

Título de la obra original:
Die Psychologie von C. G. Jung

Obra original: © Rascher & Cie AG. Zurich, 1959
Versión española: © Espasa-Calpe, S. A. Madrid, 1963

ES PROPIEDAD

Impreso en España
Printed in Spain

Depósito legal: M. 16.545—1976

ISDN 84—239—5503—0

Talleres tipográficos de la Editorial Espasa-Calpe, S. A.
Carretera de Irún, km. 12,200. Madrid-34

NOTA PRELIMINAR

Hace años, uno de nosotros solicitó del profesor Jung un ciclo de conferencias para el Instituto Nacional de Psicotecnia (1) de Madrid. Nuestra invitación llegó días antes que el profesor Jung emprendiera uno de sus frecuentes y largos viajes. Perdimos por ello la ocasión de ponerle en contacto personal con el público español. El setenta aniversario del nacimiento del profesor Jung, celebrado recientemente, es motivo de que nuevamente nos aproximemos a él. Esta vez, fundamentalmente, para contribuir al homenaje que como psicólogos y psiquiatras, sin prejuicio de escuela, debemos rendir al sutil y fino psicólogo en esta fecha de su vida, en la cual culmina su gran labor psicológica y de psicoterapeuta. Nada mejor a este fin que publicar, traducido al castellano, el presente libro de la doctora Jacobi, en el cual expone —como verá el lector— con claridad y precisión la psicología de Jung en su totalidad.

Como investigador, Jung es bien conocido, y en realidad huelga su presentación. La doctora Jacobi, sin embargo, resume al final del libro, en pocas páginas, lo más esencial de la biografía de Jung en lo que atañe a sus actividades científicas. Por nuestra parte, tan sólo añadiremos algunas palabras acerca del hombre.

*

Fisicamente, Carl Gustav Jung es de continente a primera vista quizá frío, pero pronto su figura se torna simpática y atractiva. Wittels lo describe como «un hombre

(1) Hoy Instituto Nacional de Psicología Aplicada y Psicotecnia.

alto, derecho como un joven Sigfrido. De redonda cabeza, con pelo fino y escaso, y cara cuidadosamente afeitada, en la que relucen unas gafas de oro». Su «naturaliza suiza —dice Gerhard Adler (1)— es en él más que una coincidencia, es la expresión simbólica de su posición central en Europa». Durante dos años —1917-1918— tuvo a su cargo a los ingleses internados en Suiza en el Château d'Oex. Desde esta fecha su contacto con los países anglosajones se ha hecho cada vez más intenso, hasta el punto de que sus seminarios los profesa en inglés.

Como es sabido, Jung se separó de Freud, pero jamás, posteriormente, tuvo palabras de censura o de crítica despectiva para el que fue su colaborador y maestro, sino respeto y máxima consideración.

Jung es una personalidad sumamente compleja. Analtico, místico, filósofo, de cultura vastísima, su concepto de la vida es sano y alegre, y por todos los medios intenta que para cuantos se acercan a él la vida sea amable y deleitosa. Innumerables neuróticos de todas las partes del mundo, especialmente americanos, le deben la salud. La actividad de Jung es excepcional, y su fecundidad literaria, extraordinaria, como el lector verá en la lista de sus obras inserta al final del presente libro.

*

La doctora Jolande Jacobi —autora del presente libro— nació en Hungría el 25 de marzo de 1890. Su padre era un prestigioso industrial húngaro llamado Székács. Cursó la enseñanza secundaria en Budapest y los estudios universitarios en Viena, donde fue discípula del conocido matrimonio de psicólogos Böhler. Su grado de doctora en psicología lo obtuvo con una tesis acerca de la psicología de la edad crítica. Se ha ocupado fundamentalmente de psicoterapia, estudiando a fondo, teórica y prácticamente, los

(1) Gerhard Adler, *C. G. Jung's contribution to modern consciousness*, en *The Brit. Jour. of Med. Psychol.*, vol. XX, núm. 3, página 207.

diferentes métodos psicoterapéuticos de Freud y Adler, adscribiéndose finalmente a la psicología analítica del gran psiquiatra y psicoterapeuta suizo C. G. Jung. Vive desde hace muchos años en Suiza, donde bajo la dirección del profesor Jung, previa una preparación a fondo, ejerce en Zurich, desde 1938, la profesión de psicoterapeuta, pedagoga y escritora científica. La doctora Jacobi se ha ocupado también desde siempre con toda intensidad de problemas culturales, y en la reorganización de la vida intelectual de la preguerra ha participado como vicepresidenta de la *österreichisches Kulturbundes*, de Viena. Durante diez años (de 1927 a 1938) ha fomentado el intercambio cultural de los países europeos en más de quinientas reuniones de todas clases (conferencias, exposiciones, conciertos, recepciones, etc.). Su casa era el punto de reunión de todo el mundo intelectual internacional.

La doctora Jacobi ha publicado, además de numerosos trabajos científicos de psicología, otros sobre problemas culturales. De sus obras más importantes merecen citarse: El presente libro: *Die Psychologie von C. G. Jung*, segunda edición, 1945. En 1941 publica una refundición en alemán moderno, ilustrada con grabados de la época, de una selección de la obra de Paracelso: *Lebendiges Erbe*. Una esmerada antología de las publicaciones de Jung destinada al público profano, titulada *Psychologische Betrachtungen*, en 1945. Son muy interesantes sus estudios sobre *Das Wesen des Traumes*, en la *Ciba-Zeitschrift*, 1945; un trabajo sobre el *Komplex*, *Aerchetypus-Symbol*, en la *Schweiz. Zeitschrift. f. Psychologie*, 1945, y otros varios.

La doctora Jacobi es en la actualidad dozent en el *Institut für Angewandte Psychologie* de Zurich, donde explica la psicología de Jung. Profesa también cursos públicos en las *Volkshochschule* de Zurich y Berna.

La doctora Jacobi ha perdido su marido en 1944, víctima de las violencias de la guerra. Del matrimonio quedan dos hijos mayores.

*

Sea la que fuere nuestra posición particular frente a las doctrinas psicoanalistas —especialmente respecto de la psicología de Jung—, preciso es reconocer que gran parte de sus conceptos han quedado definitivamente adscritos al caudal de nuestros conocimientos psicológicos y psicopatológicos. Como psiquiatras clínicos, hemos de agradecer a Jung su método de las asociaciones, incluso su conocida y en cierto modo ya popular tipología, cuya nomenclatura ha trascendido al dominio del lenguaje corriente. La interpretación de los sueños de Jung, totalmente diferente de la de Freud, sus investigaciones acerca de los símbolos, y sus estudios mitológicos y religiosos, han elevado la figura de Jung al más alto rango entre los psicólogos contemporáneos. La psicología de Jung, como él mismo subraya en el prólogo que especialmente ha escrito para nuestra versión castellana, procede de la experiencia práctica, y no es mera especulación abstracta y académica. Esto en modo alguno quiere decir que las ideas de Jung sean aceptables en su totalidad y que no susciten objeciones e inciten a la discusión; pero es innegable que su obra, considerada en conjunto, tiene un valor extraordinario que no puede desdenarse ni silenciarse.

El libro de la doctora Jacobi es guía excelente para todo el que pretenda orientarse en la magna obra de Jung y constituye además un estímulo para todo el que desee estudiar a fondo la psicología del gran psicoterapeuta suizo. El éxito resonante del libro de la doctora Jacobi alcanzado en los países de lengua alemana y lengua inglesa (en Londres ha aparecido ya la cuarta edición) es evidente garantía de su valor y significación.

*

Esto escribíamos en 1946 —con motivo de cumplir Jung sus setenta años—, cuando nos decidimos, el doctor Sacristán y yo, a incluir esta obra en nuestra Colección de Monografías de Psicología Normal y Patológica.

La dolorosa desaparición del doctor Sacristán me ha obligado a solicitar la colaboración del doctor Valenciano para que me ayudase a poner al día la nueva edición de este libro, totalmente revisado por la doctora Jacobi. Quiero agradecerle la labor tan esmerada que ha realizado y el cuidado y el amor que ha puesto para completar el trabajo que fue hecho por nuestro común e inolvidable amigo el doctor Sacristán. La tarea era difícil y la ha llevado a cabo con perfecta precisión.

*

La muerte, reciente aún, del doctor Jung da especial interés a esta nueva edición del libro.

En él encontrará el lector la mejor síntesis quizá de la extensa y laboriosa obra del gran psicoanalista suizo, últimamente analizada entre nosotros con especial cuidado por uno de nuestros colaboradores, el doctor Rafael Thomas Mendaza (1).

Sean estas líneas homenaje cordial a la memoria del maestro, al mismo tiempo que expresión de reconocimiento a su discípula la doctora Jacobi, que tan bien supo captar y condensar el pensamiento de C. G. Jung.

JOSÉ GERMAIN.

(1) Rafael Thomas Mendaza, *La vida y la obra de Carlos Gustavo Jung*, en *Revista de Psicología General y Aplicada*, vol. XVI, número 60, año 1961, págs. 737-764.

PRÓLOGO A LA CUARTA EDICIÓN

NOTA PARA LA SEGUNDA EDICIÓN ESPAÑOLA

Mi buen amigo el doctor J. Germain y la Editorial Espasa-Calpe me pidieron que cuidara la segunda edición española de esta obra, que en 1947 tradujo el doctor J. M. Sacristán. En las dos ediciones alemanas aparecidas desde entonces, la autora ha introducido numerosas adiciones —unos veinticinco a treinta folios de original a máquina—, y en algunos capítulos ha hecho una amplia reordenación del texto. Ello me obligó a una minuciosa lectura bilingüe para sorprender las modificaciones en lugares imprevisibles. Como el deseo de todos, el mío el primero, era respetar la traducción primitiva, la preparación del original para la imprenta ha supuesto una ardua tarea. Mi labor, tan poco meritoria como compleja, la ofrezco con la mayor devoción a la memoria del doctor José M. Sacristán, porque desde el primer momento, al aceptar el encargo, mi propósito fundamental era rendir homenaje a esa gran figura, precursora de la psiquiatría española de vuelo científico, que —como otras de su generación— tan merecido tiene el reconocimiento colectivo y público de su valía por parte de cuantos cultivamos la especialidad.

L. VALENCIANO.

Murcia, julio de 1962.

Han transcurrido unos veinte años desde que este libro apareció por primera vez. El tomito de entonces ha crecido hasta convertirse en un importante volumen. En cada nueva edición se introdujeron modificaciones para mejorarlo y se tuvieron cuidadosamente en cuenta los puntos de vista, siempre en progreso, de la doctrina de Jung. El libro se ha traducido a numerosos idiomas. Entre todas las traducciones, obtuvo un éxito especial la inglesa, cuya próxima edición, igualmente completada, será la novena reimpresión. Buena muestra de que el trabajo parece haber cumplido su finalidad de servir de manual y de instrumento didáctico.

Después de haber sido sometidos, en ediciones anteriores, a una ampliación y cuidadosa reelaboración los capítulos II y III especialmente, se evidenció la necesidad de corregir el capítulo I y proveerlo de los oportunos complementos. Además, fue preciso, aun cuando en forma resumida, hacer referencia a algunas nuevas y fundamentales investigaciones de Jung, así como a las más amplias diferenciaciones que ha establecido, por ejemplo, en su doctrina de los arquetipos, en sus estudios dedicados a la acausalidad, etc. La subdivisión de los tres capítulos principales en diversos apartados, provistos de los correspondientes títulos que caracterizan su contenido, es también nueva; ello da al lector la posibilidad de una visión panorámica más completa y una más rápida orientación. Como es lógico, el índice alfabético ha sido completado y la bi-

biografía puesta al día. El espacio limitado a que ha de ajustarse una ojeada de conjunto de este tipo, destinada a servir de introducción, exige, claro es, la máxima moderación y concentración, lo que, dada la amplitud de las concepciones de Jung, de las que cada vez se derivan más ramas, es a menudo un problema poco menos que insoluble. Si de todos modos logro conducir con mediano éxito al lector no iniciado, por las laberínticas rutas de esta doctrina y despertar en él una idea de la importancia de ella, y, de otra parte, a los conocedores de la materia les abro acá y allá nuevos puntos de vista, o les proporciono estímulos para más profundas investigaciones, entonces espero que este libro conserve también en el futuro su sentido y finalidad.

DOCTORA JOLANDE JACOBI,

Primavera de 1959.

PRÓLOGO A LA TERCERA EDICIÓN

El interés siempre creciente por la psicología fundada por Jung y la necesidad general de una exposición breve y comprensiva de su doctrina, han proporcionado a este trabajo de conjunto e iniciación, en un tiempo relativamente corto, la posibilidad de una nueva edición, a pesar de que desde el comienzo de la guerra se limitó el campo de venta para los libros suizos en lengua alemana. El texto de la segunda edición ha quedado, en lo esencial, sin modificar; sólo acá y allá se introdujeron correcciones; algunos complementos importantes o algunas formulaciones se han redactado en forma más clara y concisa. Por supuesto, han sido atendidas también las más recientes publicaciones de Jung, aunque, dada la inagotable fuente creadora de su producción, ninguna nueva edición es capaz de seguirla de un modo suficiente. Por ello, en el apéndice se completa de modo oportuno la biografía de Jung y se incluye la bibliografía hasta el año en curso; también se han podido dar, gracias al editor, dos nuevas láminas en color.

Este libro cumpliría su finalidad si, de una parte, proporcionara al lector una visión de conjunto fácil de captar y, de otra, fuere para él un incentivo que le llevara a profundizar más y más en el frondoso trabajo de Jung.

DOCTORA JOLANDE JACOBI.

Zurich, febrero de 1949.

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

En una teoría cuyo fundamento es la experiencia, no puede haber término ni interrupción. Así, en la psicología de Jung todo se halla en movimiento y es mudable; tan sólo son dados los puntos de vista y rasgos más importantes; tan sólo los rasgos fundamentales son fijos e inmodificables. Lo restante, sin embargo, no es más que la propia psique, ligada y subordinada al principio de Heráclito del «todo pasa». Innovaciones, modificaciones, desarrollos, complementos, cambios, aclaraciones, incluso trastornos, corresponden, como es lógico y esencial, a su séquito, porque la psique puede producir constantemente nuevas flores, ofrece una y otra vez nuevos e inesperados aspectos, obliga a nuestro entendimiento a tomar posiciones exactas e impone a nuestro espíritu la admiración. Lo no dogmático de la ideología de Jung impide que la teoría se convierta en un sistema cerrado y le permite un constante y decisivo desarrollo y una diferenciación progresiva.

También los cuatro años transcurridos desde la aparición de este libro han proporcionado a la doctrina de Jung gran abundancia de material nuevo y múltiple, aún inédito, procedente del trabajo psicológico en el hombre sano y en el enfermo, que ha aportado conocimientos en parte más extensos y profundos y conquistado y explorado un trozo del terreno desconocido de la psique. Sin embargo, a causa de lo limitado del espacio de que se dispone, no ha sido posible utilizar todo el material nuevo. De todos modos, el libro ha aumentado aproximadamente un tercio, y no en

último lugar porque se ha atendido particularmente a lo nuevo, lo cual ha sido tenido en cuenta merced a correcciones y adiciones, aun cuando también a veces sólo en forma de breves indicaciones. Parte de estas últimas adiciones aparecieron ya en la primera edición americana y segunda inglesa de este libro en 1943, a cuyo traductor, el doctor K. Bash (Zurich), doy las gracias en esta nueva edición por su constante complacencia.

Un desarrollo más extenso, tanto en el texto como en la serie de notas, se ha dado, entre otros, a los capítulos acerca de la esencia y acción del arquetipo, de la energética psíquica, del sueño y su interpretación, de los problemas del *ánimus* y el *ánima*, y de los restantes símbolos arquetípicos del proceso de individuación, así como al de sus analogías en las distintas esferas históricas y espirituales; y, finalmente, ha sido intentada una delimitación más exacta de la psicología de Jung frente a las demás disciplinas, por lo que los sistemas metafísicos religiosos han merecido particular consideración. Además de las aclaraciones, consideradas necesarias desde un principio, han sido tenidos cuidadosamente en cuenta las críticas de una u otra descripción de la primera edición, cuando esas críticas estaban positivamente justificadas, en vista de que señalaban lagunas o lugares oscuros capaces de originar errores; igualmente han sido atendidos también aquellos críticos que hicieron atinados reparos o nuevas sugerencias. En cada caso se han seguido sus indicaciones. A todos ellos damos gracias y expresamos el deseo de que su interés aliente también esta segunda edición.

Una esencial ampliación en esta edición significa el aumento de los diagramas y las numerosas «imágenes del inconsciente» (seis de ellas reproducidas en los colores originales), así como algunas representaciones correspondientes a otras esferas que interpretan lo que acontece en el espacio intrapsíquico mejor que las más sutiles palabras. Mediante las figuras en color se evidencia la significación del simbolismo de los colores en sus relaciones generales e

individuales, y, además, se facilita la comprensión de un terreno hasta la fecha poco tenido en cuenta, del trabajo empírico y de investigación de Jung. Finalmente, es nueva la adición de una breve biografía de Carl Gustav Jung, así como el índice alfabético de nombres y materias y la enumeración en un apéndice de las obras de Jung publicadas después de la aparición de la primera edición de este libro.

Una necesidad importante, que exigía una nueva edición de esta publicación, era, siempre que ello fuera posible, subrayar que Jung jamás ha abandonado el empirismo y que siempre ha permanecido dentro de los límites señalados por éste, aun cuando le han sido reprochadas por una u otra especialidad científica supuestas transgresiones. A causa de la «especie» peculiar de su material, la psicología de Jung acude cuando le es necesario a otras especialidades; sin embargo, tan sólo los incapaces de ver más que su propio concepto particular, consideran real esta aparente transgresión de límites.

En el dominio de nuestro conocimiento de la psique puede adjudicarse hoy a la ideología de Jung la misma significación fundamental y revolucionaria que corresponde a los conocimientos de la física moderna —con la cual, por otra parte, guarda relación merced a numerosas analogías— en la esfera de las ciencias exactas. Del mismo modo que los conocimientos modernos de la física, la psicología de Jung ejercerá influencia decisiva en la formación de la futura imagen del mundo. El espacio limitado de este libro, incluso en esta segunda edición, no permite ocuparse con detalle de estas relaciones y perspectivas. Este libro, dentro de su limitación consciente y procurada, tiene que atenerse exclusivamente a la descripción de la obra de Jung, y fracasaría si intentara señalar en detalle también aquellos terrenos de los que tomó su primer alimento y en los cuales se hallan sus raíces espirituales. No obstante, el libro procura proporcionar una imagen clara y gráfica de esta obra a aquellos lectores en los que

no cabe suponer un conocimiento detallado de las doctrinas religiosas o de psicología profunda o de las concepciones filosóficas que han fecundado la obra de Jung. Se ha evitado cuidadosamente toda polémica, y no sólo por la certeza de que la polémica, en último extremo, a nadie convence, sino porque siempre aumenta las resistencias; en todo caso no por falta de consideración o estimación, sino, al contrario, por profundo respeto a toda investigación y enseñanza científica seria, aun cuando sea contraria. Únicamente procediendo así podrá comprender exactamente la teoría de Jung quien se sitúe en el camino de la experiencia de la esfera psíquica libre de prejuicios y en la posición de Jung. Que pueda este libro servir de estímulo y de guía para ello es el deseo de su autora.

