólica un enorme subjetivismo (cf. Jung, *G. W.*, 18/2, pp.810 y ss; 1937b).

Los símbolos aluden a la materia, o a su naturaleza "mística" desconocida, respectivamente, y también al proceso que conduce a la meta; la simbólica de este último está profusamente desarrollada.

El símbolo por antonomasia de la materia que se transforma en el proceso es el plurívoco *Mercurio*. En su estado inicial de "*massa confusa*", caos y negrura, Mercurio desempeña el papel de *prima materia*, la sustancia de transformación propiamente dicha. En la alquimia griega corresponde al *nous* o *Anthropos* sumergido en la materia. En la alquimia posterior es el "*anima mundi in compedibus*", el alma del mundo presa o encerrada en los elementos. Un tema afín es el de la "*natura abscondita*", la naturaleza oculta que se encuentra en el hombre y en todas las cosas (cf. Jung, 1937b; 1940c; 1943c).

Las descripciones del estado inicial se refieren también al estado inicial de negrura que cubre al adepto. Que el misterio de transformación no concierne meramente a la

materia "química", sino también y sobre todo al hombre mismo, parece ser un antiguo conocimiento de la alquimia.

Como ya se insinúa en la elección misma del nombre "arte espagírico" o en la divisa a menudo repetida "*solve et coagula*", el alquimista ve lo esencial de su arte en la separación y disolución, por una parte, y en la reunión y consolidación, por otra. Para él se trata, por un lado, de un estado inicial en el que las fuerzas y tendencias opuestas se combaten mutuamente, por otro, de la gran cuestión de un procedimiento que fuera capaz de reducir de nuevo a la unidad los elementos y propiedades separados y hostiles. Además, el estado inicial, el llamado caos, no era dado sin más, sino que había de ser buscado como *materia prima*. Y al igual que el inicio de la obra no era evidente, mucho menos lo era el final de la misma. (Jung, 1955c, pp.XII-XIII)

Las especulaciones acerca del estado final del proceso de transformación alquímica son incontables. La mayor parte de las mismas giran en torno a las ideas de longevidad, inmortalidad, incorruptibilidad, androginia, unión del cuerpo y del espíritu. En todo caso, se trata, en opinión de Jung, de una idea difícil y "oscura" que no puede ser formulada de un modo unilateral, como lo muestra la multitud de sinónimos que ha recibido la piedra de los sabios.

Jung considera que la psicología no está en condiciones de desvelar todo el misterio que encierra la alquimia, pero que sí puede arrojar una importante luz sobre el mismo (cf. Jung, 1955c). En este sentido, la alquimia describe, en su opinión, el proceso de individuación en forma proyectada. Los símbolos con los que la alquimia describe el problema de los opuestos y su unificación

presentan, a la luz de la investigación comparada, una relación directa con los procesos que tienen lugar en el inconsciente.

La evidente analogía de esta problemática de los opuestos en el dominio psíquico es la disociación de la personalidad a causa del choque de tendencias incompatibles [...]. La "represión" de los opuestos (Freud) que tiene lugar en tales casos conduce únicamente a la duración y extensión del conflicto, es decir a la neurosis. La terapia confronta en consecuencia los opuestos y aspira a una duradera unificación de los mismos. Las imágenes de la meta que con ello aparecen en los sueños, transcurren paralelas en múltiples sentidos a los correspondientes símbolos alquimistas. Un ejemplo en grande se le presenta al médico en el bien conocido fenómeno de la transferencia, que corresponde al motivo de las "Bodas químicas". (*Ibid.*, p.XIII)

Este proceso de integración es uno de los más importantes factores curativos; mediante él se modifican tanto la conciencia como el inconsciente. La analogía alquimista corresponde al matrimonio o la *coniunctio incestuosa* mediante la cual se genera la *lapis* de los filósofos, el símbolo central de la alquimia. Los símbolos de esta última son, unas veces, esquemas cuaternarios y circulares, otras el *rebis* o hermafrodita. La simbólica de la *lapis* corresponde a la simbólica del mandala tal como se manifiesta en los sueños y en otros productos de la imaginación que aluden a la "totalidad" y al "ordenamiento" y expresan la modificación de la personalidad que tiene lugar mediante la integración del inconsciente.

7.1. EL SIMBOLO DE LA NATURALEZA QUE SE OCULTA EN EL HOMBRE

La importancia decisiva que el conocimiento de sí desempeña en el proceso de transformación alquímica fue claramente formulada por Gerardo Dorneus en la segunda mitad del siglo XVI. Pero la idea misma es mucho más antigua. Así, por ejemplo, en Morienus Romanus (siglos VII-VIII) se encuentra la sentencia: "'Todos los que tiene todo consigo no necesitan en modo alguno ayuda exterior.'" (citado por Jung, 1951a, p.179), sentencia que se refiere a los dones espirituales. Dorneus, sin embargo, que, en opinión de Jung, supera en muchos aspectos a Jakob Böhme, fue el primero en reconocer el alcance del dilema que se oculta en la alquimia. Jung lo resume así: "*La sustancia arcana es una misma, ya se encuentre dentro o fuera del hombre. El procedimiento 'alquímico' tiene lugar dentro y fuera.*" (Jung, 1951a, p.175).

En su *Speculativa philosophia* (en *Theatrum chemicum*, 1602) habla Dorneus de una cierta "verdad" (*veritas*) que hay en las cosas naturales, "'que no se ve con los ojos exteriores, sino que se percibe sólo por la mente...'" (citado por Jung, o. c., p.173, n.31). Esta verdad es la "'medicina que corrige y transmuta [...] aquello que no es en lo que debe ser.'" (*Ibid.*, p.174). Esta verdad es una sustancia metafísica conocida por los menos que se oculta también en el cuerpo humano, "'...ella misma es un medicamento, e incorrupto.'" (*Ibid.*, p.174). Y, en un

sentido que recuerda a la liberación del velo de *mâyâ* oriental, dice: "'Es el esfuerzo de los adeptos, en las cosas sensoriales liberar de sus cadenas una verdad no sensorial'." (*Ibid.*, p.174). La doctrina aparece en la conciencia del adepto por cierta inspiración divina:

"Conozca que el máximo tesoro del hombre existe en el hombre y no fuera de él. De él procede interiormente..., por lo cual se opera aquello exterior que ve por los ojos. Por tanto, a menos que sea mentalmente ciego, verá (o sea) comprenderá quién y cómo es íntimamente, y con la luz de la naturaleza se conocerá a sí mismo mediante lo exterior." (*Ibid.*, p.176)

Según Dorneus, la doctrina depende, pues, esencialmente de la experiencia interna. El artista mismo es transformado por la liberación de las ataduras, a la "verdad" en su propia alma. Por eso dice: "'Cuida, pues, que llegues a ser (tal) como quieres que sea la obra que procuras'." (*Ibid.*, p.175). La "verdad" de la que habla Dorneus, comenta Jung, representa a todas luces un concepto moral. Quien no se abre al conocimiento en su propia alma no puede lograr tampoco la "obra" física. Las expectativas que se ponen en la obra han de aplicarse al propio adepto. Dice Jung:

El arcano se encuentra ante todo en el hombre; es su propio Sí-mismo, que él aún no conoce, sino que aprende a conocer a través de la experiencia en lo externo. Por eso Dorneus pide al alquimista: "Aprende de ti mismo a conocer cuanto hay en el cielo y la tierra, para que seas sabio en todo. ¿Ignoras que el cielo y los elementos fueron antes uno, que por un acto de creación divino fueron separados entre sí, para que pudieran generarte a tí y a todas las cosas?". (Jung, 1951a, p.176)

El adepto debe lograr su conocimiento del mundo a partir del conocimiento de sí, pues lo que ha de conocer primero pertenece a una naturaleza que procede de la unidad primigenia de Dios con el mundo. Pero este conocimiento nada tiene que ver con el saber subjetivo que la conciencia del yo tiene al volverse sobre sí misma. Las palabras de Dorneus, por el contrario, apuntan a otra clase de conocimiento. Así, dice: "'Nadie puede conocerse a sí mismo a menos que sepa *qué*, y *no quién*, él mismo es, de *quién* (o de *qué*) depende o de *quién* es (también a *quién* o a *qué* pertenece)...y con que fin ha sido hecho.'" (citado por Jung, o. c., p.176).

La diferencia entre *quid* (qué) y *quis* (quién), es suficientemente esclarecedora. Dice Jung al respecto:

...mientras que "*quis*" tiene un aspecto inequívocamente personalista y se refiere al yo, "*quid*" es un neutro que no presupone nada sino un objeto al que no puede atribuirse siquiera personalidad. No es la conciencia subjetiva de la psique lo que aquí se entiende, sino la psique misma como objeto desconocido, no prejuizado y aún por investigar. Apenas podría diferenciarse de un modo más certero el conocimiento del yo, del conocimiento de sí que mediante este "*quis*" y "*quid*". [...] "*Quid*" se refiere al Sí-mismo neutro, al *hecho objetivo de la totalidad*, en tanto que, por una parte "*depende*" y "*pertenece*", es decir, es causalmente determinado, y por otra está orientado a un fin. (Jung, 1951a, p.177)

Las palabras de Dorneus recuerdan a las del *Fundamentum* de san Ignacio de Loyola (*Exercitia spiritualia*, 1. Hebdomada): "'El hombre ha sido creado (con este fin) para que alabe a Dios nuestro Señor, le muestre reverencia, le

sirva, y así salve su alma.'" (citado por Jung, o. c., p.177).

Los viejos maestros veían en la obra alquímica una suerte de apocatástasis o restitución ("el fin mira al principio y viceversa"). Según Morienus, Dios colocó al hombre como un "ornamento mayor" entre los elementos. Y dice: "'Pues esta cosa se extrae de tí: y además existes tú como materia prima suya, pues la encuentran en ti, y para decirlo con más verdad, de ti la toman...'" (citado por Jung, o. c., p.179). En uno de los textos más antiguos de indudable influencia árabe (*Rosinus...*, en *Artis auriferae*, 1593), se encuentra una idea análoga:

"Esta piedra es cosa tal, que está más fija en ti (que en ninguna otra parte), creada por Dios, y tú eres su materia prima, y de ti se extrae, y dondequiera que estés permanece contigo inseparable. [...] en ti está encerrada y la tienes oculta, y de ti se extrae, siendo reducida y disuelta por ti, pues sin ti no puede ser cumplida acabadamente y tú sin ella no puedes vivir, y así el fin mira al principio, y a la inversa." (citado por Jung, o. c., p.181)

El texto enseña que la piedra ha sido implantada en el hombre por Dios; que el hombre en el proceso (*operatio*), representa la materia prima (*minera*) del mismo. La extracción corresponde a la llamada *divisio* o *separatio* del procedimiento alquímico (el hombre, al igual que la piedra, está compuesto por cuatro elementos), y la fijación (por el "mercurio de los sabios") correspondería al conocimiento del saber hermético tradicional, por el

cual el conocimiento de la piedra queda inseparablemente unido al yo.

Para los alquimistas, el "centro" (el lugar de generación de la piedra) está "en nosotros", pero no en la conciencia del yo, no *in mente nostra*, sino en ese "quid" al que aludía Dorneus, en aquello, dice Jung, que también somos, aunque sin saberlo.

Todo lo separado ha de volver a unirse, con lo cual se restituye el estado original. Pero, como dice Dorneus: "'Nunca harás de lo otro el uno que buscas, si antes no has llegado a ser uno tú mismo...'" (citado por Jung, o. c., p.183). Dice Jung:

La unificación de los opuestos en la piedra sólo es posible, pues, cuando el adepto mismo se ha hecho uno. La unidad de la piedra corresponde a la individuación, al hacerse uno el hombre; podríamos decir que la piedra es una proyección del Sí-mismo unificado. Esta formulación es psicológicamente correcta. Pero no toma suficientemente en cuenta que la *lapis* es una *unidad trascendente*. Por tanto, hay que decir explícitamente que el Sí-mismo puede, ciertamente, hacerse contenido simbólico consciente, pero como totalidad necesariamente supraordinada a la conciencia, es igualmente trascendental. (Jung, 1951a, p.183)

Dorneus enuncia la identidad de la piedra con el hombre transformado en su exhortación: "'!Transmutaos de piedras muertas en vivas piedras filosóficas!'" (citado por Jung, o. c., pp.58-9), apoyándose en 1. *Pedr.* 2,4: "A El habeis de allegaros, como a piedra viva rechazada por los hombres, pero por Dios escogida, preciosa. Vosotros, como

piedras vivas, sois edificados...". Aquí, El, es Cristo como objeto de la fe.

Ahora bien, como dice Jung en otro lugar:

Si existiera una esencial coincidencia entre los pensamientos alquimistas y la idea cristiana fundamental, no se comprendería con qué objeto tuvo lugar una transformación de la idea cristiana en símbolos alquimistas, y por qué la meta alquimista era la piedra y no Cristo. ¿Por qué se hablaba de la piedra? El hecho de que la piedra se diferencie existencialmente de Cristo, señala que la alquimia tenía realmente una meta distinta. Ello se deduce de la circunstancia de que la *lapis* procede de una síntesis de los opuestos, lo que en ningún caso coincide con el Cristo dogmático. (Jung, 1973, pp.138-9)

Ya la existencia misma de una alquimia filosófica es, en opinión de Jung, indicativa de que el proceso de espiritualización dentro del cristianismo no llegó a un resultado satisfactorio (cf. Jung, 1944b). La alquimia hizo suyo el problema y utilizó sus propios métodos para alcanzar la meta señalada por la doctrina cristiana.

La piedra tiene "mil nombres", y los símbolos alquimistas alusivos a la totalidad son aplicados tanto a la Divinidad como al arcano en el hombre.

Puesto que todas estas imágenes míticas describen un drama del alma humana que va más allá de nuestra conciencia, *el hombre es tanto el que se ha de salvar como el salvador*. La primera fórmula es la cristiana; la segunda, la alquimista. (Jung, 1937b, p.352)

En el primer caso, el hombre sitúa la obra de salvación en la figura divina; la vida y la muerte de Dios hecho hombre, como sacrificio único, obran la reconciliación de

Dios con el hombre necesitado de salvación. En el segundo, el hombre se considera en el deber de llevar a cabo la obra salvadora, atribuyendo el estado de padecimiento y necesidad de salvación al "alma divina presa en los elementos".

Por eso la *lapis* no es Cristo, sino su paralelo, es decir, aquello que en el ámbito subjetivo corresponde a lo que el dogma llama Cristo (véase 7.4). Así, por ejemplo, la alquimia habla de la piedra como un "mediador" que restablece la paz entre los enemigos, o sea los elementos, para que en unión, se quieran mutuamente.

De este mediador, o "salvador" terrestre, que es la piedra milagrosa, dice Orthelius (en *Theatrum chemicum*, 1661):

"Pues así como...el bien sobrenatural y eterno, nuestro Mediador y Salvador Jesucristo, que nos libra de la muerte eterna, del diablo y de todo mal, participa de dos naturalezas, es decir, la divina y la humana: así también este salvador terrestre consta de dos partes, una celestial y una terrena, mediante las cuales nos *restituye la salud*, y nos libera de las *enfermedades celestiales y terrenas, espirituales y corporales, visibles e invisibles*." (citado por Jung, 1940c, p.99, cursivas de Jung)

Se trata, pues, de un "salvador" que no es de procedencia celeste, sino terrena. El vínculo entre ambos es el arquetipo del hombre-Dios mediador que, por una parte, se hizo realidad histórica en Cristo, y por otra, existe en el alma como presencia eterna y totalidad supraordinada a modo "imán". Así, dice Dorneus: "'Aprendemos del magneto, en el cual esa fuerza magnética

que atrae al hierro no se ve (con los ojos), porque en ella está oculto un espíritu (*spiritus*) que no se aprehende por los sentidos.'" (citado por Jung, 1951a, p.170).

Los alquimistas, por una suerte de identidad de los extremos, lograron explicar la atracción magnética entre el símbolo (la *veritas* de Dorneus o la *theoria* de Paracelso) y el "centro" oculto en la sustancia o en el "interior de la tierra". Jung comenta al respecto:

Por eso, a menudo y desde antiguo, [el símbolo] se compara con el agua, por ejemplo el tao en el que se unifican el yin y el yang. Tao es el "espíritu del valle", el curso sinuoso del río. El *symbolum* de la Iglesia es el "agua de la doctrina", el *agua doctrinae*. Esta corresponde a la prodigiosa agua "divina" de la alquimia, cuyo doble aspecto es representado por el *mercurius duplex*. (Jung, 1951, p.193)

La naturaleza salútfiera y renovadora de esta agua simbólica alude al carácter terapéutico de las conexiones mitológicas a las que pertenece esta idea. La doctrina es el instrumento que permite liberar al objeto de la doctrina de su prisión en el "cuerpo". Lo semejante, dice Dorneus, ha de ser fortalecido con lo semejante, repitiendo así el conocido axioma atribuido a Demócrito el alquimista: "la naturaleza se complace en la naturaleza; la naturaleza vence a la naturaleza; la naturaleza domina a la naturaleza".

De ahí que Dorneus afirme: "'Nadie puede generar en sí mismo, sino (sólo) en su semejante, lo que el es del mismo

(cielo)'. " (citado por Jung, o. c., p.183). Por eso, comenta Jung

llama "veritas" tanto a la doctrina como al *arcanum* contenido en la materia. Esta verdad -dice- "resplandece" ciertamente en nosotros, pero no es de nosotros, "No en nosotros ha de buscarse la verdad, sino en la imagen de Dios que está en nosotros." (Jung, 1951a, p.184)

Dorneus sitúa, pues, el centro trascendente en el hombre en unidad con la *imago Dei*. Es, dice Jung, el primero de todos los alquimistas que enuncia claramente lo que desde siempre había sido el motivo impulsor de la alquimia filosófica. Mediante esta identificación se comprende también por qué sustancias tales como el mercurio o el sulfuro, o elementos como el agua y el fuego (en su aspecto simbólico), se relacionaran con Dios, Cristo y el Espíritu Santo.

Al examinar las visiones de Zósimo veremos de qué modo tenía lugar la proyección de contenidos simbólicos en la materia de transformación.

7.2. LAS VISIONES DE ZOSIMO

Las visiones de Zósimo, alquimista y filósofo de la naturaleza del siglo III, constituyen un importante testimonio acerca de la transmutación física y espiritual en forma de revelación onírica. A diferencia de otras alegorías existentes en la literatura alquimista que son, más bien, ficciones didácticas, en las visiones de Zósimo

parece tratarse de vivencias reales. Jung analiza el motivo de los tormentos que tienen lugar en las visiones y los pone en relación con la *divisio* o *separatio* de los elementos de la alquimia posterior.

Zósimo comienza el relato con una consideración general sobre los procesos de la naturaleza, y particularmente sobre la "composición de las aguas", sobre la que descansa la investigación del todo. Luego comienza la visión:

"Y mientras decía ésto, me quedé dormido, y vi un sacerdote ante mí, arriba sobre el altar que tenía la forma de un cuenco plano. Allí mismo estaba el sacerdote, y oí como una voz desde arriba me decía: 'He consumado el descenso por los quince escalones de las tinieblas, y he consumado el ascenso por los escalones de la luz. Y el que me renueva es el sacerdote, al quitar la densidad del cuerpo, y por necesidad soy consagrado sacerdote y alcanzo mi perfección como espíritu'." (citado por Jung, 1938b, pp.67-8)

El sacerdote que estaba sobre el altar dice llamarse Ion y estar sometido a un castigo insoportable. A continuación, Ion le revela a Zósimo su tormento: es atravesado por la espada y desmembrado de acuerdo a una combinación armónica; deshollada su cabeza, quemados sus huesos y su carne sobre el fuego según el arte, transformado el cuerpo y convertido en espíritu. Y mientras Ion, obligado por Zósimo a responder, le explicaba todo eso: "'ocurrió que sus ojos se volvieron como sangre. Y escupió toda su propia carne. Y vi cómo se transformaba en un *homunculus*, en su propia inversión.'" (*Ibid.*, p.68). Jung comenta:

La imagen fundamental de nuestra visión es una especie de sacrificio cuya finalidad es la transformación alquimista. Característico de este rito de sacrificio es el hecho de que el sacerdote es, a la vez, sacrificador y sacrificado. Esta significativa idea del autosacrificio había llegado hasta Zósimo, como sabemos, en la forma de la doctrina del "hebreo" (es decir, Cristo). (Jung, 1938b, p.78)

El motivo del desmembramiento remite a la tradición de los misterios dionisiacos y, de un modo general, a las visiones iniciáticas de los chamanes (cf. M. Eliade, 1951, 1956). También los universalmente extendidos ritos de fecundidad y renacimiento, con las torturas infligidas al "espíritu del grano" (Frazer), incluyen el motivo del deshollamiento.

Este ciclo de vida y muerte siempre ha sido representado por la alquimia con el símbolo del *Ouroboros*, el dragón o serpiente que se devora y se fecunda a sí mismo. Esta representación primordial aparece dramatizada, con todo su brutal concretismo, en el sueño de Zósimo. Al despertar éste se pregunta:

"Lleno de temor me desperté y reflexioné: '¿No es esto algo así como la composición de las aguas?' Me pareció estar casi convencido de que había entendido bien. Y volví a dormirme. Y vi el mismo altar-cuenco, y sobre él agua hirviendo y mucha gente dentro, una multitud innumerable..." (citado por Jung, 1938b, p.68)

Jung llama la atención sobre el carácter "infernál" del castigo (correspondiendo este término al *cruciare* latino que se emplea al hablar del tormento infernal -p. e. en *Apoc.* 14,10-). El castigo representa aquí el mismo papel

que la "piedra de prueba", los "tormentos" que sufre la *prima materia* de la alquimia posterior (la llamada *mortificatio*).

La visión continúa con la aparición de la figura de un barbero-homúnculo que le explica a Zósimo que se trata del procedimiento por el cual los hombres arrojan sus cuerpos y se convierten en espíritus. Luego aparece un hombre de bronce que lleva una pizarra de plomo. Zósimo oye: "'ese hombre de bronce...es el sacerdote que sacrifica y es sacrificado y escupe su propia carne.'" (*Ibid.*, p.69).

El altar-cuenco de la visión tiene, en opinión de Jung, una relación muy estrecha con la crátera del Poimandres que aparece en el *Corpus Hermeticum*; es el lugar de la inmersión bautismal en el que los hombres inconscientes que anhelan la *énnoia* (el conocimiento) pueden alcanzar la conciencia. En el antiguo Egipto, el agua (del Nilo) tiene, comenta Jung, un significado especial, pues Osiris es el dios despedazado por excelencia. Osiris es asimismo el nombre que recibe el plomo y el azufre, sinónimos de la materia arcana; el plomo es llamado "el cerrado sepulcro de Osiris" que oculta en sí todos los miembros del dios.

El plomo es, en la alquimia, el agua que viene de lo masculino, también llamado "esfera de fuego". Del mismo modo, el *agua nostra* de los alquimistas condensa los conceptos de agua, fuego y espíritu. También el lenguaje religioso se sirve de este modo de expresión.

Zósimo se pregunta al despertar: "'¿Cuál es la causa de esta visión? ¿Es acaso esta agua hirviente, blanca y amarilla, el (agua) divina?'" (*Ibid.*, p.69). Luego prosigue el discurso sobre cómo todas las cosas del universo se entremezclan y vuelven a separarse; todo determinado por el equilibrio de los cuatro elementos. El método es descrito como "inspirante" y "expirante" (probable referencia al *solve et coagula* posterior).

Tras este discurso sobre la articulación del cosmos que resume la transformación de la naturaleza aplicada a sí misma, Zósimo da la siguiente instrucción:

"...pon manos a la obra y erige un templo. Este templo debe construirse empleando sólo una piedra, brillante como albayalde, similar al alabastro de Prokonnesos. Este templo no ha de tener comienzo ni final en su estructura: dentro ha de hallarse una fuente del agua más pura, y de él ha de salir una luz que brille tan clara como el sol..." (*Ibid.*, p.70)

Sigue la advertencia sobre la cuidadosa observancia de la entrada del templo (lugar pequeño y estrecho) y la necesidad de llevar una espada para matar al dragón, el guardián del templo. El procedimiento a seguir con el dragón sigue la pauta ya conocida: desmembramiento, deshollamiento, despedazamiento; al juntar la carne y los huesos se compone un escalón para llegar al templo.

El templo de Zósimo aparece en la alquimia posterior como "casa del tesoro". Dice Jung al respecto:

El templo, como monolito, es evidentemente una paráfrasis de la *lapis*. La fuente que en él brota es una fuente de vida, con lo cual se indica que la

producción de la totalidad redonda, de la piedra, representa una garantía de vida. Asimismo la luz que centellea en el interior de la piedra tiene el significado de la *illuminatio* que está unida a la totalidad. (Jung, 1938b, p.94)

El templo es la vasija hermética ("uno es el vaso, una la medicina, y una la piedra", se dice en los textos alquimistas). Por eso se afirma -Dorneus entre otros- que la vasija ha de ser producto de la cuadratura del círculo. El lugar al que hay que hacer volver los elementos es el mediador que tiene su centro en la figura cuadrada. John Mylius denomina a la vasija "raíz y principio de nuestro arte". Laurencio Ventura la llama "luna", mujer blanca (*foemina alba*) del arte y madre del mismo (la *lapis albus* tiene carácter femenino). La vasija no la disuelve el agua ni la funde el fuego; es, como la define el *Liber Quartorum*, como la obra de Dios en la vasija del germen divino. En este último tratado, esto parece referirse, en opinión de Jung, a la creación de las almas, pues el texto se refiere a continuación al alma y al modo en que ésta surge "del germen del cielo"; para recoger el alma Dios ha creado el "*vas cerebri*", la cápsula craneana. Aquí el simbolismo de la vasija confluye con el simbolismo de la cabeza, importante en la alquimia (véase *infra*). En la *Aurora Consurgens*, el *vas naturale* es el *agua permanens* (que no sólo es agua, sino también fuego). En este sentido hay que entender la afirmación de que la vasija es "la medida de tu fuego" (*mensura ignis tuis*). En la consideración de todos estos simbolismos, dice Jung,

...se trata de una operación esencialmente psíquica: la producción de una disposición interna a acoger y a hacer aparecer (subjetivamente) el arquetipo del Sí-mismo. [...] Es la *lapis* misma y a la vez lo contiene, es decir el *Sí-mismo se contiene a sí mismo*. A esta formulación corresponde la frecuente equiparación de la piedra con el huevo o con el dragón que se devora a sí mismo y se da a luz a sí mismo. (*Ibid.*, pp.96-7)

El procedimiento aplicado en la visión de Zósimo se encuentra en la literatura alquímica bajo la forma de división del "huevo filosófico", por medio de la espada, en sus cuatro naturalezas o elementos. En calidad de sustancia arcana el huevo es sinónimo del agua y del dragón (o serpiente mercurial).

El homúnculo en que se transforma Ion, que se devora a sí mismo y escupe su propia carne, desempeña el papel del *Ouroboros*. "Lo sacrificado realmente es el dragón *Ouroboros*. Su forma circular es indicada mediante el templo, cuya 'planta no tiene comienzo ni final'." (*Ibid.*, p.94).

Zósimo continúa exponiendo las sucesivas figuras que aparecen en los diversos escalones que llevan al altar. Primero, el hombre de bronce vestido con una capa roja, cuyo cuerpo es devorado por el fuego. A continuación:

"...vi un anciano de cabellos grises, que era totalmente blanco, tan blanco que, a consecuencia de su blancura, los ojos quedaban cegados. Su nombre era *Agathodaimon*. Y ese anciano canoso se volvió y me observó durante muchísimo tiempo. Y entonces le apremié: 'Muéstrame el camino correcto'. Pero él no se volvió hacia mí sino que continuó afanosamente su camino..." (citado por Jung, 1938b, p.71)

Las llamas transforman al anciano en una columna de fuego; dice ser el hombre de plomo y someterse a un castigo insoportable. Luego ve en el altar una anciano con vestidura blanca. Una voz le dice a Zósimo que ese anciano es el sacerdote de los misterios del temor y de las cosas sagradas a las que no se debe acceder. Zósimo continúa:

"Y mientras estaba ocupado en subir el cuarto escalón del altar, vi a uno que venía caminando desde el levante y que llevaba una espada en su mano. Y otro (venía) detrás de él: ese traía a un (hombre) todo adornado de figuras, vestido de blanco y de bello aspecto, cuyo nombre era "meridiano del sol". Cuando ellos se acercaron al lugar de los castigos, (oí) que aquel que tenía la espada en su poder (decía): 'Córtale la cabeza y luego pon los pedazos de su carne en fila e (igualmente) sus vísceras en fila, para que primero su carne se cocine técnicamente y luego sea librada al castigo. (Ibid., p.72)

La figura llamada "meridiano del sol" tiene un paralelo en las *Metamorfosis* de Apuleyo. La *stola olympiaca* que viste el iniciado es descrita como "una capa preciosa a cuyos lados se pueden ver toda clase de animales de distintos colores". Así, adornado como imagen del sol se mostraba el *mystes* (iniciado) al pueblo. El iniciado era ahora el sol, ese mismo sol que, tras su muerte figurada, había visto brillar en la noche. Jung comenta:

En la primera versión, es el sacerdote Ion quien se somete voluntariamente al "tormento". El sacrificio es ejecutado por el *hierourgos* (el que lleva a cabo la ceremonia sagrada) que atraviesa a Ion con la espada. De este modo Ion, ocupa en cierta medida el lugar de esa figura vestida de blanco y adornada de la visión, que [...] hemos relacionado con la *solificatio* (apoteosis del sol) del *mystes* de los misterios de Isis. (Jung, 1938b, p.89)

De igual modo, el Ion de Zósimo debe ser sacrificado en tanto personificación del sol, es decir, del arcano áureo, y su cabeza ha de ser cortada, ya que contiene el secreto o ella misma es el secreto. La cabeza ha desempeñado, desde antiguo, un significativo papel en la alquimia. Zósimo llama a sus filósofos "hijos de la cabeza de oro" y se refiere en diversos lugares a "la piedra más blanca de todas, que está en la cabeza". En Zósimo -como en la alquimia posterior- la cabeza tiene también el significado de lo "redondo", designado como omega. El *Liber Qaurtorum* insiste en que la vasija ha de ser redonda para ser similar a lo superior y a lo inferior; el artifex es llamado allí "transformador del firmamento y del cráneo" (*testae capitis*). Lo "redondo" es algo que se proyecta sacándolo del "cráneo": "*Videlicet capitis elementi hominis*" (esto es, del elemento cabeza del hombre).¹

Jung interpreta así este simbolismo:

El dragón, o la serpiente, representa la *inconsciencia primitiva inicial*, pues este animal quiere permanecer inconsciente, "*in cavernis et tenebrosis locis*". Esta inconsciencia ha de ser sacrificada; sólo entonces se puede hallar la entrada a la cabeza, es decir al conocimiento consciente. Aquí se desarrolla nuevamente el combate universal del héroe contra el dragón, cuyo victorioso final es presidido siempre por la salida del sol, es decir, la conciencia se ilumina y percibe, como el texto de Zósimo describe, que el proceso de transformación tiene lugar en el interior del templo, o sea en la cabeza. (*Ibid.*, p.99)

Se trata, en realidad, del hombre interior representado como *homunculus* que recorre los escalones de la

transformación desde el cobre hasta el oro pasando por la plata.

La idea de que el hombre interior, al que se atribuye siempre naturaleza espiritual, sea representado por medio del metal, resulta, en opinión de Jung, extraña al pensamiento moderno. Pertenece, sin embargo, a una conexión histórica bien documentada. En la alquimia, el árbol filosófico, el árbol de los metales, es el símbolo que mejor describe el proceso de crecimiento espiritual. El *opus* representado por el árbol, en tanto proceso de transformación moral y física ("*tam ethice quam physice*"), constituye un misterio de vida, muerte y renacimiento (cf. Jung, 1945c).

La *lapis* es un símbolo del hombre interior, y las propiedades paradójicas que se le atribuyen constituyen una descripción de esa "naturaleza oculta" cuya liberación es la meta de los esfuerzos de la alquimia. La *Aurora Consurgens* dice que por el bautismo de fuego "se convierte en un alma viviente el hombre que antes estuvo muerto".

Los atributos divinos de la *lapis* son en tal medida recalcitrantes -*incorruptibilis, permanens, divinus, trinus et unus*, etc.- que es imposible no interpretarlo como el *deus absconditus in materia*, es decir como el dios del macrocosmos. (*Ibid.*, p.106)

El principio personificado en el sueño de Zósimo es el agua milagrosa, la llamada *aqua permanens*, que es agua y espíritu, que mata y devuelve la vida. Cuando Zósimo, al despertar, piensa en la "composición de las aguas", llega

-comenta Jung- a la conclusión más evidente para el punto de vista alquimista: todo proceso de muerte y renacimiento representa el agua divina.