«Estoy convencido —así se expresaba recientemente Jung— de que la investigación del alma es ciencia del futuro. La psicología es la más joven de las ciencias naturales y se halla sólo en los comienzos de su desarrollo. Pero es la ciencia que nos es más necesaria a causa de que poco a poco se ha ido evidenciando cada vez con mayor claridad que ni el hambre, ni los terremotos, ni los microbios, ni el cáncer, sino el hombre, es el mayor peligro para el hombre, y ciertamente porque no hay defensa alguna suficiente contra las epidemias psíquicas, infinitamente mucho más asoladoras que las mayores catástrofes de la naturaleza. Sería descabido en sumo grado que el conocimiento de la psicología se difundiese de tal suerte que los hombres pudieran comprender de dónde proceden los grandes peligros que los amenazan.» Si de los horribles sufrimientos y destrucciones de la guerra surgiera por lo menos esta idea y comenzara a aclararse el conocimiento de las oscuras fuerzas imperantes en su psique, quizá no sería todo en vano. Pero si de ello dedujera más tarde también las consecuencias necesarias, esto es, descubriera primero estas fuerzas oscuras en sí mismo para refrenarlas en su psique mediante su agregación orgánica, entonces dejaría de ser juguete de ellas o de quedar abando-

nado en el crisol de la masa a los animales feroces: en este caso habría adelantado un paso de su evolución en el camino de la creación de la cultura real y permanente. Pues mientras el hombre no empiece a poner orden en sí mismo, tan sólo será víctima débil y deleznable, siervo obediente, de la masa, pero jamás llegará a ser miembro de una comunidad. Toda colectividad, todo pueblo refleja ampliamente el estado psíquico del promedio de sus individuos, y en sus actos se revela la profundidad y altura del alma de cada uno en su actuación creadora de historia. Quien, sin embargo, intrépidamente emprende el «camino hacia dentro» y lo sigue animoso —venciendo sus peligros— hasta el final, también podrá emprender sin miedo el «camino hacia fuera» en el mundo de las realidades externas; superará las exigencias de la vida en lo colectivo con la abundancia desordenada de sus instrumentos para dominar la naturaleza, y no se perderá ni en el laberinto del camino interno ni desaparecerá en el montón anónimo como una criatura inescencial, sino que tanto aquí como allí salvará el valor de su personalidad. «El mundo ha sido creado imperfecto —dice Paracelso— y Dios ha colocado al hombre en él para que lo perfeccione.» Evidentemente, el hombre debe llevar a cabo esta «perfección» en su propia imagen interior, si no quiere que quien refleja esa imagen, el mundo que le rodea, manifieste el lado más sombrío de tal «modelo» humano.

DOCTORA JOLANDE JACOBI.

Zurich, verano de 1944.

PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN

El presente trabajo ha nacido de una conferencia pronunciada ante un círculo de psicólogos, médicos y pedagogos terapeutas. La amable aprobación que suscitó y el deseo de verlo impreso, y muy particularmente el constante y creciente interés de un público extenso por la teoría de Jung, me ha inducido a publicarlo en forma modificada y ampliada como breve introducción a la psicología de Carl Gustav Jung.

La exposición de los rasgos fundamentales de esta psicología debe dar una imagen concisa y completa del contenido esencial de toda la doctrina, y ante todo facilitar el acceso a la propia obra (1), extraordinariamente extensa, de Jung. Exponer en pocas páginas el trabajo de toda la vida de un hombre, el fruto de cuarenta años de investigación, constituye una tarea casi irrealizable. Es preciso, necesariamente, limitarse a un esbozo; esbozo que he intentado estructurar en la forma más clara y sencilla posible, el cual, sin embargo, fracasaría si entrase en lo profundo y en el detalle de la doctrina. Pero este examen rápido —de ello estoy convencida— es capaz de proporcionar algo de la fuerza nueva de la ideología que este gran investigador y pensador ha erigido. Y de este modo puede el lector interesado ser animado a ocuparse de los conocimientos humanos y psicológicos, incluso de todos los do-

(1) Véase en el apéndice de este libro el índice de las publicaciones de Jung aparecidas hasta hoy.

minios de la vida y del saber, que toca la propia obra de Jung.

He aquí el sentido y la finalidad de este trabajo. Su justificación, a mi entender, aun a pesar del sobresalto de la guerra que ha invadido el Occidente, no ha sufrido menoscabo alguno, quizá incluso es aún mayor, porque el mundo de la psique se halla por encima de todo accidente del tiempo; el principio y el fin de todos los actos humanos se deciden en él. Sus problemas son eternos y siempre de la misma palpitante actualidad. Quien profundice en el mundo de la psique encontrará no sólo la clave de todo lo temible que procede del hombre, sino también la semilla de todo lo elevado y santo que la humanidad puede crear, sobre lo cual se funda nuestra esperanza, jamás perdida, de un futuro mejor.

Finalmente, deseo expresar mi más cordial agradecimiento al profesor Carl Gustav Jung y a la señorita Toni Wolff por la inteligente solicitud prestada a mi trabajo.

DOCTORA JOLANDE JACOBI.

Zurich, otoño de 1939.

PREFACIO

El presente trabajo satisface, evidentemente, una necesidad general, a la cual yo no he podido hasta la fecha corresponder; esto es, al deseo de una exposición compendiada de los fundamentos de mi concepción psicológica. Mi labor en psicología ha sido esencialmente trabajo de explorador, que no encontraba tiempo ni posibilidad de ser descrito por el mismo. La doctora Jacobi ha tomado sobre sí esta difícil tarea, llevándola a cabo con éxito, y ha logrado hacer una exposición privada del lastre de conocimientos de detalle. De este modo ha llevado a cabo una sinopsis, que comprende o por lo menos toca todos los puntos esenciales, la cual facilita al lector —valiéndose de algunas partes de mis publicaciones y de su lista completa— la orientación por el camino más corto acerca de todo cuanto puede desear. Favorece la exposición la adición al texto de una serie de diagramas que facilita la comprensión de ciertas relaciones funcionales.

Constituye para mí particular satisfacción que la autora haya sabido contrarrestar la opinión de que en mi investigación se trata de un sistema doctrinario. Esta clase de exposiciones corre demasiado fácilmente el riesgo de caer en un cierto estilo dogmático, absolutamente impropio para exponer mis puntos de vista. Puesto que estoy plenamente convencido de que aún no se halla en sazón el momento de lograr una teoría total, que describa y comprenda todos los contenidos, procesos y fenómenos de lo psíquico, considero mis opiniones como proposiciones y

ensayos para formular una nueva psicología científico-natural, fundada, en primer lugar, en la experiencia inmediata del hombre. No se trata de psicopatología, sino de una psicología general, que abarca también el material de la experiencia patológica.

Espero que este libro permita a muchos no sólo un examen general rápido de mi actividad de investigador, sino que también ahorre en su estudio un largo trabajo de búsqueda.

C. G. JUNG.

Zurich, agosto de 1939.

PRÓLOGO DE CARL GUSTAV JUNG A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

Me satisface en extremo saber que el presente libro aparece traducido al castellano. Da a conocer al público español los últimos descubrimientos de una psicología nacida de la experiencia del arte médico. Esta psicología se ocupa de los complicados fenómenos psíquicos con que constantemente tropezamos en la vida diaria. No es una ciencia académica abstracta, sino la formulación de experiencias prácticas, orientada con arreglo a un método científico natural. Consecuencia de ello es que el dominio de esta psicología abarque amplios dominios de otras ciencias y de la vida. Mis mejores votos acompañan a este libro en su viaje por el mundo.

C. G. JUNG.

Zurich, agosto de 1946.

LA PSICOLOGÍA DE JUNG

Introducción

La psicología de Jung consta de una parte teórica, cuyas secciones principales pueden designarse, en general, como sigue:

- 1.ª Estructura de la psique.
- 2.ª Leyes de la dinámica y actividad de la psique.
- 3.ª De una parte práctica basada en las anteriores, en su aplicación, por ejemplo, como método terapéutico en estricto sentido.

Si se quiere llegar a comprender exactamente la teoría de Jung, entonces es preciso situarse ante todo en el lugar de éste y admitir con él *la realidad absoluta de todo lo psíquico*. Esta posición es, aun cuando ello pueda parecer extraño, relativamente nueva, porque lo psíquico no ha sido considerado hasta hace algunos decenios como independiente y sometido a leyes propias, sino derivado de lo religioso, filosófico o científico natural, y ello explica que su verdadero carácter no haya podido ser reconocido con exactitud.

Para Jung todo lo psíquico es tan real como todo lo corporal, aun cuando no sea visible ni tangible; sin embargo, es plena y unívocamente experimentable en su inmediatez. Es un mundo propio gobernado por leyes, estructurado y provisto de medios de expresión particulares.

Todo cuanto sabemos del mundo y de nuestro propio ser llega a nosotros tan sólo merced a la intervención de lo

psíquico, pues «la psique no hace excepción a la regla general según la cual la esencia del universo sólo puede ser conocida en la medida en que nuestro organismo psíquico lo permite» (1). De ello se sigue que la psicología moderna, empírica, con respecto a su objeto natural y a sus métodos pertenece a las ciencias naturales, pero con respecto a sus modos de interpretación corresponde a las ciencias del espíritu. «Nuestra psicología toma en consideración tanto al hombre natural como al cultural, por lo que en sus interpretaciones ha de tener en cuenta ambos puntos de vista, el biológico y el espiritual. Como psicología médica no puede hacer otra cosa que tener presente al hombre en su totalidad» (2), dice Jung. Su psicología «investiga las razones de las dificultades morbosas de adaptación y persigue los intrincados vericuetos del pensamiento y los sentimientos neuróticos para encontrar el camino que los saque de su descarrío y los conduzca de nuevo a la vida. Por eso nuestra psicología es una ciencia práctica. No investigamos por investigar, sino con el inmediato propósito de ayudar. Incluso podríamos decir que la ciencia sería un producto secundario de nuestra psicología, pero no su propósito fundamental, lo que supone una gran diferencia con lo que se conoce como ciencia académica» (3).

Partiendo de esta premisa ha desarrollado Jung su teoría, que debe ser, por consiguiente, considerada teniendo aquélla a la vista. Pero no —como en el psicologismo puro— en el sentido de la reducción de los otros caminos del saber, ni tampoco —como admite el psiquismo o el pampsiquismo— en el de que lo real —es decir, todo lo existente— sea de naturaleza psíquica. Investigar lo «psí-

(1) *Psychologie und Religion*, Zurich, 1940, 2.ª ed., 1947, página 75. (El autor de los trabajos consignados en las notas al pie de página es siempre Jung, a no ser que se cite concretamente otro.)

(2) *Psychologie und Erziehung*, Zurich, 1946, 2.ª ed., 1950, página 41.

(3) *Ibidem*, págs. 53 y sigs.

quico» para comprender el mundo y el ser como un «órgano» que nos es dado; observar sus fenómenos, describirlos y ordenarlos inteligentemente, ése es su propósito y finalidad. Los puntos de vista teológico, psicológico, histórico, físico y biológico, así como muchos otros, son, en idéntico modo, posibles puntos de partida para la investigación de las verdades del ser; son recíprocamente cambiables, incluso, hasta un cierto grado, transponibles, y según el problema que se discuta o según la posición especial del investigador, pueden ser puestos a contribución. Jung mantiene precisamente el punto de vista psicológico y confía a los restantes investigadores competentes los demás campos de la ciencia. Construye sobre su conocimiento profundo y fundamental de la realidad psíquica, de manera que su doctrina no constituye una teoría abstracta debida a especulaciones del intelecto, sino una obra edificada sobre los sólidos cimientos de la experiencia y que *exclusivamente se apoya en ésta*. Sus dos pilares principales son:

1.º El principio de la totalidad psíquica.

2.º El principio de la energética psíquica.

En la consideración siguiente de ambos principios, así como en lo que se refiere a la aplicación práctica de la teoría, se utilizan en lo posible las definiciones y aclaraciones dadas por el propio Jung, que son, como tales, características.

Advertiremos al mismo tiempo que Jung, para denominar su doctrina, cuando se trata de la práctica del análisis psicológico, utiliza la expresión «psicología analítica». Esta denominación la eligió en 1913, tras su separación de Freud, para evitar confusiones con el «psicoanálisis» de la escuela freudiana. Más tarde empleó el concepto de «psicología de los complejos», que utiliza siempre que se hallan en primer término puntos de vista teóricos y de principio. Con este concepto quiso destacar que su doctrina, a diferencia de otras doctrinas psicológicas (por ejemplo, la mera psicología de la conciencia, o

el psicoanálisis de Freud, que lo reduce todo a elementos instintivos), se ocupa de hechos psíquicos complejos o sumamente complicados. La denominación «psicología de los complejos» ha ido quedando en los últimos años cada vez más en segundo término, sobre todo porque su traducción a otros idiomas daba motivo a malas interpretaciones. Por eso hoy, en general, se utiliza el nombre de «psicología analítica» para la totalidad de la doctrina de Jung, tanto en su aspecto teórico como en el práctico.

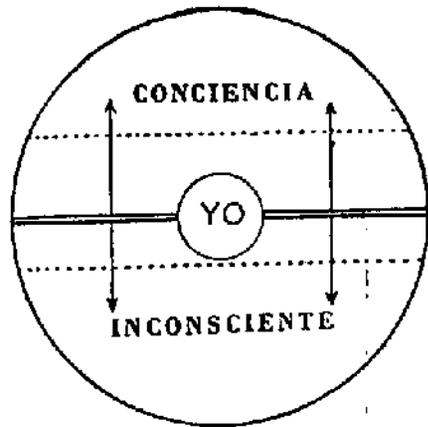
I

Esencia y estructura de la psique

Consciente e inconsciente

Entiende Jung por *psique* no sólo lo que en general se designa con la palabra «alma», sino «la totalidad de todos los procesos psíquicos, tanto de la conciencia como del inconsciente». Por tanto, algo más amplio y extenso que el alma, que sería tan sólo un cierto y «delimitado complejo funcional» (1). La psique consta de dos esferas

(1) Para precaver la confusión irreflexiva del lenguaje usual de la vida diaria, que emplea las expresiones «alma», «espíritu», «intelecto», ya en un sentido restringido, ya en el más amplio de la palabra, e impide la comprensión en el difícil campo del pensar psicológico, he procurado ceñir cada uno de ellos a un determinado círculo de significados de límites fijos y emplearlo, en la medida de lo posible, exclusivamente en este sentido. El concepto de «alma» en la terminología de Jung posee una significación específica, y debe entenderse por tal, en este caso, un complejo de funciones determinado y limitado, que puede caracterizarse como una especie de «personalidad interna», como «sujeto» con el cual el individuo guarda una relación semejante a la que tiene con el objeto exterior. En la definición de Jung se dice: «El sujeto concebido como objeto "interno" es, sin embargo, el "inconsciente"... La "personalidad interna" es el modo y la manera como uno se comporta con los procesos psíquicos internos; es la actitud interna, el carácter, vuelto hacia el inconsciente..., a esta actitud interna la denominó... alma. La misma independencia que tan frecuentemente se atribuye a la actitud externa exige la actitud interna; el alma... suele contener, según enseña la experiencia, todas aquellas propiedades humanas generales de las que carece la actitud consciente.» (*Psychologische Typen*, págs. 634-635.) Se entiende aquí por «intelecto» la fuerza intelectual y la facultad de pensar racional que se halla a disposición de la conciencia, el lado racional del individuo; por «espíritu», sin embargo, se entiende la facultad perteneciente asimismo a la



Esquema 1

que se completan, aun cuando son opuestas en sus propiedades: de una parte, la *conciencia*, y de otra el llamado *inconsciente* (2). En ambas esferas tiene nuestro yo su participación.

El esquema 1 (3) representa al yo como situado *entre* ambas esferas, las cuales no sólo se completan, sino que

esfera de la conciencia, pero también, como es natural, prendida al inconsciente, que en primer lugar conduce a los rendimientos estético-creadores y ético-religiosos del individuo en forma de conocimiento y manifestaciones de los mismos, pero que igualmente puede prestar a los actos del pensar y del juicio, del mismo modo que a su conducta emocional, un determinado colorido. En este sentido, el «espíritu» reúne el intelecto y el alma en un «peralte», en el que el uno y la otra se unen; integra como principio formativo el polo opuesto de la naturaleza biológica instintiva e informe del hombre, y por ello mantiene despierta aquella tensión contraria sobre la cual reposa nuestra vida psíquica. Bajo estos tres conceptos fueron siempre concebidos los «sistemas parciales» de la totalidad psíquica; cuando se habla, por el contrario, de todos los aspectos de esta totalidad, es decir, de un todo que comprende al mismo tiempo tanto la parte consciente como la inconsciente, es empleada siempre la expresión «psique» o el término «psíquico».

(2) La primera investigación científica sistemática de las manifestaciones del inconsciente se debe a Freud, el cual debe ser considerado como el fundador de la moderna psicología profunda.

(3) Este esquema — como naturalmente también todos los siguientes — es una *construcción auxiliar*. Advierta el lector que estos

se comportan entre sí en forma complementaria o compensadora. Es decir, que la línea que separa una de otra en nuestro yo es movable en ambas direcciones, como indican en el dibujo las flechas y las líneas de puntos. Claro es que el hecho de que el yo se halle precisamente en el centro es tan sólo una idea auxiliar y una abstracción. De la posibilidad de deslizamiento se infiere que cuanto más pequeña sea la parte superior, tanto más reducida será la conciencia, y al revés. Pero si se considera la relación de estas dos esferas entre sí, entonces se ve que nuestra conciencia constituye tan sólo una parte muy pequeña de nuestra psique, flota como una isleta en la inmensidad del mar del inconsciente (4). La historia de la humanidad nos ha enseñado que ello supone el producto de una ulterior diferenciación.

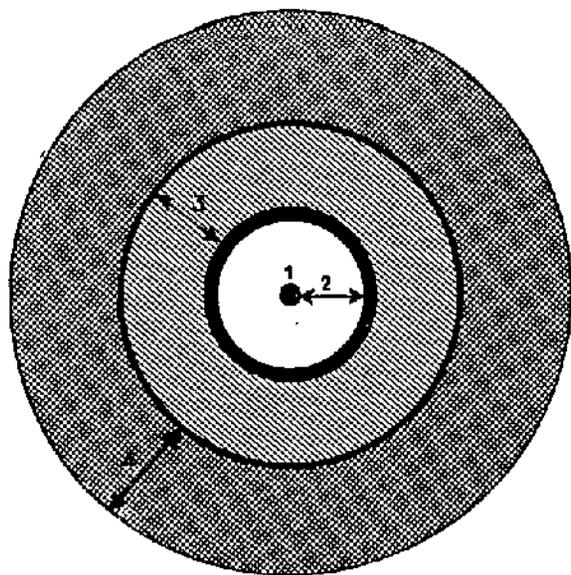
En el esquema 2, el pequeño punto negro del centro corresponde a nuestro yo, el cual, rodeado y llevado por la conciencia, representa aquella parte de la psique que, particularmente en nuestra cultura occidental, se halla dispuesta, ante todo, para la adaptación a la realidad externa. «Entiendo por yo el complejo de representaciones que constituye para mí el centro del campo de mi conciencia y me parece de la máxima continuidad e identidad respecto de mí mismo» (5), dice Jung, y llama también al yo «sujeto de la conciencia» (6). Define, sin embargo, la con-

esquemas no deben tomarse demasiado al pie de la letra, y no deben considerarse más que como un intento manifiestamente insuficiente para hacer comprender bajo esta forma simplificada y demostrativa determinadas relaciones muy complicadas y abstractas. Se ha elegido el círculo para expresar la relativa unidad de la psique, la totalidad de la misma. Desde siempre se ha simbolizado la totalidad en el círculo o la esfera. «El alma tiene en la filosofía neoplatónica destacada relación con la forma esférica. Véase también la forma redonda del hombre primitivo platónico.» (*Psychologie und Alchemie*, pág. 125.)

(4) *Psychologie und Religion*, pág. 152.

(5) *Psychologische Typen*, Zurich, 1921, 8.ª ed., 1950, pág. 591.

(6) Sobre la evolución del yo se han expuesto recientemente diversas hipótesis dentro del círculo de discípulos de Jung (*Fordham* en Londres, *Neumann* en Israel), que no satisfacen a todos. Como una de las mejores de fundamento científico-experimental, aun cuando no tenga en cuenta de un modo especial los puntos de vista de



ESQUEMA 2

1. Yo.—2. Esfera de la conciencia.—3. Esfera del inconsciente personal.—4. Esfera del inconsciente colectivo

ciencia como «la función o actividad que mantiene la relación de los contenidos psíquicos con el yo» (7). Toda

la psicología profunda, puede ser considerada la de Piaget, expuesta en una serie de trabajos. Con todo, sigue tomando como base Jung la concepción de Freud.

En el lenguaje habitual se confunde con frecuencia «conciencia» con «pensamiento», aun cuando ello es intolerable, pues hay también una conciencia del sentimiento, de la voluntad, de la angustia y de todas las demás manifestaciones vitales. Tampoco al concepto «vida» debe dársele la misma significación que al de «conciencia», lo que por desgracia sucede en muchas ocasiones, porque, por ejemplo, en un hombre que duerme o que ha perdido el conocimiento, sigue existiendo la vida, pero no la conciencia. Hay distintos grados de conciencia. Percibir algo es un acto de conciencia que, sin embargo, no «elabora», que, por así decirlo, permanece «pasivo», por oposición al acto de un proceso consciente, de toma de posición, comprensivo y de elaboración activa.

(7) *Psychologische Typen*, pág. 67.

nuestra experiencia del mundo interno y externo ha de pasar por nuestro yo para poder ser percibida, pues «las relaciones con el yo son inconscientes en tanto no son experimentadas por éste como tales» (8).

El círculo contiguo muestra cómo la esfera de la conciencia se halla rodeada de contenidos que yacen en el inconsciente. En este lugar se encuentran aquellos que han sido postergados —en vista de que nuestra conciencia únicamente puede abarcar simultáneamente muy pocos contenidos—, los cuales, sin embargo, pueden surgir de nuevo en todo momento en la conciencia. Además se hallan en él aquellos otros contenidos psíquicos reprimidos a causa de que nos son desagradables por diferentes motivos; es decir, todo «lo olvidado, reprimido y también percibido, pensado y sentido bajo el umbral de la conciencia» (9). A esta zona la llama Jung *inconsciente personal* (10) para separarla de la del *inconsciente colectivo*, como muestra el esquema 3 (11), pues esta parte del inconsciente comprende contenidos que no son específicos para nuestro *ego* individual ni proceden de adquisiciones personales, sino «de la posibilidad heredada del funcionar psíquico, es decir, de la estructura cerebral heredada» (12).

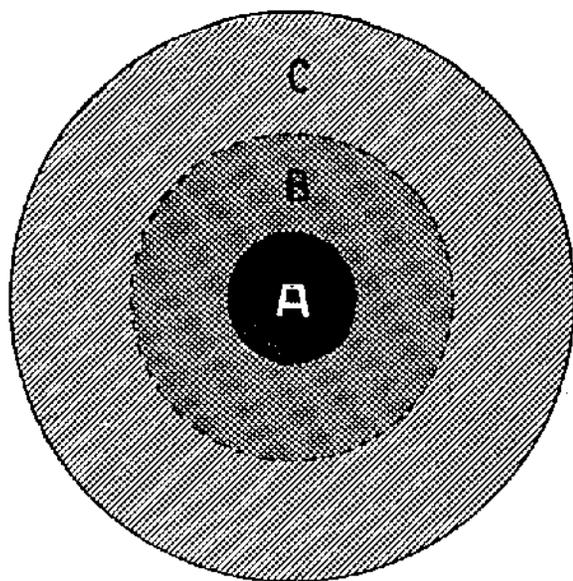
(8) *Psychologische Typen*, pág. 67.

(9) *Ibidem*, pág. 656.

(10) Los contenidos que en todo momento pueden ser elevados a la conciencia los denomina Freud «preconscientes», e «inconscientes» sólo aquellos que están reprimidos, es decir, que sin una técnica especial no pueden ser hechos conscientes. Jung comprende ambas índoles de contenidos en la esfera de lo «inconsciente personal».

(11) En los esquemas se hallan el yo o el inconsciente colectivo en el centro, según el punto de partida de la consideración. Cuando hablamos de «zonas» o de «capas» del inconsciente, o pretendemos explicarlas metafóricamente, entonces transferimos, por decirlo así, una visión genética a una visión espacial e intentamos facilitar mediante una «topología» la orientación en el sistema psíquico total sumamente complicado sin pretender utilizarla nada más que como método de trabajo.

(12) La expresión «estructura cerebral» empleada aquí por Jung, donde quizá se esperaría la de «estructura psíquica», debe entenderse exactamente. Se refiere a la correlación biológica, porque la psique, tal y como se manifiesta, es decir, tal y como nosotros tenemos experiencia de ella, se halla vinculada a nuestro ser somáti-



ESQUEMA 3

A. Parte del inconsciente colectivo que jamás puede ascender a la conciencia.—B. Esfera del inconsciente colectivo.—C. Esfera del inconsciente personal

Esta herencia es universalmente humana, incluso quizá universalmente animal, y forma la base de todo lo psí-

co. Pero esto no significa en modo alguno «dependencia» biológica. «Lo psíquico es digno de ser admitido como fenómeno en sí, porque no hay motivo alguno para considerarlo como simple epifenómeno, aun cuando se halle unido a la función cerebral; del mismo modo que no puede concebirse la vida como un epifenómeno de la química del carbono.» (*Energetik der Seele*, pág. 16.) Jung dice además: «Sin duda alguna podemos afirmar con seguridad bastante que la conciencia individual, en lo que a nosotros mismos se refiere, termina con la muerte. Pero es dudoso si la continuidad de los procesos psíquicos queda por ello interrumpida, pues la prisión cerebral de la psique puede afirmarse actualmente con más seguridad que hace cincuenta años.» (*Wirklichkeit der Seele*, pág. 225.) Por el contrario, está demostrado que la psique no se halla presa en el espacio y el tiempo. Lo inconsciente se manifiesta como si se hallase fuera del espacio y del tiempo. Véase también *Psychologische Typen*, pág. 656.

quico individual. «El inconsciente es más antiguo que la conciencia.» Es lo «dado primitivamente, de lo cual la conciencia una y otra vez lo destaca de nuevo» (13). De este modo la conciencia se forma sólo «secundariamente merced a la actividad psíquica propia, que es un funcionar del inconsciente» (14). La opinión de que la actitud fundamental del hombre es la actitud consciente constituye una conclusión errónea, porque «una gran parte de nuestra vida la pasamos en el inconsciente: dormidos o en crepúsculo...» «Es innegable que la conciencia depende en todas las situaciones importantes de la vida inconsciente» (15). Los niños comienzan su vida en estado inconsciente y van creciendo en estado consciente.

Mientras que el llamado inconsciente personal comprende contenidos que proceden de la historia vital del individuo, es decir, todo aquello que fue reprimido, rechazado, olvidado, percibido de un modo subliminal, etcétera, el inconsciente colectivo abarca contenidos que representan el sedimento de los modos típicos de reacción de la humanidad, desde sus orígenes más remotos —sin consideración a diferencias históricas, étnicas o de cualquier otro tipo—, a situaciones como angustia, lucha contra el poder, relaciones de los sexos, de los hijos con los padres, figuras paternas y maternas, actitudes de odio y amor, frente al nacimiento y la muerte, al dominio del principio de la luz y la sombra, etc.

La facultad decisiva del inconsciente es la de conducirse en forma compensadora y la de oponerse a la conciencia, la cual, normalmente, responde siempre con una reacción individual adaptada a lo externo en la situación del momento, la reacción correspondiente a las leyes típicas del interior, procedentes de la experiencia de la humanidad, para de este modo facilitar al hombre una actitud adecuada conforme a lo psíquico total.

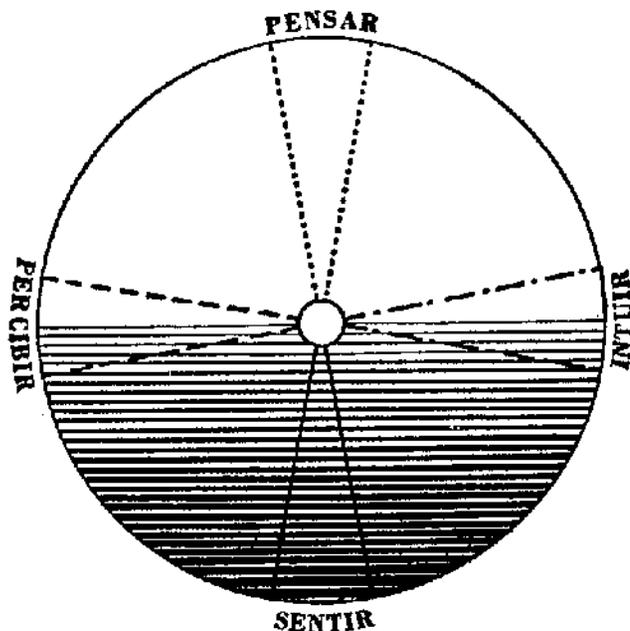
(13) *Kindertraumseminar*, 1938-1939.

(14) *Ibidem*, 1938-1939.

(15) *Ibidem*, 1938-1939.

Las funciones de la conciencia

Antes de entrar en una explicación más amplia del inconsciente es preciso analizar con mayor detalle la psicología y estructura de la CONCIENCIA. Para su ilustración



ESQUEMA 4

sirve el esquema 4 (16). El círculo simboliza, como en los esquemas anteriores, la totalidad psíquica (17); en los cua-

(16) Nótese que en todos los diagramas (esquemas) ha sido tomado como modelo, en honor a la sencillez, el *tipo reflexivo*; es decir, aquel tipo que aborda el conocimiento o las relaciones intelectivas de preferencia mediante el pensar para captar los contenidos del mundo externo e interno. Claro es que también pudiera elegirse otro tipo, pero previa transposición de las funciones.

(17) El concepto de totalidad expresa en Jung más que unidad o conjunto; es decir, más que lo que por tal entiende la psicología de la forma. Comprende este concepto una especie de integración en

tro puntos cardinales se hallan inscritas las cuatro grandes funciones existentes congénitamente en todo individuo: el PENSAR, el INTUIR, el SENTIR y el PERCIBIR (18).

Entiende Jung por función psíquica una cierta «actividad psíquica que en diferentes circunstancias permanece invariable, con absoluta independencia de los contenidos correspondientes» (19). Lo decisivo no es, por ejemplo, lo que se piensa, sino que con la función del pensar, y no, por ejemplo, con la función de intuir, se aborda la recepción y asimilación de los contenidos que nos son presentados en el exterior o en el interior. Se trata aquí, en principio, de un modo de captación y elaboración de las realidades psíquicas, sin consideración a su respectivo contenido. El pensar es aquella función que mediante el trabajo del pensamiento, o sea el conocimiento —es decir, mediante relaciones intelectivas y consecuencias lógicas—, intenta llegar a comprender el mundo y la adaptación a él. Por el contrario, la función del sentir capta el mundo valorándolo mediante los conceptos de «agradable» o «desagradable»; es decir, de «aceptación» o de «rechazo». Ambas funciones son calificadas de *racionales*, porque ambas trabajan con estimaciones: el pensar aprecia por intermedio del conocimiento desde el punto de vista de lo «verdadero» o lo «falso»; el sentir, por intermedio de las emociones, desde el punto de vista del «placer» y el «desplacer». Estas dos actitudes fundamentales, o bien se excluyen recíprocamente como modos de conducta, o bien prevalece una de ellas. No es preciso, desde luego, entrar en más detalles para comprender, por ejemplo, que lo que precisamente caracteriza a un «político de sentimiento»

sí, una unificación de las partes, una síntesis creadora, que expresa algo espiritual-activo. Una totalidad, que corresponde al concepto de «sistema autorregulador» (véase pág. 91).

(18) No deben ser confundidos *sensación* y *sentimiento*, lo cual sucede con frecuencia, por desgracia, en lengua alemana. En francés, por ejemplo, la diferencia, tal como aquí se entiende también, resulta clara utilizando los dos conceptos totalmente distintos de *sentiment* y *sensation*.

(19) *Psychologische Typen*, pág. 590.

es que toma sus decisiones apoyándose en sus sentimientos, no en sus conocimientos.

A las otras dos funciones, percepción e intuición, las llama Jung funciones *irracionales* porque, eludiendo la razón, no trabajan con juicios, sino con meras percepciones, sin valorarlas o concederles un sentido. La percepción percibe las cosas tal como son y no de otra manera. La percepción es el sentido de la realidad *por excelencia*, lo que los franceses denominan *fonction du réel*. La intuición *percibe* igualmente, aun cuando menos mediante el aparato sensorial consciente que mediante la facultad de la «percepción interna», inconsciente de las posibilidades que se hallan en las cosas. El tipo perceptivo, por ejemplo, se dará cuenta de todos los pormenores de un suceso histórico, pero no se fijará en las relaciones de su estructura; el intuitivo, por el contrario, no fijará su atención y pasará por alto los pormenores; pero sin esfuerzo alguno, inmediatamente, percibirá el sentido interno del acontecimiento, sus posibles relaciones y consecuencias. Otro ejemplo: el tipo perceptivo, frente a un hermoso paisaje primaveral florecido, se dará cuenta de las flores, de los árboles, del color del cielo, etc., con todos sus pormenores; pero, por el contrario, el intuitivo notará el ambiente general y el colorido total. No hay duda que ambas funciones se hallan en recíproca oposición o se excluyen como el pensar y el sentir.

Esta relación de exclusividad corresponde a los hechos, es decir, a la observación (quede advertido en este lugar que Jung es principalmente empírico); pero es también, en idéntica proporción, resultado de la investigación de la teoría de Jung derivada de la experiencia. Esto nos parecerá a todas luces evidente si se considera, por ejemplo, que las dos actitudes fundamentales del pensar y del sentir, al ser «estimativas», no pueden, según el sentido de esta definición, entrar simultáneamente en acción. No hay duda de que no es posible medir simultáneamente una misma cosa con dos tipos de medida tan diferentes.

Aun cuando el hombre posee constitucionalmente estas cuatro funciones que le facilitan en absoluto la orientación en el presente, como las indicaciones geográficas, «de lugar, de longitud y de latitud» (20), tan sólo es con una de estas funciones, según enseña la experiencia, mediante la que se orienta y adapta a la realidad. Esta función —probablemente en este caso lo que decide cuál ha de ser es la constitución individual— se desarrolla y diferencia con mayor intensidad, «llega a ser la función de adaptación dominante, provee a la actitud consciente de dirección y cualidad» (21) y se halla siempre a disposición de la voluntad consciente del individuo. Por ello se la ha llamado FUNCIÓN DIFERENCIADA o también FUNCIÓN SUPERIOR, y es la que determina el tipo del individuo. El tipo psicológico califica, pues, el *hábito general*, el cual, como es lógico, puede aparecer con su tipicidad en todas las variaciones individuales, según el nivel social, espiritual o cultural. Es como «la armazón o esqueleto que prejuzga y modifica la actitud específica frente al material de los contenidos vivenciales» (22).

En el esquema 4 la parte superior aparece dibujada en claro y la inferior en oscuro, y marcadas las cuatro funciones en su proporción correspondiente. La esfera de acción de nuestro aparato funcional psíquico se halla representada en tal forma que la función superior pertenece totalmente a nuestra conciencia; la opuesta a ella, que llamamos FUNCIÓN INFERIOR, yace absolutamente en el inconsciente, y las dos restantes, parte en la conciencia y parte en el inconsciente (23). Prácticamente, esto significa que el hombre se sirve de ordinario en parte de su

(20) *Seelenprobleme der Gegenwart*, Zurich, 1931, 5.ª ed., 1960, página 125.

(21) Toni Wolff, *Studien zu C. G. Jungs Psychologie*, Zurich, 1959, I, pág. 92. (En adelante se citará abreviadamente *Studien...*)

(22) *Ibidem*, I, pág. 86.

(23) Este tipo de descripción debe ser considerado más bien como un «modelo» teórico que como algo que corresponde a la realidad, porque los grados de desarrollo de las funciones nunca se hallan en una forma unilateral tan extrema.

función principal, y en parte también de una segunda FUNCIÓN AUXILIAR, tan sólo relativamente diferenciada. La tercera función es rara vez utilizada por el hombre medio; la cuarta, la inferior, no se halla, en general, a disposición de su voluntad.

Esto, ciertamente, vale tan sólo para el hombre desarrollado de un modo natural, con una psique relativamente «sana»; en hombres con una psique «alterada» —por ejemplo, en el neurótico— la situación es otra. Aquí el desarrollo de la función superior puede estar dificultada, o una función que disposicionalmente debía ocupar el segundo o tercer lugar de la serie, por coacción o adiestramiento es empujada al lugar de la función principal. La edad desempeña también un papel decisivo al enjuiciar el correspondiente grado de desarrollo de una función, porque, en general, es en la mitad de la vida (aunque este momento puede variar mucho en los distintos individuos) cuando se debe haber alcanzado todos los escalones y diferenciaciones.

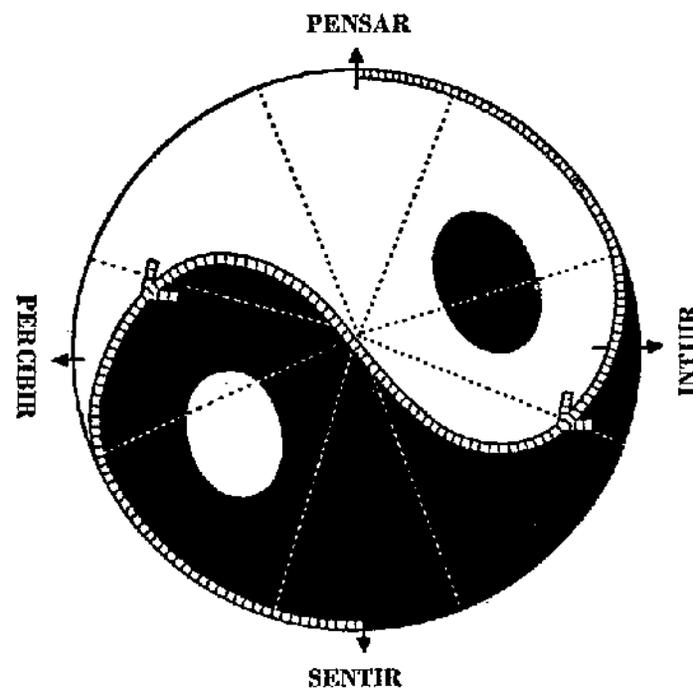
Una feliz analogía, y quizá no casual, con el curso del valor y dirección de las funciones presenta el dibujo chino *taigitu*, reproducido en el esquema 5. Tampoco en este caso marcha el camino a lo largo de la periferia, sino sobre la línea interna, es decir, totalmente en el sentido de las relaciones de las funciones, como antes se ha descrito (24).

Este dibujo *taigitu* es uno de los símbolos primitivos de la humanidad. Representa la dualidad de luz y sombra, lo masculino y lo femenino como unidad, como totalidad, «dualidad que aparece arriba y abajo, a la derecha y a la izquierda, hacia delante y hacia atrás; en suma, el mundo de los contrarios» (25). La ruta de las flechas, el camino, no sigue, como podía suponerse, en forma de cruz, sino

(24) El curso del proceso de diferenciación se halla marcado en el diagrama por la línea serpenteante articulada, y su dirección, por las flechas.

(25) *I Ging (Libro de las metamorfosis)*, traducido al alemán del chino y explicado por Richard Wilhelm, Jena, 1924, pág. VIII.

que va desde arriba hacia la derecha (por lo que podría suponerse que representan simbólicamente estos dos sectores de la zona clara al padre y al hijo); después marcha hacia la izquierda, donde ya se mezcla más la sombra



ESQUEMA 5

(como símbolo de la hija), y finalmente llega a la función cuarta, yacente en el inconsciente, completamente en la sombra del seno materno, lo que coincide en absoluto con las comprobaciones de la psicología de la función. La función diferenciada y la función auxiliar son conscientes y ordenadas; en los sueños son representadas con frecuencia, por ejemplo, por el padre y el hijo; las otras dos funciones son relativa o totalmente inconscientes y son repre-

sentadas a menudo personificadas en la madre y la hija. Pero, puesto que la oposición entre las funciones auxiliares no es tan grande como la existente entre la función diferenciada y la inferior, puede también la tercera función aparecer en la conciencia y por ello devenir «masculina» (26). Pero al contaminarse con la función inferior, interviene por ello en el inconsciente.

La cuarta función, que está totalmente entremezclada con el inconsciente, siempre que las circunstancias la elevan a la luz de la conciencia, arrastra consigo los contenidos del inconsciente, parece «irrumper» con sus contenidos indiferenciados en el campo de la conciencia y conduce a un encuentro polémico con ellos y, por consiguiente, a la posibilidad de una síntesis entre contenidos conscientes e inconscientes (27).

El propio Jung califica a estas cuatro funciones de fundamentales; no pudo «dar a priori ninguna razón de ello, sino tan sólo subrayar que formó este criterio a lo largo de una experiencia de muchos años» (28). Establece una diferencia entre estas cuatro funciones, «porque no se relacionan entre sí ni pueden reducirse respectivamente» (29) y agotan todas las posibilidades para ello (30). El número 4 ha servido desde los tiempos primitivos para

(26) En la iconografía de los símbolos, lo claro corresponde siempre a lo masculino como tal; lo oscuro, a lo femenino.

(27) Este ejemplo se refiere en primer término a la psique del varón, en el que el componente inconsciente de la psique posee rasgos femeninos. En la simbolización correspondiente de las funciones de la psique femenina habrían de tener la tercera y cuarta función rasgos masculinos, pero a causa de su pertenencia a la esfera inconsciente serían «oscuros» y, por consiguiente, no se corresponderían con la iconografía simbólica.