En este sentido, la conversación de Jesús con Nicodemo que describe el Evangelio de san Juan (3), resulta muy esclarecedora. Jung afirma al respecto:

Quando Jesús dice : "En verdad, en verdad te digo que quien no naciere del agua y del Espíritu...", se habría hecho entender perfectamente por un alquimista de entonces. Jesús se asombra del desconocimiento de Nicodemo y observa: "¿Eres maestro en Israel y no sabes esto?"... (*Ibid.*, p.114)

El párrafo siguiente del Evangelio de san Juan, el referente a las cosas terrenas y espirituales, es asimismo un bien común de la alquimia desde los *Physika kay mystika* de Demócrito. Inmediatamente después sigue el motivo del ascenso al cielo y del descenso del cielo. Un perfecto paralelo alquimista del misterio cristiano es el siguiente fragmento del *Consilium Coniugii* (en *Ars Chemicum*, 1566):

"Y si asciendo desnudo al cielo, luego vendré vestido a la tierra y perfeccionaré todos los minerales. Y si somos bautizados en la fuente del oro y la plata, y el espíritu de nuestro cuerpo asciende al cielo con el Padre y el Hijo, y desciende de nuevo, nuestras almas vuelven a la vida, y mi cuerpo animal quedará limpio." (citado por Jung, 1938b, pp.114-5)

De modo similar se expresa el autor anónimo del *Liber de arte chimica* (en *Artis Auriferae*, 1593): "Cierto es que la tierra no puede ascender, si primero no desciende del cielo; pero se dice que la tierra será elevada al cielo, cuando sea disuelta en su propio espíritu y sea una

con él." (*Ibid.*, p.115). A continuación viene el símil del Hijo de Dios que descendió al seno de la Virgen para encarnarse y nacer como hombre, padeció y murió por nosotros y subió al cielo. Sigue el tema del ascenso del alma al cielo tras la muerte y el descenso dispensador de vida. La fuente de este motivo del ascenso y del descenso, en la alquimia es Hermes Trismegistos (*Tabula Smaragdina*): "asciende de la tierra al cielo, y desciende de nuevo a la tierra", texto siempre referido a la piedra.

En el Evangelio de san Juan, Jesús habla a continuación de la serpiente: "A la manera que Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es preciso que sea levantado en Hijo del hombre", estableciendo un parangón con su autosacrificio. Siguiendo con los paralelismos, Jung comenta:

El *Monogenes* es sinónimo del *nous* y éste del *Soter* o serpiente *Agathodaimon*. En el versículo siguiente ("Porque tanto amó Dios al mundo, que le dió su unigénito Hijo...") Jesús se identifica con la serpiente curativa de Moisés. Pero la serpiente era en aquel entonces un sinónimo del agua divina. Se podría citar la conversación con la samaritana: "...una fuente que salte hasta la vida eterna". Es significativo que en esta conversación junto a la fuente se exponga la doctrina de Dios como espíritu ("Dios es espíritu"). (Jung, 1938b, pp.115-6)

En suma, Jung considera que tras las analogías de las metáforas eclesiásticas y alquimistas hay un lenguaje común a ambas: el del sincretismo helenístico.

El "agua" de la alquimia pertenece a una conexión de la que forman parte las representaciones de desmembramiento,

inmolación, tormento y transformación. Ya en los tratados de Demócrito y de Comarios (siglos II-I a. de C.), el agua se presenta como una medicina dispensadora de vida que desciende hasta los muertos que yacen en el Hades. Desde entonces, la alquimia ha venido ocupándose del agua milagrosa que se obtiene por el tormento del fuego.

Esta idea del agua que es espíritu (como también fuego o espíritu-alma, "forma ígnea del agua verdadera", etc.) representa, de hecho una paradoja. En efecto, las propiedades antitéticas que se le atribuyen sólo pueden ser definiciones de algo que abarca las propiedades contrarias. A este orden de cosas pertenece la definición de la *lapis* como un "*spiritus humedus et aqueus*". Christoforus Steebus (*Coelum Sephiroticum*, 1679) ofrece una interesante explicación sobre esta idea:

"La permanencia del Espíritu Santo sobre las aguas supracelestiales (*Gen.* 1,3) ha producido una fuerza que del modo más sutil todo lo atraviesa, calienta y junto con la luz genera en el reino mineral inferior la serpiente Mercurius; en el reino vegetal, el bendito verde; en el reino animal, la potencia formativa; de modo que el espíritu supraceleste del agua unido con la luz, puede ser llamado con justicia alma del mundo." (citado por Jung, 1938b, p.85)

Steebus añade que las aguas celestiales animadas por el Espíritu adquirieron seguidamente un movimiento circular; de ahí proviene la forma esférica del *anima mundi*.

Estas ideas se vinculan expresamente con el *Timeo* de Platón. De una serie de textos se desprende que los alquimistas relacionaban su concepto del alma del mundo

con el *Timeo* platónico por un lado, y con el Espíritu Santo que estaba presente en la creación, por otro (cf. Jung, 1943c). De ahí que a Mercurio se le llame "*spiritus vegetativus*" o "*spiritus seminalis*", que, como un "pegamento" mantiene unido al mundo y ocupa el punto central entre el espíritu y el cuerpo. A esta concepción corresponde la definición del Mercurio como "*anima media natura*". Penotus (en *Theatrum Chemicum*, 1602) describe así esta "agua mercurial": "*Nihil est quam spiritus mundi corporeus in ventre terrae factus*" ("No es otra cosa que el espíritu del mundo hecho corpóreo en el vientre de la tierra").

El símbolo del *Ouroboros* (el uno todo) es el símbolo de la unión de los opuestos realizada en el proceso de transformación.

Pese a la oscuridad no siempre carente de intención del lenguaje de los misterios alquimistas, no es difícil reconocer que el "agua divina", o su símbolo, el *Ouroboros*, no significa otra cosa que el *deus absconditus*, el Dios oculto en la materia, aquel *Nous* divino que descendió a la *physis* y fue envuelto y devorado por ésta. (Jung, 1938b, p.116)

En el sueño de Zósimo, la dramatización ilustra el doloroso y violento proceso de transformación que es tanto causa como efecto del agua divina.

La dramatización muestra cómo se manifiesta el proceso divino en el ámbito de la comprensión humana, y cómo experimenta el hombre la transformación divina: bajo la forma de castigo, tormento, muerte y transmutación. (*Ibid.*, p.117)

Alrededor de este proceso gravita el pensamiento y la especulación de la alquimia. Los "tormentos" de la materia son interpretados en la alquimia medieval como imagen de la pasión de Cristo, paradigma del cuerpo de dolor, como veremos en un apartado posterior (véase 7.4).

7.3. EL SIMBOLISMO DEL SACRIFICIO

El aspecto místico de la alquimia, independientemente de su aspecto histórico, constituye, en opinión de Jung, un problema psicológico. Desde esta perspectiva, y teniendo en cuenta la gran similitud existente entre los símbolos que describen la obra de transformación alquímica y los símbolos que aparecen en el curso del proceso de individuación, puede decirse que el *opus* aparece como la proyección simbólica del proceso de individuación.

Como hemos visto a propósito de las visiones de Zósimo, el soñador describe allí cómo experimenta el hombre el ciclo divino de muerte y renacimiento. Este proceso de la transformación divina en el ámbito de la comprensión humana se expresa también en el misterio de la transustanciación del dogma cristiano.

En el *officium divinum* se repite siempre de nuevo el sacrificio de Cristo y la obra de salvación: el sacrificio único que fue realizado por Cristo en el tiempo y fuera de todos los tiempos. Este *opus supernaturale* tiene su expresión en el sacrificio de la Misa (cf. Jung, 1937).

La consideración psicológica de este proceso permite comprender por qué el hombre aparece, por un lado como sacrificador, por otro como sacrificado, y por qué el hombre no es también por otra parte el sacrificador y la ofrenda del sacrificio, sino que Dios es ambos, y también por qué Dios se convierte en el acto del sacrificio en hombre que padece y muere, y por qué el hombre, mediante la incorporación eucarística del cuerpo glorificado, adquiere la certeza de su resurrección e interioriza su participación en la divinidad. (Jung, 1942b, p.287)

Además de los pasajes correspondientes de Mateo, Marcos y Lucas (y Cor. 11), en Juan (15, 1, 4, 5) Cristo pronuncia las palabras que caracterizan el sentido sustancial de la Misa: "Yo soy la vid verdadera"; "permaneced en mí y yo en vosotros"; "Yo soy la vid. Vosotros los sarmientos".

En el sacrificio de la Misa se combinan dos ideas en sí diferentes: las de *deipnon* y *thysia*. La última proviene de *thyein*: sacrificar, pero también hervir e inflamarse; esta acepción se relaciona con el fuego llameante del sacrificio que consume las ofrendas. *Deipnon* quiere decir comida (banquete). Jung dice al respecto:

En primer término es una comida de los participantes en el sacrificio, en el cual se piensa a Dios como estando presente. Es, por tanto, una comida "bendita" en la que se come algo "consagrado", es decir un *sacrificium* (de *sacrificare*: hacer sagrado, consagrar).

Otra fuente a considerar además de los relatos propios de la institución de la Misa es *Hebreos*, 13, 10 y ss:

"Nosotros tenemos un altar, del que no tienen facultad de comer los que sirven en el tabernáculo. Los cuerpos de aquellos animales cuya sangre, ofrecida por los pecados, es introducida en el

santuario por el pontífice, son quemados fuera del campamento. Por lo cual también Jesús, a fin de santificar con su propia sangre al pueblo, padeció fuera de la puerta. Salgamos, pues, a El fuera del campamento, cargados con su oprobio, que no tenemos aquí ciudad permanente, antes buscamos la futura. *Por El ofrezcamos de continuo a Dios sacrificio de alabanza...*" (citado por Jung, 1942b, p.223, cursivas de Jung)

También (en *Hebr.* 7, 17) se dice: "pues de El se da este testimonio: 'Tú eres sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec'." (*Ibid.*, p.223). Tanto la idea del sacerdocio eterno como la del sacrificio continuo llevan, en interpretación de Jung, al auténtico misterio, la transformación de las sustancias, como tercer aspecto de la Misa.

En los conceptos de *deipnon* y de *thysia* no está implicado ni supuesto ningún Misterio, aunque ya en el holocausto se alude a una transformación sustancial en el sentido primitivo de espiritualización por la reducción a humo y cenizas. [...] El Misterio, en cambio, se pone claramente de manifiesto en el sacerdocio eterno "según el orden de Melquisedec" y en el "sacrificio ofrecido de continuo por El". La manifestación de un orden supratemporal en el sacrificio de la Misa implica la idea de un milagro que ocurre *vere, realiter, substantialiter*, pues las ofrendas presentadas no se diferencian en principio de objetos naturales... (Jung, 1942b, p.224)

Además, el sacerdote, aunque está dotado de este carácter indeleble, es un hombre común y, en un principio, no está en condiciones de ser el instrumento del autosacrificio divino. El sacerdote actúa como servidor, y este carácter lo recibe de la Gracia, no de sí mismo. Tampoco la comunidad que está tras el sacerdote se halla aún consagrada y convertida en ofrenda. El desarrollo

ritual de la misa transforma gradualmente esta situación hasta llegar a la consagración. En ese momento, Cristo mismo pronuncia por boca del sacerdote las palabras decisivas. Dice Jung al respecto:

...el que las palabras de la consagración se pronuncien en primera persona significa que quien habla es Cristo mismo, y por tanto, que se está ante su presencia viva en el *Corpus mysticum* del sacrificio del sacerdote, los fieles, el pan, el vino y el incienso, que representan la unidad mística. En ese momento se manifiesta la eternidad del sacrificio único de Dios, es decir, la eternidad se torna acontecimiento en determinado lugar y determinado tiempo... (*Ibid.*, p.233)

A este sentido corresponden las palabras de san Crisóstomo: "'Esta palabra pronunciada una vez hace perfecto el sacrificio en todo altar desde este día y hasta el tiempo de Su advenimiento.'" (citado por Jung, o. c., p.233). La presencia de Cristo no es, pues, una reaparición, y la consagración no es la repetición de un acto que ocurrió una vez en la historia; es la manifestación de un acontecimiento que existe en la eternidad. Sólo la aparición del Señor en su palabra perfecciona el *corpus* imperfecto, y no la acción del sacerdote. Si esta acción fuera la causa eficiente, el rito no se diferenciaría de la acción mágica común. Ya Duns Scotto observó, dice Jung, "que Cristo, con la Institución de la Eucaristía, dejó establecida su voluntad de ofrecerse como sacrificio en cada misa a través del sacerdote." (Jung, 1942b, p.234).

Como el sacrificio y el sacramento son un acto divino, y las palabras de la consagración son la exteriorización de la voluntad divina, resulta natural denominarlas "espada" del sacrificio. Esta comparación, que se integró como metáfora frecuente desde que fuera realizada por L. Lessio S. J. (fallecido en 1623), se basa en *Hebr.* (4, 12): "Que la palabra de Dios es viva, eficaz y tajante más que una espada de dos filos". Ya en el siglo XVI surgió la teoría de la *mactatio* (inmolación). El creador de la misma (Cuesta, obispo de León, fallecido en 1560) dice que Cristo es inmolado por el sacerdote.

Esta teoría de la *mactatio* se ilustra muy bien en el rito de la Iglesia ortodoxa-griega descrito por N. Kabasilas (arzobispo de Tesalónica, fallecido en 1363). La descripción de Kabasilas va seguida del comentario de Jung:

"El sacerdote corta del cuerpo un pedazo de pan, y el texto dice: 'Como un cordero ha sido llevado al matadero' -Al ponerlo sobre la mesa: 'Es sacrificado el cordero de Dios'. Luego se imprime una señal de la cruz en el pan y se lo pincha en el costado con una pequeña lanza. El texto: 'Y uno de los soldados abrió su costado con una lanza, y manó sangre y agua' -En ese momento tiene lugar la *commixtio* de vino y agua. El cáliz se sitúa junto al pan." La ofrenda representa también al dador, es decir Cristo es el sacrificador y el sacrificado. (*Ibid.*, p.235)

Por analogía de sentido, la *fractio* está relacionada con la muerte de Cristo. En el rito católico, la hostia es partida en dos pedazos sobre el cáliz. De la parte inferior de la mitad izquierda se separa un trozo pequeño

para ser empleado en la consignación y en la *commixtio*. En el rito bizantino, la hostia se divide en cuatro partes colocadas a modo de cruz, designadas con letras, cuyo significado es "Cristo vence". La cuaternidad, símbolo de la totalidad desde antiguo, se refiere a Cristo glorificado, al *rex gloriae* y *Pantokrator*. La *fractio* mozárabe presenta aún una estructura más compleja. La hostia se parte primero en dos pedazos. El izquierdo se divide en cinco trozos denominados *corporatio* (*incarnatio*), *nativitas*, *circumcisio*, *apparitio* y *passio*. El derecho, en cuatro: *mors*, *resurrectio*, *gloria* y *regnum*. Los cinco primeros se refieren exclusivamente al transcurso de la vida humana del Señor (en la concepción tradicional del simbolismo numérico, el cinco corresponde al hombre, a la forma de pentagrama que éste constituye con la cabeza, brazos y piernas extendidos). Los cuatro corresponden a la eterna totalidad.

En el rito romano no existen trazas de inmolación. Según santo Tomás de Aquino, el sacrificio de la misa no es una inmolación del cuerpo de Cristo, sino una imagen representativa del sacrificio. Y el Concilio de Trento estableció el "*in cruce inmolatur*". Sobre este particular, Jung cita la opinión de J. Kramp S. J. (*Die Opferanschauungen der römischen Messliturgie*, 1924):

"Como símbolo de la muerte de Cristo fue tomada ya la *fractio*, ya la *elevatio* previa al *Pater noster*, ya la señal de la cruz que se realiza al final del "*Supplices*", ya la consagración, pero nadie ha pensado en mirar tal "inmolación mística" de

Cristo...como la esencia de la misa. Por este motivo no es de admirarse que en la liturgia de la misa no exista ningún indicio de una "inmolación" de Cristo." (citado por Jung, 1942b, p.235)

En la consideración de las diversas acciones rituales que tienen lugar en el curso de la misa puede apreciarse como ésta representa -a veces más claramente, otras en forma alusiva- la vida y la pasión del Señor. En opinión de Jung, parece como si la evolución histórica de la misa hubiera conducido progresivamente a una concreción de los aspectos fundamentales de la vida de Cristo. Jung lo expone así:

En primer lugar tenemos (en el "*Benedictus qui venit*" y en el "*Supra quae*") una anticipación y prefiguración de la venida de Cristo. La pronunciación de las palabras de la consagración corresponde a la encarnación del Logos, pero también a la pasión y al sacrificio, destacándose este último aun más en la *fractio*. En el "*Libera nos*" es aludido el descenso a los infiernos y en la *consignatio* y la *commixtio*, la resurrección. (Jung, 1942b, p.241)

Todo el acontecer esencial de la misa es un acto de gracia divina; el sacerdote, los fieles y las sustancias ofrendadas son sólo causas ministeriales del proceso sagrado. Por la presencia divina, todas las partes del acto del sacrificio componen una unidad mística. El núcleo esencial es, por tanto, el misterio de la transformación de Dios que tiene lugar en el ámbito humano. Y el hombre mismo, por su entrega y su autosacrificio, queda incluido como instrumento dentro del proceso.

Si bien este acto es un acontecimiento eterno, intradivino, la humanidad está sin embargo incluida

en él como parte imprescindible. Y esto es así por el siguiente motivo: por una parte, Dios mismo adquiere naturaleza humana, por otra, necesita de la acción ministerial conjunta del sacerdote y los fieles, e incluso de las sustancias materiales del pan y el vino que tienen un significado especial para los hombres. (*Ibid.*, pp.271-2)

Este doble aspecto de Dios y de Dios-hombre, en cuya naturaleza humana está comprendida la humanidad misma, y comprendida por tanto en el acto del sacrificio, constituye, en opinión de Jung, la dualidad imprescindible del drama ritual; de lo contrario, el acto sería irrepresentable y carecería del carácter actual.

Por otra parte, las sustancias que simbolizan el sacrificio son unos símbolos privilegiados. En ellos concurren, al menos, cuatro niveles de sentido. Son, ante todo, productos de cultivo asociados a la civilización; productos también del esfuerzo y la aplicación humanas, de lo "mejor", de la "primicia"; son productos de la fuerza vital, de lo que Frazer denominaba "el espíritu del grano", sentido siempre como numen.

Por eso es inherente también al trigo y al vino algo como un alma propia, un principio vital propio, que los hace adecuados para representar, no sólo el rendimiento del cultivo humano, sino también aquel dios que muere y renace con las estaciones y que es su espíritu vital. (*Ibid.*, p.277)

En suma, sin mencionar aquí a los dioses de los antiguos misterios de muerte y resurrección (cf. Jung, 1952a), puede decirse que lo sacrificado al ofrendarse el pan y el vino

es, dicho brevemente, *naturaleza, hombre y Dios, reunidos en la unidad de la ofrenda simbólica.*

El ofrecimiento de algo tan significativo plantea inmediatamente la pregunta: ¿Puede el hombre presentar tal ofrenda? ¿Está tal posibilidad al alcance de su alma? (*Ibid.*, p.278)

Aquí interviene la consideración psicológica del sacrificio desde el punto de vista humano individual.

El acto de sacrificio, dice Jung, consiste en primer término en dar algo que me pertenece. Toda pertenencia lleva el sello de lo que es "mío", es decir, de una sutil identidad con el yo. Ciertas lenguas primitivas expresan este fenómeno de modo muy gráfico; agregan, por ejemplo, a la palabra canoa el sufijo que indica vida cuando la canoa pertenece al que habla, pero no cuando pertenece a otro.

Por eso todo don está unido, tácita o expresamente, a una pretensión personal. Quiérase o no, es siempre un "*do ut des*". El don tiene por ello el significado de un propósito personal, pues el mero dar no es de ningún modo un sacrificio. Sólo se convierte en sacrificio cuando la intención del "*do ut des*" que está unida al dar, también es sacrificada, es decir abandonada. Cuando en lo que se da se eleva la pretensión de ser un sacrificio, ha de ser también abandonado como si se lo hubiera *aniquilado*. Sólo en este caso existe la posibilidad de anular la pretensión egoísta. (*Ibid.*, p.280)

De lo contrario, la naturaleza egoísta de la pretensión dota a la ofrenda de un carácter mágico-propiciatorio, realizado con la secreta esperanza de haber comprado la benevolencia de Dios. Para evitar esta carencia de valor ético que presenta el sacrificio, es necesario que quien hace la ofrenda sea consciente de *hasta qué punto se da a sí mismo.*

Sólo esta conciencia garantiza que el dar es también un verdadero sacrificar. [...] Por eso todo don que se hace superando la pretensión, un don hecho à *fonds perdu* en todos los aspectos, significa un autosacrificio. (*Ibid.*, p.281)

El sacrificio debe ser una pérdida para que la pretensión egoísta deje de tener lugar; esto significa que me he dado a mí mismo sin esparar nada a cambio. Para ello se requiere autoconocimiento. El poder sacrificarse a sí mismo indica que *uno se posee*, pues el sacrificio no es un dejarse llevar, sino una entrega consciente en la que el sacrificador puede disponer de sí mismo, es decir de su yo. De este modo el yo se convierte en *objeto* del actuar ético, ya que la decisión se efectúa atendiendo a una instancia

que está por encima de mi apego al yo. Decido, en cierto modo, contra mi "yo" y supero mi pretensión. [...] Desde el punto de vista psicológico esto quiere decir que el yo es una magnitud relativa que siempre puede ser subsumida en alguna instancia superior. Estas instancias no pueden ser equiparadas *eo ipso* con una conciencia moral colectiva, como quiso hacer Freud con su Super-yo, sino más bien con condiciones psíquicas que existen a priori y no son empíricamente adquiridas. (*Ibid.*, pp.281-2)

Por detrás del hombre no está la opinión pública ni el código moral general,² sino aquella personalidad que todavía es inconsciente para él. Pero, como dice Jung en otro lugar (1928c), el hombre la presiente, y presiente lo que debería y podría ser; volver la espalda a este presentimiento significa extravío, error, e incluso enfermedad.

La conciencia no abarca la totalidad del hombre. Que sea posible convertir al "yo" en objeto significa que existe la posibilidad de que en el curso del desarrollo vaya surgiendo una personalidad más amplia.

Este incremento de la personalidad proviene del inconsciente, cuyos límites no pueden trazarse. Por consiguiente, tampoco *pueden señalarse límites* al contorno de la personalidad que se realiza gradualmente. Pero, en el más estricto contraste con el Super-yo de Freud, esta personalidad es *individual*. Es incluso *la individualidad* en el más alto sentido, y por tanto es teóricamente limitada, puesto que un ser individual no puede mostrar todas las propiedades. (*Ibid.*, p.282)

Ahora bien, en tanto esa personalidad es aún potencial, puede calificarse de trascendente, y en tanto es inconsciente, es indiscernible de todo lo que contienen sus proyecciones, es decir, es idéntica a una parte considerable del medio circundante. Esto es la "participación mística", o sea la identidad inconsciente. Esta circunstancia explica muchos de los símbolos mediante los cuales el Sí-mismo se expresa en los sueños, símbolos cósmicos y del mundo entorno. Estos hechos constituyen el fundamento psicológico para la representación del hombre como microcosmos.

El yo está respecto al Sí-mismo como el *patiens* respecto al *agens*, o como el objeto respecto al sujeto, pues las determinaciones que provienen del Sí-mismo son más abarcadoras y por tanto superiores al yo. *Yo no me creo a mí mismo, sino que más bien acontezco a mí mismo.* Comprender esto es de una importancia fundamental para la psicología de todos los fenómenos religiosos... (*Ibid.*, p.283)

Aunque comprender esto es fundamental -añade Jung-, puede ser, no obstante, sólo la mitad de la verdad psicológica, pues su validez exclusiva equivaldría al determinismo. El juicio psicológico debe tener en cuenta que el hombre posee un sentimiento de libertad que se identifica con la autonomía de la conciencia. La existencia de la conciencia del yo sólo tiene sentido si es libre y autónoma. Con esta antinomia se expresa un estado de cosas que responde a los hechos. "En realidad siempre están presentes las dos cosas: el predominio del Sí-mismo y la *hybris* de la conciencia." (*Ibid.*, p.284).

Este conflicto entre la conciencia y el inconsciente puede únicamente superarse mediante la toma de conciencia. La concienciación es la condición necesaria del autosacrificio: el Sí-mismo se opone entonces al yo y supera la pretensión de este.

[Esta superación] puede ocurrir de dos modos: en el primer caso, supero mi pretensión atendiendo a la premisa moral general según la cual no debe esperarse ningún pago por un regalo. En este caso el Sí-mismo coincide con la opinión pública y con el código moral general. El sí-mismo es entonces idéntico al Super-yo de Freud, es proyectado por tanto en las condiciones del mundo entorno y es inconsciente como factor autónomo. (*Ibid.*, p.284)

En el segundo caso, el sujeto supera su pretensión porque se siente impulsado íntimamente por razones no del todo cognoscibles; razones que no garantizan ninguna satisfacción moral, e incluso provocan resistencia, pero ante cuyo poder el sujeto ha de inclinarse. "En este caso

el Sí-mismo es 'integrado', es decir, retirado de la proyección y sentido como poder anímico determinante." (*Ibid.*, p.284).

En este caso ha de tratarse de una situación en la que el sujeto se siente profundamente implicado. Ya no se trata de lo que uno "debería hacer", sino de lo que *puede* y *necesita* hacer (cf. Jung, 1928c).

Para un hombre moral, el problema ético es una cuestión pasional, que enraiza en los fenómenos instintivos más profundos tanto como en sus más ideales aspiraciones. Para él, el problema es una realidad que lo conmueve. No es de admirar, entonces, si también responden las profundidades de su naturaleza. (Jung, 1928c, pp.201-2)

En opinión de Jung, cuando Freud vio en el Super-yo un poder casi demoniaco, y pese a que, por otra parte, el Super-yo no represente en su formulación una genuina conciencia moral, sino convención y tradición, simplemente estaba constatando un hecho de experiencia (cf. Jung, 1958c).

La conciencia moral es en sí un factor psíquico dotado de autonomía e implica una exigencia que se plantea al sujeto ocasionándole no pocas dificultades, hasta el punto de que allí donde aparentemente no desempeña ningún papel, ésta aparece indirectamente en forma de síntomas obsesivos. Apenas puede hallarse un fenómeno que exprese la polaridad psíquica más claramente que la conciencia moral.

...la conciencia moral corresponde a una reacción psíquica que puede calificarse de moral, puesto que siempre aparece allí donde la conciencia abandona la senda de lo habitual, de lo acostumbrado (del *mores*). De ahí que la conciencia moral signifique también en primer término, y en la mayoría de los casos individuales, la reacción ante una desviación real o supuesta del código moral, y corresponda en gran medida al miedo primitivo ante lo inhabitual, inusual, y por tanto no "moral". (Jung, 1958c, p.493)

Este comportamiento es ciertamente moral de un modo instintivo, pero no puede en modo alguno calificarse de ético.

Sólo merece esta cualificación cuando es reflejado, es decir, cuando es sometido a una confrontación consciente. Esto es posible únicamente cuando se eleva una duda de principio entre dos posibles comportamientos morales, y por tanto una colisión de deberes. (*Ibid.*, p.493)

Cuando tal es el caso, resulta vano invocar el código moral, y el juicio valorativo se encuentra en una encrucijada. "Aquí sólo puede decidir finalmente la fuerza creadora del *ethos*, que expresa el todo del hombre." (*Ibid.*, p.494). Es aquí cuando interviene la "función trascendente", fruto de la confrontación y cooperación de factores conscientes e inconscientes. Esto, dice Jung, nos retrotrae a nosotros mismos como a un algo que es y vive entre dos imágenes del mundo y sus fuerzas respectivas; un "algo" ajeno y próximo a la vez, un enteramente nosotros y, sin embargo, irreconocible (cf. Jung, 1928c).

Los auténticos problemas comienzan siempre más allá del código moral.

Ningún código penal, ningún código moral, ni aun la casuística más sublime podrán hacer justicia a los desconciertos, las colisiones de deberes y las invisibles tragedias del hombre natural. [...] Y dondequiera que la conciencia se aferra y es presa de conceptos demasiado netos, de reglas y leyes escogidas -lo que inevitablemente pertenece a la esencia de una conciencia cultural-, allí aparece la naturaleza con sus irrevocables exigencias. La naturaleza no sólo es materia, también es espíritu. De no ser así, la única fuente del espíritu sería la razón humana. (Jung, 1942c, pp.204-5)

Si se observa cómo se comportan los hombres cuando están confrontados con una situación de valor ético,

...vemos un doble efecto singular: se ve súbitamente ambos lados. Estos hombres no descubren sólo sus inferioridades morales, sino también sus aspectos buenos [...]. A un hombre enfrentado a su sombra se le muestra también su luz [...]; cuando se está juzgando entre los opuestos, entonces se está inevitablemente en la pista de lo que es el propio Sí-mismo. Quien percibe a la vez su sombra y su luz, se ve desde los dos lados, y con ello viene al centro. (Jung, 1959a, p.504)

Este es también el secreto de la unidad de sentido mediadora que, como hemos visto (6.4), en Oriente encuentra su expresión en el *âtman*: tras los opuestos y en los opuestos se halla la realidad que abarca y ve el todo.

El Sí-mismo no debe ser equiparado ni a una moral colectiva ni a impulsos naturales, sino que ha de ser entendido como una determinación individual *sui generis*. "El Super-yo es un sustituto necesario e inevitable de la experiencia del Sí-mismo." (Jung, 1942b, p.285).³ Jung añade:

Mientras el Sí-mismo es inconsciente, corresponde al Super-yo de Freud y constituye una fuente de permanentes conflictos morales. Pero si se lo sustrae

a la proyección, es decir que ya no es la opinión de los demás, entonces se sabe que se es el propio sí y el propio no. En tal caso el Sí-mismo actúa como una *unio oppositorum* y constituye con ello la experiencia más inmediata de lo divino que es psicológicamente aprehensible. (*Ibid.*, p.285)

Se trata, a la vez, del más individual de los hechos y del más universal cumplimiento del sentido del ser humano.

Así,

...el Sí-mismo es también el objetivo de la vida, pues es la más plena expresión de la combinación dada como destino que se llama *individuum*, y no sólo la del hombre singular, sino también la de todo un grupo humano, en la que el uno complementa al otro para formar una imagen plena. (Jung, 1928c, p.263)

O, como dice también Jung comentando la frase de Paracelso: "*Si vos una cum aliis cognoscitis...*" (Si vosotros os reconocéis al unísono con los otros...)

...no es *mi* Sí-mismo, sino también el de mi hermano [...]. Esta es la peculiar disposición de esta vivencia de la *coniunctio*: el Sí-mismo que me abarca, abarca también a muchos otros; pues ese inconsciente, "*conceptum in animo nostro*", no me pertenece y no me es privativo, sino que está en todos. Es paradójicamente, quintaesencia del individuo y, a la vez, algo que pertenece a la colectividad. (Jung, 1942c, p.203)

Como concepto psicológico, el Sí-mismo tiene como referente una magnitud que supera nuestra capacidad de concepción. Como realidad psíquica que trasciende a la conciencia, es únicamente expresable por símbolos. Por tanto, podría igualmente denominarse "Dios en nosotros"; con ello, dice Jung, formulamos sin más un determinado hecho psicológico. Fenomenológicamente se manifiesta en la

experiencia de un proceso anímico en el que el yo se siente como objeto de un sujeto desconocido que lo abarca. En la experiencia de esta relación entre el yo y el Sí-mismo, no hay nada reconocible acerca de los contenidos de este último: el yo -insiste Jung- *es el único contenido del Sí-mismo que conocemos.*

Por medio del símbolo, el hombre puede reconocer el significado real de su sufrimiento.

Introduzcámonos por un momento en el alma de Abraham que debía sacrificar a su único hijo por orden de Dios todopoderoso. ¿No sentiría un padre en tales circunstancias, más allá de la compasión por su hijo, que él mismo era la víctima y que el cuchillo del sacrificio se hundía en su propio pecho? Sí, *él sería a la vez sacrificador y víctima del sacrificio.*

Puesto que la relación del yo con respecto al Sí-mismo corresponde a la que existe entre el padre y el hijo, puede decirse que el Sí-mismo, en tanto nos impone el autosacrificio, lleva a cabo en sí el acto de sacrificio. Sabemos bien lo que este acto de sacrificio significa para nosotros; lo que significa para el Sí-mismo, no resulta en cambio tan claro. (Jung, 1942b, p.286)

Ya que el hombre sólo se conoce como un yo, experimenta únicamente la *pasión del yo* del hombre empírico que sufre al ser integrado en un proceso cuyo agente no es él. Frente a esto, la pasión análoga de Cristo significa el padecimiento de Dios por las tinieblas del hombre. El drama de la vida arquetípica de Cristo describe en imágenes simbólicas los acontecimientos que tienen lugar tanto en el plano consciente como en el trascendente a la conciencia del hombre que es transformado por su más alto destino.

El sufrimiento humano y el divino configuran una complementariedad de efecto compensador: a través del símbolo el hombre puede reconocer el significado auténtico de su sufrimiento; está en camino hacia la realización de su totalidad, en tanto su yo, debido a la integración del inconsciente en la conciencia, entra en el ámbito "divino". Allí toma parte en el "sufrimiento de Dios", cuya causa es la "encarnación", es decir, el mismo proceso que, en el lado humano, se manifiesta como individuación. (Jung, 1942a, p.171)

El Sí-mismo se libera entonces de la proyección inconsciente; al aprehendernos, entra, por así decir, en nosotros, y pasa del estado de inconsciencia inicial al estado de conciencia. "No sabemos qué es [el Sí-mismo] en estado inconsciente; pero ahora sabemos que se ha vuelto hombre, se ha hecho nosotros mismos." (Jung, 1942b, p.286). Y como el Sí-mismo no puede, como totalidad, ser descrito sino a partir de una imagen de Dios, la realización, la integración o humanización del Sí-mismo, significa "en lenguaje religioso-metafísico la *encarnación de Dios*." (Jung, 1942c, p.171). En otras palabras, se podría decir con Eckhart que entonces, "Dios se hace mundo en el hombre" (véase 6.3).

Este proceso de humanización aparece representado en los sueños y en imágenes interiores como una síntesis de muchas unidades, como una unidad de fragmentos dispersos, y también como el paulatino destacarse y salir a la luz de algo que siempre había existido. (Jung, 1942b, p.287)

El devenir consciente es, de un lado, una especie de integración de "fragmentos" antes dispersos realizado por un acto de voluntad del yo, pero de otro -y este es un

aspecto fundamental-, significa también la aparición espontánea del Sí-mismo. Esto es, por una parte, se muestra como la síntesis de una nueva unidad; por otro, como la manifestación de un ser que preexiste al yo y que es su totalidad.

En cierta medida creamos el Sí-mismo mediante la concienciación de contenidos inconscientes, y en ese sentido es nuestro *hijo*. Los alquimistas le llamaban "*filius philosophorum*".

Sí; necesita ayuda y ha de ser percibido, protegido y casi construido por la conciencia, y tanto ha de ser así, que es como si antes nunca hubiera existido y sólo por el cuidado y la dedicación del hombre hubiera sido llamado a la existencia. Pero, en contraste con eso, la experiencia lo muestra como ya presente desde hace mucho y más viejo que el yo, y como nada menos que representando el espíritu rector de nuestro destino. (Jung, 1951a, p.180)

A esa concienciación nos impele la existencia inconsciente del Sí-mismo, del que proceden las más poderosas determinaciones para la superación de la inconsciencia. En este sentido es el *padre*. Este es también el origen de las denominaciones alquimistas del Mercurio como "*senex*" (anciano), y como anciano y joven, mostrando así la naturaleza paradójal de lo incognoscible.

Pero donde tal vez se expresen con mayor claridad estas conexiones psicológicas es en las antiguas concepciones del hombre originario, *Protanthropos* y el Hijo del hombre. Como Logos, Cristo es eterno; como hombre, es 'Hijo del Hombre'." (Jung, 1942b, p.288)

El arquetipo del hombre-Dios mediador está, como veremos a continuación, en la base del paralelismo *lapis-Cristo* que se estableció en la alquimia.

7.4. EL PARALELISMO LAPIS-CRISTO

Mercurio, el arcano por excelencia de la alquimia, es tanto la *prima materia*, el "padre de todos los metales" (el "caos" inicial, la tierra del paraíso, "lo que la naturaleza ha dejado sin terminar" y que el arte perfecciona) como la *ultima materia*, la meta de su propia transformación, la piedra (tintura u oro filosófico, *homo philosophicus*, el segundo Adán, la analogía *Christi*).

Además de la *prima materia*, como inicio inferior, y de la *lapis*, como meta suprema, Mercurio es también el proceso intermedio que, por lo demás, es mediado por él mismo. Es "principio, medio y fin de la obra". Es calificado por tanto de *mediator*, *servator* y *salvator*. [...] Es, por una parte, el *salvator omnium imperfectorum corporum* (el salvador de todos los cuerpos imperfectos), por otra, el "*typus...incarnationis Christi*" (tipo de la encarnación de Cristo) [...] es, en suma, en el macrocosmos (la naturaleza), en todos los sentidos, lo que Cristo es en el *mundus rationalis* de la revelación divina. (Jung, 1943c, p.253)

Mercurio está dotado de todas las contradicciones imaginables. Es una unidad que muestra, sin embargo, todas las dualidades contradictorias. Es de naturaleza física y espiritual (consta de cuerpo, alma y espíritu). Es el espíritu de la revelación (identificado con Hermes) que señala el camino, y es también un embaucador evasivo ("ciervo fugitivo"). Es panacea universal y *alexipharmacon*

(contraveneno) y también dragón venenoso. Es, en fin, el símbolo de la experiencia mística del *artifex* que lleva a cabo la obra.

Hay que tener presentes las palabras que señalan el carácter de la "*inmensae diuturnitas meditationis*" (larga duración de la meditación inmensa) que la realización de la obra requiere. En la literatura no dejan de señalarse los peligros psíquicos que amenazan al adepto en la realización de la obra (ilusiones, impaciencia, duda, desesperación, e incluso locura; "no pocos perecieron en este arte", se dice).

El alquimista subraya en tono modesto su humildad e inicia siempre sus tratados con un *Deo concedente*:

No piensa en identificarse con Cristo; por el contrario, la alquimia establece un paralelismo entre la sustancia buscada, la *lapis* y Cristo. No se trata propiamente de una identificación, sino del "*sicut*" (según) hermenéutico, el cual designa la analogía. (Jung, 1937b, p.404)

Ahora bien, para el hombre medieval la analogía es menos una figura lógica que una identidad secreta, residuo todavía vivo del pensamiento primitivo. Sin saberlo, el alquimista prescinde de la *imitatio Christi* y busca realizar la obra de salvación en su alma; pero no la busca para sí, sino ante todo para esa "naturaleza oculta" cuya liberación constituye el objetivo de sus esfuerzos.

En la medida en que Cristo se revistió de un cuerpo capaz de dolor, de materia en definitiva, existe analogía con la piedra, en cuya corporeidad siempre se insiste. La

ubicuidad del *lapis* corresponde a la omnipresencia de Cristo. Sin embargo, y aquí está el antagonismo con la concepción de la Iglesia, la divinidad de Cristo no surge del hombre, en cambio, del hombre surge la piedra salutífera, y cada hombre es portador potencial e incluso creador de ella. No resulta, pues, difícil apreciar qué situación se compensa con la filosofía de la *lapis*: "la *lapis* -muy lejos de significar a Cristo- está en una relación de complementaridad con la concepción general de la figura de Cristo entonces existente." (Jung, 1938b, p.106).

La espiritualidad de la figura de Cristo era demasiado elevada, y lo que es naturaleza en el hombre quedaba, por tanto, demasiado bajo. Se sentía, dice Jung, la falta del Cristo "interior" perteneciente a todos los hombres.

En las imágenes de Mercurio y de la *lapis*, la "carne" fue glorificada a su modo, ya que en ellas la carne no se transformaba en espíritu sino que, por el contrario, el espíritu era fijado como piedra y a ésta se le daban casi todos los atributos de las tres Santas personas. Por eso la *lapis* puede ser concebida en cierto sentido como un símbolo del Cristo "interior", del *Deus in homine*. Deliberadamente empleo la expresión "símbolo": la *lapis* con su analogía con Cristo no representa en modo alguno una oposición complementaria, sino que a lo largo de los siglos alquimistas se va viendo cada vez más clara la tendencia a hacerlo aparecer como la coronación de la obra de salvación. (Ibid., p.107)

Según Jung, la analogía Cristo-*lapis* se impuso ya muy tempranamente entre los latinistas. Pero aunque no puede dudarse de la influencia de las alegorías de los Padres de la Iglesia sobre el lenguaje alquimista, este último

contiene ideas básicas de origen pagano, y en especial gnóstico. Por otra parte, la alquimia china (como muestra uno de los tratados más antiguos, el de Wei Po Yang -siglo II-) presenta semejanzas fundamentales con la alquimia occidental.

En el *Tractatus aureus*, atribuido a Hermes y considerado ya en la Edad Media de origen árabe, se describen los acontecimientos del tiempo de Pascua, si bien en un lenguaje distinto. Así, se habla de la piedra que fue arrojada al estiércol y del proceso de transformación del "hijo del arte":

"Nuestro hijo de nacimiento real tomará su tintura del fuego, y la muerte, las tinieblas y el agua huirán, El dragón temerá la luz del sol, y nuestro hijo muerto vivirá. [...] El hijo se habrá convertido en un fuego belicoso y superior a la tintura, pues él mismo es el tesoro y él mismo lleva la materia filosófica. 'Venid, hijos de la sabiduría, y alegraos; pues el imperio de la muerte ha pasado, y reina el hijo, él lleva la vestidura roja, y le ha sido puesta la púrpura'." (citado por Jung, 1937b, p.410)

A este respecto, Jung recuerda la lectura del miércoles de Semana Santa (Isaías, 63, 1-7): "'¿Cómo está, pues, rojo tu vestido, y tus ropas como las del que pisa el lagar?'... 'y su jugo ha salpicado mis vestiduras'." Este texto del *Tractatus* puede comprenderse como una variante del hombre-dios mítico y su vencimiento de la muerte y, por tanto, también como analogía del drama cristiano (aunque no se conoce la antigüedad del texto, es probable que no acuse influencias cristianas).

En los textos posteriores atribuidos a Zósimo (siglo III) aparece el Hijo de Dios en evidente conexión con el arte sacerdotal:

"...el Hijo de Dios se ha convertido en todo por amor a las almas santas; para arrancar a (las almas) del poder del destino y llevarlas a lo incorpóreo (espiritual) [...] Pues, como todo lo puede, puede ser todo lo que quiera, y obedece al Padre, penetrando todo cuerpo e iluminando el espíritu de toda alma, y le ha dado (al espíritu) el estímulo para que le siga al lugar bienaventurado, donde permanecía antes del nacimiento de lo corpóreo, recibiendo de él el anhelo y dejándose guiar hacia esa luz." (citado por Jung, o. c., p.413)

En opinión de Jung, el Hijo de Dios de la obra de Zósimo es un Cristo gnóstico más estrechamente emparentado con el Gayomard iranio que con el Jesús de los Evangelios. En el siguiente texto seleccionado por Jung se relaciona la primera palabra con el primer hombre (según Platón y Hermes) : *Thoyth*, el que ha dado nombre a todas las cosas corporales. "En cambio, los caldeos, partos, medos y hebreos le llaman Adán, que significa 'tierra virgen', 'tierra roja como la sangre (o sangrienta)', 'tierra ígnea' y 'tierra carnal'." (*Ibid.*, p.415).

Adán corresponde aquí a Thot, el Hermes egipcio. El texto siguiente establece la relación simbólica de su cuerpo con los cuatro elementos y los cuatro letras (y los cuatro puntos cardinales):

"Por tanto, el Adán carnal se llama Thoyth por su configuración visible; pero el hombre espiritual que se halla en él tiene un nombre auténtico y un nombre de pila. No conozco hasta ahora el nombre auténtico. Pues sólo Nikotheos, el imposible de hallar, lo sabe.

Su nombre de pila, en cambio, es luz..." (*Ibid.*, p.416)

El hombre espiritual interior recibe el nombre de "luz". Nikotheos -comenta Jung- aparece mencionado dos veces en la obra de Zósimo como personaje misterioso. Se le menciona también en un texto gnóstico copto como uno que ha contemplado al *unigenitus* (*Monogenes*). A continuación viene el relato de seducción del hombre de luz por los elementos que atraieron a Adán:

"Por eso Hesíodo llamó al hombre exterior banda, con la cual Zeus encadenó a Prometeo. Pero tras esta cadena le envió aún otra más: la Pandora, que los hebreos llaman Eva. Según la expresión alegórica, Prometeo y Epimeteo son un único hombre, es decir alma y cuerpo. Y él presenta ora la forma del alma, ora la del espíritu, pero también la de la carne, a causa de la desobediencia que Epimeteo cometió contra su propio espíritu, Prometeo. Nuestro espíritu dice: 'El Hijo de Dios, que todo lo puede y en todo se convierte cuando quiere, aparece a cada uno como quiere; Jesucristo se sometió a Adán y le llevó a arriba, donde también moraban antaño los llamados hombres de luz'." (*Ibid.*, p.419)

Prometeo y Epimeteo aparecen aquí como la representación del hombre interior y del exterior, como Cristo y Adán. La capacidad de "convertirse en todo" que se atribuye al Hijo de Dios es propiedad del *pneuma*, y también del Mercurio alquimista, la sustancia de transformación por excelencia. El texto siguiente habla del Hijo de Dios que venció y expulsó a la muerte:

"Y tanto hasta hoy como hasta el fin del mundo, mora oculto en (muchos) lugares y abiertamente entre los suyos, aconsejándoles en secreto y mediante su propio espíritu, que soporten con paciencia una confusión del Adán que se encuentra en ellos..."

.....
 "Pero esto sucede hasta que llega el espíritu de Antimimos, que está celoso de ellos, y quiere extraviarlos como antes, y afirma ser él mismo el hijo de Dios, aunque carece de forma en cuerpo y alma. Pero los que han llegado a ser prudentes, porque el verdadero hijo de Dios ha tomado posesión de ellos, le entregan su propio Adán para la muerte y salvan sus espíritus de luz..." (*Ibid.*, pp.419-20)

Antimimos, el imitador y principio maligno, aparece como contrario del hijo de Dios, aunque se considera también hijo de Dios. El paralelismo a esta contraposición es representado por la naturaleza doble de Mercurio (*utriusque capax* -capaz de lo uno y de lo otro-), que se manifiesta en forma de dragón *Ouroboros*.

Zósimo, comenta Jung, descubre en sus explicaciones la peculiar teología de la alquimia. Al igual que en la alquimia posterior

...el hijo de Dios es también aquí, en cierto modo, el paradigma de la sublimación, es decir de la liberación del alma de la *heimarmene*. Lo mismo aquí que allí es idéntico a Adán, que está formado por la cuaternidad de cuatro tierras distintas. Es el *Anthropos*, el primer hombre, caracterizado simbólicamente por los cuatro elementos, exactamente como la *lapis*, que posee la misma estructura. Esta caracterizado también por la cruz, cuyos extremos corresponden a los cuatro puntos cardinales. Este motivo es sustituido a menudo por las correspondientes peregrinaciones... (Jung, 1937b, pp.421-2)

La fuente más antigua que trata detalladamente la relación entre la piedra y Cristo parece ser, en opinión de Jung, la obra de Petrus Bonus (la *Pretiosa margarita novella*, impresa en 1546, data probablemente de mediados

del siglo XIV). El texto, extractado por Jung, que citamos en parte, dice:

"Este arte es en parte natural, en parte divino o sobrenatural. Al final de la sublimación germina un alma blanca resplandeciente (*anima candida*) por mediación del espíritu, y con el espíritu mismo vuela al cielo. Y esto es clara y evidentemente la piedra. Ciertamente que hasta aquí el proceso es bastante maravilloso, pero está todavía dentro del marco de la naturaleza. Pero en lo que atañe a la fijación y permanencia del alma y del espíritu al final de la sublimación, esto ocurre mediante la adición de la piedra secreta, que no es percibida por los sentidos, sino sólo por el intelecto, mediante inspiración o revelación divina o mediante las enseñanzas de un sabio." (citado por Jung, o. c., pp.427-8)

La piedra secreta es un regalo de Dios. El texto invoca la autoridad de Hermes, según la palabra del cual es necesario que el cielo y la tierra se unan al final del mundo. Los antiguos filósofos

"...supieron de la llegada del fin del mundo y la resurrección de los muertos. Entonces el alma se unirá de nuevo a su cuerpo originario por toda la eternidad. El cuerpo será totalmente transfigurado (*glorificatum*) e incorruptible y de sutileza casi increíble, y atravesará todo lo sólido. Su naturaleza será tanto espiritual como corporal." (*Ibid.*, p.428)

A continuación Bonus describe el arcano (cf. también Jung, 1945c). Se trata, dice el texto, de una naturaleza que, presa de la humedad o de la combustión, parece semejante a un muerto y tiene necesidad de fuego hasta que el espíritu se separa del cuerpo; éste es abandonado noches enteras como un hombre en su tumba.

"Cuando la piedra, como un hombre en la tumba, es reducida a polvo, Dios le devuelve alma y espíritu y

le quita todas las imperfecciones; entonces se fortalece y perfecciona la sustancia (*illa res*), al igual que el hombre después de la resurrección es más fuerte y joven que lo era antes." (*Ibid.*, p.428)

Los antiguos filósofos, continúa el texto, vieron el último día en la germinación y nacimiento de esta piedra; en este día se realiza la unión del alma con su cuerpo originario por medio del espíritu.

"También así supieron los antiguos que una virgen tendría que concebir y dar a luz, porque, en su arte, la piedra concibe y queda embarazada de sí misma y se da a luz a sí misma. Tal cosa sólo puede suceder mediante la gracia de Dios." (*Ibid.*, p.428)

El texto, invocando la autoridad de otros autores, se refiere a una de las constantes de la sustancia de transformación en la alquimia: la madre de la piedra es una virgen y su padre no conoce mujer.

"Dios se hará hombre en el último día de este arte (*in novissima die huius artis*), en el que se consuma la perfección de la obra, que el creador y lo creado serán uno, el anciano y el niño, el padre y el hijo, todos será uno. Pero como ninguna criatura, a causa de su desemejanza, puede unirse con Dios, a excepción del hombre, así Dios tiene que ser uno con el hombre. Y esto sucedió en Cristo Jesús y su madre virgen." (*Ibid.*, p.429)

Bonus se refiere finalmente a un antiguo escrito pseudoplatónico que preludia las palabras de Juan el Evangelista: "En el principio era el Verbo" y "era un hombre enviado de Dios".

De este texto se desprende, dice Jung

...que ya en aquella época la relación entre el misterio de Cristo y el de la *lapis* eran tan evidente

que el "opus" filosófico aparecía como un paralelo, una imitación, y quizás incluso como una continuación de la obra de salvación divina. (Jung, 1937b, p.429)

En la *Aurora Consurgens* (texto probablemente situado en la primera mitad del siglo XIV y falsamente atribuido a Tomás de Aquino) la piedra es descrita con las palabras del *Cantar de los Cantares* (5, 16): "*Talis erit mihi filius dilectus*" (Vulgata: "*Talis est dilectus meus*" -Ese es mi amado-). Y también con las palabras del Salmo 44, 3: "*speciosum forma prae filiis hominum, cuius pulchritudinem Sol et Luna mirantur*" (el más hermoso de los hijos de los hombres, cuya hermosura admiran el sol y la luna). Descripciones todas que equiparan al "hijo de los filósofos" con el "esposo" del *Cantar*.

En la parábola segunda (*Aurora*, I; cap. 7) se dice:

"...entonces llegará la plenitud de los tiempos en la que Dios enviará a su Hijo...a quien constituyó heredero de todo, por quien también hizo el mundo, (y) al que dijo una vez: 'Tú erees mi Hijo, hoy te he engendrado'..." (citado por Jung, 1937b, p.446).

También aquí es Cristo un paralelo de la piedra (el texto se refiere a *Gal.* 4, 4, y *Hebr.* 1, 2 y 5, 5).

En la cuarta parábola (cap. 9) se establece uno de los paralelismos frecuentados también por la alquimia: el paralelismo con la Trinidad: "'...como el Padre, así el Hijo y así también el Espíritu Santo, y estos tres son uno, a saber: cuerpo, espíritu y alma; pues toda esa perfección reposa en el número tres..." (*Ibid.*, p.446).

No falta tampoco el paralelo de la piedra -en este caso el "agua de sabiduría"- con el segundo Adán (sexta parábola, cap. 9). El texto se refiere a Cor. 15, 53, y continúa:

"Pues igual que todos mueren en Adán, así todos vivirán en Cristo. Ciertamente que la muerte ha venido por un hombre, pero también ha venido por él (Jesús) la resurrección de los muertos. Porque el primer Adán y sus hijos han surgido de elementos perecederos, lo compuesto tuvo necesariamente que descomponerse de nuevo, pero el segundo Adán, en cambio, que es llamado el hombre filosófico, surgió de elementos puros y entró por ello en la eternidad..." (*Ibid.*, p.448)

El texto prosigue con una cita que Senior (autor árabe que vivió probablemente en el siglo XI) hace de Hermes: "'Existe uno que no muere en tanto exista el mundo y da vida a todo lo que está muerto'" (*Ibid.*, p.448, n.147). El segundo Adán dirá al primer Adán y a sus hijos: "'Venid, benditos de mi padre, y heredar el reino eterno que os ha sido preparado desde el comienzo de la operación..." (*Ibid.*, pp.448-9) (referencia a Mat. 25, 34; en lugar de "desde la creación del mundo", se trata aquí del comienzo del *opus alquímico*).

Esta pasaje que venimos citando ofrece, en opinión de Jung, un interés especial.

...conecta a Cristo con la doctrina del *Anthropos* de la alquimia. Cristo es aquí idéntico al "*homo philosophicus*", el microcosmos, que simultáneamente es "el uno, que no muere y da vida a todo lo muerto". El "*homo philosophicus*" tiene, aparentemente, un doble sentido: por un lado significa "el uno", concretamente la tintura o el "*elixir vitae*", pero por otro significa el hombre interior, inmortal, que

es idéntico al *Anthropos*, o al menos es relacionado con éste. (*Ibid.*, p.450)

Estas comparaciones, no exentas de entusiasmo, entre la obra alquímica y los misterios de la fe cristiana ya causaron escándalo en la Edad Media.⁴ El caso del autor de la *Aurora* -con seguridad clérigo- no es sino paradigmático de lo que ocurriría con otros autores durante los tres siglos posteriores. Los autores, comenta Jung, no trataron de ajustar sus operaciones a la historia sagrada:

Los alquimistas nunca se propusieron, a decir verdad, hacer de su piedra un Salvador del mundo, así como tampoco tuvieron la intención de disimularla introduciendo un cúmulo de mitología conocida y desconocida; es lo mismo que sucede con nuestros sueños. Ellos encontraron esas propiedades en su idea de un cuerpo compuesto de los cuatro elementos en el que se unifican los opuestos más extremos, y ante este descubrimiento, quedaron asombrados como quien tiene un sueño extraño e impresionante y luego descubre un mitologema que desconoce y que corresponde exactamente al motivo del sueño. (Jung, 1945c, p.315)

La alquimia, dice Jung, permanecerá siempre como uno de los grandes esfuerzos humanos a la búsqueda de lo "inalcanzable". Pero como la experiencia religiosa es un fenómeno no racional, ninguna búsqueda está, en este sentido, privada de perspectivas. En este sentido, no cabe duda de que la piedra representaba para el alquimista una vivencia religiosa primaria. La alquimia proyectó una vivencia anímica sobre una materia que parecía ofrecer misteriosas posibilidades, pero que en todo caso se mostró refractaria.

Apenas puede dudarse, y no faltan testimonios al respecto (véase n.1), de la existencia de una *identidad inconsciente* entre la psique del alquimista y la sustancia de transformación, del arcano o espíritu preso en la materia. La identidad de la piedra con algo que se halla en el hombre, como el "quid" de Dorneus (véase 7.1), la convierte, como veremos en el próximo capítulo, en un símbolo de la totalidad humana, un símbolo del Sí-mismo.

N O T A S

1. El "Tratado de las tetralogías platónicas" (*Liber platonis Qaurtorum*, en *Theatrum Chemicum*, 1602) contiene cuatro series en las que se enumera el procedimiento de la descomposición y transformación de la materia. La cuarta serie propone una explicación netamente psicológica. Primero lo sentidos, luego la percepción. Por encima de esta actividad está la *ratio*, el *anima rationalis* como don máximo de Dios a los hombres. Por encima del *anima rationalis* se sitúa únicamente la *res*, resultado de los efectos precedentes. Esta "cosa" es el "Dios invisible e inamovible", en cuya voluntad se funda la inteligencia. La inteligencia (*intellectus*) reconoce a Dios. Al intelecto corresponde la obra fundamental, pues de acuerdo a su naturaleza, está emparentado con las ideas eternas. Por este motivo, el *Liber Quartorum* recomienda utilizar el *occiput* como recipiente para la transmutación, pues es la mansión del pensamiento y el intelecto (Cf. Jung, 1937b).

J. de Rupescissa llama a la quintaesencia "*ciel humain*". El *Consilium Coniugii* (*Ars Chemica*, 1566) dice: "Esta clave es la ascensión del agua por el cuello hasta la cabeza de la botella, que es similar a un hombre viviente". Dorneus (*Theatrum Chemicum*, 1602) afirma que el intelecto del ser humano es el principio, centro y final de proceso.

2. A propósito del Super-yo escribe P. Ricoeur (1965): "...si el yo puede temer la castración y, posteriormente, anticipar la censura social y el castigo e interiorizarlos en forma de condenación moral, eso significa que es sensible a otras amenazas distintas del peligro físico; debe la amenaza referente a la propia estima distinguirse radicalmente de cualquier otra, a fin de que el propio temor de castración cobre una significación ética; la

amenaza a la integridad física tiene que simbolizar la amenaza a la integridad existencial para que adquiriera un sentido de condenación y castigo." (pp.429-30).

3. Es interesante señalar lo que A. Vergote (1971) dice sobre la superación paulina de la ley: "Pablo describe un estado en el que el sujeto religioso se personifica, se hace yo religioso por referencia a la ley de Dios, mediante una escisión consigo mismo. En el momento del advenimiento de la ley, el yo religioso emerge a la existencia consciente, en una distensión interior en la que coexisten el pasado, entendemos el pasado pagano, pasado de vida inconsciente, anónima, y el nuevo estado del sujeto en primera persona [...] es ese asentimiento volitivo el que convierte al hombre en sujeto religioso en primera persona." (pp.112-3).

4. Un buen ejemplo lo constituyen las declaraciones del tipógrafo C. Waldkirch en su negativa a imprimir las parábolas de la *Aurora*, aduciendo que el autor manejó casi todas las Sagradas Escrituras de modo que daba la impresión de que la Biblia había sido escrita con el único fin de honrar a la alquimia, aunque, según concede, sin mala intención.

CAPITULO 8

LA TRANSFORMACION Y LA UNION DE LOS OPUESTOS EN LA ALQUIMIA

Si bien es imposible atenerse a una consideración precisa de las fases del proceso de transformación que describe la alquimia, pues las variantes y las instrucciones que dan al respecto los autores son innumerables, las ideas principales del mismo se han mantenido a través de toda la historia de la alquimia. Sí hay, sin embargo, una significativa modificación.

Desde comienzos de la Era cristiana se venían distinguiendo cuatro fases caracterizadas por los cuatro colores básicos: *melanosis* (ennegrecimiento), *leukosis* (blanqueamiento), *xantosis* (amarilleamiento) e *iosis* (enrojecimiento). Posteriormente, alrededor de los siglos XV y XVI, la *xantosis* o *citrinitas* era mencionada más raramente, de modo que los colores fueron reducidos a tres. Aparece, en cambio, la "*viriditas*" (verdor) de modo excepcional y sin alcanzar un significado decisivo. Dice Jung al respecto:

Mientras que la tetramería primitiva era una correspondencia exacta de la cuaternidad de los elementos, ahora se resalta con frecuencia que hay cuatro elementos (tierra, agua, aire y fuego) y cuatro propiedades (caliente, frío, húmedo, seco), pero, en cambio, sólo tres colores: negro, blanco y rojo. Ahora bien, puesto que el proceso jamás condujo a la meta deseada, ni se realizó típicamente en sus partes individuales, el cambio de la división de las fases no se puede explicar tampoco por razones externas, sino que tiene que ver más bien con el significado simbólico de la cuaternidad y de la trinidad, o sea con razones internas, psíquicas. (Jung, 1937b, pp.267-8)

Esta problemática de la cuaternidad y la trinidad se aprecia claramente en los escritos de Dorneus, quien, rompiendo con toda la tradición anterior, sostiene un punto de vista rigurosamente trinitario (el tres es lo Uno), al sospechar en la cuaternidad el secreto parentesco entre el diablo y la mujer. En este autor, dice Jung, aparece por primera vez la contraposición de lo que había constituido hasta entonces la más vital proyección de la alquimia: la contraposición entre la tríada y la cuaternidad, entre Dios como espíritu y la naturaleza de Empédocles (cf. Jung, 1940c).

Puesto que, desde la más remota antigüedad, los números impares son considerados masculinos, y los pares femeninos, el cuatro tiene el significado de lo materno, lo femenino y lo físico, mientras que el tres equivale a lo masculino, paterno y espiritual. El tema central que recorre la alquimia a lo largo de los siglos se halla formulado en el denominado axioma de María Profetisa: "el uno se convierte en dos, el dos se hace tres, y del tres sale el uno como cuatro". Intervienen aquí, junto a las cifras impares de la dogmática cristiana, las cifras pares que representan lo femenino, la tierra, e incluso el mal mismo. En este sentido, la alquimia constituye un intento de llenar el vacío dejado por la tensión de las contradicciones en el cristianismo. Se comporta respecto a éste, dice Jung, como un sueño respecto a la conciencia. Lo superior, lo espiritual y masculino se inclina en la

alquimia hacia lo inferior, lo terreno y femenino, y engendra un "*filius philosophorum*", no un contrario de Cristo, sino su correspondencia misteriosa. Y así como al hijo superior le corresponde la misión de salvar al ser humano (el microcosmos), el hijo inferior tiene el significado de un "*salvator macrocosmi*".

Este es, a grandes rasgos, el acontecer dramático que tuvo lugar en las tinieblas de la alquimia. Resulta superfluo observar que estos dos hijos jamás se unieron, salvo, quizás, en el espíritu y en la más íntima vivencia de unos pocos alquimistas especialmente dotados. (Jung, 1944b, p.39)

Hay que tener en cuenta, que si bien la alquimia muestra una clara tendencia a la cuaternidad, existe también una inseguridad constantemente acentuada entre el tres y el cuatro (como sucede en el mencionado axioma de María). Esta inseguridad, dice Jung, remite a un "tanto como": las posiciones centrales son tanto cuaternarias como ternarias.

El estado inicial, la "*massa confusa*", caos o "*nigredo*" corresponde, bien a una propiedad de la *prima materia* existente de antemano, bien a un estado creado por descomposición (*solutio, separatio, divisio*) de los elementos. Con este estado se describe también el estado oscuro, "inconsciente", del adepto o de un contenido psíquico. Los tormentos descritos en el sueño de Zósimo ilustran en forma dramática este proceso (véase 7.2).

El procedimiento de la fase siguiente tiene por finalidad la iluminación de la oscuridad por medio de la

unión de los opuestos (*matrimonium, coniunctio*), de lo masculino con lo femenino; el resultado de esta unión es la muerte (*mortificatio, putrefactio*). Este estado conduce al enblanquecimiento (*dealbatio*), que se compara con la luna llena o la salida del sol. La blanca sustancia es concebida como un cuerpo purificado por el fuego al que, sin embargo, falta el alma; el alma es femenina y se denomina esposa, plata o luna. El alma que ha salido del cuerpo a causa de la muerte es reunida de nuevo con éste para darle vida (todos los colores, "*cauda pavonis*", conducen a uno, el blanco, que contiene todos los demás). Con esto se alcanza la primera meta principal del proceso (*albedo, terra alba foliata, lapis albus*), un estado - comenta Jung- elogiado por muchos autores como si la meta se hubiera acabado ya. Sin embargo, la *albedo* ha de ser elevada mediante el aumento del fuego en grado máximo hasta llegar a la *rubedo* (*lapis rubeus, carbunculus, sanguis spiritualis sive draconis*). Lo blanco y lo rojo son rey y reina, luna y sol, plata y oro, la *coniunctio* de lo masculino con lo femenino que genera el "*lapis philosophorum*" en calidad de hermafrodita.

En este capítulo trataremos de la interpretación psicológica del simbolismo de los opuestos y su manifestación en el inconsciente. Veremos también los grados de la *coniunctio* y el simbolismo asociado a los mismos, para desembocar en la problemática de la

cuaternidad, que encierra la problemática del símbolo de la totalidad humana, del Sí-mismo.