(28) *Psychologische Typen*, pág. 590.

(29) *Ibidem*, pág. 590.

(30) La *voluntad*, que por muchos psicólogos es considerada asimismo como una función básica, no vale como tal en la concepción de Jung, sino que le es dada a las cuatro funciones básicas en forma de energía psíquica libre, que está disponible y que por la actuación de la conciencia es «dirigida», es decir, cobra una dirección intencional. Por ello, la medida e intensidad de la llamada fuerza de voluntad va estrechamente emparejada con el grado de desarrollo y la amplitud de la conciencia.

expresar la totalidad, la integridad: así los cuatro campos del sistema de coordenadas corriente, los cuatro brazos de la cruz, los cuatro puntos cardinales, etc.

Si pudieran elevarse a la conciencia estas cuatro funciones, todo el círculo se hallaría a la luz y podríamos hablar de un hombre «redondeado», es decir, completo. Desde el punto de vista puramente teórico, cabe siempre imaginar esto. En la realidad práctica, en efecto, tan sólo puede alcanzarse este resultado aproximadamente y nunca en su totalidad, porque poder iluminar todo lo oscuro no le es dado a ningún hombre; si de ello fuera capaz el hombre, esto querría decir que también podría deshacerse del último «resto de la tierra». Si no le es posible al hombre, a causa de la recíproca exclusión de las funciones, tomar simultáneamente varias actitudes fundamentales, puede, sin embargo, diferenciarlas y hasta un cierto grado por el camino de su concienciación, y de este modo aproximarse, por lo menos, al «ser redondeado».

Si en un momento determinado se tiene totalmente a disposición la función principal, y en cierto modo también las funciones secundarias, y de la cuarta, la función minusvalente, se sabe al menos cuál es su índole y cuándo y cómo podría avanzar a primer lugar —lo que corresponde a la finalidad ideal del análisis—, entonces se puede, por ejemplo, captar primero un objeto reconociéndolo; «darse cuenta» después, por intuición, de sus posibilidades internas ocultas; luego, mediante la percepción, en cierto modo, asirlo, y finalmente —si el sentir es una función interior— estimar su calidad de agradable o desagradable (31).

Son muy contados los hombres que se dan cuenta de su pertenencia a uno u otro tipo de función, aunque en general es fácil «reconocer por su intensidad, firmeza, consecuencia, autenticidad y adaptación cuál es la fun-

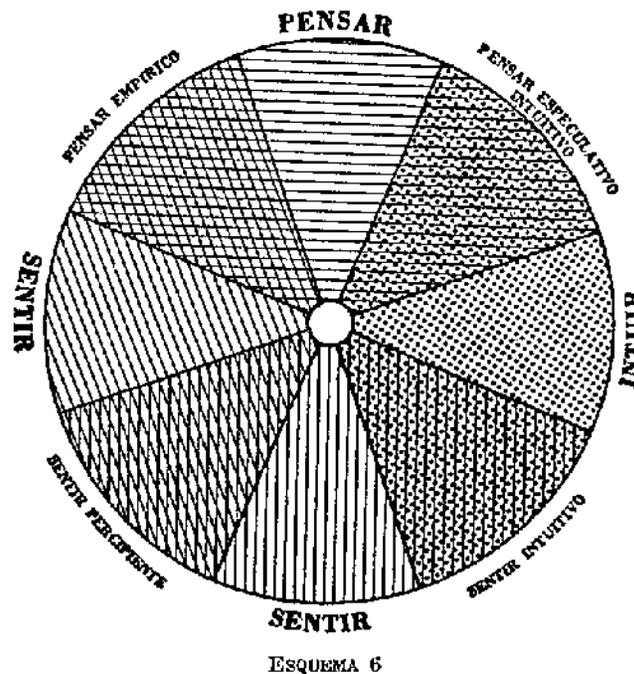
(31) Como en los restantes esquemas, la serie supone el pensar como la función más diferenciada.

ción diferenciada» (32). El criterio esencial para juzgar la función inferior, por el contrario, es su inseguridad, su influibilidad o distraibilidad, su carácter difuso. A este respecto dice Jung que «ello no se tiene en la mano, sino que ello le tiene a uno». La función inferior actúa en forma autónoma, desde el inconsciente, *cuando le conviene*. Tiene, a causa de que se halla mezclada con el inconsciente en forma absolutamente indiferenciada, un carácter infantil, primitivo, impulsivo, arcaico. De aquí que con frecuencia quedemos sorprendidos por actos de tipo totalmente caprichoso, primitivo e impulsivo, incluso en individuos que no corresponden en absoluto a su modo de ser conocido por nosotros.

Estos cuatro tipos de función, que se forman en el individuo merced al predominio de una u otra función, tienen habitualmente validez teórica tan sólo. En la vida casi nunca se dan estos tipos en toda su pureza, sino como tipos mixtos más o menos acusados, como se indica en el esquema 6. Un tipo puro de pensamiento era, por ejemplo, Kant, pero Schopenhauer debe ser considerado de tipo de pensamiento intuitivo. Las funciones vecinas pueden presentarse, pues, a veces en formas mixtas, y cuando se manifiestan así en los tipos mixtos, con predominio mayor o menor de una función, hacen muy difícil la adscripción del individuo a un tipo determinado de función. Los dos pares de funciones contrarios —los dos ejes: pensar-sentir y percibir-intuir— jamás pueden mezclarse; pero en cada caso, se conducen entre sí en forma compensadora. A causa de la acentuación de una función, en un individuo que tan sólo vive intelectualmente —para citar un solo ejemplo—, la función contraria, el sentir, es como obligada a la compensación y, en consecuencia, a actuar en su forma inferior. Este intelectual, después, en

(32) Muchas veces, por el carácter de las personas que aparecen en el sueño y la forma de su presentación, sacaré conclusiones sobre las funciones inferiores. Véase *Seelenprobleme der Gegenwart*, página 124.

forma totalmente inesperada, será sorprendido como por la espalda por manifestaciones de sentimientos infantiles puros: fantasías y sueños de naturaleza instintiva, a las que se entrega y le inundan. Lo mismo acontece a los



intuitivos unilaterales, a los cuales su función perceptora desfavorable los obliga a considerar la dura realidad a veces en forma incomprensible.

La conducta complementaria o compensadora (33) de las funciones contrarias entre sí constituye, como ya se ha dicho, una ley latente de la estructura de la psique. Esta superdiferenciación de las funciones superiores, casi forzosa en el curso de los años, es causa casi siempre de

(33) Véase pág. 124.

tensiones correspondientes a los problemas propios de la segunda mitad de la vida y cuya compensación constituye uno de los problemas principales de esta etapa de la existencia. La superdiferenciación, como ya se ha indicado anteriormente, es causa sobre todo de una alteración del equilibrio, que puede llevar consigo graves trastornos.

Los tipos de actitud

La pertenencia a un tipo de función sería ya de por sí un índice para la caracterización psicológica del hombre. Pero no es por sí sola suficiente. Es preciso además determinar su modo de actitud general, es decir, el modo de reacción del individuo a lo que llega a él de fuera y de dentro. Jung diferencia dos modos de actitud: la **EXTRAVERSIÓN** y la **INTROVERSIÓN**. Ambas actitudes significan un comportamiento que condiciona esencialmente todo el proceso psíquico: un *hábito de reacción* frente a los objetos del mundo externo e interno, merced al cual son determinadas por el inconsciente la conducta, la experiencia subjetiva e, incluso, la forma de compensación. Jung llama a este hábito «estación central de transformación», la cual, de una parte, regula el actuar externo y, de otra, modela la experiencia específica (34). La extraversión se caracteriza por una relación positiva con el objeto, y la introversión, por una relación más bien negativa con el objeto. El extravertido se inclina de preferencia en su modo de adaptación y forma de reacción más hacia las normas externas de validez colectiva, al espíritu de la época. La conducta del introvertido, por el contrario, es determinada primordialmente por factores subjetivos. De aquí también su deficiente adaptación, tan frecuente, al mundo exterior. El extravertido «piensa, siente y se conduce en relación con el objeto»; transfiere su inte-

(34) *Seelenprobleme der Gegenwart*, pág. 116.

rés del sujeto hacia afuera, hacia el objeto; se orienta de preferencia en lo exterior. Para el introvertido el sujeto constituye el punto de partida de la orientación, y otorga al objeto, a lo sumo, un valor secundario. Este tipo de hombre se recoge en una posición dada desde el primer momento, «como si dijese *no* en voz baja» (35), y sólo entonces es cuando propiamente reacciona. Mientras que el tipo de función delata el modo de captación específica y de modelación del material vivencial, el tipo de actitud —la extraversión o la introversión— denota actitud psíquica general, es decir, la dirección de la energía psicológica general, o *libido*, según el concepto de Jung. Esta energía psíquica general se halla arraigada a fondo en nuestra constitución biológica, y a partir del nacimiento se determina con más evidencia que nuestro tipo de función, porque, aunque la elección de la función principal, en general, se halla condicionada por una cierta tendencia constitucional para la diferenciación de una determinada función, puede ésta, merced a un esfuerzo consciente, ser considerablemente modificada e incluso reprimida. La modificación del tipo de actitud, por el contrario, puede tan sólo provocar una «reconstrucción interna», una modificación de la estructura de la psique, bien por transformación espontánea (en este caso nuevamente por causa biológica), o bien por un proceso lento de evolución psíquica, como, por ejemplo, el producido por el «análisis» (36). De aquí que la diferenciación de la segunda y tercera función, es decir, de las dos funciones auxiliares, sea relativamente más fácil que la de la cuarta función o función inferior, pues ésta se halla no sólo extraordinariamente distante de la función principal y absolutamente opuesta a ella, sino que también coincide con el modo de actitud aún nonato, ocul-

(35) *Seelenprobleme der Gegenwart*, pág. 115.

(36) Sobre las relaciones recíprocas entre los trastornos condicionados biológica y psíquicamente, así como sobre las conexiones de hormonas y psique, existen ya numerosos y excelentes trabajos e investigaciones. Véanse Steinach, Freud, Meng, Von Wyss, entre otros.

to, es decir, indiferenciado. Merced a esta contaminación, por ejemplo, la introversión del tipo de pensamiento extravertido no tiene quizá tono de intuición o de percepción sino en primera línea de sentir, etc.

X La extraversión e introversión se conducen entre sí, recíprocamente, en forma compensadora. Si la conciencia tiene tendencia a la extraversión, entonces el inconsciente es introvertido, y viceversa. Este hecho es de importancia decisiva para el conocimiento psicológico. Acerca de esto, Toni Wolff, en su *Introducción a los fundamentos de la psicología compleja* (37), dice lo siguiente: «El inconsciente del extravertido es introvertido, sin duda, a causa de que la forma del inconsciente es indiferenciada, instintiva u obligada. Cuando por este motivo lo inconsciente contrario irrumpe, entonces los factores subjetivos se imponen de hecho. Por esta causa, el sujeto que vive en armonía con todo el mundo, de cuando en cuando o definitivamente se torna egocéntrico, crítico, reparón, y lleno de suspicacia, en todo cree ver motivos personalísimos. Se siente desconocido y aislado, y ventea por todas partes enemistad. El paso automático de la actitud consciente a la inconsciente contraria se reconoce con frecuencia en que las partes negativas propias se fijan en el objeto —por regla general en un objeto de tipo contrario, es decir, introvertido— o son proyectadas sobre éste, lo que, como es lógico, da motivo a explicaciones desagradables y arbitrarias.»

Si en el tipo introvertido surge la actitud inconsciente contraria, entonces el sujeto se torna en un extrovertido inferior, inadaptado. El objeto exterior es inundado de proyecciones subjetivistas y cobra por este motivo una especie de significación mágica. A causa de ello nace la «participación mística», como dice Lévy-Bruhl de los primitivos, los cuales se identifican con los fenómenos de la naturaleza. Claro es que tal estado se origina con particu-

(37) *Studien zu C. G. Jung Psychologie*, I, pág. 87.

lar frecuencia en las relaciones amorosas y de odio, porque en estos casos un afecto más intenso facilita ya el mecanismo de proyección (38).

El hábito de la actitud de la conciencia se conserva durante la vida hasta que el individuo cae en una situación en la cual su unilateralidad hace imposible su adaptación a la realidad. Con suma frecuencia esta situación consiste en que el sujeto entra en estrecha relación con un objeto de tipo contrario; entonces chocan las oposiciones, uno no se entiende con el otro, al que inculpa porque posee cualidades que no ve en sí mismo, no desarrolladas en él y que sólo las posee en forma inferior. La oposición de tipos constituye con frecuencia la base psicológica verdadera de los problemas matrimoniales, de las dificultades entre padres e hijos, de los rozamientos en las relaciones amistosas y profesionales, incluso de las diferencias sociales y políticas. Todo lo que en la propia psique es inconsciente se manifiesta en estos casos proyectado sobre el objeto, y en tanto que el contenido proyectado no es reconocido en uno mismo, el objeto se convierte en sufrelotodo. La misión ética sería en este caso realizar en sí mismo el hábito de actitud contraria que estructuralmente existe en todos los hombres. Gracias a su aceptación y desarrollo *consciente*, no sólo el propio individuo establecería su equilibrio, sino que también entendería mejor a su prójimo (39).

Esta oposición de las funciones y de la actitud consciente e inconsciente se concreta, por regla general, en el individuo hacia la segunda mitad de la vida, en un conflicto, precisamente en aquel problema que anuncia una modificación de su situación psicológica en este período de la existencia. Con frecuencia son justamente los individuos capaces y adaptados al mundo exterior los que, pasada la

(38) «Se encuentran siempre afectos allí donde hay adaptaciones fracasadas», dice Jung (*Psychologische Typen*, pág. 638).

(39) Véase también la certera descripción que dedica Jung a estos dos tipos, tan opuestos, en *Über die Psychologie des Unbewussten*, Zurich, 1942, 6.ª ed., 1948, págs. 102 y sigs.

cuarentena, descubren repentinamente que, a pesar de su «excelente cabeza», no son capaces de hacer frente a las cuestiones domésticas, o, por ejemplo, que se hallan insuficientemente adaptados a su profesión, etc. Si se quiere interpretar exactamente este fenómeno, es preciso concebir este caso como síntoma y advertencia de que la función inferior reclama también su derecho y es necesario entrar en tratos con ella. Al principio del análisis la confrontación con la función inferior desempeña asimismo máximo papel.

Aquí debe mencionarse otro tipo de alteración del equilibrio psíquico que hoy se encuentra acaso con tanta frecuencia como el provocado por una función principal unilateral y exclusivamente diferenciada: me refiero al trastorno que surge cuando ninguna de las cuatro posibles funciones se ha desarrollado, o cuando todas ellas han quedado sin diferenciar. En tal estado se halla la psique del niño en tanto no posee todavía un yo bien trabado, pues la formación de la conciencia del yo supone un proceso lento y trabajoso de centramiento y crecimiento, y marcha paralelo con el desarrollo y fortalecimiento de la función principal. Al alcanzar la edad adulta, es decir, al final de la adolescencia, debe estar terminado. Si en esa época no está completado en un sujeto, o, como es muy frecuente, queda detenido en los estadios iniciales hasta edades más tardías, tendremos entonces ante nosotros, a pesar de su edad, un individuo infantil, añejado, que se caracteriza por una peculiar inseguridad, un constante vacilar en sus expresiones, juicios y hechos. Un sujeto de tal índole tiene que buscar ante todo cuáles de sus dos posibles actitudes (o enfoques), o cual de sus cuatro posibles modos de función debe utilizar en esta o aquella situación. Por las razones expuestas, este individuo es sumamente influible y muestra siempre una faz cambiante o, a modo de defensa contra su fragilidad, se pone una máscara rígida, convencional, tras la cual pretende ocultar su incompleto desarrollo psíquico. Pero,

según muestra la experiencia, en las fases y situaciones decisivas de la vida se manifiesta tal cual es, lo cual conduce a innumerables complicaciones. Así, pues, un desarrollo insuficiente de las funciones es tan nocivo como el desarrollo unilateral e hiperdiferenciado. El eterno púber es un ejemplo cotidiano de ello, aun cuando se nos muestre bajo el aspecto más radiante y amable del *puer aeternus*. Sin embargo, el *puer aeternus* no siempre representa una fijación en escalón pretérito, es decir, una detención, sino que puede suponer también una posibilidad de ulterior crecimiento y en potencia contiene oportunidades de despliegue de lo no desarrollado.

La tarea fundamental de la juventud es la diferenciación y aislamiento de aquella función que, disposicionalmente, capacita del modo más seguro para afianzarse y superar las dificultades del mundo exterior. Sólo así, después de realizar esta labor, puede emprenderse la diferenciación de las restantes funciones. Porque, a no ser necesario, el individuo no puede ni debe emprender el camino del inconsciente antes de haber cimentado firmemente su conciencia en la realidad, lo que acontece sólo después del desarrollo, incluso a veces después de una cierta experiencia en la vida ulterior. Lo mismo ocurre con el hábito de la actitud. El hábito dado constitucionalmente debe llevar la dirección en la primera mitad de la vida, porque el individuo puede orientarse perfectamente en el mundo mediante el modo de actitud que la naturaleza le ha dado. Sólo la segunda mitad de la vida trae la misión de conceder la palabra al hábito contrario. No exige mayor explicación comprender que al extravertido nato le será más fácil que al introvertido nato lograr la adaptación a lo exterior, adaptación exigida principalmente en la primera mitad de la vida. Quizá pudiera arriesgarse la afirmación de que el extravertido se mueve más fácilmente en el mundo en la primera mitad de su vida y el introvertido en la segunda, en el caso que haya equidad, por lo menos relativa, la cual es suficiente para ello. El peligro que

amenaza a los dos tipos es la unilateralidad. Al individuo capaz, su extraversión puede empujarle con tanta fuerza en el mundo, que ya no le sea posible encontrar el camino que le conduzca «a sí mismo». Su propio interés le ha llevado a ser extraño. Se halla permanentemente en fuga, hasta que un día no puede ya seguir adelante o se halla tan intensamente entregado a su razón y ha intensificado tanto su función de pensar, que llega un momento en el cual se percata de que se ha distanciado totalmente de su propio fondo vital: su sentir no alcanza más que hasta sus prójimos más próximos. Pero no sólo el extravertido sufre dificultades en el curso de su vida, sino también el introvertido, ambos a causa de su actitud unilateral. Las funciones desatendidas y el hábito de la actitud no vivida se manifiestan en el sujeto, como exigiéndole un lugar al sol, y le fuerzan a ello, si no puede ser de otro modo, mediante la neurosis. Porque la finalidad es siempre la totalidad, es decir, la solución, ideal, en la cual las cuatro funciones y ambos modos de reacción se hallan a disposición del individuo con facilidad y con conciencia de ello. Debe, por lo menos, intentarse una aproximación relativa a este ideal. Si ya antes no se ha presentado como una exigencia esta aproximación, entonces el mediodía de la vida significa la última llamada para entonces o nunca cumplir tal exigencia, y por este medio «redondear» la psique y no llegar inmaturo e imperfecto al ocaso de la existencia.