8.1. LOS OPUESTOS EN LA ALQUIMIA. NATURALEZA ANIMICA DE LOS OPUESTOS

Como Jung reitera, con el cristianismo penetraron por primera vez los opuestos "metafísicos" en la conciencia humana en forma de una contraposición casi dualista que alcanzó su cima en el maniqueísmo. Esta herejía forzó a la Iglesia a la formulación de la doctrina de la *privatio boni* (cf, Jung, 1951a), mediante la cual quedó constatada la identidad de "ser" y "bien".¹ De ahí siguió el *omne bonum a Deo, omne malum ab homine* (en el siglo II Taciano anticipó este principio diciendo: "Dios no ha hecho nada malo; somos nosotros los que hemos producido toda iniquidad"). Junto a la idea del pecado original, esta idea configura el fundamento para una conciencia moral: "es decir que se redujo una de las dos mitades de los hasta entonces opuestos fundamentalmente metafísicos a una cuestión psíquica..." (Jung, 1955c, p.84). El bien, en cambio, permaneció como sustancia metafísica que tiene su origen en Dios y no en el hombre.

En la concepción dogmática, el bien está por tanto aún completamente proyectado; el mal, por el contrario, sólo lo está de un modo parcial, pues la existencia pasional del hombre constituye una fuente esencial del mismo.

En la especulación alquimista se continúa este proceso de integración de la proyección metafísica, pues en ella comienza al menos a alborear la conciencia de que los opuestos son de naturaleza psíquica. Ante todo lo expresaron en la duplicidad del Mercurio que se anula en la unidad de la *lapis* (*iunus est lapis!*). La *lapis* es realizado por el adepto (*Deo concedente*) y es conocido como equivalente del *homo totus*. Este desarrollo presenta una importante significación, ya que supone un intento de integración psíquica de los opuestos (antes proyectados). (*Ibid.*, p.84)

La naturaleza doble del Mercurio, y todas las antítesis a que da lugar, indican que ha de tratarse de una situación psíquica que requiere denominaciones antinómicas. La esencia paradójica de Mercurio representa una *complexio oppositorum* (cf. Jung, 1943c).

Los autores alquimistas insisten en el hecho de que su obra procede de una cosa y vuelve a lo uno (por este motivo la obra es calificada a menudo como circular o "rota" -rueda-). En la obra, Mercurio muere como dragón y resucita como *lapis* (cf. Jung, 1937b). Es lo hermafrodita inicial que se divide en los contrarios y se une en la *coniunctio* para aparecer como "filius regius".

Los opuestos, que se combaten entre sí o se atraen mutuamente, son personificados como masculino y femenino (agente y paciente, esposo y esposa o novio y novia, hermano y hermana, rey y reina, sol y luna). La contraposición es también ordenada a menudo como un cuaternio (p. e. los cuatro elementos o las cuatro cualidades, las cuatro direcciones del cielo y las cuatro estaciones) que corresponde a los cuatro grados del "calentamiento".

Los alquimistas, del modo más gráfico, expresaron esta suprema oposición en la relación mutua de lo masculino y lo femenino cuya unión culmina en las "bodas químicas".

Ante esta contraposición, se piensa en primer lugar en la fuerza de la pasión y del amor que impulsa mutuamente a los polos separados, pero con ello se olvida que una atracción tan violenta sólo puede tener lugar allí donde una oposición igualmente fuerte mantiene la separación. Ciertamente es que la "enemistad" se puso sólo entre la serpiente y la mujer (*Gen.* 3, 15), pero esta maldición se extiende también a la relación entre los sexos. (*Ibid.*, p.96)

A Eva se le dijo: "buscarás con ardor a tu marido, que te dominará!" (*Gen.* 3, 16); a Adán: "Por ti será maldita la tierra...por haber escuchado a tu mujer" (*Gen.* 3, 17). Nuestra razón, comenta Jung, está tan influida por la *physis*, que la unión de los sexos y el impulso a la misma se le aparece como el único instinto dotado de sentido. Si, en cambio, concebimos la naturaleza en un sentido más amplio, como aquello que abarca todos los fenómenos, entonces vemos que un aspecto de la misma es el físico, y el otro, el espiritual. "Desde antaño, el primer aspecto es femenino; el último, masculino. La meta del primero es la *unión*; la del segundo, en cambio, la *discriminación*." (*Ibid.*, p.96). En la concepción de la alquimia

Lo que acontece no es, en modo alguno, una unión natural de los sexos, sino un incesto "regio", un acto culpable que, por de pronto, conduce a la prisión y a la muerte, y sólo tras ello se produce la fecundidad de la tierra. (*Ibid.*, p.97)

La *Visio Arislei* (*Artis Auriferae*, 1593) describe el singular mito de la tierra del rey de los mares en la que reina la esterilidad porque se aparee únicamente lo igual con lo igual en vez de existir una unión de contrastes. Se trata evidentemente de una especie de paraíso o reino de la inocencia. Los filósofos aconsejan al rey que una a su hijo con su hija para que el país vuelva a ser fértil. El rey dice: "...he gestado (*gestavi*) un hijo y una hija en mi cerebro." (*meo in cerebro gestavi*). El rey aparece aquí como un traidor potencial del paradisiaco estado de inocencia (en tanto contempla una procreación "*in mente*"). La "gestación en el cerebro" apunta a una oposición psíquica que es capaz de tornarse creadora a partir de sí misma. La culpa causante de la infecundidad implica la proyección del inconsciente, que no puede seguir desarrollándose ni ser fértil si no es integrado en la conciencia (cf. Jung, 1937b).

El conflicto entre la vida del mundo y el ser del espíritu fue elevado en el cristianismo a la boda mística entre el esposo (Cristo) y la esposa (Iglesia). En la alquimia, sin embargo, fue trasladado a la *physis* como *coniunctio* del sol y la luna.

También aquí se muestra una vez más la oposición de la alquimia al ideal cristiano dominante, el cual se esforzó en restaurar el primigenio estado de inocencia mediante la vida monacal y, posteriormente, mediante el celibato. [...] La solución cristiana del conflicto es puramente pneumática, con lo cual la relación física de los sexos se convirtió en alegoría, y no sólo en alegoría, de la perpetuación del pecado original o del incremento del pecado. La

alquimia, en cambio, elevó la peor de todas las infracciones de la ley, el incesto precisamente, a la categoría de símbolo de la unión de los opuestos, y esperó alcanzar por este medio el siglo áureo. (*Ibid.*, p.98)

Ambas direcciones situaron la posibilidad de solución en otro medio: una la proyectó en el espíritu; la otra en la materia. "Pero ninguna situó el problema allí donde se produce: en el alma del hombre." (*Ibid.*, p.98).

La hierogamia, la unión sagrada, es un arquetipo extraordinariamente numinoso que antaño aparecía siempre como prerrogativa de los dioses. En su descubrimiento del complejo de Edipo, un caso especial del problema del incesto, Freud reactivó, en opinión de Jung, la problemática que este arquetipo encierra. Pero lo que el terapeuta ve es tan sólo la "*materia vilis et in via eiecta*" (la materia vil y arrojada a la calle) del aspecto patológico, sin presentir, sin embargo, las otras implicaciones. "El problema psicopatológico del incesto es la forma natural mal comprendida de la unión de los opuestos que, como tarea anímica, no ha llegado a ser nunca consciente..." (*Ibid.*, p.99).

En la alquimia, los personajes que representan el drama de este problema (que en la realidad representan el hombre y la mujer) son, como hemos dicho, el rey y la reina, el sol y la luna. El sol simboliza el oro filosófico y contiene un activo sulfuro de rojos colores, caliente y seco (que se extrae como tintura rúbea y corresponde al *servus rubeus*, cuya contraparte es la "mujer blanca"; se

trata de las siempre citadas figuras de Gabricio -del árabe *kibrit* = azufre- y Beya -de *al-baida* = la blanca-).

El rojo, lo caliente y lo seco, son propiedades características del Tifón egipcio, que tiene, como principio del mal, una relación próxima con el diablo, al igual que el sulfuro de la alquimia. Es idéntico al ambiguo Mercurio, cuya naturaleza venenosa no deja de subrayarse. Y, sin embargo, es también una "virtud", una fuerza secreta y un "bálsamo". Según J. Ch. Steebus (*Coelum Sphiroticum*, 1679), de este bálsamo provienen "'todo movimiento de la voluntad (*motus voluntatis*) y la esencia de todo apetito (*totius appetitus principium*) [y tiene] su sede en el cerebro y su gobierno en el corazón'" (citado por Jung, 1955c, p.101).

El sulfuro es denominado *prima materia* del sol (de ahí que se diga también que es "amigo de la luna"). Y es, por tanto, uno de los numerosos sinónimos que recibe dicha materia. Su naturaleza ígnea es acentuada por la mayoría de los autores (es un "fuego central" terreno). Es, dice Jung, "por una parte, corpóreo y terreno, por otra, un *principio espiritual oculto*." (Jung, 1955c, p.122).

Pero es importante subrayar que los alquimistas no consideraban, según parece, a su fuego como algo absolutamente extra o antidivino. Por el contrario,

en la alquimia predomina, y es su característica propiamente dicha, la concepción optimista de que esa esencia oscura está destinada a convertirse en medicina; una prueba de ello es la denominación del,

en sí, muy sospechoso sulfuro como "*medicina et medicus*". (*Ibid.*, p.137)

Los alquimistas, subraya Jung, no descubrieron ciertamente la estructura oculta de la materia, pero sí en cambio la de la psique (aunque no fueran, en este sentido, conscientes apenas de ello). Este principio (sulfuro) sinónimo de la sustancia arcana, sustancia activa del sol, significa

traducido al lenguaje psicológico, *el momento impulsor de la conciencia*: por una parte la voluntad, que consideramos como uno de los dinamismos subordinados a la conciencia, por otra el ser impelidos [*Getriebensein*], u a motivación o determinación involuntaria que va desde el mero interés hasta la auténtica posesión. El dinamismo inconsciente bien podría corresponder al sulfuro, pues el ser impelido es el gran secreto de la vida humana; desbarata nuestra voluntad consciente y nuestra razón mediante una esencia inflamada que tan pronto aparece como incendio devastador que como calor dispensador de vida. (*Ibid.*, p.139)

La causa de esta falta de libertad, añade Jung, radica en el inconsciente; configura un fragmento de la personalidad que debería añadirse a la conciencia en aras de la totalidad. El rey sol es el arquetipo de la conciencia. Pero como muy certeramente expresaron los alquimistas: "*Sol et uis umbra perficiunt opus*" (el sol y su sombra perfeccionan la obra). Pues con este fragmento "arrojado a la calle" está también en el inconsciente "aquella totalidad ya existente, aquel '*homo totus*' de los alquimistas occidentales y aquel '*hombre verdadero*' (*chên yén*) de los alquimistas chinos..." (*Ibid.*, p.140).

En "la sombra del sol está el calor de la luna" (J. Mylius, *Philosophia reformata*, 1622). Esta duplicidad de la existencia psíquica es el prototipo de la simbólica sol-luna.

El sol equivale a la mitad activo-maculina de Mercurio, conceptualmente supraordinado.

Puesto que [Mercurio], en su formulación alquimista, no existe en modo alguno en la realidad, sino que es una proyección inconsciente, y representa por tanto un fundamento conceptual absoluto, significa *nolens volens* el inconsciente mismo. Es, de acuerdo a su esencia, el inconsciente, en el que nada puede ser distinguido, pero como *spiritus vegetativus* es actuante, por lo que siempre ha de aparecer en la realidad como diferenciable. (*Ibid.*, p.105)

Por este motivo es caracterizado adecuadamente como *duplex*, como activo y pasivo. Su aspecto activo es denominado sol, y sólo mediante éste se hace perceptible el aspecto pasivo, llamado luna, que recibe su luz del sol. Mercurio equivale al *nous* cósmico de los antiguos filósofos.

La *mens humana* y la vida diurna del alma que se denomina conciencia es un derivado del mismo. Esta exige como contraparte inextricable una oscuridad anímica latente no visible, el inconsciente, cuya existencia sólo puede reconocida por la luz de la conciencia. Al igual que el astro diurno se eleva desde el mar nocturno, así surge la conciencia tanto onto como filogenéticamente de la inconsciencia y se hunde de nuevo todas las noches en su estado natural originario. (*Ibid.*, p.105)

La luna es "madre del arte", es hermana y desposada, madre y cónyuge del sol. Como ilustración de la relación sol-luna, los alquimistas se han servido del *Cantar de los*

Cantares (*Aquarium Sapientum* y *Aurora Consurgens*). La séptima parábola (cap. 12) de este último tratado ofrece una plática amorosa del amado con su amada ("*confabulatio dilecti cum dilecta*") y, al igual que en el *Cantar*, se alternan los discursos de ambos de un modo confuso:

"Volvéos hacia mí, de todo corazón y no me rechazéis porque sea negra y oscura; pues tanto me ha quemado el sol; y los abismos han cubierto mi rostro, y la tierra se ha corrompido y viciado en mis obras..." (citado por M.-L. von Franz, *G. W.*, 14/3, p.359)

Quien habla aquí es, según parece, la novia o *anima primae materia* ("soy negra pero hermosa"), y ruega por su ayuda y salvación. Este es, dice M.-L. von Franz:

...uno de los pasajes en el que se expresa del modo más directo esa equiparación, a menudo oscura, según la cual Dios, o al menos un aspecto femenino del mismo, aparece como un espíritu o alma en la materia necesitado de salvación, y aguarda la obra de salvación por medio del hombre. (*G. W.*, 14/3, p.360)

Desde el punto de vista de la alquimia, la mujer negra simboliza la *nigredo*, la oscura "*umbra solis*" o la luna nueva oscurecida mediante el sol. Desde antiguo, el día de luna nueva se consideraba propicio para el casamiento (el día del abrazo del sol y la luna). En la parábola se dice que las tenebras se extendieron sobre ella:

"...aquí estoy hundida en el cieno de las profundidades y mi sustancia no ha sido valorada. Por eso clamo desde lo profundo, y desde el abismo de la tierra mi voz os habla a vosotros todos que pasáis de largo ante ella." (citado por M.-L. von Franz, *o. c.*, p.360)

Es significativa la ambigüedad del sujeto de los enunciados. Ella, con palabras conmovedoras, clama: "'buscaba uno que me consolara y no encontré ninguno, llamé y nadie me respondió'" (*Ibid.*, p.361). Pero en la frase siguiente es el prometido quien habla, y él es el sepultado: "'me levantaré e iré a la ciudad, buscaré en los callejones y calles una doncella pura que se case conmigo...para que haga rodar la piedra de mi sepultura'" (*Ibid.*, p.361).

Un paralelo de esto se halla en la *Cantilena* de George Rypley (1624). Aquí se trata del rey que se lamenta por su esterilidad: "'sufro, y estoy seguro de que no podré engendrar si no disfruto del auxilio de las especies. Pero he oído con gran asombro que renaceré por medio del árbol de Cristo.'" (citado por Jung, 1937b, p.467). El rey quiere regresar al seno de su madre y disolverse en la *prima materia*.

En la *Cantilena*, y de modo poco habitual, el mitologema del *Ouroboros* adopta forma femenina; la madre se impregna a sí misma, da a luz al niño "que se parecía a la luna y brillaba más que el sol", y el hijo volvió a ser rey (cf. Jung, 1956). La imagen del rey estéril podría proceder de la *Visio Arislei* a la que antes nos hemos referido (véase *supra*).

La luna es recipiente del sol (también llamada "*infundibulum terrae*" -embudo de la tierra- pues recoge y vierte las fuerzas del cielo). En la *albedo*, la tierra es

sublimada o calcinada y aparece como "*terra alba foliata*" (tierra blanca hojosa). La luna es la "mujer blanca" de la *coniunctio*.

En el *Rosarium Philosophorum* (en *Artis Auriferae*, 1593) se dice:

"Si no me habéis matado, entonces vuestro entendimiento no será perfecto, y en mi hermana luna crece el grado de vuestra sabiduría y con ningún otro de mis servidores, aún cuando sepáis de mi secreto." (citado por Jung, 1955c, p.150)

Los otros servidores son los planetas y sus metales correspondientes. El "si no me habéis matado" se refiere, por lo regular, a la mortificación del dragón, el primer grado peligroso y venenoso de Mercurio. Si tenemos en cuenta que el dragón representa el grado preliminar del *filius solis*, el dragón es entonces también el sol (de ahí que el *Rosarium* atribuya este discurso al sol). Jung comenta:

La idea del dragón o sol que ha de morir pertenece al misterio de la transformación. El asesinato se ejecuta en la figura del león, en este caso como mutilación al cortarle las garras, y en la figura del pájaro al que se le cortan las alas. La *mortificatio* significa la superación de lo viejo, de lo precedente, así como también la superación de los peligrosos estadios preliminares caracterizados por símbolos teriomorfos. (Jung, 1955c, p.155)

Estos símbolos aparecen cuando el dragón es despertado, es decir cuando la conciencia (sol) se une a su contraparte femenina (luna). Es la oscuridad activada de la materia, de la *umbra solis*, que representa la *prima*

materia materno-femenina. El siguiente sueño citado por Jung contiene este motivo: "'Una caza de animales. Aparece el diablo como patrón protector de los mismos. En su rostro marrón oscuro aparecen súbitamente *todos los colores*; y luego una mancha bermellón en la mejilla.'" (*Ibid.*, p.126, n.121).

El dragón, se dice en el *Rosarium*, "no muere si no es con su hermano y su hermana" (sol y luna). Y Pico de la Mirándola (*Oppera omnia*, Basilea, 1557) dice: el sol rige el día, la luna la noche. Pico menciona la autoridad de Platón y otros filósofos que han interpretado el sol como "intelecto en acto, la luna en potencia". El sol tiene la ventaja de la *concentración* ("el día es iluminado por un único sol"). La luna, por el contrario, necesita la ayuda de las estrellas. Tenemos aquí, dice Jung, la idea del "firmamento interior" y sus "astros" (que desarrolló especialmente Paracelso) como símbolo del inconsciente (cf. Jung, 1942c; 1947).

A este aspecto oscuro de la luna responde la antigua calificación de "perra" (su conexión con Hécate refuerza este atributo). También Helios aparece como perro en la segunda hora del día (y en la hora doce, como cocodrilo). Por lo demás, son denominaciones muy conocidas las de "perro corasceno" (sol) y "perra de armenia" (luna). Una de las numerosas citas de Hermes reza así:

"Hermes ha dicho: hijo mío, toma al perro corasceno y a la perra de armenia y aparéalos, y ellos parirán para tí un perro color azul celeste, y dale de beber,

cuando tenga sed, agua de mar...y siempre te ayudará y estará contigo en este mundo y en el otro. Y Hermes quiso denominar, con las palabras perro y perra, las cosas que conservan el cuerpo ante la combustión del fuego y su calor." (citado por Jung, 1955c, pp.160-1)

La figura teriomórfica del sol como león y perro, y la luna como perra, señala ese aspecto pasional simbolizado en ambas luminarias. Aunque a la luna se le atribuyen las "*potentiae sensuales*", el sol, comenta Jung, tiene también su "*appetitus*":

Desde el punto de vista psicológico esto quiere decir que la conciencia, acorde a su naturaleza, se ha separado de su sombra; lo inconsciente, por el contrario, no sólo se ha mezclado con su propio aspecto negativo, sino que además, por añadidura, se carga también con la "sombra" de la conciencia. Los animales solares, león y águila, son ciertamente más nobles que la perra, pero son animales, y además animales de presa. [...] cuando el sol es el espíritu y la luna el cuerpo, entonces también el espíritu tiene una *concupiscentia* o *superbia* que la admirada unilateralidad del espíritu pasa gustosamente por alto. (Jung, 1955c, p.161)

En el sueño de una paciente, aparece el simbolismo del perro: "'Dos perros copulan. El macho se adentra con la cabeza en la hembra y desaparece en su vientre.'" (*Ibid.*, p.163). La simbólica teriomorfa siempre apunta a un suceso que tiene lugar en la esfera instintiva. El sueño representa un nacimiento invertido como meta del acto sexual. Esta circunstancia arquetípica subyace al motivo del incesto (al igual que, en la *Visio Arislei*, Beya lleva en el vientre a Gabricio), y es la imagen de la renovación. La incubación y el calentamiento de los

contenidos inconscientes corresponde a los conceptos alquimistas de *decoctio*, *digestio*, *putrefactio* y *solutio*.

Así como el *filius canis* (sinónimo del *lapis*) es el "hijo de los filósofos", y con él se señala la ambigüedad de esta figura ("la más clara luz y la más profunda noche"), la modificación, tanto de la conciencia como del inconsciente, produce los frutos "del árbol del sol y de la luna":

Se trata, sin embargo, de una *salus* y de una *res*: es la misma cosa al principio y al final, algo que siempre ha estado ahí, y sin embargo aparece sólo al final: es el hecho del Sí-mismo, aquella indescriptible totalidad del hombre, que ciertamente no puede ser aprehendida, pero que como concepto intuitivo es imprescindible. (*Ibid.*, p.169).

En el agua (de la luna) "está el sol, oculto igual que un fuego" (*Gloria Mundi, Museum Hermeticum*, 1678). Por medio de la luna tiene lugar el "blanqueo" ("*dealbatio*") que produce la iluminación. Ella posee una doble luz: femenina por fuera y masculina por dentro. De la oscuridad del inconsciente, que contiene los opuestos en potencia, procede la blancura.

Ahora bien, Jung advierte que hay que tener en cuenta que los textos alquimistas han sido escritos por hombres y, consecuentemente, proceden de una psicología masculina.

Las aseveraciones masculinas sobre la psicología femenina adolecen por principio del hecho siguiente: la más intensa proyección de la femineidad inconsciente se da siempre allí donde un juicio crítico sería en extremo necesario, es decir allí donde un hombre está emocionalmente complicado. La luna, tal como la pinta metafóricamente la alquimia,

es ante todo un reflejo de la femineidad inconsciente del hombre... (*Ibid.*, p.195)

Tanto la proximidad como la lejanía de la mujer ejerce un influjo constelador en el inconsciente del hombre. El "mucho" o el "poco" o "nada" adquiere un complemento inconsciente de naturaleza compensatoria:

Cuando una mujer es lejana o inalcanzable, el inconsciente crea una femineidad en el hombre que se impone por doquier en todas las formas imaginables, lo cual origina los conflictos correspondientes. Cuanto más unilateral es la actitud espiritual-masculino consciente, más baja, banal, vulgar y biológica será la femineidad compensatoria inconsciente. [...] Una afección de tipo biológico o hasta vulgar por lo femenino, genera en el inconsciente una valoración elevada en desmesura de lo femenino, que adopta fácilmente la forma de la Sofía (*Sapientia*) o la forma de la Madre de Dios. Pero la desfiguración cae a menudo en todas las posibles ficciones de la misoginia, de modo que la conciencia masculina se protege del influjo femenino, con lo cual queda abandonada a humores caprichosos y resentimientos irracionales. (*Ibid.*, p.195)

La luna es el símbolo que caracteriza el inconsciente del varón; pero también es el principio de la psique femenina, como el sol lo es de la masculina. Por otra parte, la luna no sólo es oscura, sino también dispensadora de luz; puede, por tanto, servir de símbolo de una conciencia. Tal es el caso de la mujer:

...la conciencia femenina tiene, en cierto sentido, más carácter lunar que solar. Su "luz" es la luz atenuada de la luna que antes une que separa. No permite, como la cruda y deslumbrante luz del día, que los objetos del mundo se destaquen de su mutua confusión y aparezcan en su inexorable diversidad y separabilidad, sino que uno lo próximo y lo lejano con claridad engañosa, convierte, por mágica virtud, lo pequeño en grande y lo elevado en bajo, extingue los colores en un azul crepuscular y brinda el

paisaje nocturno en una inesperada unidad. (*Ibid.*, p.196)

Desde una consideración puramente psicológica, Jung intentó caracterizar la conciencia masculina con el concepto de "Logos" (en el sentido de juicio discriminativo y conocimiento) y la femenina con el de "Eros" (en sentido relacional) (véase 4.2.2). Se trata de conceptos que proporcionan una captación intuitiva en un dominio de experiencia no susceptible de definición estricta. Naturalmente, hay varones en quienes el juicio y el conocimiento parecen desempeñar un escaso papel; y mujeres en quienes estas capacidades destacan de un modo casi exclusivo. Jung ve en tales casos "excepciones regulares. Estas muestran, según me parece, el hecho frecuente de un predominio psíquico de la contraparte sexual." (*Ibid.*, p.196).

Esta inversión es probablemente la principal fuente psicológica de la intuición alquimista del *hermafrodita*. En el caso del varón es el *Anima* lunar; en el de la mujer, el *Animus* solar. Este último se hace perceptible cuando en la conciencia femenina irrumpe la masculinidad inconsciente en detrimento del Eros.

El sol que personifica el inconsciente femenino no es el sol diurno, sino una correspondencia de lo que la alquimia denomina "*sol niger*"; es oscuro, pero no "negro carbón" ("más negro que lo negro" como dice la alquimia del "*sol niger*" de la psicología masculina), sino, más bien, una "oscuridad solar crónica".

Así como el hombre, normalmente, sólo conoce su *Anima* en forma proyectada, igualmente la mujer su sol oscuro. Si su Eros está en orden, entonces su sol no es demasiado oscuro, y el portador de la proyección correspondiente puede incluso simbolizar una beneficiosa compensación. Si, por el contrario, no está en paz con su Eros (es infiel al amor mismo!), entonces la oscuridad de su sol corresponde a una persona masculina que origina posesión y dispensa un espíritu inferior, el cual, como se sabe, es tan embriagador como el alcohol fuerte. (*Ibid.*, p.199)

El oscuro sol de la psicología femenina tiene que ver con la imago paterna. El padre dota de forma y contenido a esta imagen virtual (*Animus*), pues merced a su Logos, es la fuente del "espíritu" para la hija. Pero este espíritu decisivo para la hija no es precisamente un mero intelecto, sino algo más que eso: "es una actitud, es decir un *espíritu en el que se vive*." (*Ibid.*, p.199). Es, por tanto, algo que actúa a través de generaciones como si se tratara de un pecado original psicológico.

La idea de que el alma humana es andrógina parece haber sido un bien común de la alquimia de finales del siglo XVI: "pues la doncella tiene un alma masculina y el hombre una femenina" (R. Vitus, 1618).

A esta notable penetración psicológica, Vitus añade aún otra: el alma es también denominada "mujer vieja", pues el espíritu (*animus*) de la gente joven es débil; con ello es certeramente expresada la experiencia de que el *Anima*, en el caso de una actitud juvenil de la conciencia, es a menudo representada en sueños como mujer mayor. (*Ibid.*, p.89)

Este mismo autor (en una carta fechada en 1567) escribía también que el alma, es una idea "de tan gran

poder, que ella misma genera las formas y las cosas'", y que "'ella tiene, por así decir, la mismidad (*Selbsheit*) de la humanidad entera en sí'" (citado por Jung, 1955c, p.89). Ella está por encima de toda diferencia individual: "'Así, si se quiere conocer el alma por sí mismo, ha de observarse a sí mismo y (mirar adentro) en aquel lugar donde mora la fuerza del alma, y la sabiduría.'" (*Ibid.*, p.89). En estas descripciones, dice Jung, se aprecia el carácter de *anima mundi*, ese enigmático fundamento de todo lo anímico que hoy llamaríamos inconsciente colectivo. Un sorprendente descripción de la *prima materia* es la realizada por J. Turrius (1567):

"Puesto que la *prima materia* no es nada, sino que únicamente es concebida mediante la imaginación, no puede estar contenida en ninguno de estos lugares". Ella no es objeto de los sentidos (*sub sensu non cedit*), sino que será aprehendida sólo mediante el intelecto (*solo intellectu concipitur*), por eso tampoco puede saberse cómo se crea esa materia. (*Ibid.*, p.90)

El adepto "fija" el contenido de esta materia a través del misterio de la conjunción, en el que se unen los opuestos extremos, el enlace de la noche y el día, donde dos son uno, y lo masculino unido a lo femenino no es masculino ni femenino.

8.2. EL PROBLEMA DE LA TRANSFERENCIA A LA LUZ DE LA ALQUIMIA

La integración y concienciación de contenidos inconscientes equivale a una "*coniunctio solis et lunae*" que modifica tanto a la conciencia como al inconsciente. Este fenómeno, por lo regular, se observa en la denominada transferencia, donde los contenidos inconscientes se transfieren al terapeuta. En la alquimia este fenómeno está representado por la relación del adepto con su "*soror mistica*" (hermana mística).

Al intervenir de modo íntimo en el desarrollo psicológico del paciente, puede decirse que el terapeuta, al tiempo y en la misma medida que "comprende" los contenidos del paciente, queda también incorporado como figura en la psique de este último. Asimila y es asimilado. En la vinculación transferencial, al igual que en la combinación química de los cuerpos, paciente y terapeuta quedan alterados.

Entre los contenidos proyectados juegan un papel central las relaciones con el progenitor del sexo opuesto. Pero la demanda instintiva, particularmente cuando atañe al aspecto sexual de la transferencia, está siempre complicada con significaciones "espirituales".² No se puede, en opinión de Jung, atribuir toda la dinámica psíquica a la primacía de un sólo instinto y considerar toda función diferenciada como sustituto de una u otra forma de sexualidad.

...sin embargo, es psicológicamente correcto considerar el problema de los impulsos desde el punto de vista prioritario de la sexualidad, pues en ella radica algo que da ciertamente que pensar a quien la contempla sin prejuicios. (Jung, 1928d, p.68)

Su dinámica psíquica no sólo es expresión de un conflicto entre instintividad y moral, sino expresión también de una fuerza que se manifiesta en ese instinto.

El punto de vista espiritual ve en ella su principal contrincante, pero no porque la licencia sexual sea en sí más inmoral que la gula y la ebriedad, la codicia, la tiranía y el derroche, sino porque el espíritu presiente en la sexualidad un contrario de igual valor, incluso afín a él. (*Ibid.*, p.69)

Todo lo psíquico tiene, para Jung, un significado superior y otro inferior, sin que sea posible decidir en favor de la "naturalidad" de uno u otro. El espíritu sería una forma vacía si un contrario de igual valor no se le opusiera.

También lo espiritual se manifiesta en la psique como un instinto, más aún, como una verdadera pasión, "como un fuego que consume", tal como lo expresó Nietzsche en una ocasión. No es ningún derivado del otro instinto, como quisiera la psicología instintiva, sino un principio sui generis: la forma imprescindible de la fuerza instintiva. (Ibid., pp.69-70)

Para el conocedor de la fenomenología religiosa, no es ningún secreto, dice Jung, que la pasión física y la espiritual son, si bien enemigas, también hermanas, y que a menudo se requiere muy poco para que la una se convierta en la otra. Ambas son reales y configuran un par de

opuestos que es una de las principales fuentes de la energía psíquica.

La fantasía de los alquimistas intentó expresar este secreto de la naturaleza difícilmente comprensible mediante otro símbolo, no menos ilustrativo: con el *Ouroboros*, la serpiente que se muerde la cola. (Jung, 1947, p.239)

Asimismo, el contenido específico de la transferencia, el incesto, está lejos de constituir un fenómeno unívoco. Los contenidos inconscientes activados en el paciente constelan en el terapeuta el correspondiente material inconsciente. Se establece entonces entre ambos una *relación inconsciente común*. La transferencia exógama de estos contenidos a la figura del terapeuta no disminuye en modo alguno su intensidad originaria.

[El médico] se ve introducido mediante la proyección en esa peculiar atmósfera incestuoso-familiar. Con ello se produce inevitablemente una intimidad irreal pero delicada en lo más íntimo entre médico y paciente, que provoca en ambos resistencia y vacilación. (Jung, 1946e, p.190)

De ello resulta una confrontación bilateral en la que se entrecruzan la confianza y el recelo, el afecto y la resistencia, el amor y la angustia. También se produce un "descenso del nivel mental" y, por tanto, una multiplicación de los centros de gravedad de la personalidad y un debilitamiento del yo en su función rectora. Es el amor y el odio de los elementos que los alquimistas parangonaron con el caos original y que suscita la tentativa de conciliar los contrarios.