El problema de los tipos en el hombre creador

Del mismo modo que el tipo de función, también el tipo de actitud al cual pertenece el individuo permanece casi siempre incógnito o no puede llegar a ser conocido. En efecto: a veces es muy difícil hallar el tipo de actitud de un sujeto, y necesita un largo trabajo psicológico aislarlo de la imagen calidoscópica que la psique ofrece al observador. Cuanto más vigorosa es la relación que un

individuo congénitamente tiene con su inconsciencia, tanto más difícil es esta labor. Esto tiene especial validez para las naturalezas artísticas, los hombres creadores y los artistas, los que poseen una relación estructural extraordinariamente intensa con el inconsciente, lo que podríamos llamar un «trato directo», por lo que difícilmente pueden ser adscritos a un tipo. Tanto más cuanto que la obra y el artista no son equiparables. Con frecuencia, por ejemplo, el artista corresponde en su vida al tipo extravertido y en su obra al introvertido, y viceversa. Gracias a la ley psíquica de los contrarios, esto se comprende perfectamente, y en este tipo de artistas esto debe ser así, puesto que en su obra representan artísticamente lo que no son, es decir, su complemento. Pero en aquellos artistas cuya obra no representa su otro lado no vivo, sino su propia «elevación», su autorretrato idealizado, realzado, la obra y la persona se identifican. Esto acontece principalmente en los introvertidos, los cuales se representan en figuras y sutiles novelas psicológicas, o en los extravertidos, que de preferencia describen héroes aventureros y viajes extraordinarios. Jung cree que la creación extravertida se origina por la transformación artística de lo vivido fuera; por el contrario, la creación introvertida «acontece» merced al dominio de los contenidos internos, cuya importancia subraya el artista con su pluma o fluyen en su pincel. El proceso creador, en cuanto nos es dado seguirlo, consiste en la vivificación de los símbolos eternos de la humanidad que yacen en el inconsciente, y en el desarrollo y formación de los mismos hasta dar en la obra artística completa. «Quien habla con imágenes primitivas, habla con mil voces, conmueve y subyuga; al mismo tiempo subraya lo que señala; lo fugaz y lo acontecido, una vez en la esfera de lo siempre existente, exalta el destino personal elevándolo a la categoría del destino de la humanidad, y a causa de ello desata en nosotros todas aquellas fuerzas compasivas que de cuando en cuando han hecho posible a la humanidad salvarse de toda clase de peripecias y

sobrevivir a la larga noche... Éste es el secreto de la acción del arte» (40). Jung concede a la actividad artística de la fantasía un lugar especial, y le otorga incluso categoría propia, porque, según su opinión, no puede subordinarse a ninguna de las cuatro funciones principales o participar de ellas. El criterio general de que la inspiración creadora surge tan sólo en el tipo intuitivo, es decir, que en el artista la intuición es la función principal, es erróneo. La fantasía es, sin duda, la causa de la inspiración en el trabajo artístico, pero puede ser obsequiado con ella cualquiera de los cuatro tipos. La fantasía del artista es una facultad o don especial, y no debe confundirse ni con la «imaginación activa», la cual es causa de la elevación, vivificación y fijez de las imágenes del inconsciente colectivo, ni con la intuición, la cual representa un modo de captación de lo dado psíquicamente, es decir, que es función de la conciencia. Sólo en la manera como se realiza la captación y elaboración, tanto de las «intuiciones» como de las ocurrencias creadoras o de los productos de la fantasía, se revela el tipo funcional. Así, la obra, como producto creado de la constitución total del individuo, puede pertenecer a otro tipo distinto del tipo del propio artista que lo creó, y el tipo del artista no debe inferirse del contenido, sino del modo de elaboración de la obra. Claro es que en principio no se diferencia la fantasía del artista de la fantasía del hombre corriente; pero lo que integra al artista, junto a la riqueza, originalidad y vivacidad de los productos de la fantasía, es, en primer lugar, su fuerza formativa, la cual da forma a sus ocurrencias y le permite asociarlas entre sí en una totalidad estética orgánica.

A menudo se oye decir que para los artistas sería peligroso ocuparse con el inconsciente, y con frecuencia se comprueba cómo muchos artistas huyen de la psicología, «porque temen que este monstruo pueda devorarles su fuerza creadora. ¡Como si todo un ejército de psicólogos

(40) *Seelenprobleme der Gegenwart*, págs. 62 y sig.

podiera algo contra un dios! La auténtica creación es una fuente que no puede ser cegada. ¿Podrá haber sobre la tierra algún artificio capaz de susurrar al oído de Mozart o de Beethoven e impedir la producción de estos maestros? La fuerza creadora es más poderosa que el hombre. Donde no se presenta es que es débil y se limita a nutrir, bajo ciertas circunstancias, apacibles y modestos talentos. Y cuando en realidad no es otra cosa que una neurosis, es suficiente muchas veces una sola palabra para disolver la ilusión en humo. Entonces, el pretendido poeta ya no puede componer versos, y al pintor se le ocurren aún menos ideas y es más incapaz que antes. Y de todo ello es única y exclusivamente culpable ¡la psicología! Yo me sentiría feliz si el conocimiento psicológico tuviera tal capacidad de desinfectar y destruyera de un golpe el elemento neurótico que convierte el arte actual en un problema poco divertido. La enfermedad nunca es estimulante para el poder creador; por el contrario, supone un fuerte impedimento. La resolución de algo reprimido no puede jamás destrozarse lo auténticamente creador y, por otra parte, el inconsciente nunca puede vaciarse del todo» (41).

Otra concepción errónea es también la creencia, tan extendida, de que una obra artística perfecta supone o también lleva consigo la perfección psíquica de su creador. Esto es un error, porque del «trato con el inconsciente» para el proceso psíquico de diferenciación, es decir, para el pretendido desarrollo de la personalidad, pueden, positivamente, obtenerse ventajas; pero es preciso *vivir humanamente* las imágenes, símbolos y visiones que del inconsciente ascienden, es decir, acogerlas *activamente*, «hacerles frente con plena conciencia y actuando» (42). El artista, sin embargo, se halla a veces frente a ellas tan sólo pasivamente, contemplando y copiando, percibiendo o, en el mejor caso, sufriendo. Su vivir en este sentido se-

(41) *Psychologie und Erziehung*, pág. 92.

(42) *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, Zurich, 1928, 5.ª ed., 1950, pág. 161.

ría, pues, un vivir artísticamente valioso, pero humanamente imperfecto. En efecto: el artista que lograra ampliar y formar su propia personalidad, como también su obra, como creación en la misma medida, alcanzaría sin duda la máxima altura humana. Pero, tan sólo a unos pocos les es dado esto, porque sólo rara vez la fuerza del hombre es suficiente para conseguir igual perfección en la obra interna y en la externa, pues «los grandes talentos son los frutos más bellos y a veces más peligrosos del árbol de la humanidad. Penden de las ramas más finas, que fácilmente se quiebran» (43).

En efecto: en la vida del mismo individuo, la extraversión y la introversión son, la mayor parte de las veces, modos de reacción generales; no obstante, pueden alternar temporalmente. Determinadas fases de la vida del hombre, e incluso de la vida de los pueblos, se caracterizan unas por su carácter extravertido, otras por su naturaleza introversa. Por ejemplo, la pubertad es más bien una fase extravertida; el climaterio, principalmente, una fase introversa; la Edad Media era más introversa; el Renacimiento, más extravertido; etc. Tan sólo esto demuestra ya que sería totalmente falso calificar, como con tanta frecuencia ocurre, la extraversión o la introversión como modo más «valioso» de actitud. Ambos tienen su justificación y su lugar en el mundo. A ambos les es asignado otro papel a fin de que el mundo se perfeccione. Quien no reconoce esto demuestra exclusivamente que se halla como desconcertado y ciego dentro de una de estas actitudes, lo que no le permite ver más allá de sí mismo.

Merced al hecho de que la extraversión o la introversión constituyen el núcleo general de las cuatro funciones principales, resultan de ello, en total, *ocho tipos* psicológicos diferentes: el tipo reflexivo, extravertido e introverso; el tipo sentimental, introverso o extravertido; etc. Y de este modo forman una especie de brújula, mediante

(43) *Psychologie und Erziehung*, pág. 195.

la cual podemos orientarnos en la estructura de la psique. Si queremos representarnos en forma esquemática completa la personalidad con arreglo a la tipología de Jung, entonces podríamos imaginar la introversión y la extraversión como un tercer eje vertical a los dos ejes cruzados de los cuatro tipos funcionales; si relacionamos cada una de las cuatro funciones con los dos tipos de actitud, obtendremos una figura espacial ocho veces mayor. La idea de cuaternidad no es, en efecto, rara; es expresada, junto al propio 4, por el doble 4, por el 8 (*ogdoas*).

La persona

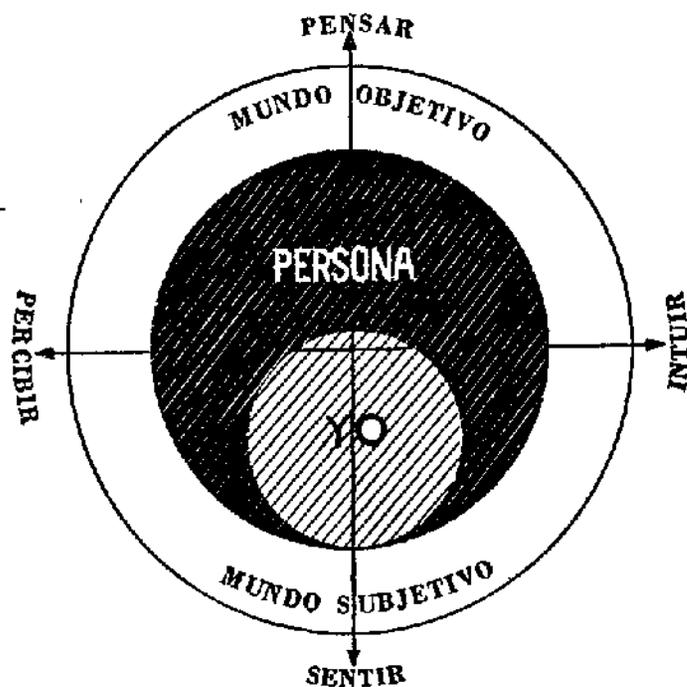
De la medida de la diferenciación o superdiferenciación de su conciencia depende también la forma de los modos generales de la conducta psíquica del hombre frente a su mundo circundante. A estos modos de conducta llama Jung *PERSONA*. El esquema 7 muestra cómo el sistema de relación psíquica, mediante el cual el hombre entra en contacto con el mundo exterior, aísla al mismo tiempo al yo del mundo objetivo como con una cubierta. En este esquema, el pensar, como en los otros diagramas, es supuesto como función principal. De aquí que domine casi totalmente al yo con su cubierta, es decir, la persona. Las funciones auxiliares, el intuir y percibir, participan mucho menos en él; el sentir, función inferior, casi nada.

La persona es, en realidad, una porción del yo, justamente aquella que está vuelta hacia el mundo. Jung la define así: «La persona es un complejo funcional al que se ha llegado por motivos de adaptación o de necesaria comodidad, pero no es idéntica con la individualidad. Está referida exclusivamente a las relaciones con el objeto, con el exterior» (44). *La persona es un compromiso mayor de lo que parece entre el individuo y la sociedad* (45).

(44) *Psychologische Typen*, pág. 651.

(45) *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, página 64.

Es decir, un compromiso entre las exigencias del mundo circundante y la modalidad interna estructural del individuo. Lo cual significa que una persona que funcione correctamente ha de tener en cuenta tres factores: prime-



ESQUEMA 7

- ro, el yo ideal o imagen desiderativa que todo hombre lleva en sí, de acuerdo con la cual quisiera estar constituido y
 2) proceder; segundo, la imagen general del hombre que se forma el ambiente respectivo con arreglo a sus gustos e
 3) ideales, y tercero, las condiciones psíquicas y físicas dadas en el sujeto y que ponen límites a la realización del yo ideal y del ideal ambiental. Si uno de estos tres factores, o, eventualmente, incluso dos de ellos, no es o no son atendidos, la

persona nunca podrá realizar totalmente su tarea, lo cual contribuirá más bien a impedir el desarrollo de la personalidad que a fomentarlo. Así, por ejemplo, un individuo que se sirve tan sólo de los rasgos que la colectividad aprueba, ofrecerá la persona de un hombre-masa; y un sujeto que sólo toma en consideración la imagen desiderativa y deja de lado los otros dos componentes necesarios, posiblemente mostrará la persona de un extravagante, de un solitario o incluso de un rebelde. Por consiguiente, a nuestra persona pertenecen no sólo las peculiaridades psíquicas, sino también todos nuestros modales, nuestras particularidades habituales, en lo que se refiere al modo de aparecer al exterior: actitud, marcha, peinado, vestido, incluso nuestras arrugas del rostro y tics; nuestro modo habitual de sonreír y suspirar, y otros muchos detalles. En el hombre perfectamente adaptado tanto al mundo exterior como a su mundo interior, la persona es a manera de una barrera indispensable, pero elástica, que le asegura una forma de comercio relativamente natural, regular y fácil con el mundo exterior. Pero puede llegar a ser un peligro, debido precisamente a la comodidad, con la cual uno puede ocultar su naturaleza real tras una forma tal de adaptación que se hace habitual. En este caso se torna rígida, se mecaniza y se transforma en una máscara, en el verdadero sentido de la palabra, tras la cual se desmedra el individuo, cuya estrangulación favorece (46). «La identificación con el oficio y el título tiene algo de seducción; por ello muchos hombres no son nada más que la dignidad que la sociedad les ha otorgado. Sería en vano buscar detrás de esta cáscara una personalidad: se encontraría tan sólo un ruín hombrecillo. Por eso es la profesión —o lo que sea esta cáscara externa— tan fascinadora» (47); sin embargo, representa una compensación económica de las in-

(46) Sobre este tema, véase en *Parerga y Paralipomena (Aforismos sobre la sabiduría en la vida)*, de Schopenhauer, los capítulos II y IV: «De lo que se es» y «De lo que se representa».

(47) *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, página 42.

suficiencias personales. Todos conocemos, por ejemplo, al profesor cuya individualidad total se agota en el papel de «ser profesor»; tras esta máscara no se encuentra nada más que un montón de tristezas e infantilidades.

A pesar de su modo de funcionar habitual y, por ello, en gran parte automática, la persona no debe ser nunca tan impenetrable que no puedan ser percibidos, o al menos medio adivinados, los rasgos individuales del carácter «encubiertos» por ella. No debe estar tan «pegada» que no sea posible «quitarla». En principio, la conciencia debe poder disponer más o menos libremente de una persona que funcione correctamente; debe poder adaptarla a las exigencias de la situación correspondiente, es decir, modificarla e incluso cambiarla, pues un hombre adaptado al ambiente se «pondrá» una persona distinta, cuando va a una boda, cuando habla con los empleados del fisco o cuando preside una reunión, y al hacerlo será relativamente consciente de ello, cosa que sólo será posible si va aparejado con la función superior de la conciencia.

Ciertamente —según podemos comprobar—, esto no es así siempre, por desgracia, pues en ocasiones la adaptación al mundo exterior, en lugar de efectuarse con las funciones superiores —como es y debe ser la regla—, procura hacerse con las inferiores o, lo que es menos peligroso y más fácil de corregir, con una de las funciones auxiliares, cosa que, por desdicha, es a veces fomentada por los padres, por la presión educativa.

Pero esto puede, a la larga, acarrear graves consecuencias y ser causa de la violentación, más o menos intensa, de la estructura psíquica dada constitucionalmente en el individuo, presentándose una especie de «carácter coaccionado», e incluso a veces puede provocar una neurosis auténtica. En estos casos la persona adolece de toda clase de insuficiencias, que caracterizan a la función inferior, indiferenciada. Estos hombres no sólo hacen impresión de poco simpáticos, sino que pueden inducir fácilmente a los no versados en psicología incluso a una

valoración absolutamente falsa de su modo de ser. Son aquellos tipos que durante su vida entera, en sus relaciones, todo lo arreglan de un modo estereotipadamente falso o torpe. Un ejemplo sería el eterno desgraciado; otro, el torpón, que nada lleva a cabo con delicadeza, es decir, que carece de todo instinto natural para conducirse correcta y adecuadamente.

Pero no sólo los portadores y representantes de la conciencia colectiva (48), sino las «celebridades» señaladas por la generalidad, por la sociedad, los que ostentan los reclamos de títulos, dignidades, etc., producen también tal atracción, y por ello inflación. Más allá de nuestro yo existe precisamente no sólo lo consciente colectivo de la sociedad, sino también el inconsciente colectivo, nuestra propia profundidad, que alberga en sí igualmente magnitudes atrayentes. Así como en el primer caso alguien es «endiosado» por el mundo a causa de su dignidad profesional, alguien puede del mismo modo desaparecer repentinamente de él, es decir, ser tragado por el inconsciente colectivo, identificarse con una imagen interna contrayendo un delirio de grandezas o también de pequeñez, y crecerse, por ejemplo, un héroe, un redentor de la humanidad, un vengador, un mártir, un réprobo, una vampiresa, etc.

El riesgo de ser víctima de estas «celebridades interiores» aumenta con el endurecimiento de la persona, con la intensidad de la identificación del yo con ella, pues al suceder así, todo el interior de la personalidad queda reprimido, sojuzgado, indiferenciado y cargado de una peligrosa dinámica.

(48) Bajo el concepto de «inconsciente colectivo» entendemos la totalidad de las tradiciones, convenciones, costumbres, prejuicios, reglas y normas de una colectividad humana que dan la dirección a la conciencia del grupo como un todo o que son vividas por los individuos de este grupo, la mayor parte de las veces, de un modo absolutamente irreflexivo. Este concepto coincide en parte con el del «superyó» de Freud, pero difieren desde el momento en que Jung no sólo incluye los mandatos y prohibiciones del mundo en derredor «introyectados» y actuantes desde el interior de la psique, sino también aquellos que ininterrumpidamente determinan desde fuera al hombre en su hacer y no hacer, en sus sentimientos y pensamientos.

La persona «en su sitio» es, pues, condición principal para la salud psíquica, y de máxima importancia para vencer las exigencias del mundo exterior. Así como la piel sana interviene en el metabolismo de los tejidos que yacen bajo ella, y cuando se torna dura y se atrofia priva de la vida a las capas más internas, del mismo modo puede la persona «bien irrigada» desempeñar el papel de protector y regulador en el recambio existente entre el mundo interior y el exterior, pero se tornará obstáculo fastidioso e incluso barrera mortal si pierde su elasticidad y permeabilidad. Toda inadaptación prolongada, del mismo modo que toda identificación con la persona —especialmente con una actitud que no corresponde a nuestro yo real—, irremisiblemente es causa, en el curso de la vida, de alteraciones que pueden llegar a graves neurosis.

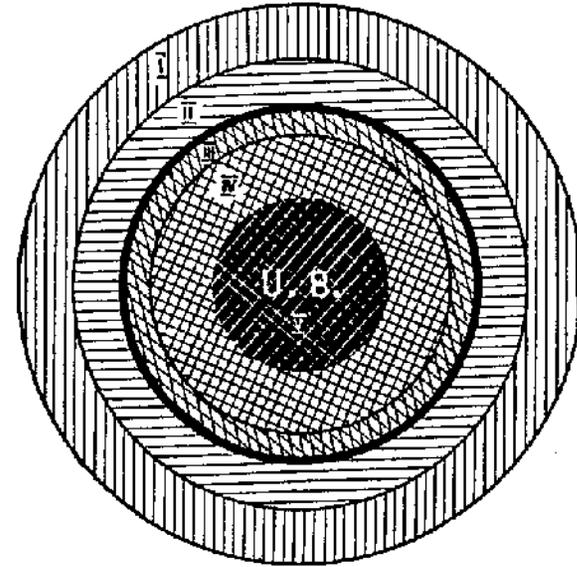
El contenido del inconsciente

Como ya se ha dicho, el INCONSCIENTE entraña dos esferas: una *personal* y otra *colectiva* (49). El esquema 8 es una representación gráfica. Ya se ha dicho qué es lo que forma el contenido del inconsciente personal, esto es, lo «olvidado, reprimido, percibido subumbrálicamente, pensado y sentido de toda clase» (50).

(49) El ensayo de efectuar una separación del componente inconsciente de la psique en «esferas» debe ser, claro es, comprendido y utilizado tan sólo como hipótesis de trabajo; sirve para una más fácil orientación dentro del complejo material inconsciente y para su agrupación con amplios puntos de vista.

(50) Los conceptos de «preconsciente» y «subconsciente», que muchos emplean como equivalentes del inconsciente personal o colectivo, es causa de muchos errores, y no coinciden sino en parte con los conceptos precisados. El preconsciente —expresión introducida por Freud— representa lo que llamaremos zona fronteriza del inconsciente personal, más próxima a la conciencia; una zona de contenidos subumbrálicos que esperan, valga la frase, la «orden» de marcha antes de que se presenten en la conciencia. Por el contrario, se entiende por subconsciente (el término procede de Dessoir) una zona que comprende aquellos procesos psíquicos que se hallan entre la plena conciencia y el inconsciente (como, por ejemplo, ciertos estados de trance, asuntos olvidados, no tratados, que han pasado

Pero también el inconsciente colectivo está separado en zonas, que figuradamente pueden ser representadas como



ESQUEMA 8

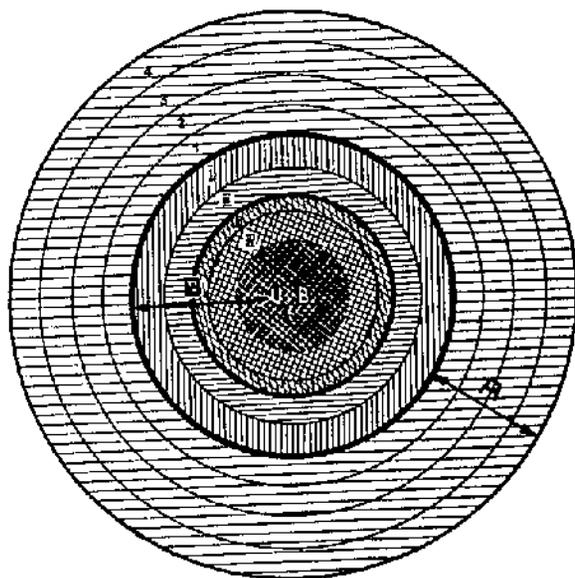
Esfera del inconsciente

I. Recuerdos.....	} Inconsciente personal.
II. Yo reprimido.....	
III. Emociones.....	
IV. Invasiones.....	} Inconsciente colectivo.
V. Parte del inconsciente que jamás puede llegar a ser consciente.	

superpuestas, si bien el inconsciente realmente rodea a la conciencia por todas partes. Jung dice a este respecto: «Se-

inadvertidos). El subconsciente puede identificarse más o menos con el inconsciente personal, pero no con el inconsciente colectivo, puesto que los contenidos de este último no corresponden a las experiencias de una vida individual. Si quisiera uno arriesgar una determinación topográfica, podría entonces decirse: el preconsciente ocupa la zona limítrofe del inconsciente personal en la dirección de la conciencia; el subconsciente, la más inferior en dirección del inconsciente colectivo. El concepto de Jung del inconsciente personal incluye, pues, a ambos.

gún mi experiencia, a la conciencia sólo puede concedérsele una *relativa posición media*, y tiene que soportar el ser circundada y dominada *por todas partes* por la psique in-



ESQUEMA 9

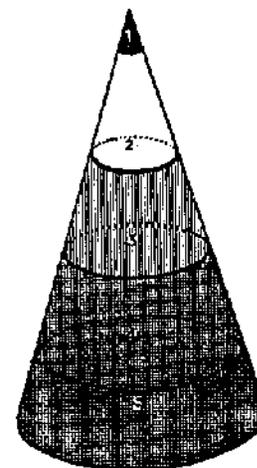
A. Esfera de la conciencia.—B. Esfera de la inconsciencia
I. Lo olvidado.—II. Lo reprimido.—III. Emociones.—IV. Sensaciones.—V. Parte del inconsciente colectivo que jamás puede llegar a ser consciente

1. Percibir.—2. Sentir.—3. Intuir.—4. Pensar.

consciente. Por los contenidos inconscientes está ligada *hacia atrás*, de un lado, con las condiciones fisiológicas y, de otro, con los presupuestos arquetípicos. Pero también se anticipa *hacia adelante* por intuiciones...» (51). Sin embargo, si queremos permanecer en la idea de «capas» topográficamente estratificadas, consideraremos como primera

(51) *Psychologie und Alchemie*, págs. 193 y sigs.

zona a nuestras emociones y afectos, y nuestros instintos primitivos, sobre los cuales nosotros, sin embargo, cuando se manifiestan, ejercemos también un control en determinadas circunstancias, y aun podemos ordenar racionalmente. La próxima zona, empero, comprende ya



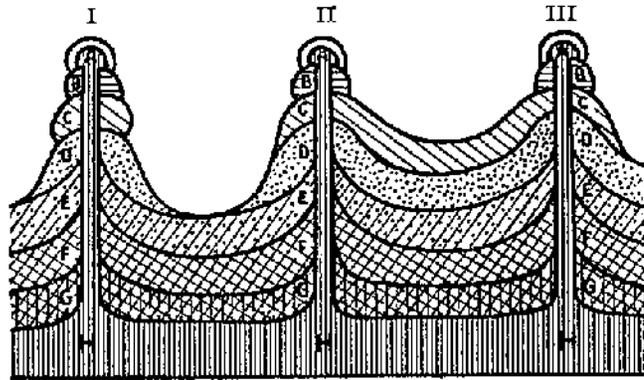
ESQUEMA 10

1. Yo.—2. Conciencia.—3. Inconsciente personal.—
4. Inconsciente colectivo.—5. Parte del inconsciente colectivo que jamás puede llegar a ser consciente

aquellos contenidos que surgen inmediatamente del centro de nuestro inconsciente, el más profundo y oscuro, que jamás llegan a la conciencia, los cuales, como cuerpos extraños, permanecen eternamente incomprensidos y jamás son del todo asimilados por el yo. Tienen un carácter autónomo y forman no sólo el contenido de las neurosis y psicosis, sino a veces también de las visiones y alucinaciones de los espíritus creadores. Con frecuencia es muy difícil diferenciar con arreglo a su pertenencia las diferentes zonas o sus contenidos. Se presentan de ordinario formando combinaciones, en una especie de

mezcla (52), pues en realidad la conciencia no es ningún *aquí* y el inconsciente ningún *allí*. «La psique representa más bien una totalidad consciente-inconsciente» (53).

Los esquemas 9 y 10 intentan dar una idea de la estructura íntegra del sistema psíquico total de un individuo. El círculo inferior (en el esquema 9, el más interno)



ESQUEMA 11

I. Nación aislada.—II y III. Grupo de naciones
(por ejemplo, Europa)

A. Individuo.—B. Familia.—C. Raza.—D. Nación.—E. Grupo étnico.—F. Ascendientes humanos.—G. Ascendientes animales.—H. Fuerza central

es el mayor. Sobre él descansan, formando capas, uno sobre otro, y cada vez más estrechos los restantes; como remate la cima del yo. El esquema 11 representa una especie de árbol genealógico, la correspondencia filogenética para la representación ontogénica precedente. Completamente debajo se halla lo insondable, la fuerza central de la cual se han separado en un principio las diversas psiques. Esta fuerza central atraviesa todas las demás diferenciaciones y

(52) Para mayor claridad, las diferentes zonas se hallan separadas en el esquema por líneas.

(53) *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, Zürich, 1954, VIII, página 567.

separaciones, vive en todas, las cruza hasta llegar a la psique individual como única fuerza que recorre total y unitariamente todas las capas. Sobre el «fondo insondable» se halla el sedimento de la experiencia de todo lo animal, además de la de nuestros más antiguos ascendientes humanos. Cada sección corresponde a una diferenciación más de la psique colectiva, hasta que es alcanzada la altura de la psique individual, única, avanzando desde los grupos humanos a los nacionales, desde la tribu a la familia. Jung dice a este respecto: «El inconsciente colectivo es la poderosa masa psíquica heredada de la evolución de la humanidad, renacida en cada estructura individual» (54).

En oposición al inconsciente personal, cuyo contenido está formado por los materiales de lo reprimido durante la historia vital del individuo, cada vez más abundantes, en el inconsciente colectivo sólo se hallan rasgos esenciales que caracterizan la estructura psíquica del género humano, y sus posteriores ramificaciones. Esta diferenciación entre los diversos contenidos, que se hallan mezclados en el inconsciente, la logró Jung a expensas de una hipótesis de trabajo muy fructífera; los «aisló» para mejor poder mostrar su carácter fundamentalmente distinto. Los contenidos del inconsciente colectivo son como la tierra madre sobrepersonal de inconsciente personal y de la conciencia; en sí y en todos sentidos, aquella tierra es «neutral», pues sus contenidos adquieren su valor y ocupan un sitio sólo tras la confrontación con la conciencia. Sin embargo, no pueden ser gobernados por la conciencia, ni están sometidos a su actividad ordenadora y crítica; el inconsciente colectivo nos transmite la voz de aquella naturaleza primigenia que Jung denomina también lo *psíquico objetivo*. La conciencia está siempre dirigida teleológicamente a la adaptación del yo al mundo exterior. El inconsciente, por el contrario, «es, frente a esta teleología ligada

(54) *Seelenprobleme der Gegenwart*, pág. 154.

al yo, indiferente, y está regido por la impersonal *objetividad de la naturaleza*» (55) cuya única finalidad es la conservación de una imperturbada continuidad del suceso psíquico; es decir, una defensa frente a la unilateralidad, que puede conducir al aislamiento, al estancamiento o a cualesquiera otros fenómenos patógenos. Al mismo tiempo —casi siempre por caminos ignorados— actúa con una cierta teleología dirigida a la totalización de la psique, a su redondeamiento en una «totalidad».

Hasta ahora hemos hablado de la estructura y función de la conciencia y de las formas y modos de reacción merced a los cuales tenemos conocimiento de ella. También hemos dicho, respecto del inconsciente, que éste consta de diferentes zonas. Ahora bien: se plantea la cuestión de si, en general, debe hablarse de una estructura o morfología del inconsciente, y en qué forma puede nuestro conocimiento llegar a ella. ¿Es, pues, lo que no es «consciente» —es decir, lo consciente desconocido—, en general, determinable? La respuesta es afirmativa, aun cuando no directamente, sino tan sólo basándonos en sus efectos o manifestaciones indirectas, tal y como se nos presentan en forma de síntomas o complejos, imágenes y símbolos en el sueño, en la fantasía y en las visiones (56).

El complejo

Las manifestaciones que en el plano de la conciencia son aún perceptibles son el SÍNTOMA y el COMPLEJO. El síntoma puede ser definido como un fenómeno de estancamiento del flujo alterado de la energía que se da a conocer tanto somática como psíquicamente. Es una «señal de alarma, que anuncia que algo esencial en la acti-

(55) Toni Wolff, *Studien...*, I, pág. 109.

(56) El paralelo con los métodos de la física y sus hipótesis es aquí evidente. En la física tampoco se perciben las ondas ni los átomos, sino que se infiere su existencia de los efectos observados, y se establecen hipótesis que explican ampliamente lo observado y postulado.

tud consciente no está bien o es insuficiente, y que, por ello, debe procurarse una dilatación de la conciencia» (57), es decir, la supresión de un estancamiento, aunque de antemano no es posible señalar dónde se halla el lugar de dicho estancamiento y cuál es el camino que a él conduce. Define Jung los complejos como «partes que se han separado de la personalidad psíquica, grupos de contenidos psíquicos que se han desunido de la conciencia y funcionan autónoma y arbitrariamente; es decir, que llevan una existencia aparte en la oscura esfera del inconsciente, desde la cual, en cualquier momento, pueden inhibir o estimular producciones conscientes» (58). El complejo se halla formado primariamente por un «elemento nuclear», por un portador de significación, la mayor parte de las veces inconsciente y autónomo, es decir, no dirigible por el sujeto, y secundariamente por numerosas asociaciones determinadas ligadas entre sí por una tonalidad afectiva única, las cuales dependen, en parte, de la disposición personal primitiva y, en parte, de vivencias vinculadas causalmente al ambiente (59).

«El elemento nuclear tiene, de acuerdo con su valor energético, una fuerza constelativa» (60). El complejo puede considerarse, tanto individual como filogenéticamente, un «punto neurálgico», un centro de alteración funcional, el cual, a causa de situaciones externas o internas apropiadas, se torna virulento y puede romper mediante su fuerza el estado de equilibrio psíquico en su totalidad y someter al individuo íntegramente a su influencia. El esquema 12 (61) muestra el complejo ascendente, bajo

(57) Toni Wolff, *Studien...*, I, pág. 101.

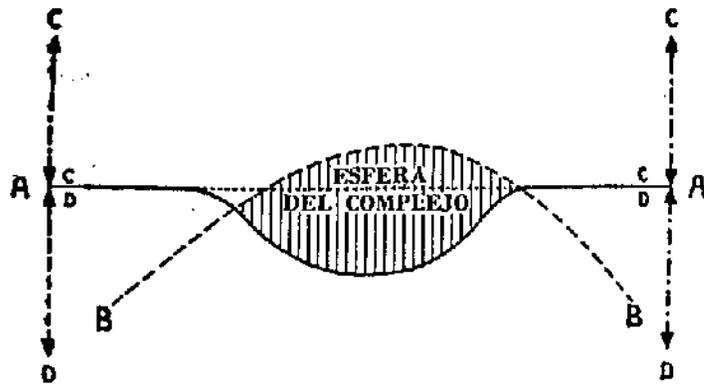
(58) *Seelenprobleme der Gegenwart*, pág. 107.

(59) Una amplia definición y descripción del concepto de «complejo», así como de los conceptos fundamentales que van a él unidos, arquetipo y símbolo, se hallan en el libro de la doctora, *Komplex, Archetypus, Symbol in der Psychologie von C. G. Jung*, Zurich, 1957, págs. 7 y sigs.

(60) *Über psychische Energetik*, Zurich, 1948, pág. 22.

(61) Este esquema ha sido tomado del comunicado inglés de las conferencias de Jung pronunciadas en la Eidgenössische Technische Hochschule, de Zurich, en 1934-1935.

cuyo impulso la conciencia se «quebra» y el inconsciente, elevándose por encima del umbral de la conciencia, penetra en el plano de ésta. Con el descenso del umbral de la conciencia, el «descenso del nivel mental», como Janet lo llama, se sustrae energía a la conciencia. El individuo pasa



ESQUEMA 12

AA. Umbral de la conciencia, hundido en la línea de puntos; es decir, en el inconsciente.—BB. El camino del complejo ascendente.—CC. Esfera de la conciencia.—DD. Esfera del inconsciente

de un estado consciente activo a un estado pasivo, «de prisión» (62). El complejo que de este modo asciende a la conciencia actúa como un cuerpo extraño en el espacio de la misma. Este complejo posee armonía e integridad propias, y un grado relativamente elevado de autonomía. Representa, en general, la imagen de una situación psíquica alterada de viva carga emocional y se muestra *incompatible* con la disposición o actitud habitual de la conciencia. Una de sus causas más frecuentes es el conflicto moral, que en modo alguno se halla únicamente circunscrito a lo sexual. «El complejo es una fuerza psíquica, frente a la

(62) H. G. Baynes ha descrito en Alemania durante los últimos tres decenios, en su interesante libro *Germany possessed* (Londres, 1942), el modo de manifestarse y de actuar este proceso.

cual, de cuando en cuando, cesa la intención consciente, la libertad del yo» (63).

Todos los hombres tienen complejos. Todas las clases de actos fallidos que ya Freud, en su *Psicopatología de la vida cotidiana* (64), ha descrito, confirman esto de modo inequívoco. Los complejos no significan necesariamente mediocridad del individuo; tan sólo atestiguan la existencia de algo incompatible, inadmisible, dificultoso, tal vez un obstáculo, pero quizá también un estímulo para mayores esfuerzos e incluso para nuevas posibilidades de éxito. En este sentido, los complejos son, por consiguiente, precisamente focos y nudos de la vida psíquica, cuya existencia no se debe lamentar e incluso que no deben faltar, porque si no fuese así, la actividad psíquica cesaría (65).

Según sea su «extensión» y carga, es decir, el papel que desempeñan en la economía psíquica, podemos hablar de «complejos sanos» y «complejos morbosos»; y depende exclusivamente del estado de la conciencia, es decir, de la mayor o menor firmeza del yo personal consciente, la medida en que puedan ser elaborados, y que, en último término, actúen en sentido favorable o nocivo. Son siempre lo «inacabado» en el individuo, «es decir, el punto indudablemente débil en todos los sentidos de la palabra» (66).

El origen del complejo es con frecuencia un llamado trauma, un *schock* emocional o algo análogo que «encapsula» o escinde una parte de la psique. Y, en opinión de Jung, puede estar fundado tanto en sucesos o conflictos de la temprana infancia como en actuales. Pero el complejo tiene su última razón, en la mayor parte de los casos, en la aparente imposibilidad de afirmar la totalidad de la propia esencia individual.

La significación actual de un complejo y la liberación del individuo de la influencia de éste, tan sólo puede de-

(63) *Über psychische Energetik*, II, pág. 128.

(64) *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, Berlín, 1904.

(65) *Seelenprobleme der Gegenwart*, pág. 108.

(66) *Ibidem*, pág. 108.

mostrarse y llevarse a cabo mediante la psicoterapia práctica. Su existencia, la profundidad de su acción y tonalidad afectiva puede, sin embargo, determinarse con el método de las asociaciones elaborado por Jung. Este procedimiento consiste en decir a la persona objeto de la experiencia, separadamente, cien palabras elegidas con arreglo a determinados puntos de vista, como «palabras estímulo», a cada una de las cuales tiene que responder con la palabra («palabra reactiva») que precisamente se le ocurra primero, y después, pasado un determinado lapso, como repaso, reproducir, recordándolas, todas las palabras reactivas, siguiendo el mismo método. Se ha demostrado que el tiempo de duración de la reacción es determinado por la sensibilidad del complejo a la correspondiente palabra estímulo. Del mismo modo que la reproducción fallida o errónea. Se ha comprobado que en este caso el mecanismo psíquico puede indicar con la exactitud de la aguja de un reloj los lugares de la psique sobre los que gravita el complejo. El método de las asociaciones ha sido elaborado y desarrollado por Jung con todo detalle y teniendo en cuenta los más diversos puntos de vista, hasta llegar a su máxima precisión. Como método didáctico y diagnóstico, constituye un auxiliar esencial de toda psicoterapia, y aun hoy forma parte del material corriente de los establecimientos psiquiátricos, de la enseñanza psicodiagnóstica, así como de la orientación profesional de toda clase e incluso de los tribunales de justicia. El concepto de complejo procede de Jung. Su gran trabajo acerca de la cuestión lo publicó en los *Diagnostische Assoziations-Studien*, en los años 1904 a 1906; en este trabajo introdujo la expresión de «complejo cargado de afecto» para designar el fenómeno de los grupos de representaciones cargadas de afecto en el inconsciente, que más tarde para abreviar, se llamó tan sólo «complejo» (67).

(67) El término «complejo» había sido empleado ya por Bleuler para designar determinados hallazgos psíquicos, del mismo modo que, en general, se emplea hoy para designar las cosas más diversas.

Los arquetipos

Hasta qué punto no sólo el inconsciente personal, sino también contenidos del inconsciente colectivo entran en juego, puede comprobarse fácilmente en el material que los sueños, fantasías y visiones proporcionan. Motivos de naturaleza mitológica o simbolismos de la historia del hombre en general, así como reacciones, en especial de índole intensiva, permiten siempre concluir sobre la participación de las capas más profundas. Estos motivos y símbolos tienen una relevancia decisiva para la vida psíquica en su totalidad, un carácter funcional dominante y una carga de energía muy elevada, por lo que Jung, al principio (1912), los denominó «imágenes primigenias», o, siguiendo a Burckhardt, «protoimágenes», y más tarde (1917) «dominantes del inconsciente colectivo». Sólo a partir de 1919 (68) les llamó *arquetipos* (69). Desde 1946 (70) —aun cuando no siempre expresamente diferencia entre «arquetipo en sí» (*per se*), es decir, aquel que sólo potencialmente

(68) Por primera vez, en su trabajo *Instinkt und Unbewusstes*.

(69) La expresión *arquetipo* la tomó Jung del *Corpus hermeticum* (II, 140, 22.ª ed., Scott), así como del escrito de Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, cap. II, párrafo 6, donde dice: «... atque sanctus Pater id solvens, magis ea quae dicuntur confirmare quoniam sigillum idem est, sed diversitas confirmantium, unius ac eiusdem primitivae formae (τῆς αὐτῆς καὶ μίας ἀρχετυπίας), dissimiles reddit effigies.»

Sin embargo, fueron sobre todo las *ideae principales* de San Agustín las que le indujeron a la elección de la palabra, porque ellas muestran con especial claridad su sentido y contenido; en su escrito *Liber de divers. quaest.*, XLVI, 2, dice Agustín: «... Sunt namque *ideae principales* formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habent, quae in divina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque intereant; secundum eas tamen, formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit. Anima vero negatur eas intueri posse, nisi rationalis...», donde «*idea principalis*», según su sentido, puede correctamente ser traducido por «*arquetipo*».

(70) En su trabajo, *Vom Geist der Psychologie* (*Erano's Jahrbuch*, 1947), ahora bajo el título *Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen*, en el tomo *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, cap. VII, págs. 497 y sigs.

existe en toda estructura psíquica —arquetipo no perceptible—, de una parte, y, de otra, arquetipo actualizado, que se ha hecho perceptible y ha entrado ya en el campo de la conciencia. Éste se presenta entonces como imagen arquetípica, como representación arquetípica, como proceso arquetípico, etc., y su modo de aparición varía constantemente, en dependencia de la constelación dentro de la cual se manifiesta.