La separación enemistosa de los elementos corresponde al estado inicial, al caos y las tinieblas. De las sucesivas unificaciones surge un agente (sulfuro) y un paciente (sal), así como un mediador ambivalente: mercurio. De esta clásica trinidad alquimista surge la relación entre el hombre y la mujer como el opuesto supremo y esencial. El fuego está al comienzo y no actúa sobre nada; la tierra al final y no influye en nada. Entre el fuego y la tierra no hay ninguna *interactio*, y por tanto los cuatro no configuran ningún círculo, es decir ninguna totalidad. Esta se produce sólo mediante la síntesis de lo masculino y lo femenino.³ (Jung, 1956, pp.226-7)

En una de las figuras del *Rosarium Philosophorum* (1550) se representa la toma de contacto inicial entre lo masculino y lo femenino. Rey y reina (situados sobre el sol y la luna) están preparados para sus esponsales con indumentaria palaciega. Las dos figuras se tienden la mano izquierda, mientras que toman con la derecha una figura de cinco flores (las ramas cruzadas llevan dos flores cada una; cuaternidad que hace referencia a los cuatro elementos). La quinta flor (probable referencia a la quintaesencia) la lleva el Espíritu Santo en el pico (cf. Jung, 1946). En cuanto al significado psicológico de esta imagen

hay que destacar, ante todo, que en primer lugar nos describe un encuentro humano en el que el amor desempeña el papel decisivo. La vestidura convencional de la pareja señala asimismo esa disposición mutua. Se hallan aún separados por la convención y ocultos el uno al otro en su realidad natural. El contacto crítico de la mano izquierda señala a lo "siniestro", ilegítimo, morganático, impulsivo emocional; precisamente la fatal intervención del incesto y su fascinación "perversa". Pero la "intervención" simultánea del Espíritu Santo descubre el sentido oculto del incesto, la unión de

hermano y hermana o madre e hijo como un símbolo chocante de la *unio mystica*. (Jung, 1946e, p.230)

Desde esta perspectiva, el incesto simboliza la unión con la propia esencia, la individuación o devenir Sí-mismo. La inquietante fascinación de este contenido se expresa en el acaercer psíquico inconsciente. Esta situación psíquica, ciertamente oscura, ilustra lo que subyace a la transferencia. El terapeuta es inconscientemente "familiarizado" mediante la proyección de las figuras que antes corporizaban los miembros de la familia. Como muestra la figura del *Rosarium*, se trata de un momento de supremas posibilidades hacia "arriba" y hacia "abajo". Por lo regular, lo uno sigue muy de cerca a lo otro.

La mejor toma de conciencia posible confronta al yo con su Sombra y la existencia individual anímica con una psique colectiva. Estos términos psicológicos suenan ciertamente ligeros, pero son muy serios, pues significan un conflicto casi insoportable y un angosto sendero anímico, cuyos espantos sólo conoce quien lo ha transitado. (Jung, 1955c, p.255)

Hay que advertir que el rey y la reina no representan en modo alguno una relación de transferencia en la que uno sea la pareja masculina y la otra, la femenina. Se trata del contenido proyectado desde el inconsciente del adepto (y de la "soror mistica"). La parte proyectada es en el varón el *Anima* y en la mujer el *Animus*. No se trata, pues, de una relación de dos, sino de cuatro aspectos (en la figura, este entrecruzamiento aparece representado por el cruce de las ramas).

En el esquema básico de la relación que se origina,⁴ son de destacar las siguientes relaciones: a) una relación del hombre con el *Anima*, y otra de la mujer con el *Animus*; b) una relación del *Anima* con el *Animus* y viceversa; c) una relación del *Animus* femenino con el hombre (que tiene lugar cuando la mujer es idéntica al *Animus*), y otra del *Anima* masculina con la mujer (caso en el que el hombre es idéntico al *Anima*). En la realidad estas posibilidades se hallan siempre mezcladas. (Cf. C. A. Meier, 1975, pp. 98 y ss. y 193 y ss).

La doble relación consciente e inconsciente representada por hombre y mujer, *Anima* y *Animus* (en el cuaternio alquimista por el adepto y la "soror", el rey y la reina), constituye la réplica del primitivo "matrimonio por intercambio de hermana" que daba lugar al llamado "matrimonio entre primos cruzados".⁵ La diferencia entre el cuaternio matrimonial primitivo y el psicológico estriba en que el primero representa un fenómeno sociológico, y el segundo un fenómeno místico (véase 8.3).

La personalidad consciente que sigue una dirección exógama se opone a otra inconsciente endógama, esta última de modo inconsciente, y proyectada por tanto. En la transferencia, *Anima* y *Animus* se proyectan sobre lo humano y, de este modo, se intenta establecer el parentesco primigenio. Pero en tanto en el *Anima* y en el *Animus* están involucrados también componentes personales del sexo opuesto, se produce una tendencia progresiva en el sentido

de una integración de la personalidad, de la individuación.

La realización consciente de la unión interna requiere la relación humana como condición inexcusable, pues sin una vinculación conscientemente reconocida y aceptada con el prójimo no hay síntesis alguna de la personalidad. (Jung, 1946e, p.247)

La siguiente figura del *Rosarium* presenta a la pareja real desnuda. La paloma entre ellos es descrita como "el espíritu que unifica". Ha cesado el contacto con la mano izquierda; las dos manos tocan las ramas y las flores que se entrecruzan; hay tres flores en vez de cinco. La afinidad como aproximación amorosa ha producido una unión parcial. Pero con este progreso

...aparece la alteridad de lo contrapuesto con mayor claridad, y el inconsciente, por lo regular, intenta salvar la distancia mediante el incremento de la atracción para llevar a cabo de algún modo la unidad ansiada. La idea alquimista de que el fuego que mantiene el proceso debe ser atemperado al principio, para alcanzar posteriormente el grado máximo, coincide con esto. (*Ibid.*, p.255)

Con la integración consciente de la Sombra, pasa a primer plano la esfera de la impulsividad animal. "Con ello el hombre se convierte en el difícil problema que precisamente es." (*Ibid.*, p.254).

Así, las dos figuras siguientes del *Rosarium* presentan la inmersión de la pareja en la fuente de Mercurio, y luego la *coniunctio* como coito realizado entre los dos. El motivo del baño o la regeneración en el mar tiene, en la alquimia, numerosas variantes: el rey naufraga en el mar;

el sol en la fuente del Mercurio; Gabricio desaparece en el cuerpo de Beya y allí es disuelto en átomos. Se trata de un peligroso crecimiento del "mar" o espíritu ctonio del Mercurio. Es una sustancia semicorporal-semiespiritual, un "*anima media natura*", el inconsciente, dicho en términos psicológicos. La inmersión en el agua simboliza una especie de "viaje nocturno por mar" (y, como en el vientre de la ballena, el calor es tan intenso que se cae el cabello).

El Mercurio que inunda a la pareja es de naturaleza sexual, en evidente contraste con la paloma (desde antiguo un pájaro de amor, pero que en la alquimia, como en la tradición cristiana, tiene también significado espiritual). La pareja de contrarios se representa también como dos pájaros en lucha, o como dragón alado y dragón sin alas, o león verde y león rojo. Lo más elevado es símbolo de lo bajo, y viceversa. No es casual que se diga de Mercurio que "se le encuentra en las venas pletóricas de sangre" ("*Invenitur in vena sanguine plena*").

Este desarrollo repite el descenso del hombre primigenio a la *physis* que amenaza con aprisionarlo, motivo que recorre toda la alquimia. "En la forma moderna corresponde este estadio a la concienciación de las fantasías sexuales y a una correspondiente coloración de la transferencia." (*Ibid.*, p.2622). Pero resulta significativo que la pareja sostenga aún con ambas manos el símbolo transmitido por el Espíritu Santo, con lo cual

se indica el sentido de la unión: la totalidad trascendente del hombre. Es la imagen de la renovación, del renacimiento, de la disolución y del surgimiento de las figuras simbólicas.

Como dice Dorneus : "Por solución disuelven los cuerpos, y por *cognitionem* resuelven las dudas los filósofos". Se trata del típico procedimiento alquimista de la "*extractio spiritus sive animae*" o, expresado en términos modernos, de la toma de conciencia de contenidos inconscientes. Mediante la *solutio*, *separatio* y *extractio* se extrae el "juco lunar" ("*succus lunaariae*", "*saguis*", "*aqua permanens*") o bien se utiliza. Este "líquido" procede del inconsciente, pero, más que contenido propiamente dicho, se trata de un influjo del mismo sobre la conciencia.

Se trata de aquel influjo indirecto, bien conocido por el médico, de los contenidos inconscientes constelados. Este proceso no sólo se observa en la progresiva gestación de obsesiones hipocondríacas, fobias y delirios, sino también en sueños, fantasías y procesos creadores, donde el contenido inconsciente fuerza a que se le preste atención. Esto último es el *succus vitae*, la sangre, la com-pasión vital que el paciente arranca inconscientemente al médico, y sin la cual no puede esperarse ningún efecto terapéutico real. (Jung, 1955c, p.166)

La atención dirigida al inconsciente opera a modo de lenta incubación. Es como si con el calor se vieran abajo los límites que separan desde la conciencia. "El hombre aislado carece de totalidad, pues sólo alcanza ésta mediante el alma, que a su vez no puede existir sin su

otro aspecto, el cual se halla siempre en el 'tú'." (Jung, 1946e, p.260). No se trata, evidentemente, de una identificación, sino de la vinculación consciente del yo con todo lo que como proyección se alberga en el "tú".

La psicología que encierra el símbolo central de la "*coniunctio*" no es, dice Jung, en modo alguno sencilla. El rey y la reina se funden en un abrazo (coito), pero la cohabitación tiene lugar en el "mar de las tinieblas" (que es tanto como una solución hirviente, ya que la modificación de los sinónimos -"*aqua nostra ignis est*"- es una constante en la alquimia). La unión en la etapa biológica es símbolo de la *unio oppositorum* en el sentido más elevado.

Con ello se declara por una parte, que la unión de los opuestos es tan esencial para el arte regio como la *cohabitatio* para el entendimiento común, y por otra, el *opus* se convierte así en una analogía de la naturaleza, con lo cual la energía instintiva se transforma al menos parcialmente en una actividad simbólica. (*Ibid.*, pp.267-8)

En la experiencia psicológica, la transferencia adopta formas extraordinariamente fantásticas, y no menos simbólicas, que apuntan a una "concepción" o embarazo. Proceso que se verifica en forma de series de fantasías y de sueños cuya conexión sólo se descubre mediante una reelaboración retrospectiva (véase cap. 5).

El rey y la reina unidos y sumergidos en el mar señalan el regreso al estado caótico originario, a la "*massa confusa*". Sin embargo, la "*coniunctio*" no constituye

ningún estado natural en el sentido de una identidad inconsciente o "participación mística", sino que es el resultado de un proceso. Es una parte fundamental de la obra alquímica y preludia el estadio de la negrura y la mortificación. En este sentido, es de destacar que el oscuro estado inicial denominado *nigredo* aparece frecuentemente como producto de una operación previa y no como comienzo absoluto (particularmente cuando la *nigredo* se identifica con la *putrefactio*).

El motivo del sepulcro (también vas o recipiente) es un paradigma frecuente de ese estado. N. Barnaud (en *Theatrum Chemicum*, 1602) recomienda al respecto:

"...entierra a cada uno en la tumba del otro...así sucede que el nido del pájaro se convierte en tumba, y al contrario, el pájaro acoge en sí al nido y se une firmemente a él. Sucede, digo, que el alma, espíritu y cuerpo, hombre y mujer, activo y pasivo, se mezclan en un mismo sujeto, en el recipiente, incubados con el propio fuego y ayudados externamente por el magisterio del arte, hasta huir (a la libertad) a su debido tiempo" (citado por Jung, 1955c, pp.68-9)

El sepulcro y el cadáver son la misma cosa. La unión de los opuestos en uno produce la liberación. En el plano psicológico tiene lugar una relativización de los opuestos. La reunión "espagírica" del hombre y la mujer es también la *solutio* en sentido moral-espiritual (Dorneus). Autoincubación e introversión con conceptos íntimamente relacionados con la idea de castigo (cf. Jung, 1952a).

Durante el tiempo de la negrura, dice la alquimia, impera la mujer ("*Et quamdiu nigredo durat, foemina*

imperat"). En la segunda versión de la *Visio Arislei* se dice: "'Con tanto amor ha abrazado Beya a Gabricio, que lo ha acogido íntegro en su naturaleza y lo ha descompuesto en partes indivisibles.'" (citado por Jung, 1955c, p.64). Se trata del motivo del desmembramiento. G. Ripley (*Oppera*, 1649) dice que con la muerte del rey se produce una condensación del aire (equivalente a una concretización del espíritu), y todos sus miembros son pulverizados en átomos ("*omnia membra in atomos divellantur*"). Lo descompuesto y reducido a polvo y cenizas se convierte luego en las "*scintillae albae*" (chispillas blancas) que surgen de la "*terra foetida*" (tierra maloliente), también denominadas "ojos de pez" (*oculi piscium*). Henricus Khunrath (*Hylealischen Chaos*, 1597) dice que son chispas de luz del alma universal ("*Scintillae Animae Mundi ignae*"). Dorneus dice al respecto (*Philosophia meditativa*, en *Theatrum Chemicum*, 1602): "'...en nosotros brilla oscuramente una vida, que es igual que una luz de los hombres (que brillara) en las tinieblas, que no proviene de nosotros y, sin embargo, hay que buscar en nosotros'" (citado por Jung, o.c., p.53). El "no proviene de nosotros" se refiere naturalmente a que proviene de Aquel que nos ha dado "una chispa de su luz" (la verdad no hay que buscarla en nosotros, sino en la *imagine Dei* que está en nosotros -véase 7.1-). Esta luz es la *lumen naturae* de Paracelso.⁶ Coincidiendo con éste,

Dorneus habla del "*sol invisibilis*" que hay en el hombre (que es también el "*sol in terra*").

La *nigredo* se identifica con la melancolía, con el estado subjetivo de depresión que invade al adepto. Dorneus dice: "'Por oscuridad no se entiende otra cosa que las tinieblas de las enfermedades y los dolores del cuerpo y del espíritu'" (citado por Jung, 1945c, p.357). La melancolía se relaciona con el plomo y con Saturno. De este plomo saturnal dice Basilio Vigenerus (*Theatrum Chemicum*, 1661): "'El plomo significa tormentos (*vexationes*) y agobiantes cargas, con las cuales Dios nos castiga y nos conduce a la conversión (*resipiscentiam*).'" (citado por Jung, o. c., p.357).

En la correspondiente figura del *Rosarium* se representa a la pareja unida en un sólo cuerpo; es la imagen de la "putrefacción" como descomposición de una estructura anteriormente viva. El texto dice: "La corrupción del uno es la generación del otro". La pareja representa aquí el espíritu y el cuerpo (que están muertos). El alma, "con gran pesar", se separa de ellos. Jung comenta:

Todo se disuelve y el alma se eleva al cielo. Es una sola alma la que se desprende de los dos, que se ha convertido en uno. Con ello se acentúa la naturaleza del alma como *vinculum* o *ligamentum* (vínculo, medio de enlace), es decir, como *función de relación*. [...] El alma es aquí, evidentemente, una *idea* que representa la unidad, la cual no ha llegado a ser un hecho concreto, sino que sólo existe en potencia. (Jung, 1946e, p.284)

Al igual que en la muerte, el alma se separa para ascender a su origen celeste; es lo uno que ha brotado de los dos, pero que aún no ha llegado a ser, sino que solamente está concebido.

La correspondencia psicológica es un estado oscuro de desorientación, una disolución y oscurecimiento de la conciencia del yo existente hasta entonces. Este estadio dura mucho tiempo y señala el momento de la concienzialización del no-yo, momento en el que pueden activarse las psicosis latentes. Es un estado "sin alma". Aquí tiene sentido la advertencia alquimista: "Este es el gran signo en cuya investigación algunos perecieron". A esta situación en la que "reina una amarga miseria", el *Rosarium*, sin embargo, dedica un himno de alabanza a la bendita naturaleza y su obra: "'...porque de lo imperfecto haces lo perfecto...haces germinar cosas nuevas y distintas, con tu verdor haces aparecer los diversos colores'" (citado por Jung, 1946e, p.288).

A propósito del aspecto místico de la *nigredo*, dice Jung:

El hecho de que la alquimia medieval no sólo tenga relaciones con la mística de su tiempo, sino que ella misma representa una forma de esa mística, nos permite traer a colación el escrito de S. Juan de la Cruz (1591), la *Noche oscura*, 73, como paralelo de la *nigredo*. El autor concibe la "noche espiritual" del alma como un estado decididamente positivo, en el que la invisible (y por tanto oscura) luz divina atraviesa el alma y la purifica. (Jung, 1946e, p.288)

La oscuridad y la aparente lejanía de Dios como efecto de la divina presencia de la que habla san Juan constituye, en opinión de Jung, una concepción claramente psicológica. Es la fase más difícil de la experiencia mística que se siente como vacío (cf. Jung, 1972b, p.105).

Asociada a la *nigredo* va la aparición de la nube negra, una conocida imagen que va entre los alquimistas griegos representaba "lo oscuro del agua". En la *Aurora* representa el encuentro del adepto con la *Sapientia Dei*, con lo cual se produce "el oscurecimiento de la luz", la visión "del infierno más profundo" y la "sombra de la muerte" (cf. M.-L. von Franz, G. W. 14/3). El aspecto moral de las tinieblas y el sentimiento de pecado que originan también es resaltado (p. e. Senior habla de las "tinieblas del alma"). También S. Juan de la Cruz (*Obras Completas*, cap. 5) cita a David: "*cerca de Dios y en rededor de El está oscuridad y nube*", y también a Job: "*¿Por qué me has puesto contrario a ti y soy grave y pesado para mí mismo?*". Porque verdaderamente, "cuando esta contemplación purgativa aprieta, sombra de muerte y gemidos de muerte y dolores del infierno siente el alma muy a lo vivo..." (pp. 362-4).

Así, la melancolía, el padecimiento, la muerte y el tormento del infierno cubren el alma solitaria del adepto. El antiguo tratado chino de Wei Po-Yang (siglo II), que no acusa influencia alguna de la alquimia occidental, describe asimismo los padecimientos físicos y anímicos

ocasionados por la "masa negra" (cf. Jung, 1956, p.108). El *Aquarium Sapientum* se refiere a ello como al estar fundido "en el horno de la cruz" y en el fuego, con lo cual el hombre alcanza, "'al igual que el oro terreno, una auténtica cabeza negra de cuervo, es decir, es totalmente desfigurado y, ante el mundo, escarnecido'"; y esto, añade el texto, no sólo sucede durante "'cuarenta días y noches o años, sino, a menudo, durante todo el tiempo de su vida, y de tal modo, que ha de experimentar más pena que consuelo y alegría..." (citado por Jung, 1956, p.108). Refiriéndose a este texto, Jung comenta:

De estas palabras se desprende claramente que la *nigredo* ocasionada en el adepto significa una desfiguración de sí mismo y un padecimiento anímico, que el autor compara con el del pobre hombre Job. La desgracia infligida por Dios al inocente Job es, como se sabe, el padecimiento del Siervo de Dios y una prefiguración de la *passio Christi*. Aquí se ve cómo se traslada paulatinamente la figura del Hijo del hombre al hombre común que ha acogido en sí la "obra". (Jung, 1956, p.108)

El autor anonimo del *Aquarium* se remite a *Sabiduría* (5, 3-4): "Este es el que algún tiempo tomamos a risa y fue objeto de escarnio. Nosotros, insensatos, tomamos su vida por locura y su fin por deshonor". El *caput corvi* es el símbolo por antonomasia de la *nigredo*. Los cuarenta días se refieren al tiempo que hubo transcurrido cuando Noé echó a volar el cuervo y a los cuarenta días y noches del diluvio. Durante cuarenta días fue tentado Jesús en el desierto (Lc. 4, 2). Cuarenta días y cuarenta noches estuvo Moisés con Dios (Exo. 34, 28). Cuarenta años estuvo

el pueblo en el desierto (*Deu. 8, 2*). Se trata, como dice el texto, de las tribulaciones, angustias y calamidades diversas que Dios ocasiona con el fin de que muera el viejo Adán y resurja el verdadero hombre nuevo (el "*interiorem hominem nostrum et invisibilem*" u *homo maximus*, como se le llama también). Jung dice al respecto:

En el calor de la *nigredo* "domina el *anima media natura*". Los viejos filósofos llamaron a esta negrura "cabeza de cuervo" o "sol negro" (*solem nigrum*). El *anima media natura* corresponde al alma del mundo platónica y a la Sofía del Antiguo Testamento. El sol es aquí cubierto en cierta medida por ella, y por tanto negro. Es un estado de incubación o embarazo. [...] En nuestro contexto es importante la interpretación de la *nigredo* como tierra. Esta, al igual que el *anima media natura* o la Sofía, es un principio femenino. Ella es la tierra que surgió (como reza el Génesis) de las aguas. Pero también es la "*terra damnata*", la tierra condenada. (*Ibid.*, pp.287-8)

La contraparte del sol es su propio aspecto ctonio-femenino ("esta negrura se llama tierra"). En el mito alquimista del rey esto se expresa como la confrontación del mundo masculino-espiritual paterno con el mundo femenino-ctonio materno del *aqua permanens* (el sol se ahoga en el mercurio femenino). Este necesario oscurecimiento de la luz dura hasta que el yo acepta su impotencia. Entonces los opuestos se aproximan mutuamente, "y lo que parece muerte y perdición, se transforma paulatinamente en un estado latente de unidad que es certeramente expresado mediante el símbolo del embarazo." (*Ibid.*, p.115).

Por dicho oscurecimiento, la "cabeza de cuervo" representa la cabeza del hombre (que en el *Liber Quartorum* es el recipiente de la transformación; en el *Rosarium* se recomienda oscurecer el cerebro). No falta por ello el motivo de la decapitación.

La decapitación tiene el significado simbólico de una separación de la "inteligencia" de la "*passio magna et dolor*" que la naturaleza ocasiona al alma. Es una emancipación del pensamiento natural de la cabeza, de la "*cogitatio*", una liberación del alma de los "vínculos de la naturaleza". (*Ibid.*, p.288)

En la *nigredo* se separan, pues, los contenidos psíquicos de su fijación al cuerpo, una discriminación y disolución de lo mezclado corporal y afectivamente.

La separación, por tanto, significa una disolución del alma y sus proyecciones de la esfera corporal y de todas las condiciones del entorno que están unidas al cuerpo. Expresado en forma moderna, esto supone la retirada de la realidad sensorial, la retracción de las proyecciones de la fantasía que la animan, que le confieren la apariencia tan atractiva como engañosa de las "diez mil cosas"; por consiguiente, introversión, introspección y meditación, es decir, penetración y conocimiento esmerado de los deseos y motivos. (*Ibid.*, p.244)

El objetivo esencial de la "obra" psicológica es la concienciación de los contenidos proyectados, lo que conduce al conocimiento de los otros hombres, así como al de uno mismo. Con la integración de las proyecciones se produce una seria alteración del yo, una *inflación*, una dilatación de la personalidad más allá de los límites individuales. La inflación negativa se experimenta como una aniquilación del yo; la positiva, más peligrosa aún,

conduce a lo que Jung denomina "personalidad *mana*" (véase 4.1).

La alquimia expresa esta situación por medio de la herida o el envenenamiento, y también mediante la curiosa figura de la hidropesía. Por eso, el proceso de diferenciación del yo y el inconsciente corresponde a la "*mundificatio*" (purificación, limpieza).

En la alquimia la purificación se lleva a cabo mediante la destilación múltiple; en la psicología por medio de una separación asimismo a fondo del yo empírico humano de toda mezcla inflativa del inconsciente. (Jung, 1946e, p.313)

El proceso de diferenciación psicológico, reitera Jung, es, por una parte, un proceso de integración interna, pero por otra, un proceso de relación con el prójimo.

La alquimia descubrió esa antigua verdad de la "aflicción del alma" y comprendió que toda operación de este tipo significa, al menos, una muerte figurada. "Si a un hombre le plantea el destino la exigencia del autoconocimiento, y rehúsa, entonces esta actitud negativa aun puede significar la muerte real." (Jung, 1956, p.246).

La meta de esta operación, concluye Jung, es el conocimiento de la altura y la profundidad de la propia alma. Para ello se requiere tanto conocimiento como decisión moral, es decir un impulso hacia el conocimiento del Sí-mismo más allá de todas las ficciones.

8.3. GRADOS Y SIMBOLISMO DE LA CONIUNCTIO

En opinión de Jung, el arcano de la alquimia es una idea arquetípica que tiende un puente sobre el abismo de los opuestos, insalvable en la cosmovisión cristiana. "Los alquimistas (simbólicamente) han aspirado a una *unión total de los opuestos* y lo han considerado imprescindible para la curación de todo mal." (Jung, 1956, pp.241-2).

En este sentido

Puede por tanto suponerse que en la alquimia existe realmente una tentativa simbólica de *integración del mal*, y ciertamente por medio de una localización del drama de salvación divino en el hombre mismo. (*Ibid.*, p.217)

Los alquimistas se esforzaron por descubrir cómo producir esa esencia que une en sí toda oposición (que brinda la paz entre los elementos). La superación del cuerpo que, como hemos visto, acontece en la *nigredo*, y que Dorneus llama "*unio mentalis in superatione corporis*", es tan sólo el primer estadio de la *coniunctio*. El siguiente paso, segundo estadio de la *coniunctio*, fue concebido como la unificación de la "unión mental" con el cuerpo. Pero el adepto sabe que no puede hermanar los enemigos sino no es con la ayuda de "cierta sustancia celeste" (bálsamo, quintaesencia, vino filosófico, verdad). Esta *veritas*, como ya sabemos (véase 7.1), está para Dorneus en la *imago Dei*; ella es la quintaesencia y la virtud del vino filosófico (un sinónimo adecuado del espíritu como alcohol y del cuerpo como fluido). Dorneus

dice que el cielo secreto es "una forma universal que contiene en sí todas las diversas formas". Johannes De Rupescissa llama a la quintaesencia "el cielo humano".

Respecto al conocimiento meditativo que el trabajo requiere, Dorneus se expresa así:

"El conocimiento meditativo es pues una cierta resolución (*resolutio*) indudable de la verdad, gracias a la experiencia, de las correspondientes opiniones. Más la opinión es una presunción (*presumptio*) incuestionable inherente a la mente. La experiencia, en cambio, es la prueba manifiesta de la verdad, y la resolución la aniquilación de la duda. No podemos ganar seguridad frente a la duda de otro modo que por la experiencia y (en ninguna parte) mejor que en nosotros mismos..." (citado por Jung, 1956, p.251)

Dorneus hace hincapié en la piedad necesaria para el autoconocimiento. En el conocimiento de nuestra naturaleza y de nuestro origen, prosigue el autor, puesto que hemos sido creados del barro más barato y desdeñable, hemos de abstenernos de toda arrogancia. "'Quien conoce a Dios, conoce también a sus hermanos; éste es el fundamento de la verdadera filosofía. Quien observe todo eso en sí mismo verá brillar poco a poco...las chispas de la iluminación divina'" (*Ibid.*, p.252). El alma entonces se ve movida a unirse al espíritu. Y prosigue:

"El cuerpo finalmente se verá obligado a resignarse y a obedecer a la unión de ambos (*anima et animus*). Esta es aquella milagrosa transformación filosófica del cuerpo en espíritu (*spiritum*) y de la (*transformación*) de este último en el cuerpo, sobre lo cual los sabios nos han transmitido la palabra: "*fixum fixum volatile et volatile fixum*" (haz lo fijo volátil y lo volátil fijo), con eso tienes nuestro misterio." (*Ibid.*, p.252, cursivas de Jung)

Hay que tener presente, precisa Jung, que el argumento de Dorneus se mueve en su mayor parte en la esfera del símbolo, pues si bien ha comprendido claramente el papel desempeñado por el adepto en el proceso alquímico, sólo parcialmente se reconoce el aspecto psicológico del problema que, por otra parte, es hipostasiado al ámbito de la sustancia mágica oculta en el cuerpo. Se trata, por tanto, de procesos o estados psíquicos que Dorneus describe con las correspondientes sustancias (así, habla de la sublimación que prepara la mezcla del nuevo cielo al que llama miel, calidonia, *mercurialis*, lirio rojo, sangre del hombre, etc). Jung comenta al respecto:

Desde el punto de vista psicológico, esto no significa otra cosa que una contemplación del proceso de individuación mediante sustancias y procedimientos químicos, por tanto eso que hoy llamaríamos *imaginación activa*. [...] Por lo regular se produce y se dan indicios de la misma cuando la "disolución" (*fanálisis*!) ha constelado los opuestos en tal medida que se torna por fuerza necesaria una unión o composición (*isíntesis*!) de la personalidad. (Jung, 1956, p.267)

De hecho, la meditación de la que hablan los alquimistas no es una mera reflexión, sino un "diálogo íntimo" y creador, una relación viva con el "otro" que hay dentro de nosotros (cf. Jung, 1937b).

Para comprender el aspecto psicológico del segundo grado de la conjunción, de la *unio mentalis* con el cuerpo, ha de tenerse presente que

Los opuestos son necesariamente de naturaleza caracteriológica. La existencia de una virtud positiva se basa en un triunfo sobre su contrario, es decir el vicio correspondiente. Sin su contraparte, la virtud sería pálida, ineffectiva e irreal. La oposición extrema de la Sombra en relación a la conciencia, es mitigada y mediada mediante procesos compensatorios y complementarios en el inconsciente. Del enfrentamiento de estos procesos con la conciencia surgen finalmente los símbolos unificadores. (*Ibid.*, p.270)

Dorneus llama a este principio liberador "sustancia celeste". Sin embargo, la enumeración de los ingredientes (o las sustancias simbólicas) que componen el "cielo", nos indican la naturaleza de ese contenido psíquico proyectado en la materia. Por ejemplo la miel ("*resina terrae*" o "dulzor de la tierra") es un "espíritu corporal" que dispensa la vida, el verdor y el crecimiento; pero no está exento de riesgo, pues también puede transformarse en un veneno mortal (según Paracelso, contiene el "*Tartarum*"). Otro tanto puede decirse de la calidonia (sinónimo del oro filosófico), planta que extrae la "humedad", el "alma" del Mercurio: "ayuda, por tanto, a la 'espiritualización' del cuerpo y hace visible la esencia del espíritu ctónico por excelencia, del Mercurio." (*Ibid.*, p.255). Esta planta, dice Jung, debe su extraordinario significado a la cuaternidad de sus flores doradas.

La analogía con el oro tiene siempre el significado de realzar el valor; es decir que la Calidonia se proyecta en la mezcla el supremo valor, que es idéntico a la cuaternidad del Sí-mismo. Cuando se dice de ella que extrae el alma del Mercurio, esto quiere decir psicológicamente que la imagen del Sí-mismo (la cuaternidad dorada) extrae una quintaesencia del espíritu ctonio. (*Ibid.*, p.262)

La "substancia celeste", el extracto sublimado, corresponde, dice Jung, a lo que hoy llamaríamos un principio trascendental. "Este 'unum' es 'nirdvandva' (libre de los dos, es decir, de los opuestos) como el *âtman* (el Sí-mismo)." (*Ibid.*, p.273).

El mismo principio es descrito por Alberto Magno (300 años anterior a Dorneus) del siguiente modo:

"...se halla en todos los metales y tiene con todos un "*symbolum*". Pero se origina en el medio entre lo terreno y lo acuoso o en el medio (*mediocriter*) entre un óleo vivo sutil y un espíritu muy sutil (*multum subtili*) [...]. Cuando está en su naturaleza, entonces es tanto de composición fortísima (*fortissimae compositionis*) como de naturaleza uniforme (*uniformis naturae*), pues ya no es divisible..." (citado por Jung, 1956, p.274)

El término "símbolo" corresponde aquí al sentido auténtico de su etimología (como moneda partida cuyas mitades se corresponden). Esta cualidad oculta se halla potencialmente en el Mercurio ("padre de todos los metales"). Su posición mediadora es descrita como "el centro entre lo profundo y lo extenso, como entre dos extremos u opuestos". Con ello se alude a la idea de una cruz, es decir al Mercurio *quadratus* que, en la figura de la *lapis*, perfecciona los cuatro elementos. El "hijo de los filósofos" une lo superior y lo inferior, es tanto espiritual como material, masculino como femenino. Debe, dice Jung, "ser creado por el hombre y, a la vez, como un '*increatum*' es la divinidad misma ('*Deus terrestris*')." (Jung, 1956, p.242). Por eso se insiste en que el adepto

no es el maestro de la obra, sino sólo su servidor, y se dice también que una actitud religiosa es imprescindible para llevarla a cabo. Cuando el adepto experimenta en su obra al "Hombre verdadero", interviene con ello la analogía de Cristo en forma nueva e inmediata, y reconoce en la transformación acaecida en él mismo una semejanza con la *passio Christi* (en analogía con la sangre de Cristo, es concebido Mercurio como "*spiritualis sanguis*"). No es una "*imitatio Christi*", sino una asimilación de la imagen de Cristo en el "Hombre verdadero", en el Sí-mismo.

La *passio* acaece al adepto, pero no por cierto en la forma clásica -de lo contrario sería consciente de que, por ejemp'o, ejecuta ejercicios espirituales- sino, más bien, en la forma que expresa el mito alquimista: es la sustancia arcana la que padece los padecimientos físicos y morales de la crucifixión; es el rey el que muere o es asesinado, yace muerto y enterrado y resucita al tercer día. No es el adepto el que padece todo esto, sino que es padecido en él, es atormentado, es atravesado por la muerte y es resucitado. Y todo esto no le sucede al alquimista, sino al "Hombre verdadero", al que, sin embargo, siente cerca de sí, incluso en sí, y a la vez supone en la retorta. (*Ibid.*, p.102)

La corporización del espíritu y la espiritualización de la tierra es el cumplimiento de la hierogamia. Se trata del ansiado acto de salvación en el que la pecaminosidad de la existencia y la división originaria (la *macula* que separa a la humanidad de Dios) se anula de nuevo en Dios. Como dice Ireneo Filaleteo en su *Introitus apertus...* (en *Musaeum Hermeticum*, 1678): "'...conmueve los fundamentos de la tierra y suscita las nubes negras.'" (citado por Jung, 1955c, p.186). La "conmoción" (el terremoto) que se

asocia a esto, comenta Jung, es un reflejo del viaje al infierno y la resurrección de Cristo, y también una "conmoción" de la existencia banal del hombre en cuya alma y en cuya vida ha tenido lugar esta irrupción.

Es siempre una vivencia intuitiva y una realidad de lo posible. Es la prefiguración y anticipación de una situación aún futura, el presentimiento tácito, callado, de, por así decir, un inconsciente ser-uno de yo y no-yo. (Jung, 1955c, p.187)

En un tiempo en que aún era válida la idea de la *correspondencia*, no suponía una dificultad especial suponer una *veritas* idéntica en Dios, en el hombre y en la materia. El alquimista podía comprender que la unión de los opuestos correspondía a la *unio mentalis* que se cumplía a la vez en el espíritu del hombre y también en la Divinidad ("*ut ipse (Deus) sit in omnibus unum*"). Al espíritu (*animus*) que ha de hacerse uno con el alma (*anima*) en la *unio mentalis*, Dorneus lo denomina un "*spiraculum vitae aeternae*" (literalmente: respiradero a la vida eterna), una especie, dice Jung, de "ventana a la eternidad".

El segundo estadio de la *coniunctio* consiste, dice Dorneus, en que la *unio mentalis* se unifique de nuevo con el cuerpo. Este paso parece poseer un especial significado, pues sólo partiendo de aquí puede ser alcanzada la *coniunctio* de un modo completo: la unión con el "*unus mundus*". La nueva unión de la posición espiritual con el cuerpo, quiere decir evidentemente que el conocimiento adquirido ha de ser real. Pues el conocimiento puede igualmente quedar en suspenso en tanto no sea aplicado. Pero el segundo estadio de la *coniunctio* consiste en la realización del hombre que conoce en forma aproximada su totalidad paradójica.

La gran dificultad del segundo estadio radica en el hecho de que uno no sabe cómo la paradójica imagen de la totalidad del hombre podría llegar a realizarse. (Jung, 1956, p.246)

El hombre, dice Jung, no pierde nunca su dolorosa naturaleza dual. Quiérase o no, "uno de los pájaros está volando y el otro no", dicho en el lenguaje de imágenes de la alquimia. Es la "cruz" de la individuación que, como siempre insistirá Jung, consiste en la mayor *integridad o completud* posible, pero nunca en *perfección*. Por eso el "opus" psicológico llena con su objetivo la duración de una vida.

De la mitad de la vida en adelante sólo permanece vivo quien quiere morir con la vida. Pues lo que sucede en la secreta hora del mediodía es la inversión de la parábola: es *el nacimiento de la muerte*. La vida de esta segunda mitad no significa ascenso, despliegue, exceso, sino muerte, pues su meta es el fin. [...] No-querer-vivir equivale a no-querer-morir. Devenir y perecer son la misma curva. (Jung, 1934b, p.447)

El mismo Dorneus no osa mantener que él o algún otro adepto hayan completado en vida el tercer grado de la *coniunctio*. A este respecto, lo mejor sería tener en cuenta las palabras de Morienus (siglo VIII): "'La larga mutación de los tiempos confunde y transforma al hombre que vive bajo la ley del tiempo...Pero la última transformación sigue a la temida muerte.'" (citado por Jung, G. W., 18/2, p.809).

Este grado fue objeto de representaciones del tipo de una *Assumptio* y coronación de María, de modo que la Madre de Dios representa el cuerpo (cf. Jung, 1956, p.234). Con

ello llegamos al símbolo de la totalidad humana, objeto del último apartado.

8.4. EL SIMBOLO DE LA CUATERNIDAD

La *coniunctio* no representa una unión directa, sino que, como hemos visto, necesita un cierto medio, según reza la sentencia: "*Non fieri transitum nisi per medium*" (no puede realizarse el tránsito sino es por un medio).

Este "medio" participa de la naturaleza paradójica de Mercurio (que, como sabemos, no sólo es principio y fin de la obra, sino también medio de conjunción). "*Mercurius est medium coniugendi*", es el alma que media entre el cuerpo y el espíritu. Los opuestos que han de unirse se derivan, en la mayor parte de los casos, del cuaternio de los elementos.

La cuaternidad caracteriza la figura de Adán como símbolo de la *prima materia* o sustancia de transformación. Así, Gabir Ibn Hajjan (en Berthelot: *Chimie au Moyen-Age*, 1893) se refiere a la composición del primer ser: "'...fue compuesto de tierra y agua, de un espíritu y un alma. La sequedad le viene de la tierra, la humedad del agua, el calor del espíritu y el frío del alma.'" (citado por Jung, 1956, p.144, cursivas de Jung). Descripciones similares aparecen con frecuencia en la literatura posterior, y le caracterizan también como símbolo del microcosmos. B. Vigenerus (en *Theatrum Chemicum*, 1661) explica que los elementos están dispuestos en forma circular, y que el

hombre "'que es imagen del gran mundo tiene también su cielo y (su) tierra. Alma e intelecto son su cielo; pero el cuerpo y su sensualidad son su tierra.'" (citado por Jung, o. c., p.146). Comentando este aspecto, Jung señala:

El ordenamiento circular de los elementos en el mundo y en el hombre apunta al *mandala* simbolizador de hombre y mundo con su estructura cuaternaria. En este contexto, Adán sería el cuaternario. Se compone de polvo de color rojo, negro, blanco y verde, que procede de los cuatro rincones de la tierra, y "su figura alcanza de un extremo a otro del mundo". (Jung, 1956, p.147)

Adán, que es sinónimo del arcano o sustancia de transformación, tiene el sentido del "Gran Hombre", el "Hombre interior". "Se trata del 'Hombre superior espiritual', de la totalidad abarcadora y supraordinada que denominamos *Sí-mismo*." (*Ibid.*, p.142).

Además de la materia de su creación (esa "*materia vilis*", fragmento del caos originario indiferenciado, pero capaz de diferenciación), tanto su carácter andrógino como el doble aspecto de primer y segundo Adán, constituyen las razones fundamentales para hacer de esta figura un sinónimo del Mercurio alquimista. Respecto al carácter andrógino, Dorneus dice que los alquimistas han llamado Adán a su piedra porque lleva en sí a su invisible y secreta Eva. Por eso el "Mercurio perfecto e ígneo" es el "verdadero Adán hermafrodita". Así, por ejemplo, J. R. Glauber atribuye el signo del círculo a Adán y el del cuadrado a Eva.

De modo natural, la personificación femenina de la *prima materia* corresponde al estado negro de la misma. La negrura procede del pecado de Eva; es la negrura de la culpa transmitida por ella. En este sentido, en la alquimia, la Sulamita (del *Cantar*), Eva y la tierra, sufren la contaminación de una figura que, por una parte, contiene en sí al primer Adán, pero por otra, aguarda al segundo Adán como su amado y desposado.

Eva, como Adán, ha comido del árbol del conocimiento y por ello ha irrumpido en el espacio de la prerrogativa divina -*eritis sicut dii, scientes bonum et malum*-, es decir que ha descubierto, sin proponérselo, la posibilidad de una conciencia moral, que entonces yacía aún fuera de la conciencia. (*Ibid.*, p.186)

Esta separación de cielo y tierra en la que fue suprimido el Paraíso originario corresponde, en la concepción cabalista, a la separación de *Thipheret* y *Malchuth* (dos de las diez esferas o *Shefiroth*, manifestaciones o atributos de Dios que configuran el "árbol místico"). *Thipheret* aparece en medio del árbol y corresponde al esposo. Su reunión con *Malchuth* (también *Schechina*) restablece la unidad originaria. La negra Sulamita corresponde a *Malchuth* en su condición de viuda que aguarda la unión.

En tanto arcano, Adán, como "*homo maximus*", es también la denominación cabalística de *Adâm Kadmon*. Además de *prima materia*, es también un "alma universal" (su alma contiene las almas de todos los hombres, su cuerpo los

cuerpos). En el *Zohar* (III, 48a) se dice: "'Tan pronto como el hombre fue creado, fue todo configurado, los mundos superiores e inferiores, pues todo está contenido en el hombre'" (citado por Jung, 1956, p.175, n.189).

En la concepción cabalista, *Adâm Kadmon* es también el proceso mismo de transformación. En el tratado del Rabí Abraham Hacoen Herrera (en *Kabbala Denudata*, 1677) se dice que procede del Uno simple y, en este sentido es la unidad, pero en su descenso a la naturaleza es dos: "'Y de nuevo regresa a lo Uno y a lo supremo que él tiene en sí, y entonces él es tres y cuatro'" (citado por Jung, o. c., p.180). Esto se refiere al *Tetragrammaton*, la especulación que gira alrededor de las letras que componen el nombre divino (-Yhvh-, tres distintas y una doble e idéntica; la primera y la tercera masculinas, y la doble femenina). La fórmula alquimista de la transformación es el axioma de María: "El uno se hace dos, y el dos tres, y del tercero surge el uno como cuarto". En ambas fórmulas se expresa la misma inseguridad respecto al tres y al cuatro.

Esta idea apunta, más allá de una oposición simple, a una oposición doble, es decir a la idea de cuaternio (cuyo símbolo es la cruz como separación y unión de los elementos). En este sentido, es menester subrayar

...que es la *lapis* o hermafrodita lo que, por una parte, representa en su estado de tormento al Dios crucificado, dividido o desgarrado que padece la discordia de los cuatro elementos; por otra, efectúa la unión de los cuatro y es a su vez idéntico al producto de su unión. (Jung, 1956, p.188)

Este orden de ideas, característico de la alquimia, aparece en un tratado de Abraham Eleazar (Abraham le Juif) (*Uraltes chymisches Werk*, 2ª edic. Leipzig, 1760) como el estado de crucifixión y tormento de la Sulamita que aguarda la liberación de su negrura por medio de su unión con *Adâm Kadmôn*.⁷ El interés psicológico del texto que vamos a ir exponiendo sucesivamente, reside en el hecho de que la negrura no desaparece con la aparición del hombre de luz originario y perfecto, sino que es únicamente compensada por una iluminación interior en la contemplación de la belleza del prometido. El texto hace hablar así a la Sulamita: "...el interior de mi cabeza se torna igual que (sol, *aurum*) o la tierra, y mi corazón brilla como un carbunclo, y el viejo Adán surge nuevamente en mí. O! Adam Cadmon, qué hermoso eres!..." (citado por Jung, 1956, p.173). El carbunclo es una conocida alegoría de la *lapis*. La Sulamita representa la tierra en la que yace enterrado Adán; le corresponde también el papel materno engendrador: "Pues el padre es el sol y la madre la luna". *Adâm Kadmôn* aparece quí en la forma clásica del hijo-amante que en la hierogamia se genera de nuevo a sí mismo en la madre amada. El surgimiento del "viejo Adán", el Adán pecador, se produce precisamente en el momento de la aparición del Adán ante *lapsum*, del hombre originario perfecto. Jung comenta:

El "viejo Adán" corresponde al hombre primitivo, a la *Sombra* de nuestra conciencia actual, y el hombre primitivo descansa sobre el hombre-animal (el Adán

provisto de cola) que ha desaparecido hace mucho de nuestra conciencia. (Jung, 1956, p.183)

La fuente cristiana de las ideas alquimistas sobre el primer y el segundo Adán es la enseñanza paulina (I. Cor. XV, 45-47): "El primer hombre, Adán, fue hecho alma viviente; el último Adán, espíritu vivificante. Pero no es primero lo espiritual, sino lo animal, después lo espiritual. El primer hombre fue de la tierra, terreno; el segundo hombre fue del cielo".

Esta complicación con el "viejo Adán" que aparece en el texto de Eleazar la refleja Jung en el siguiente esquema como cuaternio arquetípico:

	Sulamita negra	
Viejo Adán		<i>Adâm Kadmôn</i>
	Sulamita iluminada	

Como esquema basado en la estructura psíquica, aparecería del modo siguiente:

	<i>Animus</i>	
Hombre		Mujer
	<i>Anima</i>	

Este cuaternio, y el entrecruzamiento correspondiente entre hombre y mujer, *Anima* y *Animus* desempeña, como hemos visto (8.2), un importante papel en la alquimia (representado en forma de adepto y soror, rey y reina).

Como cuaternidad es un juicio de totalidad y, sin más, formula la estructura psíquica de la totalidad del hombre. Esta última expresa, por una parte, la estructura del individuo, es decir un yo (masculino o femenino) en conexión con el inconsciente del sexo

contrario; por otra, el hecho de estar referido al otro sexo, sin el cual el individuo psicológico es incompleto. (Entiendo con ello ante todo una relación psíquica). (*Ibid.*, p.192)

En este esquema falta, no obstante, la idea de transformación que caracteriza el pensamiento alquimista. La transformación de la Sulamita que describe el texto puede concebirse como un preludio simbólico de la súbita emergencia del inconsciente. La Sulamita significa el *Anima* en estado inconsciente. Está contenida por la Sombra:

Esta se convierte en una figura femenina que, en cierto modo, está tras ella y la domina, en el *Anima*, cuya aclaración característica es la Sulamita. [...] (ésta), la servidora de Ishtar, significa tierra, naturaleza, fecundidad, todo lo que se desarrolla bajo la humedad de la luna, también el natural nada-más-que-vida. Pues el *Anima* es, sencillamente, el arquetipo de la vida, más allá del sentido y la responsabilidad. (*Ibid.*, p.218)

La primera transformación es, pues, la concienzialización del *Anima* negra. Como todo arquetipo, tiene un aspecto positivo y otro negativo.

Lo femenino es ciertamente doble [...]. Esta figura doble y sin embargo idéntica corresponde enteramente a la figura del *Anima* que a causa de un estado predominantemente "inconsciente" lleva en sí el sello de la indiferenciabilidad. (*Ibid.*, p.182)

Este proceso de toma de conciencia produce, de hecho, una cierta transformación de la personalidad. Como dice Jung en otro lugar, en el inconsciente yacen aún juntos los opuestos en su ingenuidad originaria, "más allá de toda pecaminosidad, pero que admitidos en la vida

consciente son tan capaces de producir el bien como el mal con la misma fuerza originaria..." (Jung, 1921a, p.200).

Esta circunstancia destruye toda esperanza de una solución simple; todas las definiciones de lo bueno y lo malo se tornan problemáticas. Tras un largo procedimiento de confrontación (que requiere comprensión, realización efectiva y comportamiento ético) resulta de ello "una *completud* del individuo que, de ese modo, se aproxima a la *totalidad*, pero no a la *perfección*..." (Jung, 1956, p.194). El progreso así posibilitado no conduce en modo alguno al estado elevado de una espiritualización, sino a una sabia limitación. La conciencialización de los opuestos significa también el reconocimiento de una *alteridad* existente en nosotros, una voluntad distinta objetivamente existente. Tanto la exigencia incondicional de la vida como la del *sentido*, han de mantener la balanza.

Mediante la confrontación con el inconsciente que, en primer lugar, significa un conflicto "candente", se prepara no obstante la fusión o síntesis de los opuestos. La alquimia expresa esto mediante la *rubedo*, en el que se consuma la boda del hombre rojo con la mujer blanca. (*Ibid.*, p.251)

Pero, como indica el texto de Eleazar, la negrura no desaparece y el viejo Adán sigue estando presente. Se trata, pues, de un proceso de transformación cuyo cumplimiento sigue siendo un desideratum del futuro. La Sulamita se expresa así: "'¿Qué he de decir? Sola estoy bajo la oscuridad; pero mi corazón está contento porque

puedo vivir en lo que se oculta...Pues bajo mi negrura tengo oculto el más hermoso de los verdores.'" (citado por Jung, 1956, p.196). Jung comenta al respecto:

Según eso, el estado no consumado, meramente esperado y anhelado de transformación, aparece no sólo como tormento, sino también como un estado positivo de secreta dicha. Con ello se describe el estado del hombre que en el curso de las peripecias de su transformación anímica, las cuales se ven antes que nada como un padecimiento, halla un secreto contento que le reconcilia con su soledad. En la relación consigo mismo no encuentra melancolía y hastío mortal, sino un oponente con el que puede entenderse, mejor aún, una relación que se parece a la felicidad inspirada por un amor secreto o a la callada primavera que promete la siembra de verdes simientes en un terreno árido y sin hollar. (Jung, 1956, pp.196-7)

Se trata del "*benedicta viriditas*" (el verdor bendito) de la alquimia que, en parte, se refiere a la "leprosidad" o cardenillo de los metales, pero también al habitar secreto del divino espíritu de vida en todas las cosas. De las referencias de diversos autores se desprende que esta "*benedicta viriditas*" es una inspiración divina que hace crecer todas las cosas, un "alma del mundo". La referencia es siempre la del Espíritu de Dios suspendido sobre las aguas ("amor ígneo suspendido sobre las aguas"), que desempeña desde antiguo el papel del agua divina (o agua *permanens*) como símbolo del espíritu aproximado a la materia.

En correspondencia con esto, prosigue la Sulamita:

"He de ser como una (paloma) con alas, y vendré y seré libre en el tiempo de las vísperas con una rama verde de olivo, cuando las aguas de la impureza hayan

transcurrido; pues mi cabeza es del más hermoso (oro) y mis blancos cabellos brillan como la (luna). Y Job (28, 5) dice que de mi tierra retoñará sangre. Pues ella es como puro (fuego), rojo Adamah mezclado con resplandeciente (fuego)..." (citad por Jung, 1956, pp.197-8)

El texto, comenta Jung, refleja la esperanza de la llegada del tiempo (simbolizado por la paloma de Noé) de la reconciliación de Dios con la estirpe de los hombres. La referencia a *Job* es significativa (28, 5): "La tierra que produce el pan está debajo trastornada como fuego" (Vulgata: "*Terra de qua oriebatur panis in loco suo, ignis subversa ist*"; Biblia de Lutero: "*Man bringt auch Feuer unten aus der Erden, da doch oben Speise aufwächst*").

La conclusión implícita en este texto es explicada así por Jung:

Ya es en sí notable que en conexión con la descripción del estado de consumación, o sea de la *coniunctio solis et lunae*, cite precisamente este pasaje. Ya que esto sólo es posible si la *coniunctio* significa el establecimiento del *Adan secundus* masculino-femenino, es decir Cristo y el Cuerpo místico de la Iglesia. En el rito cristiano, la *coniunctio* corresponde a la *commixtio* de las sustancias o la *communio* de ambas especies. El pasaje de *Job*, por tanto, hay que comprenderlo como si Cristo dijera: "de mi tierra, es decir de mi Cuerpo, retoñará sangre". [...]

La tierra alquímica es, como hemos visto, la sustancia arcana que aquí se relaciona, por una parte, con el *corpus Christi*, por otra, con Adamah, con la tierra roja del Paraíso. Desde antiguo, el nombre de Adán se deriva de Adamah, motivo por el cual se conecta aquí la tierra del Paraíso con el *corpus mysticum*. [...] Chocante es, sin embargo, que se resalte que este Adamah ha de ser "mezclado con fuego". (Jung, 1956, p.206)

Aquí hay que pensar ante todo, continúa Jung, en esa representación alquimista del "*ignis gehennalis*", del

fuego central de cuyo calor crece y verdea la naturaleza, y en el que habita la *serpens mercurialis* que no quema el fuego y aquel dragón que se alimenta de fuego. Este fuego es una parte del fuego divino (el "fuego de la ira divina" de Jakob Böhme).

Otra fuente para esta imagen se encuentra en la figura del Hijo del Hombre del Apocalipsis (I, 14 y sgtes): "Su cabeza y sus cabellos eran blancos, como la lana blanca...sus ojos, como llamas de fuego; sus pies, semejantes al azófar incandescente...". Igualmente tenemos aquí, comenta Jung, "la cabeza comparada con el sol, unida con el blanco (*albedo*) de la *luna plena*. Los pies, en cambio, como la parte más baja de la figura, están, por así decir en el fuego incandescentes..." (*Ibid.*, p.207). De este fuego interior, como se dice en *Job*, crece, sin embargo, el pan que brota de arriba. Se trata de una imagen de la unión de los opuestos supremos.

En verdad, apenas se reconocería en la imagen del Apocalipsis al Hijo del Hombre que, no obstante, es la verdadera encarnación del amor de Dios. Esta imagen está realmente más cerca de la paradoja alquimista que la imagen del Cristo de los Evangelios: en la última, desde el "*apaga Satanas*", la oposición interna ha llegado a hacerse casi invisible. En el Apocalipsis y su espíritu se hace de nuevo visible y, más tarde, claramente en los símbolos de la alquimia. (*Ibid.*, p.207)

Con razón sostiene Eleazar que por caminos desconocidos por las aves de presa (*Job*, 28, 7) se llega al misterio de la piedra ("Pues esta piedra pertenece sólo a los probados y elegidos por Dios", concluye el autor).

La "piedra que no es ninguna piedra" pertenece a la mística de la alquimia y, frente al misterio cristiano, configura una singular conexión de ideas que, pese a los intentos de integración con el pensamiento cristiano (la mayoría de los autores no se consideraban sino buenos cristianos), presenta siempre una diferencia insalvable.

La razón de ello radica en el hecho de que el símbolo de la "piedra", pese a todas las analogías, contiene un elemento que no se deja unir con las premisas puramente espirituales del mundo de representaciones cristiano. Ya el concepto de "piedra" alude a la peculiar naturaleza de este símbolo. "Piedra" es el concepto por antonomasia de algo inconmoviblemente fijo y terreno. Es la materia femenina, cuya idea penetra en la simbólica espiritual. [...] La piedra es más que una "encarnación" de Dios, es una concretización, una materialización que llega hasta lo inorgánico, hasta el más oscuro dominio de la materia o directamente se genera ahí, y ciertamente de aquella parte de la divinidad que se ha situado en oposición al creador... (*Ibid.*, p.217)

Vemos así ese intento simbólico de integración del mal que en la alquimia se produce mediante una localización del drama de salvación divino en el hombre. El alquimista "es el heraldo de una tendencia aún inconsciente hacia una máxima integración, que parece reservada a un lejano futuro, pero que ya en la duda de Orígenes acerca del destino final del diablo tuvo su comienzo." (Jung, 1955c, p.205). Esta idea sobrepasa el mundo de las representaciones cristianas y significa un misterio que se cumple en el hombre. "Es como si el drama de la vida de Cristo fuera ahora trasladado al hombre y tuviera a éste como portador vivo." (Jung, 1956, p.221).

En opinión de Jung, existía desde hace mucho una cierta necesidad anímica de la que son expresión las conocidas representaciones medievales de la Asunción y coronación de María

...y no sólo éstas, sino también la, por así decir, imprescindible posición de la *Deipara* como *Mediatrix*, posición que corresponde a la de Cristo como *Mediator* [...]. La nueva dogmatización de la *Assumptio B. V. M.* acentúa la acogida no sólo del *anima*, sino también del *corpus* de María en el círculo de la Trinidad... (Jung, 1955c, p.203)

Como señala Jung, después de casi un siglo de la declaración de la *Conceptio immaculata*, el dogma de la *Assumptio* fue impulsado por una corriente popular cada vez más fuerte.⁸ En ello puede apreciarse el desarrollo del numen arquetípico de la divinidad femenina. Al igual que la Sabiduría del Antiguo Testamento, María es una *mediatrix* que conduce hacia Dios. "Su *Assumptio* es el modelo para la resurrección corporal del hombre. Como esposa de Dios y reina del cielo, ocupa el lugar de la Sofía del Antiguo Testamento." (Jung, 1952f, p.427). María es acogida para vaso immaculado del Dios que ha de nacer, y es liberada de la mancha del pecado original. Pertenece, pues, al *status ante lapsum*.

La consecuencia inevitable de la intervención de estas medidas protectoras es en todo caso una circunstancia que no se ha tenido suficientemente en cuenta en la valoración dogmática de la encarnación: la liberación del pecado sustrae a la Virgen de la humanidad ordinaria, cuya marca común es el pecado original y por tanto la necesidad de salvación. El *status ante lapsum* significa tanto como existencia paradisíaca, es decir pleromática y divina. María,

por así decir, es elevada al rango de una diosa, y con ello pierde su pleno carácter humano: no concebirá a su hijo como todas las demás madres, en el pecado y, por tanto, nunca será un hombre, sino un dios. Nunca se ha visto -al menos que yo sepa- que esto cuestiona la encarnación real de Dios o evidencia respectivamente que ésta se realizó sólo de modo parcial. *Ambos, Madre e Hijo, no son hombres reales, sino dioses.* (Ibid., p.428)

Ello significa sin duda una elevación de la personalidad de María en el sentido espiritual masculino, en tanto aproximación a la perfección de Cristo. Pero, a causa de la perfección de María, el principio femenino sufre la denostación correspondiente. Surge así un estado ideal de masculinidad amenazado de enantiodromía.

El perfeccionamiento yavístico del Antiguo Testamento se ha continuado en el Nuevo, y pese a todo el reconocimiento y exaltación del principio femenino, éste no ha logrado hacerse valer frente al dominio patriarcal. (Ibid., pp.427-8)

La decisión de Yavé de hacerse hombre, dice Jung, puede considerarse como un símbolo del desarrollo que se inicia cuando el hombre toma conciencia de la imagen de Dios con la que es confrontado.

El *Padre*, correspondiendo a su definición, es la *prima causa*, el *creator*, el *auctor rerum* de las cosas que, en un nivel cultural donde aún no se reflexiona, tiene que ser precisamente lo *Uno*. Del uno sigue el otro por desdoblamiento. Este desdoblamiento no necesita manifestarse en tanto nadie se sitúa de algún modo críticamente frente al *auctor rerum*, es decir en tanto una cultura no reflexione sobre esa unidad y comienza a criticar la obra por medio de la cual se revela el creador. Lejos del juicio crítico y del conflicto moral, el sentimiento humano de unidad apenas roza la *patria auctoritas*. (Jung, 1942a, p.147)

Hombre, mundo y divinidad son originariamente un todo, una unidad no empañada por ninguna crítica.

Por un lado es el mundo del padre, y por el otro el del hijo niño. [...] La famosa cuestión sobre el origen del mal no existen todavía en el tiempo del padre. Como problema fundamental de orden moral, esta cuestión únicamente se plantea con el advenimiento del cristianismo. [...] cuando se plantea la pregunta "¿de dónde viene el mal?, ¿por qué es este mundo tan imperfecto?, ¿por qué hay enfermedades y otras calamidades?, ¿por qué ha de sufrir el hombre?", comienza la reflexión, que juzga la revelación del Padre por su obra, y con ello aparece la duda que expresa la escisión de la unidad original. [...] Por tanto, lo uno ha de ser complementado por un otro. El mundo del Padre se altera radicalmente y se redime por el mundo del Hijo. (*Ibid.*, p.148)

Con el "Dios se hace hombre" comienza, de hecho, un nuevo misterio. Prescindiendo del hecho de que el arquetipo del Dios redentor y del primer hombre es antiquísimo (se encuentra ya en la filosofía *Purusha*, como también en la imagen del *Protanthropos* Gayomard en Persia), la vida del Hombre-Dios pone al descubierto lo que en el Padre, como lo uno, no podía reconocerse, pues no era algo determinado o determinable. "Por medio de su encarnación en el Hijo se convierte en 'Padre', y con ello en determinado y determinable. Al transformarse en Padre y en hombre revela en la esfera humana el misterio de su Divinidad." (*Ibid.*, p.149).

Una de estas revelaciones es el *Espíritu Santo*, que, aun siendo eterno, sólo aparece en este mundo, en cierto modo que puede llamarse "empírico", y una vez que Cristo ha abandonado el escenario del mundo. Es una

representación que sustituye en forma equivalente a Cristo y que corresponde a lo que Cristo obtuvo del Padre.

Por cuanto el Espíritu Santo es un tercero y es común al Padre y al Hijo, significa una superación de la dualidad, de la "duda" en el Hijo. Es propiamente aquel tercero que completa la tríada y con ello construye de nuevo la *unidad*. En el Espíritu Santo culmina realmente el despliegue del Uno, después de haberse opuesto, como Padre, al Hijo. El descenso al cuerpo humano significa ya en sí un ser-otro, un situarse en oposición a sí mismo. Desde este instante hay dos, el "uno" y el "otro", lo que significa una cierta tensión. Se manifiesta en el destino amargo del Hijo, y al final en el reconocimiento del desamparo del Padre. (*Ibid.*, p.150)

El espíritu Santo es el que engendra al Hijo, pero como Paráclito es también su herencia. "Prosigue, en *muchos* la obra redentora (...). Con ello se señala al *Paráclito* como la *figura cumbre de la obra de salvación*, por una parte, y la *revelación misma de Dios*, por otra." (*Ibid.*, p.150). Puede decirse por tanto que representa la consumación de la Divinidad y del drama divino en el plano humano.

La relación psicológica del hombre con el proceso trinitario intradivino se expresa, por una parte, en la naturaleza humana de Cristo, y por otra en la proyección del Espíritu Santo sobre los hombres y su morada en ellos. Pero aquí se presenta una dificultad considerable:

...si continuamos desarrollando la doctrina del Espíritu Santo (lo que no ha sucedido en la Iglesia por razones comprensibles), llegamos indefectiblemente a la siguiente conclusión: Cuando el Padre aparece en el Hijo y alienta al unísono con él, y el Hijo deja a los hombres este Espíritu Santo, entonces el Espíritu Santo alienta en los hombres, y con ello alienta entre los hombres, el Hijo y el Padre. De este modo el hombre alcanza la calidad de

hijo de Dios y las palabras de Cristo: "dioses sois", aparecen bajo una luz significativa. La doctrina del Paráclito, que fue dejada expresamente a los hombres, no es una dificultad menor. (*Ibid.*, p.172)

En interpretación de Jung, en el hecho "Padre, Hijo y Espíritu Santo" no se trata de ninguna condición natural, pues la idea del Espíritu Santo no es una *imagen natural*, sino el reconocimiento de algo abstracto como tercero entre la existencia del Padre y del Hijo (natural, desde el punto de vista psicológico, sería hablar de Padre, Madre e Hijo). Pero ni del "Padre" ni del "Hijo" se deduce lógicamente el Espíritu Santo (que además es un espíritu). De este modo, la relación masculina (Padre e Hijo) es sustraída al orden natural y colocada en un lugar en el que queda excluido el elemento femenino. En este sentido es ilustrativo que el gnosticismo cristiano tratara de eludir esta dificultad entendiendo el Espíritu Santo como madre. Pero con ello hubiera permanecido en la imagen natural arcaica y en el politeísmo del mundo patriarcal.

Por otra parte, la interpretación como madre reduciría el sentido específico del Espíritu Santo a un prototipo primitivo, y precisamente con ello destruiría el contenido más esencial de la idea del Espíritu Santo: no es sólo la vida común al Padre y al Hijo, sino *lo que el Hijo dejó a los hombres como Paráclito*, para que en ellos creara y produjera obras de descendencia divina. (*Ibid.*, p.174)

El hecho de que el Espíritu Santo no sea una imagen natural tiene, en opinión de Jung, un enorme significado. Como *tertium*, ha de ser inconmensurable o paradójico. A

diferencia del Padre y del Hijo no tiene "nombre" ni carácter.

Es psicológicamente heterogéneo, ya que no se puede deducir lógicamente de la relación Padre e Hijo, sino que, como representación, solo puede ser concebido como intromisión de un proceso de reflexión humana. (Ibid., p.174)

Esta reflexión, dice Jung, ha de entenderse como un acto del devenir consciente, no necesariamente en el sentido de un acto consciente, sino en el de una "revelación" de una función autónoma del inconsciente, pues el ámbito de lo divino comienza más allá de la conciencia. Con ello el devenir consciente del hombre aparece como resultado de procesos arquetípicos o, dicho en términos metafísicos, como una parte del proceso vital divino.