Hay también, naturalmente, modos de acción y reacción arquetípicos, decursos y procesos; por ejemplo, el devenir del yo, el progreso de la edad, etc. Es decir, formas de vivencia y de experiencia, ideas y concepciones arquetípicas que en determinadas circunstancias son actuantes y revelan su funcionamiento, que hasta entonces había ocurrido inconscientemente, y que ahora parecen hacerse visibles. Por consiguiente, el arquetipo no tiene sólo un modo de manifestarse estático, como, por ejemplo, una «protoimagen», sino también dinámico-procesal, como, por ejemplo, la diferenciación de una función de la conciencia. En realidad, todas las manifestaciones de la vida, en tanto son de naturaleza típica y general-humana, descansan sobre bases arquetípicas, ya se manifiesten en el plano biológico, ya en el psicobiológico o ya en el espiritual de la ideación.

A los arquetipos les corresponde en la economía psíquica un papel decisivo, porque son el reflejo de reacciones instintivas, es decir, psíquicamente necesarias en determinadas situaciones, que, esquivando la conciencia, por su disposición congénita a actuar, determinan una conducta, cuyo sentido es una necesidad psíquica, aun cuando racionalmente, vista desde fuera, no siempre parece adecuada (71). Porque ellas representan o personifican ciertas

(71) Más detalles sobre el concepto del arquetipo, en el trabajo de la doctora Jacobi, *Komplex, Archetypus, Symbol in der Psychologie von C. G. Jung*, Zurich, 1957, pág. 36. Véase también *Instinkt und Unbewusstes*, en el libro *Über psychische Energetik und das Wesen der Träume*, pág. 269.

realidades instintivas de la oscura psique primitiva, de las auténticas, aun cuando invisibles, *raíces de la conciencia* (72).

A la objeción, que reiteradamente se le ha hecho, de que las ciencias naturales en su estado actual, excluyen la posibilidad de la herencia de caracteres o recuerdos de imágenes adquiridos, contesta Jung: «No se trata aquí de representaciones heredadas», sino viabilizaciones heredadas, es decir, de un modo heredado de función psíquica de aquel modo y manera congénitos según el cual el pollo viene del huevo, el pájaro construye su nido, un cierto tipo de avispas encuentra el ganglio motor de la oruga con su aguijón, y la anguila el camino de las Bermudas; en definitiva, se trata de una "norma de conducta". Ese aspecto del arquetipo es el biológico; de él se ocupa la psicología científica. Pero esta imagen cambia inmediatamente de un modo total si el arquetipo es visto desde dentro, en la esfera del alma subjetiva. Aquí aparece el arquetipo como numinoso, como vivencia de una importancia fundamental. Si se inviste en los símbolos correspondientes, lo que no siempre ocurre, entonces conmueve al sujeto de un modo especial, y las consecuencias de ello pueden ser imprevisibles» (73).

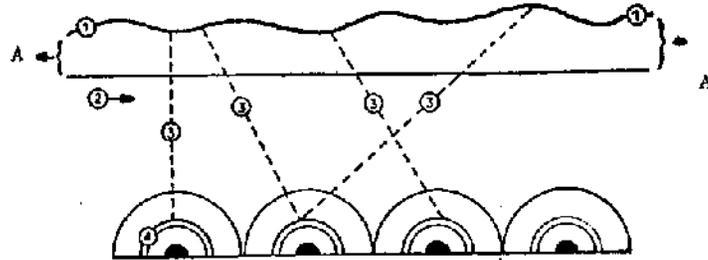
En el esquema 13 (74) se representa la estratificación de la psique en relación con la acción de los arquetipos. La esfera de la conciencia se halla nutrida de los elementos más heterogéneos; los símbolos arquetípicos se encuentran muchas veces cubiertos por otros contenidos o interrumpidos en su relación. Gracias a nuestra voluntad, podemos dirigir y dominar ampliamente los contenidos del

(72) Jung, *Das göttliche Kind*, en Jung-Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Amsterdam, 1942, pág. 117. (En lo sucesivo se cita tan sólo con el título del trabajo.)

(73) Prólogo al libro de E. Harding, *Frauen-Mysterien*, Zurich, 1949, pág. VIII.

(74) Este esquema está tomado del comunicado inglés sobre las conferencias pronunciadas por Jung en 1934 y 1935, en la Eidgenössische Technische Hochschule, de Zurich.

espacio de nuestra conciencia; por el contrario, el inconsciente constituye un orden y una continuidad independiente e ininfluyente por nosotros, y los arquetipos constituyen sus centros y campos de fuerza. En el sentido de estas fuerzas, los contenidos que caen en el inconsciente son sometidos a un nuevo *orden invisible*, inaccesible al cono-



ESQUEMA 18

1. Superficie de nuestra conciencia.—2. Esfera en la cual comienza a actuar el «orden interno».—3. Camino que toman los contenidos cuando caen en el inconsciente.—4. Los arquetipos y sus campos de fuerza magnéticos que con frecuencia obligan a los contenidos a variar de camino atrayéndoles hacia sí.—AA. Zona en la que el accidente arquetípico puro es hecho invisible por el accidente externo; el «modelo primitivo» es recubierto

cimiento consciente, reiteradamente desviado de su camino, modificado en su aspecto y significación en forma con frecuencia para nosotros desconocida. Este orden interno absoluto del inconsciente constituye un recurso y una ayuda en las conmociones y azares de la vida si sabemos «tratar» (75) con él. Esto nos permite comprender cómo el arquetipo puede modificar nuestra actitud consciente, incluso trocársela en la contraria; así, por ejemplo, cuando en el sueño reconocemos al padre idealizado en una cabeza humana con patas de macho cabrío, o en Zeus irritado con un

(75) Los ejercicios yoga y su efecto, por ejemplo, se basan en este orden interno del inconsciente.

haz de rayos en la mano, o en una ménade a la dulce y amada esposa, etc., prueba de que el inconsciente «previene», y precisamente lo «conoce mejor» y puede salvar de una falsa apreciación.

Los arquetipos se hallan muy próximos a lo que Platón entendía por «idea». Con la diferencia de que la «idea» en Platón debe entenderse exclusivamente como la *imagen primitiva de perfección suma en «sentido luminoso»*, cuya parte contraria oscura ya no se halla como la «idea» alejada en el mundo de la eternidad, sino que pertenece al mundo de la humanidad perecedera; según la concepción de Jung, por el contrario, el arquetipo lleva en sí, en su estructura bipolar, tanto la parte oscura como la de la luz inmanente. Jung denomina también a los arquetipos «*órganos del alma*» (76), o, según Bergson, «*los eternos increados*». También pueden sus «*últimos núcleos de significación*» ser interpretados, pero no descritos (77), pues «lo que enunciamos siempre del arquetipo son concretaciones y expresiones gráficas, que pertenecen a la conciencia» (78). Si pretendiésemos todavía encontrar más analogías, habría que recurrir en primer lugar a la «*forma*» en su más amplio sentido, tal y como hoy la comprende la psicología de la forma y ha sido y es aceptada por la biología (79). Los arquetipos se hallan determinados por su forma y no por su contenido. «Su forma —dice Jung— puede compararse al sistema axial de un cristal, el cual preforma en cierto modo la formación del cristal en el agua madre, sin poseer él mismo existencia material. Esta existencia aparece primero en el modo de cristalizar de los

(76) Jung-Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Amsterdam, 1942, pág. 117.

(77) *Ibidem*, pág. 111.

(78) *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, VII, págs. 5 y sigs.

(79) Las relaciones entre «forma» y «arquetipo» han sido detenidamente estudiadas por K. W. Bash, en su trabajo *Gestalt, Symbol und Archetypus*, en *Schweiz. Zeitschrift für Psychologie*, V, 1946, 2. Véanse también los capítulos correspondientes en el libro de la autora *Komplex, Archetypus, Symbol...*, págs. 46 y sigs., así como páginas 62 y sigs.

iones y después de las moléculas... El sistema axial determina la estructura estereométrica, pero no la forma concreta del cristal individual, y el arquetipo, del mismo modo que el cristal, posee un núcleo de significación invariable, el cual determina siempre el modo de manifestación, aunque no en forma concreta» (80). Esto significa, pues, que el arquetipo, como «sistema axial», es preexistente e immanente. El agua madre que tiene que sedimentarse, la experiencia humana, representa las imágenes, que han de afirmarse en este sistema axial y que en el seno del inconsciente se almacenan constituyendo formas cada vez más destacadas y de más rico contenido. La imagen, por consiguiente, cuando se eleva del inconsciente, no se «produce» en el momento, sino que yacía en la oscuridad desde aquel tiempo en el cual, en forma de experiencia básica, enriquecía el tesoro de experiencia psíquica de la humanidad, y a medida que asciende a la conciencia, es iluminada con luz creciente, gracias a lo cual aparece cada vez con más detalle hasta que la totalidad de sus particularidades se hace perceptible. Este proceso de aclaramiento no sólo tiene importancia individual, sino también general y humana. La frase de Nietzsche: «En el sueño y el ensueño soportamos todo el trabajo de la humanidad anterior» (81), y cuando Jung dice: «La suposición de que también en psicología corresponde la ontogénesis a la filogénesis, se halla plenamente justificada» (82). Según el criterio de la investigación de la herencia orientada en la «teoría de la forma», pudiera también decirse que lo que se hereda son precisamente las «formas», tanto literalmente como en el sentido destacado de totalidad. Y «la

(80) Compárese esta analogía, sumamente justa, con las siguientes palabras de J. Killian, en su obra *Der Kristall* (1937): «El retículo del cristal determina cuáles tendencias son posibles; el mundo en torno decide cuáles de estas posibilidades son realizadas.» Véase también *Die psychologischen Aspekte des Mutter-Archetypus*, en *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, III, pág. 95.

(81) Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, citado en *Wandlungen und Symbole der Libido*, pág. 25.

(82) *Symbole der Wandlung*, pág. 35.

forma no precisa realmente ninguna interpretación; ella muestra su propio sentido» (83).

Los arquetipos podían denominarse también «autorretratos de los instintos» en la psique, imágenes de pasados acontecimientos psíquicos. El hombre aristotélico diría: Los arquetipos son representaciones nacidas de la experiencia de los padres y de las madres reales. El platónico diría: De los arquetipos surgieron primero los padres y las madres, porque aquéllos son las imágenes primitivas, las preimágenes de los fenómenos (84). Los arquetipos existen *a priori* para el individuo, son inherentes al inconsciente colectivo, y por ello se hallan sustraídos al devenir y perecer del individuo.

«Si estas estructuras psíquicas y sus elementos han existido siempre, es una cuestión de la metafísica, y por consiguiente no puede ser contestada por la psicología» (85). «El arquetipo es metafísico, porque es transcendente a la conciencia» (86); pertenece en su esencia a lo «psicoide», es decir, a la esfera de lo análogo a lo «psíquico», dice Jung.

El arquetipo posee como «una eterna presencia; pero la cuestión es si la conciencia percibe o no esta presencia» (87). El arquetipo puede surgir en los más diversos grados psíquicos y planos, en las más diversas constelaciones, y se adapta en sus modos de manifestación, en su «atuendo», a las situaciones correspondientes, y continúa siendo el mismo en su estructura y significación fundamentales. Es, pues, como una «melodía», transportable (88).

Cuanto más mezquino o indeterminado es un arquetipo en su forma, más profunda es la capa del inconsciente

(83) *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, VII, pág. 576.

(84) *Kindertraumseminar*, 1936-1937.

(85) *Die psychologischen Aspekte des Mutter-Archetypus*, en *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, III, págs. 122 y sigs.

(86) Prólogo al libro de E. Hardings, *Frauen-Mysterien*, Zurich, 1949, pág. ix.

(87) *Psychologie und Alchemie*, pág. 303.

(88) También en este caso pueden demostrarse analogías con la psicología de la forma.

colectivo de donde procede; capa en la cual los símbolos se encuentran únicamente como un «sistema axial», aún sin contenido individual alguno y sin diferenciar por sedimentación de la infinita cadena de la experiencia individual; es decir, preceden a éstos. Cuanto más transitorio y personal sea el origen de un problema, tanto más oculto, detallado y de más firmes contornos será el arquetipo mediante el cual el problema se manifieste; cuanto más impersonal y general sea su modo de manifestación, más confuso o más sencillo será su lenguaje descriptivo —porque el cosmos se halla también establecido sobre algunas contadas leyes fundamentales—. Y así, como éste, un arquetipo de este tipo también contiene potencialmente en su pobreza o sencillez toda la diversidad y riqueza de la vida y del mundo. Así, por ejemplo, el arquetipo «madre» se halla preexistente y antepuesto, en el sentido formal y estructural mencionado, en todas las formas de manifestación de lo «maternal». Es un núcleo de significación invariable, que puede ser revestido por todos los aspectos y símbolos de lo «maternal». La imagen primitiva de la madre y los rasgos de la «abuela», con todas sus paradójicas propiedades, son en el alma actual humana los mismos que en los tiempos míticos (89).

La diferenciación del yo de la «madre» se halla al comienzo de toda concienciación (90). Devenir consciente,

(89) Esta imagen primitiva radica en la psique masculina y femenina en un plano diferente. El llamado complejo de la madre, cuya investigación se halla aún en sus comienzos, es en el hombre un asunto problemático, difícil; en la mujer, relativamente sencillo. Con el complejo del padre debe de ocurrir a la inversa.

(90) Concienciación, en el sentido que Jung emplea esta expresión, significa más que «percibir», «observar», «reparar en». La expresión no tiene en Jung especificidad alguna; quiere decir desarrollo de una conciencia más profunda, más intensa y puesta en claro, capaz de captar y elaborar lo que le sale al paso no sólo en el mundo exterior, sino en el interior. Tampoco significa «concienciación», como fin de la evolución de la personalidad en el proceso analítico, una dirección predominantemente unilateral, un aguzamiento de la conciencia en la vida psíquica del individuo, lo que habría que considerar incompatible con el equilibrio psíquico y la salud psíquica del individuo. No se trata, pues, de la «conciencia»

sin embargo, es llegar a estar en el mundo por diferenciación. Crear conciencia, formular ideas, es el principio padre del logos, el cual, en lucha interminable, arranca siempre de las tinieblas primitivas del seno materno el reino del inconsciente. En un principio ambos eran uno solo, pero nunca puede ser uno sin el otro, así como la luz en el mundo, en el cual la oscuridad, si no fuera contraria a la luz, carecería de todo sentido. «El mundo existe tan sólo porque sus contrarios equilibran la balanza» (91).

En el lenguaje del inconsciente, que es un lenguaje figurado, los arquetipos aparecen en forma de imagen personificada o simbólica. «Lo que siempre dice el contenido arquetípico es, en primer lugar, *parábola verbal*. Si habla del Sol, identifica con él al león, al rey, al tesoro de oro custodiado por el dragón y a la fuerza vital o "salud" del hombre; no es ni lo uno ni lo otro, sino un tercero desconocido, el cual permite ser expresado con mayor o menor acierto mediante todas estas parábolas, pero que permanece desconocido e inenunciable, contrariando siempre al intelecto. Nunca debe hacerse uno la ilusión de que un arquetipo puede finalmente ser explicado y, por consiguiente, liquidado. Incluso el más perfecto intento de explicación no es más que una traducción más o menos feliz a otro lenguaje figurado» (92). El número de arquetipos es relativamente limitado, porque corresponde a «las posibilidades de vivencias típicas fundamentales» que el ser humano ha experimentado desde siempre. Su sentido se halla para nosotros precisamente en aquella

en el sentido del lenguaje usual, ni de aquella esfera de la psique, dirigida y dominada por lo racional, sino, por el contrario, de una especie de «conciencia superior», la cual mantiene tanto la relación con los contenidos psíquicos del yo como simultáneamente también su unión con el inconsciente. Esta «conciencia superior» debería mejor denominarse *conciencia más profunda*, puesto que su amplitud y elevación dependen y se llevan a cabo gracias a la preparación y sostenimiento de una relación firme y suave con todas las profundidades del inconsciente.

(91) *Die psychologischen Aspekte des Mutter-Archetypus*, en *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, III, pág. 114.

(92) *Das göttliche Kind*, pág. 112.

«experiencia primitiva» que ellos representan y a la cual sirven de mediadores. Los motivos de las imágenes arquetípicas son en todas las culturas, correspondiendo a la parte constitucional de origen filogenético del hombre, los mismos. Los encontramos en todas las mitologías, leyendas, tradiciones religiosas y misterios. ¿Qué es el mito del «viaje al mar de la noche», de los «héroes errantes» o de la «ballena dragón», sino nuestro eterno conocimiento simbolizado del ocaso del Sol y del volver a nacer? El Prometeo arrebatado al fuego, el Hércules matador de dragones, los numerosos mitos de la creación, el pecado original, los misterios de los sacrificios, el parto virginal, la alevosa deslealtad a los héroes, el despedazamiento de Osiris y tantos otros mitos y leyendas representan en forma simbólica dinámicos psíquicos. Las figuras de la serpiente, del pez, de la esfinge, de los animales compasivos, del árbol del mundo, de la abuela y del príncipe encantado, del *puer aeternus*, de los magos, de los sabios, del paraíso, etcétera, representan igualmente determinadas figuras y contenidos del inconsciente colectivo (93).

(93) También en la causa primera de las teorías de los diferentes pensadores, y en particular de los psicólogos, podemos reconocer un arquetipo dominante. Cuando Freud ve en la sexualidad la causa y principio de todo acontecer, y Adler en el instinto de poder, estas ideas son igualmente expresión de un arquetipo que encontramos en los filósofos antiguos o en las ideas de los alquimistas gnósticos. Del mismo modo, la teoría de Jung se funda en un arquetipo, el cual se manifiesta como «tetrasomía» —véase la teoría de las cuatro funciones, la ordenación simbólica del número 4, la orientación con arreglo a los cuatro puntos cardinales. Con frecuencia se observa además el número 4 en el orden del contenido de los sueños. Probablemente puede explicarse también por la propiedad arquetípica de los cuatros la difusión universal y significación mágica de la cruz o del círculo dividido en cuatro partes (*Psychologie und Alchemie*, pág. 209). Junto al número 3, el cual es igualmente un arquetipo, y desde la antigüedad, especialmente en la religión cristiana, ha sido considerado como símbolo del «espíritu puro abstracto», coloca Jung el número 4 como uno de los arquetipos de mayor significación para la psique. Con este cuarto elemento, el «espíritu puro» obtiene su «corporeidad» y con ello una forma de manifestación adecuada a la creación psíquica. El número 4 incluye además, junto al espíritu masculino, el cual como principio del padre representa meramente una mitad del mundo, el aspecto corporal femenino en sí, como su polo opuesto, al cual

En cada psique individual pueden despertar los arquetipos con vida nueva, ejercer su acción mágica y condensarse en una especie de «mitología individual» (94), la cual representa un paralelo impresionante con las grandes mitologías legadas a la posteridad de todos los pueblos y épocas, y en su desarrollo, por así decirlo, explica también el origen, esencia y sentido de aquéllas y las ilumina más profundamente.

La suma de los arquetipos significa, por tanto, para Jung la suma de todas las posibilidades latentes de la

redondea formando un todo. En el simbolismo de la mayor parte de las culturas los números impares son considerados también como símbolos de lo masculino, y los pares de lo femenino. Se puede suponer —como K. W. Bach me ha hecho observar— que existiría una relación en este caso con el hecho de que en los machos, pudiera decirse, de toda especie biológica (incluso el hombre) el número de cromosomas es impar, y en la hembra, par. Jung dice: «es un *lusus naturae* extraño, que la sustancia química principal del organismo sea el carbono caracterizado por cuatro valencias, siendo el «diamante», según es sabido, también un cristal de carbono. El carbón es negro; el diamante, «clarísimo como el agua»... Establecer tal analogía sería una falta de gusto intelectual lamentable, si se tratase en la manifestación del 4 de una mera ficción de la conciencia y no de una espontánea producción de lo psíquico objetivo, del inconsciente» (*Psychologie und Alchemie*, pág. 302).