En la interpretación gnóstica del Espíritu Santo como madre hay, no obstante, un núcleo de verdad, pues María fue el instrumento del nacimiento de Dios, y con ello quedó incluida como ser humano en el drama trinitario. La figura de la Madre de Dios puede valer como *símbolo* de la participación esencial de la humanidad en la Trinidad. (Ibid., p.176)

El carácter independiente e inconmensurable del símbolo del Espíritu indica que no es un simple agregado de la tríada, sino la solución a-rracional a la tensión del Padre y del Hijo; sirve de lazo de unión, tal como aparece en el drama de la redención, en el que la Divinidad desciende al hombre para que el hombre alcance el reino de Dios.

El acontecer trinitario de la redención apareció a la luz del mundo como la renovación de un nuevo eón. Si vemos la Trinidad como un proceso, éste se prolongaría hasta la totalidad absoluta con la adición del cuarto.

Mediante la inserción del Espíritu Santo en el hombre, éste se incorpora al proceso divino y con ello también aquel principio del aislamiento y la autonomía frente a Dios que, como voluntad que se opone a Dios, está personificado en Lucifer. (*Ibid.*, p.213)

Antes del cristianismo no existía ningún "adversario". La separación creciente produce contradicciones que antes eran inconscientes. El mundo del Hijo es, en este sentido, un *estado de conflicto* por excelencia. La liberación de la ley acentúa las contradicciones morales. La importancia del hombre crece cuando Dios mismo se hace hombre.

Dios opera desde el inconsciente del hombre y fuerza a éste a armonizar y a unir las continuas influencias opuestas, a las que se halla expuesta la conciencia por parte del inconsciente. El inconsciente quiere ambas cosas, separar y reunir. [...] El inconsciente quiere abrirse paso a la conciencia para alcanzar la luz, y a la vez, él mismo se lo impide, pues preferiría permanecer inconsciente; en otras palabras, Dios quiere hacerse hombre, pero no del todo. El conflicto que existe en su naturaleza es tan grande que, ante la cólera de la cara oscura de Dios, la encarnación sólo puede comprarse con el autosacrificio expiatorio.

Dios encarnó primeramente el bien, para crear con ello -como puede sospecharse- un fundamento lo más sólido posible para la ulterior asimilación del otro aspecto. (Jung, 1952f, pp.489-90)

Para comprender el significado psicológico del símbolo de la Trinidad, es necesario partir del individuo. La encarnación de Cristo es el paradigma que se realiza

progresivamente en la criatura por la acción del Espíritu Santo.

El "Hijo" es una transición, un estado intermedio, en parte todavía niño, en parte ya adulto. El "Hijo" es transitorio, motivo por el cual los hijos de Dios tienen una muerte temprana. "Hijo" significa la transición de un estado duradero inicial, llamado "Padre" y "*auctor rerum*", hacia el auténtico ser padre. [...] Reducido al nivel del individuo, este símbolo dice lo siguiente: el estado no reflexivo, meramente percibido, llamado "Padre", se transforma en el estado de conciencia racional y reflexivo llamado "Hijo". Este estado no sólo está en pugna con el anterior aún existente, sino que contiene también, merced a su naturaleza racional y consciente, muchas posibilidades de disociación. (Jung, 1942a, p.198)

La tercera etapa se extiende hacia el futuro, "más allá del Hijo", que lleva los ulteriores estados conciencia hasta el mismo nivel de autonomía que el "Padre" y el "Hijo" y, en cierto modo, restablece el estado inicial paternal.

Si esta última fuera una simple repetición de la primera, se perderían los logros de la segunda, la razón y la reflexión, y tomaría su lugar una cuasi-conciencia de naturaleza racional y reflexiva. Para que esto no suceda, es menester que se conserven los valores de la segunda fase, es decir la razón y la reflexión. La nueva conciencia adquirida por la autonomía del Hijo permanece en la tercera fase, pero debe reconocer que no es la fuente de las decisiones últimas... (*Ibid.*, p.199)

El hombre, en este nuevo estado, ha de reconocer su supeditación a una instancia "inspiradora", a un "*spiritus rector*" que está por encima de la razón e impone límites a la voluntad (cuya "fuerza" no es precisamente consciente), pues del Espíritu se dice "que sopla donde quiere". La

madurez se alcanza, pues, cuando el hijo reconstruye su estado infantil al someterse a la autoridad paterna. Como reza el Evangelio: "si no os hiciéreis como niños...". Pero esto no equivale, insiste Jung, a un seguir siendo niños, sino, cosa muy distinta, al niño que surge de la madurez del adulto.

Así como la transición de la primera a la segunda fase requiere el sacrificio de la dependencia infantil, así también hay que renunciar en la tercera fase a la autonomía absoluta. Esta tercera etapa significa "un ordenamiento de la conciencia del yo en una totalidad supraordinada, de la cual no se puede decir 'yo'..." (*Ibid.*, p.201). Así como la *filiatio*, la prolongación de la descendencia de Dios en los hombres es una proyección metafísica de la transformación psíquica, esta totalidad trascendente a la conciencia humana es llamada en lenguaje religioso "Espíritu Santo", soplo curativo y totalizador. Pues el hombre es propiamente el puente sobre el abismo de "este mundo" y la Trinidad celestial. En esta última "El hombre y el oscuro abismo del mundo o del *deus absconditus* no han sido aún acogidos." (Jung, 1955c, p.205).

El mundo, dice Jung, es el sufrimiento de Dios, y cada hombre en lo individual ha de saber que su propia totalidad, su Sí-mismo, aunque sólo sea en forma aproximada en también una cruz.

El Dios luminoso atraviesa el hombre-puente desde el aspecto diurno, pero la sombra de Dios desde el lado nocturno. ¿Quién decidirá en este espantoso dilema

que amenaza con hacer saltar en pedazos al mísero recipiente con estremecimientos y embriagueces nunca antes conocidos? Será probablemente la *revelación de un Espíritu Santo surgido del hombre mismo*. [...] Mientras más inconsciente sea el planteamiento del problema religioso en el futuro, mayor es el peligro de que el hombre abuse del germen divino que lleva en sí con una inflación ridícula o demoníaca, en lugar de ser consciente de que no es más que el pesebre en el que nacerá el Señor. (Jung, 1942a, pp.195-6)

En este sentido, puede decirse que los autores alquimistas fueron de algún modo conscientes de que la *conciunctio* tiene lugar en la "cabeza". La llamada "*terra alba foliata*" (tierra blanca hojosa), de la que dice "*Seminate aurum in terram albam foliatam*" (siembra oro en la tierra blanca...), es la sede y el asiento de aquel "Espíritu de las aguas supracelestes" ("*Cum igitur spiritus ille aquarum supracoelestium in cerebro sedem et locum acquisierit*").

Así, la tierra blanca corresponde a aquella tierra que significa la humanidad, que está "elevada sobre todos los círculos del mundo y tiene su lugar en el cielo espiritual de la Santísima Trinidad". Donde esta humanidad -nos permitiríamos añadir- es manifiestamente agregada a la Trinidad como cuarto y forma así la totalidad. (Jung, 1956, p.205)

La alquimia presintió asimismo que el proceso de transformación no culminaba en el segundo Adán y en la paloma, sino en la *piedra*, la cual, con ayuda de Dios, procede del hombre empírico. Se trata, pues, de un misterio que se cumple en el hombre y mediante el hombre.

[La piedra] es un derivado físico-metafísico del hombre, o, expresado en términos psicológicos, un *símbolo* que, por una parte, significa una cosa producida por él; por otra, un ente que le está

supraordinado. Esta paradoja sólo puede ser algo así como el símbolo del *Sí-mismo*, que es producido mediante el esfuerzo humano, es decir, que puede ser hecho consciente, y a la vez, *per definitionem* representa una totalidad abarcadora a priori consciente e inconsciente. (*Ibid.*, p.221)

Digamos, para finalizar, algo sobre los límites epistemológicos que restringen el concepto de *Sí-mismo*.

La integración de la personalidad y el progresivo conocimiento de sí constituyen una gran modificación que implica, ante todo, ciertas consecuencias éticas. Estas no son sólo objeto de conocimiento, sino que, además, impelen a su realización práctica. Pero esta realización depende de la disposición moral del individuo, de la cual, en la experiencia, no puede exigirse demasiado; tiene, al igual que el conocimiento, sus propios límites. El *Sí-mismo* que impele a su realización se impone al yo tanto en su aspecto claro como oscuro. A este último le falla tanto la fuerza moral como el conocimiento. Sólo el destino decide en última instancia, y el yo es por lo regular la víctima de esta decisión. Por este motivo, el *Sí-mismo* supone una vivencia numinosa que el yo experimenta como derrota. En esta experiencia, el *Sí-mismo* es sólo diferenciable conceptualmente de aquello que siempre se ha llamado "Dios", pero no lo es en la experiencia. Pero al igual que en la confrontación de Job con Yavé, el yo impone también sus derechos. El yo fuerza a la hominización del *Sí-mismo* (cf. Jung, 1956, pp. 325 y ss)

La síntesis de la conciencia y del inconsciente es teóricamente inhaprensible, pues en ella confluye una

magnitud conocida con otra desconocida, aunque prácticamente ambas sean modificadas. El "Sí-mismo" es el nombre dado a esa totalidad trascendente. Lo que de esa totalidad puede decirse cae únicamente en el dominio del símbolo. Por este motivo, Jung habla del Sí-mismo como de la imagen psíquica de un nómeno. Es ciertamente una imagen, pero es una imagen que nos contiene (cf. Jung, 1928c, p.263).

N O T A S

1. La teoría de la *privatio boni* (el mal como privación del bien), ya anunciada por Orígenes, atribuye al mal el carácter de un bien disminuido, con lo cual el mal aparece privado de toda sustancialidad. En opinión de Jung, la argumentación de la *privatio boni* es una petición de principio, tanto si se toma el mal como un bien disminuido, o bien como un efecto de la limitación y finitud de las cosas creadas. Esta falacia resulta de la premisa Dios = *Summun bonum*, pues resulta impensable que el bien perfecto haya podido crear el mal (cf. Jung, 1951a).

2. En *Lecciones introductorias al psicoanálisis* (1915-17), Freud afirma: "...no podemos menos de admitir la existencia de algo sexual que no es genital ni tiene nada que ver con la procreación." (O. C., p.2322).

J. Laplanche y J. B. Pontalis (1968) consideran que la sexualidad "no es susceptible de una explicación reductora [...] ni de una interpretación 'elevada', sino que aparece siempre en forma de deseo..." (p.404).

En este sentido, habría que decir con P Ricoeur (1965): "...tal como Freud mismo lo describe, el deseo revela una constitución estrictamente insaciable [...]. Por otra parte, si el hombre pudiera satisfacerse estaría privado de algo más importante que el placer y que es la contrapartida de la insatisfacción: la simbolización [...] esa mediatización sin fin del placer." (p.279).

3. En el tratado anónimo *De Sulphure* (*Museum Hermeticum*, 1678) se explica así la separación inicial y la sucesiva reunificación de los elementos: "'El fuego comenzó a actuar sobre el aire y produjo el *sulfuro*. El aire comenzó luego a actuar sobre el agua y produjo el

mercurio. El agua comenzó a actuar sobre la tierra y produjo la *sal*. Pero la tierra, que nada tenía sobre lo que poder actuar, no produjo nada, sino que el producto permaneció en ella: resultaron por tanto sólo tres principios, y la tierra fue el lugar materno que acogió y alimentó a los otros.'" (citado por Jung, 1956, p.226).

4. Dada la dificultad de reproducción gráfica, nos limitamos a explicar en síntesis el entrecruzamiento de la relación transferencial. Por una parte, tenemos la relación consciente que se produce entre el terapeuta y el paciente; luego la influencia que esa relación consciente ejerce en el inconsciente de ambos, como efecto constelador recíproco; y por último, la relación que se produce entre el inconsciente del terapeuta y el del paciente. Mientras que la relación consciente entre ambos pertenece a un plano más superficial y controlable, la influencia que esa relación ejerce en el inconsciente de ambos difícilmente puede comprenderse en el plano racional; paciente y terapeuta están a este nivel parcialmente fundidos. La máxima dificultad se halla en el plano de la relación entre inconscientes, extraordinariamente activa cuando la relación terapéutica alcanza cierto nivel. En este plano tienen lugar con frecuencia fenómenos de índole paranormal.

5. El enlace de la hermana con el hermano de la mujer es un resto del llamado "matrimonio por intercambio de hermana", propio de la estructura tribal primitiva. Este enlace constituye la réplica primitiva de la doble relación consciente e inconsciente de hombre y mujer, y del *Anima* y el *Animus*. John Layard en "The incest Taboo and the Virgin Archetype", *Eranos-Jahrbuch*, tomo XII, Zurich, 1945, p.253 y ss, destaca el aspecto sociológico de este intercambio. La estructura social tribal se basa sobre la división de la comunidad en dos clases exógamas (*moieties*) que se casan entre sí. Cada hombre pertenece a la *moiety* en la que se encuentran los parientes de su padre, y sólo puede enlazarse con una mujer perteneciente a la *moiety* de los parientes maternos. Para evitar la posibilidad del incesto se casa con la hija del hermano de su madre y da a su hermana por mujer al hermano de su esposa (matrimonio por intercambio de hermana). De este modo se origina el llamado "matrimonio entre primos cruzados". Esta vinculación satisface en cierto modo la tendencia endógama, y a su vez, sirve a la tendencia exógama. A medida que esta última se amplía en el desarrollo cultural, la tendencia endógama inconsciente tiende a restablecer el parentesco primigenio. Esta tendencia encuentra su expresión en la comunidad del culto religioso, y también en el terreno de las organizaciones políticas.

6. La "luz de la naturaleza" tiene en Paracelso el significado de una "iluminación" o "conocimiento". La

fuentes de este concepto en Paracelso podría remitirse a Agrippa de Nettesheim, quien en su *Occulta philosophia* habla de la "*luminositas sensus naturae*" de la que participan también los animales. La doctrina del *sensus naturae* es un desarrollo de la idea del alma del mundo que todo lo penetra. Esta alma del mundo era identificada con el Espíritu Santo. Según Paracelso, la *lumen naturae* ha sido dada al hombre interior (*corpus subtile*). Todos los cuerpos interiores son un sólo cuerpo y una sola cosa en todos los hombres. Es una luz invisible que se conoce, entre otras cosas, por los sueños. El "firmamento" del hombre es la luz de la naturaleza. El firmamento interior puede ser entendido como una proyección de la psique inconsciente, en la que los astra (astros) corresponden a los arquetipos (*formae scintillae Animae Mundi*, denominadas así por H. Khunrath, influido por Paracelso) (cf. Jung, 1942c; 1947).

7. El tratado de A. Eleazar, *Uraltes chymisches Werk*, contiene una confusión significativa entre el "viejo Adán" y *Adām Kadmon*, entre el símbolo del hombre pecador y necesitado de salvación y el hombre espiritual primigenio. Esta confusión, que no carece en opinión de Jung de intención, es característica de la ambigüedad propia de los textos alquimistas (cf. Jung, 1956, pp.176-8).

8. El dogma de la Asunción de María fue proclamado por Pío XII en 1950. Jung se refiere en repetidas ocasiones al extraordinario significado de este dogma, anticipado ya en la imaginación popular desde la Edad Media, y reforzado, décadas antes de la proclamación, por las frecuentes apariciones de María. En su opinión, esta proclamación corresponde a la progresiva toma de conciencia del arquetipo materno. La asunción del alma y del cuerpo de María tiene el sentido de un reconocimiento de la materia y del principio femenino como completud de una Trinidad espiritual esencialmente masculina. Se trata de un acontecimiento religioso vivo que tiene lugar en un momento en el que la situación espiritual del hombre moderno está amenazada por la aniquilación (cf. Jung, 1952f).

RESUMEN Y CONCLUSIONES

El inicio de la carrera profesional de Jung se sitúa en una época de transición dentro del ámbito de la psiquiatría. A comienzos de siglo, la exploración del llamado subconsciente había avanzado por el camino del estudio de la hipnosis y de los fenómenos del sonambulismo. A través de figuras como Janet y Fournoy y otros destacados representantes, Jung entró directamente en contacto con esta corriente dinámica en la que se abría un camino para acceder al significado psicológico de los síntomas, aun en el caso de lo que había sido el impenetrable mundo de las psicosis.

Tras la disociación y las "personalidades alternantes" se halla un conflicto de índole moral. En su primer trabajo, Jung habla de las tendencias de la personalidad incompatibles con el ideal consciente que, excluidas del mismo, desarrollan una existencia autónoma como personalidades independientes. En la raíz misma de este fenómeno, como va descubriendo al hilo de los experimentos asociativos, se halla un núcleo inconsciente y un complejo de representaciones afectivas que giran en torno al mismo. El yo es modificado y asimilado por la influencia de este núcleo inconsciente. Pero hay más, toda la personalidad inconsciente parece estar estructurada conforme a estos núcleos. Incluso los sueños son la expresión, en forma alucinatoria, de los complejos reprimidos. La teoría de Freud de la represión parecía un instrumento fecundo para

explicar la incongruencia entre la representación y el afecto. Jung sabía también por experiencia cuán grande era el papel que la sexualidad desempeñaba en la génesis del conflicto.

Las ideas de Freud, que tempranamente, aunque con reservas, habían formado parte de casi todos los trabajos de Jung, pasan a convertirse en el eje sobre el que Jung se debate, teórica y personalmente, durante el tiempo de su relación con Freud. La fuerza de la personalidad de Freud, su altura como investigador, su pasión por el inconsciente, por la sexualidad, por la índole indeleble del placer, que concibe como la fuente motivacional humana, ejercieron en Jung un influencia determinante.

Tanto la intensa relación personal que se produjo entre ambos, como las ilimitadas perspectivas que abrían las nuevas ideas psicoanalíticas, constituyeron el vértigo de aquellos años de trabajo y creatividad. Sin embargo, Jung no pudo participar nunca plenamente de la convicción básica de Freud: la naturaleza sexual de la libido.

La profunda desestructuración del yo que se observa en las psicosis no podía, a su juicio, ser explicada únicamente por una retracción de la libido de los objetos, por una regresión autoerótica. Por otra parte, Jung veía también en la regresión un cierto carácter teleológico, como conservación psicológica del individuo y compensación a los conflictos con la realidad externa. Ya había observado tempranamente que las disociaciones histéricas de

la conciencia suponen un intento fallido de abrirse paso nuevas formaciones del carácter.

Pronto confirmaría, a través de sus investigaciones sobre las fantasías de Miss Miller, que cuando la libido abandona los objetos reales vuelve sobre el propio sujeto, se introvierte, ocasionando así un incremento de la actividad de la fantasía. El primer síntoma de la introversión es, indudablemente, la animación de los recuerdos infantiles. Pero las fantasías que siguen desarrollándose como signo de esta introversión giran, además, sobre ciertos motivos que encuentran su paralelo en el ámbito de la mitología. También los delirios de los psicóticos presentan rasgos claramente mitológicos.

Interpretando los productos de la creación inconsciente de Miss Miller, Jung sigue las vicisitudes y las transformaciones de la libido. De lo que había sido en principio una impresión erótica, surgen una serie de creaciones fantásticas que giran en torno a la expresión mitológica de la idea de Dios. En la misma entraña de la libido Jung observa una dicotomía esencial: como fuerza del deseo, está en parte a disposición del yo, pero también en parte se comporta frente a él como "dios", como el máximo poder determinante. Es la manifestación energética de una tensión de opuestos. Por propia experiencia conocía Jung también las vicisitudes de esta lucha que elaboró en silencio dentro de sí mismo, aunque Freud fuera partícipe de algunos de estos avatares.

Los vastos paralelismos mitológicos que Jung va descubriendo al hilo de las fantasías de Miss Miller, le llevan al mito del héroe y al simbolismo del sacrificio. Lo que el héroe ha de sacrificar no es meramente la instintividad animal. Como señala el sacrificio de Cristo, es todo el hombre el que ha de sacrificarse. Y el ser hombre significa poder apartarse de la ley, o, dicho en otros términos, poder "pecar". Es entonces cuando las contradicciones externas se hacen internas, y el sí y el no son parte integrante del individuo. Aquí comienza el devenir consciente.

Pero pasarían muchos años antes de que Jung consiguiera comprender a fondo y elaborar todas aquellas intuiciones que, como una avalancha, se precipitaron sobre él cuando escribió *Transformaciones y símbolos de la libido*.

Había escrito sobre los antiguos dioses y también sobre el cristianismo. Pero él mismo se sentía al margen de creencia alguna. Sí, había descubierto que las fuerzas creadoras de mitos de la humanidad siguen estando vivas, y que el inconsciente es la matriz de esas fuerzas. Pero sólo cuando vivió su propio "experimento" de confrontación con el inconsciente pudo comprender que las "figuras" que lo animan son la expresión de ciertos dominantes universales, y que lo que en el plano individual se manifiesta en forma de sueños y fantasías corresponde, en el plano histórico, a la transformación de los símbolos religiosos.

Lo que Jung experimentó en el curso de esos años críticos sería aquello a lo que trató de dar forma en la evolución posterior de su obra. Entonces empezó a comprender que la regresión plantea el problema de la adaptación a las realidades del alma, y que la "máscara", la Persona, ha de ser disuelta para que sea posible una relación del yo con los contenidos inconscientes. Que en el varón, la relación con el inconsciente se realiza por medio de una "figura" femenina que personifica el inconsciente colectivo. En otras palabras, que vehícula la relación colectiva con el mundo y que se comporta como un factor de proyección por medio del cual una mujer concreta puede encarnar la mayor fascinación y ambivalencia. Que lo proyectado está vinculado a un aspecto arcaico de la personalidad, a una "función" no diferenciada, a la llamada función inferior. Pero la función consciente y diferenciada es el otro polo del conflicto.

Tanto la diferenciación del yo respecto a la Persona que lo envuelve, como la diferenciación del yo de los contenidos colectivos del inconsciente, constituye el eje de la individuación. Pero la individuación constituye ante todo una vivencia de culpa; la individuación genera culpa y necesidad de expiación. Pues, en primer lugar, ya no hay una Persona ante el mundo, ante los ojos de los demás, sino un individuo que está en contacto con las realidades del alma. Externamente le espera la soledad de quien no puede compartir el mundo de la conciencia colectiva. Internamente

la lejanía de Dios, pues Dios -como decía Eckhart- no se ha hecho todavía mundo en él. En esta desunión con el mundo y consigo mismo, surgen los símbolos unificadores o mediadores que concilian esta oposición. Es entonces cuando se produce el devenir consciente del Sí-mismo como un largo proceso, en cuya manifestación simbólica puede apreciarse como las vicisitudes de la transformación giran en torno a un "centro" de la personalidad dotado de numinosidad.

El Sí-mismo, del que también podría hablarse como "Dios en nosotros", representa por definición una totalidad trascendente a la conciencia. Jung lo considera como el arquetipo por antonomasia, en el sentido de que representa la esencia de la idea del arquetipo. Y los símbolos con los que el Sí-mismo se expresa le hacen empíricamente indistinguible de la *imago Dei*. Como símbolo de una totalidad trascendente coincide con la representación humana de la idea de Dios como lo "absolutamente otro" que, sin embargo, está en indisoluble relación con el individuo de modo que éste puede adquirir conciencia de sí.

Pero este proceso de adquisición de conciencia de sí sólo puede tener lugar en forma de una oposición interior, de una "crucifixión", de un estar suspendido entre los opuestos, entre la conciencia y el inconsciente, entre la identidad originaria y la diferenciación individual. Pues en esta identidad originaria, Dios y mundo son indistinguibles, o dicho en términos psicológicos, no hay aún contradicción con el mundo; las contradicciones son

vistas únicamente como obstáculos exteriores. Con la diferenciación individual, el individuo es consciente en sí de la humanidad del hombre, es consciente de que, como reza esa conocida sentencia, "nada de lo humano le es ajeno", y en este sentido, se hace hombre individuado, se humaniza, pero, a la vez, *humaniza también al Sí-mismo*. El Sí-mismo, inicialmente inconsciente, se "encarna" ahora en el hombre que "encarna" en sí la humanidad.

Por este motivo, y particularmente cuando Jung estudia el simbolismo del sacrificio a través de la transformación del símbolo en la misa, ve en la renuncia a toda pretensión o expectativa egoísta la condición necesaria de la manifestación de Dios en el ámbito humano, es decir, la interiorización por el hombre de la imagen sagrada. El Sí-mismo interiorizado es sentido como poder anímico determinante. Esta transformación de la imagen divina que entra en el ámbito humano la experimenta el yo empírico como castigo y muerte, como autosacrificio del yo. En tanto el yo es el único contenido del Sí-mismo que conocemos, el sufrimiento del yo, al igual que la pasión de Cristo en su sentimiento del abandono del Padre, equivale al padecimiento de Dios por las tinieblas del hombre.

En este sentido hemos de entender también la afirmación de Jung de que Dios se manifiesta desde el inconsciente del hombre, y que quiere hacerse hombre "pero no del todo", pues el "precio" de su encarnación sólo puede ser logrado a costa del autosacrificio expiatorio. A través del símbolo

divino el hombre puede reconocer el verdadero significado del sufrimiento que implica la realización de su totalidad; merced a la integración del inconsciente, el yo toma parte en el "sufrimiento de Dios" cuya causa es la "encarnación". Este es el proceso de individuación.

Cristo, como encarnación de Dios, es el modelo del Dios hecho hombre. Pero Cristo es perfecto. La perfección de Cristo no es alcanzable por el hombre. Cuanto más consciente es el hombre de sí mismo, más aspectos de su Sombra se ponen de manifiesto. Esta adquisición de conciencia se manifiesta como una *complexio oppositorum*. Por eso la integración es ante todo completud, y no perfección.

La pasión de Cristo, paradigma del Siervo doliente, es concebida en la alquimia medieval como el símbolo de los tormentos que sufre la materia de transformación. Pero en la alquimia se trata ante todo de un "salvador terrestre" que representa la analogía de Cristo. La *lapis* no es Cristo, sino un símbolo de aquello que en el ámbito subjetivo del hombre corresponde a lo que el dogma denomina Cristo. La base de esta idea es el arquetipo del hombre-Dios mediador que se hizo realidad histórica en Cristo, pero que también es una presencia eterna en el alma humana. Por este motivo, la piedra, meta de la transformación, es llamada "hombre filosófico", "segundo Adán" y "tipo de la encarnación de Cristo". Un símbolo del hombre interior, inmortal, relacionado con el *Anthropos*.

Como decía el alquimista G. Dorneus, es la verdad que no hay que buscar en nosotros, sino en la *imago Dei* que se halla en nosotros. Hay, pues, una identidad de la piedra con algo trascendente en el hombre. La piedra se extrae del hombre y éste es su materia prima, pues sin el hombre la obra no puede ser cumplida. Es así como los símbolos alquimistas eran aplicados tanto a la Divinidad como al arcano existente en el hombre.

En la alquimia, es el adepto quien, con la ayuda de Dios, lleva en sí a cabo la obra salvadora del "alma divina presa en los elementos" que aguarda la salvación por medio del hombre. Esta se presenta a la experiencia del adepto como un verdadero *deus absconditus*, como un fuego o agua divina "que tanto crea como destruye", como dragón que, a su vez, es una fuerza o virtud secreta, tanto fuego terreno como principio espiritual oculto, la esencia más oscura que actúa como medicina. El pensamiento alquimista, que se desenvuelve en paradojas, no encuentra ninguna contradicción en afirmar que todo procede de lo Uno y vuelve a lo Uno.

En el proceso de transformación que describe la alquimia, el devenir consciente del oscuro estado inicial se presenta como lucha en la que los elementos se combaten entre sí. Lo que puede entenderse como un símbolo del Sí-mismo que, en su devenir consciente, se divide en sus opuestos; los opuestos que han de unirse. Esta suprema oposición es simbolizada en términos de lo masculino y

femenino, cuya unión incestuosa, como símbolo de la *unio oppositorum*, conduce primeramente a la muerte. Es la descripción de un estado de negrura y mortificación, de una aflicción del alma donde, al igual que en la mística cristiana, las tinieblas del espíritu que señalan la presencia de Dios cubren el alma del adepto. Es equiparada al padecimiento del Siervo de Dios, en el que el adepto aparece desfigurado y escarnecido ante el mundo. Con la plástica descripción de la cabeza de cuervo, los alquimistas se refieren a la negrura de la tierra condenada que emerge en el adepto. Pero es precisamente este sufrimiento el que ocasiona que el hombre se convierta, como dice la alquimia, de piedra muerta, en piedra viva sobre la que Dios puede edificar.

Al igual que en el proceso de individuación, se produce aquí el conocimiento de la altura y de la profundidad del alma que, como dice la alquimia, está entre el bien y el mal. En la alquimia puede apreciarse el anhelo por una unión total de los opuestos o una anulación de los mismos en la unidad de la piedra. Pero nunca se hará esta unidad a menos que el hombre se haya hecho antes uno. Esto puede comprenderse como una proyección del Sí-mismo unificado. Pero el Sí-mismo representa en todo caso una unidad trascendente. En tanto concepto psicológico empírico, el devenir consciente del Sí-mismo se presenta como una integración de la personalidad, como una paulatina integración de contenidos inconscientes. Por una parte, el

Sí-mismo ha de ser "creado" por esta conciencialización, pero esta misma toma de conciencia supone el "despertar" de la preexistencia del Sí-mismo a la conciencia del yo. En la alquimia se insiste en el hecho de que el adepto no es el maestro de la obra, sino sólo su servidor. Lo que el adepto experimenta es el padecimiento de la transformación de la materia arcana que acontece en él y que se le presenta como una analogía de la pasión de Cristo. Es, pues, una transformación de esa naturaleza oculta en el hombre que el alquimista identificaba con la Divinidad misma.

La meta de la unidad última, en la que el espíritu de Dios es hecho corpóreo y la tierra del hombre espiritualizada, era un símbolo de la suprema consumación que tendría lugar al fin de los tiempos. La vivencia de transformación que experimentaba el adepto, constituía la anticipación intuitiva de esta situación futura.

El símbolo de la *lapis* representa una glorificación de la carne y de la materia, una unión del espíritu divino y la materia femenina en la que también se sitúa el dominio más oscuro. Es el símbolo del misterio que se cumple en el hombre como centro del drama divino de salvación. A través del leitmotiv de la idea de la transformación que recorre la alquimia: el uno se hace dos, el dos se hace tres, y del tercero surge el uno como cuarto, puede apreciarse cómo junto a la idea de la Trinidad, se agrega un cuarto principio de naturaleza femenina, si bien hay un hiato insalvable que corresponde a la naturaleza trascendente de

la idea. Tanto la naturaleza humana de Cristo como la proyección del Espíritu Santo sobre los hombres, expresan la relación del hombre con el proceso trinitario. La encarnación de Cristo es el paradigma del proceso que sigue desarrollándose en el hombre. Por eso la alquimia dio expresión al presentimiento de que el proceso de transformación no culminaba en Cristo, sino en la *lapis* que procede del hombre empírico.

La piedra que, por una parte, es producida por el hombre, y por otra, significa un ser que trasciende al hombre, puede ser comprendida como un símbolo del Sí-mismo que emerge como producto de la conciencialización y, a la vez, representa una totalidad consciente e inconsciente existente a priori.

El "Sí-mismo" es ciertamente sólo una denominación para algo en sí trascendente. El hombre no puede hablar de otra cosa que de la imagen de Dios, de aquello que es psicológicamente representable. En ningún caso puede traspasar este umbral y mantener afirmaciones acerca de lo que Dios mismo sea. En el Sí-mismo no se trata, pues, de un concepto metafísico, ni de la descripción de un Dios inmanente, se trata de un concepto límite que sirve para abarcar la descripción de una fenomenología religiosa. Jung insistirá siempre en el hecho de que el concepto de *Selbst* se fundamenta en experiencias reales, pero que en tanto postulado es sólo una hipótesis de trabajo, al igual que el modelo de la estructura del átomo sirve para explicar los

fenómenos atómicos. Lo único empíricamente constatable es la existencia de una totalidad supraordinada a la conciencia que la conciencia vivencia como numinosa. Esta totalidad es en sí indescriptible e incognoscible. El *Selbst* es la imagen psíquica de esta totalidad incognoscible, pero es una imagen en la que el hombre está contenido.

BIBLIOGRAFIA

I. ESCRITOS DE CARL GUSTAV JUNG

I.1 Edición crítica utilizada: *Die Gesammelten Werke von C. G. Jung*. Editadas por Marianne Niehus-Jung, Lena Hurwitz-Eisner, Franz Riklin, Lilly Jung-Merker und Elisabeth Rüf. Zürich: Rascher, 1958-1970; Olten: Walter, 1971-1983.

Psichiatrische Studien. (G. W., 1.). 1966, 1981-3a.

Experimentelle Untersuchungen. (G. W., 2.). 1979.

Psychogenese der Geisteskrankheiten. (G. W., 3.). 1968, 1979-2a.

Freud und die Psychoanalyse. (G. W., 4.). 1969, 1979².

Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie. (G. W., 5.). 1973, 1983-3a.

Psychologische Typen. (G. W., 6.). 1960: novena edición revisada, 1967: décima edición revisada, 1981-14a.

Zwei Schriften über Analytische Psychologie. (G. W., 7.). 1964, 1981-3a.

Die Dynamik des Unbewußten. (G. W., 8.). 1967, 1976 edición completamente revisada con nueva paginación, 1982-4a.

Die Archetypen und das kollektive Unbewußte. (G. W., 9/I.). 1976, 1983-5a.

Aion; Beiträge zur Symbolik des Selbst. (G. W., 9/II.). 1976, 1983-5a.

Zivilisation im Übergang. (G. W., 10.). 1974, 1981-2a.

Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion. (G. W., 11.). 1963, 1983-4a.

Psychologie und Alchemie. (G. W., 12.). 1972, 1980-3a.

Studien über alchemistische Vorstellungen. (G. W., 13.). 1978, 1982-2a.

Mysterium Coniunctionis. Untersuchungen über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie. Con la colaboración de Marie-Louise von Franz. (G. W., 14.). Dos volúmenes. 1968, 1978-3a.

3º volumen complementario: "Aurora Consurgens" Un documento de la problemática de los opuestos en la alquimia atribuido a Tomás de Aquino. (G. W., 14, volumen complementario). 1973, 1978-2ª.

Über das Phänomen des Geistes in Kunst und Wissenschaft. (G. W., 15.). 1971, 1979-3ª.

Praxis der Psychotherapie. Beiträge zum Problem der Psychotherapie und zur Psychologie der Übertragung. (G. W., 16.). 1958, 1979-3ª.

Über die Entwicklung der Persönlichkeit. (G. W., 17.). 1972, 1982-4ª.

Das symbolische Leben. Verschiedene Schriften. (G. W., 18.). Dos volúmenes. 1981.

Bibliographie. (G. W., 19.). 1983.

I.2. Bibliografía cronológica de los escritos de C. G. Jung

1902a, "Zur Psychologie und Pathologie sogenannter okkultur Phänomene", G. W., 1.

1902b, "Ein Fall von hysterischem Stupor bei einer Untersuchungsgefangenen", G. W., 1.

1903a, "Über manische Verstimmung", G. W., 1.

1903b, "Über Simulation von Geistesstörung", G. W., 1.

1904a, "Über hysterisches Verlesen", G. W., 1.

1904b, "Ärztliches Gutachten über einen Fall von Simulation geistiger Störung", G. W., 1.

1904c, "Experimentelle Untersuchungen über Assoziationen Gesunder", con F. Riklin, G. W., 2.

1905a, "Kryptomnesie", G. W., 1.

1905b, "Zur psychologischen Tatbestandsdiagnostik", G. W., 1.

1905c, "Experimentelle Beobachtungen über das Erinnerungsvermögen", G. W., 2.

1905d, "Analyse der Assoziationen eines Epileptikers", G. W., 2.

1905e, "Über das Verhalten der Reaktionszeit beim Assoziationsexperimente", G. W., 2.

- 1905f, "Psychoanalyse und Assoziationsexperiment", G. W., 2.
- 1906a, "Obergutachten über zwei sich widersprechende psychiatrische Gutachten", G. W., 1.
- 1906b, "Die psychologische Diagnose des Tatbestandes", G. W., 2.
- 1906c, "Die psychopathologische Bedeutung der Assoziationsexperimentes", G. W., 2.
- 1906d, "Assoziation, Traum und hysterisches Symptom", G. W., 2.
- 1906e, "Die Hysteriellehre Freuds. Eine Erwiderung auf die Aschaffenburgsche Kritik", G. W., 4.
- 1907a, "Über die Reproduktionsstörungen beim Assoziationsexperiment", G. W., 2.
- 1907b, "Über die psychophysischen Begleiterscheinungen im Assoziationsexperiment", G. W., 2.
- 1907c, "Psychophysische Untersuchungen mit del Galvanometer und Pneumographen bei Normalen und Geisteskranken", con F. Peterson, G. W., 2.
- 1907d, "Weitere Untersuchungen über das galvanische Phänomen und die Respiration bei Normalen und Geisteskranken", con Ch. Ricksher, G. W., 2.
- 1907e, "Über die Psychologie der Dementia praecox: Ein Versuch", G. W., 3.
- 1908a, "Der Inhalt der Psychose" ("Nachtrag über das psychologische Verständnis pathologischer Vorgänge", 1914), G. W., 3.
- 1908b, "Die Freudsche Hysteriethorie", G. W., 4.
- 1909a, "Die Traumanalyse", G. W., 4.
- 1909b, "Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen", G. W., 4.
- 1910a, "Die Assoziationsmethode", G. W., 2.
- 1910b, "Die Familiäre Konstellation", G. W., 2.
- 1910c, "Ein Beitrag zur Psychologie des Gerüchtes", G. W., 4.

- 1910d, "Ein Beitrag zur Kenntnis des Zahlentraumes", G. W., 4.
- 1910e, "Zur Kritik über Psychoanalyse", G. W., 4.
- 1910f, "Über Konflikte der kindlichen Seele", G. W., 17.
- 1911a, "Kritik über E. Bleuler: 'Zur Theorie des schizophrenen Negativismus'", G. W., 3.
- 1911b, "Morton Prince, M. D.: *The Mechanism and Interpretation of Dreams*. Eine kritische Besprechung", G. W., 4.
- 1912a, "Zur Psychoanalyse", G. W., 4.
- 1912b, "Neue Bahnen der Psychologie", G. W., 7.
- 1913a, "Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie", G. W., 4.
- 1913b, "Allgemeine Aspekte der Psychoanalyse", G. W., 4.
- 1913c, "Zur Frage der psychologischen Typen", G. W., 6.
- 1914a, "Über die Bedeutung des Unbewußten in der Psychopathologie", G. W., 3.
- 1914b, "Psychotherapeutische Zeitfragen. Ein Briefwechsel zwischen C. G. Jung und R. Löy", G. W., 4.
- 1916a, "Über Psychoanalyse", G. W., 4.
- 1916b, "Vorreden zu den *Collected Papers on Analytical Psychology*", G. W., 4.
- 1916c, "Die Struktur des Unbewußten", G. W., 7.
- 1916d, "Die transcendente Funktion", G. W., 8.
- 1916e, "Anpassung, Individuation und Kollektivität", G. W., 18/II.
- 1918, "Über das Unbewußte", G. W., 10.
- 1919, "Über das Problem der Psychogenese bei Geisteskrankheiten", G. W., 3.
- 1921a, *Psychologische Typen*, G. W., 6.
- 1922, "Über die Beziehungen der analytischen Psychologie zum dichterischen Kunstwerk", G. W., 15.
- 1925a, "Die Ehe als psychologische Beziehung", G. W., 17.

- 1925b, "Psychologische Typen", G. W., 6.
- 1926a, "Geist und Leben", G. W., 8.
- 1926b, "Analytische Psychologie und Erziehung", G. W., 17.
- 1927, "Die Frau in Europa", G. W., 10.
- 1928a, "Geisteskrankheit und Seele", G. W., 3.
- 1928b, "Psychologische Typologie", G. W., 6.
- 1928c, "Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten", G. W., 7.
- 1928d, "Über Energetik der Seele", G. W., 8.
- 1928e, "Instinkt und Unbewußtes", G. W., 8.
- 1928f, "Die Struktur der Seele", G. W., 8.
- 1928g, "Allgemeine Gesichtspunkte zur Psychologie des Traumes", G. W., 8.
- 1928h, "Die psychologischen Grundlagen des Geisterglaubens", G. W., 8.
- 1928i, "Das Seelenproblem des modernen Menschen", G. W., 10.
- 1928j, "Über das Liebesproblem des Studenten", G. W., 10.
- 1928k, "Die Bedeutung der schweizerischen Linie im Spektrum Europas", G. W., 10.
- 1928l, "Psychoanalyse und Seelsorge", G. W., 11.
- 1928m, "Die Bedeutung des Unbewußten für die individuelle Erziehung", G. W., 17.
- 1929a, "Der Gegensatz Freud-Jung", G. W., 4.
- 1929b, "Die Bedeutung von Konstitution und Vererbung für die Psychologie", G. W., 8.
- 1929c, "Kommentar zu *Das Geheimnis der Goldenen Blüte*", G. W., 13.
- 1929d, "Paracelsus", G. W., 15.
- 1929e, "Ziele der Psychotherapie", G. W., 16.
- 1929f, "Die Probleme der modernen Psychotherapie", G. W., 16.

- 1930a, "Einführung zu W. M. Kranefeldt: *Die Psychoanalyse*", G. W., 4.
- 1930b, "Der Aufgang einer neuen Welt". Eine Besprechung von: H. Keyserling *Amerika. Der Aufgang einer neuen Welt*, G. W., 10.
- 1930c, "Komplikationen der amerikanischen Psychologie", G. W., 10.
- 1930d, "Zum Gedächtnis Richard Wilhelms", G. W., 15.
- 1930e, "Psychologie und Dichtung", G. W., 15.
- 1930f, "Einige Aspekte der modernen Psychotherapie", G. W., 16.
- 1931a, "Analytische Psychologie und Weltanschauung", G. W., 8.
- 1931b, "Die Lebenswende", G. W., 8.
- 1931c, "Seele und Erde", G. W., 10.
- 1931d, "Der archaische Mensch", G. W., 10.
- 1932a, "Über die Beziehung der Psychotherapie zur Seelsorge", G. W., 11.
- 1932b, "Sigmund Freud als kulturhistorische Erscheinung", G. W., 15.
- 1932c, "Ulysses". Ein Monolog, G. W., 15.
- 1932d, "Picasso", G. W., 15.
- 1933a, "Wirklichkeit und Überwirklichkeit", G. W., 8.
- 1933b, "Die Bedeutung der Psychologie für das Gegenwart", G. W., 10.
- 1933c, "Anhang: Neun kurze Beiträge", G. W. 10.
- 1933d, "Bruder Klaus", G. W. 11.
- 1934a, "Allgemeines zur Komplextheorie", G. W., 8.
- 1934b, "Seele und Tod", G. W., 8.
- 1934c, "Zur Empirie des Individuationprozesses", G. W., 9/I.
- 1934d, "Zur gegenwärtigen Lage der Psychotherapie", G. W., 10.

- 1934e, "Ein neues Buch von Keyserling *La Révolution mondiale et la responsabilité de l'esprit*", G. W., 10.
- 1934f, "Die praktische Verwendbarkeit der Traumanalyse", G. W., 16.
- 1934g, "Vom Werden der Persönlichkeit", G. W. 17.
- 1935a, "Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten", G. W., 9/I.
- 1935b, "Psychologische Kommentar zum Bardo Thödol (Das tibetanische Totenbuch)", G. W., 11.
- 1935c, "Grundsätzliches zur praktischen Psychotherapie", G. W., 16.
- 1935d, "Was ist Psychotherapie?", G. W., 16.
- 1935e, "Über Grundlagen der Analytischen Psychologie. Die Tavistock Lectures", G. W., 18/I.
- 1936a, "Psychologische Typologie", G. W., 6.
- 1936b, "Psychologische Determinanten des menschlichen Verhaltens", G. W., 8.
- 1936c, "Über den Begriff des kollektiven Unbewußten", G. W., 9/I.
- 1936d, "Über den Archetypus mit besonderer Berücksichtigung des Animabegriffes", G. W., 9/I.
- 1936e, "Wotan", G. W., 10.
- 1936f, "Yoga und den Westen", G. W., 11.
- 1936g, "Traumsymbole des Individuationprozesses", G. W., 12.
- 1937a, "Das Grundproblem der Gegenwärtigen Psychologie", G. W., 8.
- 1937b, "Die Erlosungsvorstellungen in der Alchemie", G. W., 12.
- 1938a, "Über Mandalasymbolik", G. W., 9/I.
- 1938b, "Die Visionen des Zossimos", G. W., 13.
- 1939a, "Über die Psychogenese der Schizophrenie", G. W., 3.
- 1939b, "Die psychologischen Aspekte des Mutter-Archetypus", G. W., 9/I.

- 1939c, "Bewußtsein, Unbewußtes und Individuation", G. W., 9/I.
- 1939d, "Die träumende Welt Indiens", G. W., 10.
- 1939e, "Was Indien uns lehren kann", G. W., 10.
- 1939f, "Vorwort zu D. T. Suzuki: *Die große Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus*", G. W., 11.
- 1940a, "Über Wiedergeburt", G. W., 9/I.
- 1940b, "Zur Psychologie des Kind-Archetypus", G. W., 9/I.
- 1940c, *Psychologie und Religion. Die Terry Lectures 1937 gehalten an der Yale University*. G. W., 11.
- 1941a, "Zum psychologischen Aspekt der Kore-Figur", G. W., 9/I.
- 1941b, "Paracelsus als Arzt", G. W., 15.
- 1942a, "Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas", G. W., 11.
- 1942b, "Das Wandlungssymbol in der Messe", G. W., 11.
- 1942c, "Paracelsus als geistige Erscheinung", G. W., 13.
- 1943a, "Über die Psychologie des Unbewußten", G. W., 7.
- 1943b, "Zur Psychologie östlicher Meditation", G. W., 11.
- 1943c, "Der Geist Mercurius", G. W., 13.
- 1943d, "Psychotherapie und Weltanschauung", G. W., 16.
- 1943e, "Der Begabte", G. W., 17.
- 1944a, "Über den indischen Heiligen. Einführung zu H. Zimmer: *Der Weg zum Selbst*", G. W., 11.
- 1944b, "Einleitung in die religionspsychologische Problematik der Alchemie", G. W., 12.
- 1945a, "Vom Wesen der Träume", G. W., 8.
- 1945b, "Nach der Katastrophe", G. W., 10.
- 1945c, "Der philosophische Baum", G. W., 13.
- 1945d, "Medizin und Psychotherapie", G. W., 16.
- 1945e, "Die Psychotherapie in der Gegenwart", G. W., 16.

- 1946a, "Zur Phänomenologie des Geistes in Märchen", G. W., 9/I.
- 1946b, "Vorwort zu *Aufsätze zur Geschichte*", G. W., 10.
- 1946c, "Das Schattenproblem", G. w., 10.
- 1946d, "Nachwort zur *Aufsätze zur Zeitgeschichte*", G. W., 10.
- 1946e, "Die Psychologie der Übertragung. Erläutert Anhand einer alchemistischen Bilderserie", G. W., 16.
- 1947, "Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen", G. W., 8.
- 1950, "Vorwort zum *I Ging*", G. W., 11.
- 1951a, *Aion; Beiträge zur Symbolik des Selbst*, G. w., 9/II.
- 1951b, "Grundfragen der Psychotherapie", G. W., 16.
- 1952a, *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie*, G. W., 5.
- 1952b, "Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge", G. W., 8.
- 1952c, "Über Synchronizität", G. W., 8.
- 1952d, "Vorwort zu V. White: *Gott und das Unbewußte*", G. W., 11.
- 1952e, "Vorwort zu Z. Werblowsky: *Lucifer and Prometheus*", G. W., 11.
- 1952f, "Antwort auf Hiob", G. W., 11.
- 1954, "Zur Psychologie der Tricksterfigur", G. W., 9/I.
- 1955a, "Mandalas", G. W., 9/I.
- 1955b, "Psychologischer Kommentar zu: *Das tibetische Buch der großen Befreiung*", G. W., 11.
- 1955c, *Mysterium Coniunctionis. Untersuchungen über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie*, 1^a parte, G. W., 14/I.
- 1956, *Mysterium Coniunctionis...*, 2^a parte, G. W., 14/II.
- 1957, "Gegenwart und Zukunft", G. w., 10.
- 1958a, "Die Schizophrenie", G. W., 3.

- 1958b, "Ein moderner Mythos: Von Dingen, die am Himmel gesehen werden", G. W., 10.
- 1958c, "Das Gewissen", G. W., 10.
- 1959a, "Neuere Betrachtungen zur Schizophrenie", G. W., 3.
- 1959b, "Gut und Böse in der Analytischen Psychologie", G. W., 10.
- 1959c, "Vorrede zu Toni Wolff, Studien zu C. G. Jungs Psychologie", G. W., 10.
- 1961, Jungs Beitrag zu *Man and his Symbols*, G. W., 18/I.

I.3 Otras publicaciones utilizadas

- 1962, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Barcelona, Ed. Seix Barral, 1986-4ª. Tít. orig.: *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, editado por Aniela Jaffé. Traducción castellana: Mª Rosa Borrás.
- 1974, Sigmund Freud/Carl G. Jung *Correspondencia*, Madrid, Taurus Ediciones, 1978. Tít. orig.: *Sigmund Freud/C. G. Jung Briefwechsel*, Edición de William McGuire y Wolfgang Sauerlander. Versión española de Alfredo Guéra Miralles.
- 1972a, *Briefe. Erster Band*, 1906-1945, 1º de los tres tomos editados por Aniela Jaffé en colaboración con Gerhard Adler, Olten, Walter-Verlag, 1981-3ª.
- 1972b, *Briefe. Zweiter Band*, 1946-1955, 2º tomo, 1989-3ª.
- 1973, *Briefe. Dritter Band*, 1956-1961, 3º tomo, 1980-2ª.

II. BIBLIOGRAFIA GENERAL

- AA.VV. (1980), *Facing the gods*, Texas, Spring Publications.
- AA.VV. (1984), *The Unconscious Reconsidered*, editado por Kenneth S. Bowers y Donald Meichenbaum, University of Denver, Denver, Colorado.
- ABRANS, S. y NEUBAUER, P. B. (1978), "Transitional Objects: Animate and Inanimate", en *Between Reality and Fantasy. Winnicott's Concepts of Transitional Objects and Phenomena*, Grolnick, S. A. y Barkin, L. (eds), Northvale, New Jersey, Jason Aronson.

- ADLER, G. (1979), *Dynamics of the Self*, Boston, Massachusetts, Sigo Press, 1989.
- (1980), "La question du sens en psychothérapie", en AA.VV., *C. G. Jung et la voie des profondeurs*, París, La Fontaine de Pierre, 1980-2ª.
- AVENS, R. (1980), *Imagination is Reality. Western Nirvana in Jung, Hillman, Barfield and Cassirer*, Dallas, Texas, Spring Publications.
- BADOUIN, CH. (1950), *De l'instinct à l'esprit. Précis de psychologie analytique*, Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 1970.
- (1963), *La obra de Jung y la psicología de los complejos*, Madrid, Ed. Gredos, 1967.
- BRUNNER, C. (1963), *Die Anima als Schicksalsproblem des Mannes*, Zürich, Rascher.
- BIRKHAUSER, S. (1980), "Le personnage de la fileuse dans les contes de fées", en AA.VV., *C. G. Jung et la voie des profondeurs*, París, La Fontaine de Pierre, 1980-2ª.
- CAMPBELL, J. (1949), *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, México, Fondo de Cultura Económica, 1959.
- CAPRA, F. (1975), *El Tao de la Física. Una exploración de los paralelos entre la física moderna y el misticismo oriental*, Madrid, Luis Cárcamos editor, 1984.
- CAROTENUTO, A. (1980), *Una secreta simetría. Sabina Spielrein entre Freud y Jung*, prólogo de Bruno Bettelheim (1983), Barcelona, Ed. Gedisa, 1984.
- CAZENAVE, M. (1983), *la science et l'âme du monde*, París, Imago.
- (1986), "Sincronicidad, física y biología", en AA.VV., *La sincronicidad. ¿Existe un orden a-causal?*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1987.
- CENCILLO, L. (1971), *El inconsciente*, Madrid, Ed. Marova, 1974-2ª.
- CHATEAU, J. (1972), *Las fuentes de lo imaginario*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.
- CORBIN, H. (1958), *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabi*, Barcelona, Ediciones Destino, 1993.

- (1979), *Corps spirituel et Terre céleste. De l'Iran mazdéen à l'Iran Shī'ite*, París, Editions Buchet/Chastel.
- D'ESPAGNAT, B. (1981), *En busca de lo real. La visión de un físico*, Madrid, Alianza Editorial, 1983.
- DIECKMANN, H. y JUNG, E. (1977), "Weiterentwicklung der analytischen (komplexen) Psychologie", en *Tiefen-Psychologie*, vol. 4, Weinheim, Beltz, 1982.
- DINNAGE, R. (1978), "A Bit of Light", en *Between Reality and Fantasy. Winnicott's Concepts of Transitional Objects and Phenomena*, Grolnick S. A. y Barkin L. (eds), Northvale, New Jersey, Jason Aronson.
- DONN, L. (1988), *Freud und Jung. Biographie einer Auseinandersetzung*, Hamburg, Ernst Kabel, 1990.
- DURAND, G. (1979), *Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Introducción a la arquetipología general*, Madrid, Ed. Taurus, 1981.
- EDINGER, E. F. (1984), *Schöpferisches Bewußtwerden. C. G. Jungs Mythos für den modernen Menschen*, München, Kösel, 1986.
- ELIADE, M. (1951), *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.
- (1956), *Herreros y alquimistas*, Madrid, Alianza Editorial, 1974.
- (1967-83), *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Madrid, Ed. Cristiandad, 4 vols., 1978-1983.
- ELLENBERGER, H. F. (1970), *El descubrimiento del inconsciente. Historia y evolución de la psiquiatría dinámica*, Madrid, Ed. Gredos, 1976.
- ERBA-TISSOT, H. (1980), "L'itinéraire intérieur d'un disciple de Jung d'après la mythobiographie d'Ernst Bernhard", en AA.VV., *C. G. Jung et la voie des profondeurs*, París, La Fontaine de Pierre, 1980-2ª.
- ERIKSON, E. H. (1968), *Identidad. Juventud y crisis*, Madrid, Ed. Taurus, 1980.
- ETTER, H. F. (1986), "La evolución como continuo sincrónico", en AA.VV., *La sincronicidad. ¿Existe un orden a-causal?*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1987.
- EVANS, R. I. (1957), *Conversaciones con Jung*, Madrid, Ed. Guadarrama, 1968.

- FORDHAM, F. (1953), *Introducción a la psicología de Jung*, Madrid, Ed. Morata, 1968-3ª.
- FORDHAM, M. (1977), "Die analytische (komplexe) Psychologie in England", en *Tiefen-Psychologie*, vol.4, Weinheim, Beltz, 1982.
- FRANZ, M.-L. von (1970), *Nombre et Temps. Psychologie des profondeurs et physique moderne*, París, La Fontaine de Pierre, 1983.
- (1972), *C. G. Jung. Su mito en nuestro tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- (1977), *La voie de l'individuation dans les contes de fées*, París, La Fontaine de Pierre, 1978.
- (1980), "La découverte du sens dans le processus d'individuation", en AA.VV., *C. G. Jung et la voie des profondeurs*, París, La Fontaine de Pierre, 1980-2ª.
- (1980), "La psychologie de groupe et la voie de Jung", en *C. G. Jung et la voie des profondeurs*, o. c.
- (1980), "Symboles de l'Unus Mundus", en *C. G. Jung et la voie des profondeurs*, o. c.
- (1980), "L'Homme cosmique, image du but de l'individuation et de l'évolution humaine", en *C. G. Jung et la voie des profondeurs*, o. c.
- (1986), "Algunas reflexiones sobre la sincronicidad", en AA.VV., *La sincronicidad. ¿Existe un orden a-causal?*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1987.
- FREUD, S. *Obras Completas*, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 9 vols., 1972-1983.
- FREY-ROHN, L. (1969), *Von Freud zu Jung*, Zürich, Daimon, 1969-2ª revisada.
- FREY-WEHRLIN, C. T. (1977), "Die analytische (komplexe) Psychologie Jungs", en *Tiefen-Psychologie*, vol.4, Weinheim, Beltz, 1982.
- GILSON, E. (1952), *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Ed. Gredos, 1976-2ª.
- GOLDBRUNNER, J. (1962), *Individuación. La psicología profunda de Carl Gustav Jung*, Madrid, Ediciones Fax.
- GOODWIN, B. C. (1968), "Estabilidad biológica", en C. H. Waddington et al., *Hacia una biología teórica*, Madrid, Alianza Editorial, 1976.

- HAAS, G. (1991), *Die Weltsicht von Teilhard und Jung. Gegensätze, die sich vereinen*, Olten, Walter.
- HANNAH, B. (1980), "L'imagination active", en AA.VV., *C. G. Jung et la voie des profondeurs*, París, La Fontaine de Pierre, 1980-2ª.
- HALL, C. S. y NORDBY, V. J. (1978), *Fundamentos de la psicología de Jung*, Buenos Aires, Ed. Psique.
- HESS, G. (1977), "Psychische Energetik", en *Tiefen-Psychologie*, vol.4, Weinheim, Beltz, 1982.
- HOCHHEIMER, W. (1966), *La psicoterapia de C. G. Jung*, Barcelona, Ed. Herder, 1968.
- HOMAN, P. (1979), *Jung in Context. Modernity and the Making of a Psychology*, The University of Chicago Press, Chicago.
- HOSTIE, R. (1961), *El mito y la religión. La psicología analítica de C. G. Jung y la religión*, Madrid, Ed. Razón y Fe.
- JACOBI, J. (1957), *Complejo, Arquetipo y Símbolo en la psicología de C. G. Jung*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- (1959), *La psicología de C. G. Jung*, Madrid, Ed. Espasa-Calpe, 1976-3ª.
- JAMES, W. (1902), *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Ed. Península, 1986.
- JAFFE, A. (1966), *Der Mythos vom Sinn im Werk von C. G. Jung*, Zürich, Daimon, 1983-3ª.
- (1968), *De la vida y la obra de C. G. Jung*, Madrid, epílogo de Sir Laurens van der Post, Madrid, Ed. Mirach, 1992.
- (1977), "Jung in seinen Briefen", en *Tiefen-Psychologie*, vol.4, Weinheim, Beltz, 1982.
- (1980), "Souvenirs des dernières années de C. G. Jung", en AA.VV., *C. G. Jung et la voie des profondeurs*, París, La Fontaine de Pierre, 1980-2ª.
- JONES, E. (1953-57), *Vida y obra de Sigmund Freud*, Buenos Aires, Ed. Hormé, 3 vols., 1981-3ª.

- JUNG, E. (1983), *Animus und Anima*, recopilado y editado por Lilly Jung-Merker y Elisabeth Rüf, Fellbach, Bonz, 1988-3ª.
- KAST, V. (1980), "Le problème de la liberté", en AA.VV., *C. G. Jung et la voie des profondeurs*, París, La Fontaine de Pierre, 1980-2ª.
- KHAN, M. R. (1978), "Secret as Potencial Space", en *Between Reality and Fantasy. Winnicott's Concepts of Transitional Objects and Phenomena*, Grolnick, S. A. y Barkin L. (eds), Northvale, New Jersey, Jason Aronson.
- KINDLER, N. (1977), "G. R. Heyer in Deutschland", en *Tiefen-Psychologie*, vol.4, Weinheim, Beltz, 1982.
- LAPLANCHE, J. y PONTALIS, J.-B. (1968), *Diccionario de psicoanálisis*, Barcelona, Ed. Labor, 1981-3ª.
- MEIER, C. A. (1975), *Experiment und Symbol. Arbeiten zur komplexen Psychologie C. G. Jungs*, Olten, Walter.
- MAHNKE, D. (1937), *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*, Stuttgart, Friedrich Frommann, 1966.
- NEUMANN, E. (1955), *The Great Mother. An Analysis of the Archetype*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1974.
- (1963), *Das Kind. Struktur und Dynamik der werdenden Persönlichkeit*, editado por Julie Neumann, Fellbach, Bonz, 1985-3ª.
- OGDEN, T. H. (1986), *La matriz de la mente. Las relaciones de objeto y el diálogo psicoanalítico*, Madrid, Tecnipublicaciones, 1989.
- ORTIZ-OSÉS, A. (1988), *C. G. Jung. Arquetipos y Sentido*, Bilbao, Universidad de Deusto.
- OTTO, R. (1917), *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1980.
- PAULI, W. (1950), "Die philosophische Bedeutung der Idee der Komplementarität", en W. Pauli, *Physik und Erkenntnistheorie*, Braunschweig, Vieweg, 1984.
- (1954), "Naturwissenschaftliche und erkenntnistheoretische Aspekte der Ideen vom Unbewußten", en *Physik und Erkenntnistheorie*, o. c.
- PERROT, E. (1980), "Jung et l'image archétypique du héros", en AA.VV., *C. G. Jung et la voie des profondeurs*, París, La Fontaine de Pierre, 1980-2ª.

- (1980), "La voie de Jung et l'alchimie", en C. G. Jung et la voie des profondeurs, o. c.
- PRIBRAM, K. (1986), "La sincronicidad y el funcionamiento del cerebro", en AA.VV., *La sincronicidad. ¿Existe un orden a-causal?*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1987.
- PROKOP, H. (1977), "Erich Neumann in Israel", en *Tiefen-Psychologie*, vol.4, Weinheim, Beltz, 1982.
- REEVES, H. (1986), "Incursión en el mundo acausal", en AA.VV., *La sincronicidad. ¿Existe un orden a-causal?*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1987.
- RHINE, J. B. (1947), *El alcance de la mente*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 1977.
- RICOEUR, P. (1960), *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Ed. Taurus, 1982.
- (1965), *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1985-6a.
- ROF CARBALLO, J. (1972), *Biología y Psicoanálisis*, Bilbao, Ed. Desclée de Brouwer.
- RYZL, M. (1970), *Parapsicología. Realidades y promesas*, Barcelona, Ed. Paneuropea, 1975-2a.
- SAINT RENE TAILLANDIER, F. (1980), "Méditations", en AA.VV., *C. G. Jung et la voie des profondeurs*, París, La Fontaine de Pierre, 1980-2a.
- SAMUELS, A. (1985), *Jung and the post-jungians*, London, Routledge & Kegan Paul.
- , SHORTER, B. and PLAUT, F. (1986), *A Critical Dictionary of Jungian Analysis*, London, Routledge & Kegan Paul.
- SCHARF, R. (1948), "La figura de Satanás en el Antiguo Testamento", en C. G. Jung, *Simbología del espíritu. Estudios sobre fenomenología psíquica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1962.
- SCHLEGEL, L. (1977), "Die psychodynamik der Polarität in der Psychologie von Jung", en *Tiefen-Psychologie*, vol.4, Weinheim, Beltz, 1982.
- SEIDMANN, P. (1982), *Tiefenpsychologie. Ursprung und Geschichte*, Stuttgart, Kohlhammer.
- SERRANO, M. (1980), "Rencontres avec C. G. Jung", en AA.VV., *C. G. Jung et la voie des profondeurs*, París, La Fontaine de Pierre, 1980-2a.

- SHELDRAKE, R. (1988), *The Presence of the Past*, Cornwall, Fontana/Collins.
- SILBERER, H. (1914), *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik*, Wien, Hugo Heller.
- SOLIE, P. (1986), "Sincronicidad y unidad del mundo", en AA.VV., *La sincronicidad. ¿Existe un orden a-causal?*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1987.
- STEVENS, A. (1982), *Archetypes. A Natural History of the Self*, New York, Quill, 1983.
- STORR, A. (1973), *Jung*, Barcelona, Ed. Grijalbo, 1974.
- THOM, R. (1968), "Comentarios", en C. H. Waddington *et al.*, *Hacia una biología teórica*, Madrid, Alianza Editorial, 1976.
- VAZQUEZ FERNANDEZ, A. (1986), *Freud y Jung: exploradores del inconsciente*, Madrid, Ed. Cincel.
- VERGOTE, A. (1971), "Aportación de los datos psicoanalíticos a la exégesis. Vida, ley y escisión del yo en la epístola a los Romanos 7", en AA.VV., *Exégesis y Hermenéutica*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1976.
- WADDINGTON, C. H. (1968), "Las ideas básicas de la biología", en C. H. Waddington *et al.*, *Hacia una biología teórica*, Madrid, Alianza Editorial, 1976.
- WEHR, G. (1977), "Der Begriff der Individuation bei Jung", en *Tiefen-Psychologie*, vol.4, Weinheim, Beltz, 1982.
- (1985), *Carl Gustav Jung. Su vida, su obra, su influencia*, Barcelona, Ed. Paidós, 1991.
- (1990), *Philosophie. Auf der Suche nach dem Sinn*, Augsburg, Pattloch.
- WHITE, V. (1952), *Dios y el inconsciente*, Madrid, Ed. Gredos, 1955.
- WYSS, D. (1961), *Las escuelas de Psicología profunda. Desde sus principios hasta la actualidad*, Madrid, Ed. Gredos, 1975-2ª.
- ZIEGLER, A. J. (1977), "Jung und die psychosomatische Medizin", en *Tiefen-Psychologie*, vol.4, Weinheim, Beltz, 1982.