Debe considerarse quizá más que mero azar que en una época de transición, a consecuencia de los descubrimientos revolucionarios en las ciencias naturales, principalmente en física, se halle bajo el signo del paso del «pensar tridimensional» al «cuatridimensional», y que la tendencia más moderna de la psicología profunda y la psicología compleja de C. G. Jung, haya elegido el arquetipo del 4 como concepto estructural central de su doctrina. Así como ha sido necesario para la física moderna introducir el tiempo como cuarta dimensión para poder llegar a una vasta visión de totalidad, y así como a nosotros la cuarta dimensión, frente a las tres dimensiones conocidas, nos parece algo esencialmente diferente, la cuarta función, la función «inferior», lo «totalmente diferente», y su inclusión y diferenciación, es indispensable —como la consideración del tiempo en física— para la consideración totalista de lo psíquico. Gracias tan sólo a esta novedad fundamental y a sus consecuencias para el concepto y tratamiento de la psique, la psicología de Jung se une a aquellas ciencias en cuyo espíritu se halla modificar a fondo la que hasta ahora se tenía como imagen del mundo y formar una nueva en el futuro con arreglo a principios rectores comunes.

(94) Esta expresión se debe a K. Kerényi y ha sido empleada por vez primera en su trabajo *Über Ursprung und Grundung in der Mythologie, in Einführung in das Wesen der Mythologie*, Amsterdam, 1942, pág. 36.

psique humana: un material enorme, inagotable, de conocimientos antiquísimos sobre las relaciones más profundas entre Dios, el hombre y el cosmos. Descubrir este material en la propia psique, despertarlo a nueva vida e integrarlo a la conciencia, significa nada menos que anular el aislamiento del individuo e incorporarle al curso del eterno acontecer. Y así llega a ser cuanto aquí se ha indicado más que conocimiento y psicología. Deviene teoría y camino. El arquetipo, como fuente originaria de la experiencia humana total, yace en el inconsciente, desde el cual interviene poderosamente en nuestra vida. Descomponer sus proyecciones, elevar sus contenidos a la conciencia, constituye una misión y un deber.

Sobre un aspecto de especial importancia en lo que se refiere a la actuación de los arquetipos y como último fruto de sus investigaciones, ha insistido Jung en sus estudios sobre la *Sincronicidad como principio de conexiones acausales*. Con ello ha arrojado nueva luz sobre fenómenos ESP (*extra-sensory perception*), al presente científicamente explicados de un modo muy insatisfactorio, como telepatía, clarividencia, los llamados «milagros», etc.; y asimismo ha hecho objeto de observación e investigación científica sucesos y vivencias extraños, hasta ahora descuidados e incluso negados: las denominadas, en general, «casualidades». *Sincronicidad* (por oposición a sincronismo o contemporeidad) denomina él a un principio explicativo complementador de la causalidad, y lo define como «coincidencia en el tiempo de dos o varios acaecimientos, no relacionables causalmente entre sí, con un contenido de sentido igual o análogo» (95), que se produce en forma de una simultaneidad de percepciones internas (presentimientos, sueños, historias, ocurrencias, etc.) con sucesos exteriores, ya se localicen éstos en el pasado, ya en el presente o ya en el futuro, y que es vivenciada como plena de

(95) *Synchronizität als ein Prinzip akasualer Zusammenhänge*, en *Studien aus dem C. G. Jung-Institut Zurich*, 1952, cap. III, página 26.

sentido. En la sincronicidad se trata, ante todo, tan sólo de un «factor formal», un «concepto empírico», que postula un principio necesario para un conocimiento que abarque la totalidad de los fenómenos y que «se agregue, como cuarto, a la reconocida triada espacio, tiempo, causalidad» (96). El surgimiento de tales fenómenos sincronísticos lo explica Jung por «un saber apriorístico, existente y actuante en el inconsciente», que se apoya en una ordenación coordinadora, sustraída a nuestra voluntad, del microcosmo con el macrocosmo, y en el que a los arquetipos les corresponde el papel de operadores ordenadores. En la coincidencia plena de sentido de una imagen interna con un suceso exterior, que constituye la esencia del fenómeno sincronístico, se evidencia tanto el aspecto espiritual como el corporomaterial del arquetipo. El arquetipo es el que por su elevada carga energética o su actuación numinosa provoca en el viviente aquella redoblada emocionalidad o le produce un relativo «descenso del nivel mental», que son la condición previa para que puedan surgir y ser experimentados tales fenómenos sincronísticos. Incluso puede decirse, con Jung, que «el arquetipo es la forma, reconocible por introspección de hallarse psíquicamente *a priori* dispuesto» (97). Una serie de nuevas cuestiones se plantean a partir de aquí y esperan ulteriores investigaciones y discusiones.

«Los arquetipos fueron y son fuerzas vitales anímicas que quieren ser tomadas en serio y, además, del modo más extraño, procurar hacerse valer. Fueron siempre los arquetipos aportadores de defensa y de salud, y su vulneración tiene como consecuencia los *peligros del alma*, bien conocidos de la psicología de los primitivos. Son además los causantes indefectibles de alteraciones neuróticas e incluso psicóticas, conduciéndose exactamente como

(96) *Synchronizität als ein Prinzip akasualer Zusammenhänge*, en *Studien aus dem C. G. Jung-Institut Zurich*, 1952, cap. III, páginas 97 a 99.

(97) *Ibidem*, cap. III, pág. 104.

órganos del cuerpo descuidados o como sistemas funcionales orgánicos maltratados» (98). No en vano han pertenecido las imágenes y experiencias arquetípicas desde tiempo inmemorial al contenido y a los valiosos bienes de todas las religiones de la tierra. Y a pesar de que reiteradamente han sido dogmáticamente reconstruidos y despojados de su forma primitiva, todavía actúan sobre la psique, especialmente allí donde la creencia religiosa permanece aún viva con la fuerza elemental total de su contenido impregnada de sentido, bien se trate del símbolo de Dios muerto y resucitado, del misterio de la encarnación inmaculada del cristianismo, del velo de Maya en los indios o de la oración dirigida hacia Oriente en los mahometanos. Únicamente allí donde la creencia y el dogma han quedado reducidos a formas vacías, y éste es en gran parte el caso en nuestro mundo occidental hipercivilizado, hipertécnico, dominado por la razón, han perdido su fuerza mágica y han abandonado a los hombres, inconsistentes y desamparados, a la iniquidad externa e interna.

Anular la soledad y el desconcierto del hombre moderno, facilitar su inclusión en la gran corriente de la vida, procurarle llegar a su integridad, la cual queriendo y sabiendo une su lado consciente luminoso con el inconsciente oscuro, constituye el sentido y finalidad de la dirección de las almas según la doctrina de Jung.

*

Mostrar este camino y el instrumento y medios de que se sirve Jung es la misión principal de este libro. Pero para comprender todos los supuestos de la teoría es preciso ocuparse antes brevemente de su segunda parte, la «dinámica de la psique».

(98) *Das göttliche Kind*, pág. 112.

II

Las leyes de la dinámica y de la acción de la psique

El concepto de libido

Jung concibe el sistema psíquico total como algo que se encuentra en permanente movilidad energética, y entiendo por ENERGÍA PSÍQUICA la totalidad de aquella fuerza que une entre sí y hace latir todas las formas y actitudes de este sistema psíquico. A esta energía, Jung la llama LIBIDO (1). La libido no es más que la intensidad del proceso psíquico, su *valor psicológico*, el cual es tan sólo determinable en los rendimientos y efectos psíquicos. El concepto de libido es empleado por Jung no de otro modo que la expresión análoga «energía» en la física, es decir, como abstracción; concepto que expresa relaciones dinámicas y se funda en un postulado teórico, confirmado por la experiencia (2).

(1) Puede verse que Jung concede a la expresión «libido», con la cual Freud designa la impulsividad sexual del ser humano en estricto y amplio sentido, un contenido significativo totalmente distinto y mucho más amplio; diferencia a la que, por desgracia, se le ha prestado muy poca atención, incluso en círculos especializados.

(2) Con objeto de prevenir posibles errores que pudieran originarse, quede subrayado de antemano que en Jung se trata de algo fundamentalmente distinto, por ejemplo, del concepto aristotélico de energía; es decir, no se trata de la energía como «principio formativo», sino de un concepto que de modo semejante se emplea también en física, por lo que Jung, para diferenciarlo dentro del dominio de la psicología, lo designa con una expresión artificial, es decir, con el nombre de «libido». El hecho de que Jung admita una

Es absolutamente necesario diferenciar la fuerza psíquica de la energía psíquica. Esto es conceptualmente indispensable, «porque la energía es verdaderamente un concepto que no existe en sí objetivamente en el fenómeno, sino que siempre se halla dado sólo en la base específica de la experiencia, es decir, que en la experiencia la energía es constantemente específica como movimiento y fuerza, bien actualmente como situación o condición, bien potencialmente» (3). La energía psíquica se manifiesta siempre actualizada en los fenómenos específicos de la psique como en el instinto, en los deseos, voliciones, afectos, rendimientos de trabajo, etc. (4). Si existe, sin embargo, tan sólo en potencia, entonces se manifiesta en las adquisiciones, posibilidades, disposiciones, actitudes, etc. «Situarnos en el terreno del sentido común científico y abstenernos de consideraciones filosóficas demasiado extensas es, evidentemente, lo mejor que podemos hacer en el caso de que concebamos el proceso psíquico sencillamente como un proceso vital. Procediendo de este modo, ampliamos el concepto restringido de energía psíquica al más vasto de «energía vital», el cual concibe la llamada energía psíquica como especificación... El concepto de energía vital, sin embargo, nada tiene que ver con la llamada fuerza vital...

«libido indiferenciada» no corresponde a ninguna hipótesis, de la cual pueda inferirse algo, sino que es un resultado de la experiencia. El concepto de energía no es un concepto metafísico, pues es tan sólo una ficha de la razón, que ordena experiencias; lo mismo ocurre con el concepto de energía de la psicología de Jung. El concepto de energía es un concepto metafísico tan sólo cuando deja de ser un concepto de la experiencia; cuando, por ejemplo, se supone la energía como base del mundo o como sustancia, según los monistas. Cuando el empírico habla de «energía», no afirma nada, sino que la energía le es presentada a él ya por los hechos que encuentra. Hay dos clases de «conceptos»; en primer lugar, el concepto presupuesto como idea (como modelo, como ejemplo), el concepto aristotélico o escolástico de «energía», y en segundo lugar, el concepto empírico, como principio de ordenación suplementario, del cual es ejemplo el concepto de Jung de «libido».

(3) *Über psychische Energetik*, pág. 26.

(4) La «voluntad» es, por ejemplo, un caso especial de energía psíquica dirigida y conducida por la conciencia. Véase nota 30, página 44.

De aquí que la energía vital admitida hipotéticamente en consideración al uso psicológico propuesto deba designarse con el nombre de LIBIDO para diferenciarla del concepto de energía universal, sin perjuicio de las prerrogativas biológicas y psicológicas de la propia formación del concepto» (5).

La estructura de la psique no es, por consiguiente, para Jung estática, sino *dinámica*. Así como la integración y desintegración de las células mantiene el equilibrio de la economía, así también determina la energética psíquica —valga la grosera comparación— las relaciones correspondientes entre lo psíquico con calidad de dado, siendo todas las alteraciones de su dinámica causa de síntomas patológicos. El criterio energético del accidente psíquico es un concepto finalista frente al mecanicista, que es causalista. Sin embargo, no es esta concepción finalista la única dominante, pues Jung utiliza todos los criterios posibles. Pero la concepción finalista estampa su sello en la energética, y es, con la ley fundamental en ella contenida, la *ley de los contrarios forzados*, con arreglo a la cual acontece todo lo psíquico.

La estructura polar

El problema de los contrarios es para Jung «la ley inherente a la naturaleza humana». «La psique es un sistema de autorregulación y no hay equilibrio alguno ni sistema de autorregulación sin su contrario» (6). Heráclito descubrió la más maravillosa de todas las leyes psicológicas, es decir, la función reguladora de los contrarios. Llamó a esta función *enantiodromía*, entendiendo por tal el que todo acontece primero en su contrario. «El paso de la mañana a la tarde es una *transmutación de*

(5) *Über psychische Energetik*, págs. 31 y sigs.

(6) *Über die Psychologie des Unbewussten*, pág. 111.

antiguos valores. Se impone la necesidad de reconocer el valor de lo contrario de nuestros ideales anteriores, de percibir el error en la convicción que hasta ahora teníamos... Pero, naturalmente, es un gran error creer que cuando descubrimos en un valor que no es tal valor, o descubrimos la falsedad en una verdad, entonces el valor o la verdad quedan anulados. Tanto en un caso como en otro, tan sólo fueron lo uno y lo otro relativamente... Todo lo humano es relativo, porque todo depende de una oposición interna, porque todo es fenómeno energético. La energía, empero, se apoya necesariamente en una oposición preexistente, sin la cual no podría haber en absoluto energía alguna... Siempre tiene que preceder lo alto y lo profundo, lo caliente y lo frío, para que se realice el proceso de compensación, que es energía... Todo lo viviente es energía, y estriba, por lo tanto, en la oposición. No la conversión en lo contrario, sino la *conservación de los valores anteriores juntamente con el reconocimiento de su contrario* (7) es la valiosa finalidad a que se aspira.

Todo lo que hasta ahora ha sido mencionado acerca de la estructura de la psique —es decir, funciones, modos de actitud, relación de la conciencia con el inconsciente, del sueño con la vigilia, etc.— fue considerado bajo el aspecto de esta ley de los contrarios, y consistía en posiciones que recíprocamente se conducen complementándose o compensándose. Pero también en cada sistema parcial esta ley ejerce su acción cambiando los contrarios constantemente: así, por ejemplo, en el inconsciente, si se le abandona completamente a su curso natural, se suceden los contenidos positivos a los negativos, y viceversa. Si se trata de una imagen de la fantasía que representa al principio luminoso, entonces sigue inmediatamente una imagen del principio oscuro. En la conciencia, por ejemplo, se presentan con frecuencia después de un gran trabajo mental positivas reacciones afectivas de naturaleza

(7) *Über die Psychologie des Unbewussten*, pág. 137.

negativa, etc. Estas relaciones son reguladas mutuamente y conservadas en tensión constantemente viva merced a los movimientos y cambios de la energía psíquica, porque todos estos pares de contrarios no son únicamente imaginados según su contenido, sino también merced a su intensidad energética. Puede darse una idea de la distribución de su carga de energía mediante el símil de los vasos comunicantes. Tan sólo es preciso representarse esta imagen al trasladarla a lo psíquico total mucho más complicado, puesto que en este caso se trata de un sistema en conexión, cerrado, el cual incluye muchos subsistemas de tales vasos comunicantes. En este sistema total *la cantidad de energía es constante y solamente es variable su distribución.* La ley física de la conservación de la energía y la idea platónica de que el «alma se mueve a sí misma» arquetípicamente se hallan muy próximas. «Ningún valor anímico puede desaparecer sin ser sustituido por otro equivalente» (8), porque la ley de la conservación de la energía ejerce su acción no sólo entre el par de contrarios de la conciencia y el inconsciente, sino también cada elemento o contenido de la conciencia o del inconsciente, que sustrae de la carga de energía del otro la energía correspondiente del elemento contrario.

«La idea de energía y su conservación debe ser una imagen primitiva que dormitaba eternamente en el inconsciente colectivo. Esta conclusión obliga a demostrar que una imagen primitiva de esta clase existía realmente también en la historia del espíritu y que se ha mantenido en actividad a lo largo de milenios... Como prueba demostrativa sirve el hecho de que las religiones primitivas, en las diferentes partes de la tierra, se fundan en esta imagen. Son las religiones llamadas dinámicas, cuya única y decisiva idea es la de que existe una fuerza mágica extendida por todas partes, alrededor de la cual todo gira... El alma propia es esta fuerza, según un antiguo

(8) *Seelenprobleme der Gegenwart*, pág. 375.

concepto; en la idea de la inmortalidad del alma radica su conservación, y en el concepto primitivo y budista de la migración del alma yace su facultad de ilimitada transformación y constante conservación» (9).

Las formas de movimiento de la libido

De la ley de la energía resulta que la energía es capaz de trasladarse, a consecuencia de un desnivel natural, de un miembro de una pareja de contrarios al otro. Es decir, que, por ejemplo, la provisión de energía inconsciente aumenta a medida que la conciencia pierde energía. La energía puede, además, merced a un acto de voluntad, ser llevada de un contrario al otro, esto es, ser transformada en su modo de manifestación y de acción, lo que, por ejemplo, en la terminología de Freud se denomina «sublimación», con la salvedad de que en la concepción freudiana se trata siempre de «energía sexual», que de este modo es transformada.

El movimiento energético ocurre exclusivamente cuando hay un desnivel, una diferencia de potencial, diferencia que se expresa psicológicamente en el par de contrarios. Esto explica también el fenómeno de estancamiento como causa de síntomas neuróticos y complejos, e igualmente a causa del vaciamiento total de una parte, el desmoronamiento del par contrario, fenómeno que puede observarse en toda clase de alteraciones psíquicas, desde la más leve neurosis hasta la completa disociación del individuo, porque en el sentido de la conservación de la energía, a causa de la pérdida de energía, pasa la energía de la conciencia al inconsciente, vivificando sus contenidos —arquetipos, complejos, etc.—, los cuales inician entonces una nueva vida, y al irrumpir en la conciencia pueden ser causa de alteraciones, neurosis y psicosis.

(9) *Über die Psychologie des Unbewussten*, págs. 125 y sigs.

Pero tan llena de peligros como la distribución extrema unilateral de la energía lo está también su distribución absolutamente simétrica. En este caso interviene la ley de la entropía, del mismo modo que ha sido demostrado en física. El principio físico de la entropía enuncia, expresado en forma breve y sencilla, que en el trabajo realizado se pierde calor, es decir, que el movimiento ordenado se transforma en movimiento no ordenado, disperso, y ya no en trabajo dirigido. Puesto que el movimiento se basa en desniveles, merced a los cuales cada vez hay mayor pérdida de potencial, la energía tiende siempre a la compensación, porque esta pérdida de potencial sería causa de muerte por calor o por frío y conduciría a un estado de absoluto reposo (10). Como a nuestra experiencia son accesibles tan sólo relativamente los sistemas cerrados, jamás nos encontramos en situación de observar una absoluta entropía psicológica, la cual sólo podría presentarse en un sistema totalmente hermético. Pero cuanto más fuerte es el enclaustramiento en un sistema parcial psíquico, cuanto más extrema sea la separación y tensión entre los polos, tanto más pronto llega a imponerse el fenómeno de la entropía (recuérdese la rígida actitud catatónica de muchos enfermos mentales, su falta de contacto con los demás, su apatía y su yo aparentemente vacío, etc.). En la psique observamos en forma relativa la eficacia reiterada de esta ley. «Cuando quedan vencidos los más graves conflictos, dejan tras sí seguridad y calma, que no puede ya perturbarse, o quebrantamiento que apenas puede curarse; y viceversa: son necesarias grandes oposiciones y su conflagración para producir resultados valiosos y permanentes... Incluso en el propio lenguaje se infiltra involuntariamente el punto de vista energético cuando hablamos de "convicción firme" o de

(10) En física, con esta ley se determina la dirección temporal y la irreversibilidad del fenómeno. No puede entrarse aquí en las posibles implicaciones, que se presentan en otros campos, que lleva consigo en esta ley la consideración de la probabilidad.

algo semejante» (11). La irreversibilidad que caracteriza a los procesos energéticos en la naturaleza inorgánica, puede tan sólo interrumpirse artificialmente, por ejemplo, interviniendo mediante la técnica y la máquina en el curso natural y obligado de este dar la vuelta. En el sistema psíquico es la conciencia la que, merced a su libertad de intervención, es capaz de producir esta reversión. «Pertenece a la esencia creadora de la psique el que las intervenciones en el curso de la naturaleza constituyan su estructura. La creación de la conciencia y la posibilidad de diferenciación y amplificación de la conciencia es su intervención cardinal» (12); gobernar y obligar a la naturaleza es la condición de su capacidad.

Progresión y regresión

El movimiento energético posee una *dirección*, y en conformidad con ello diferenciamos en el tiempo un MOVIMIENTO PROGRESIVO y un MOVIMIENTO REGRESIVO (13). El movimiento progresivo es un proceso que recibe su dirección a través de la conciencia, y consiste, de una parte, en un continuo y libre «avance del proceso de adaptación a la exigencias conscientes de la vida», y de otra, en «la diferenciación necesaria del tipo de actitud y de función» (14).

Para ello es fundamental la correcta solución de los conflictos y resoluciones de toda clase mediante la coordinación de los contrarios. El movimiento regresivo ocurre a causa del fallo de la adaptación consciente y de la inten-

(11) *Über psychische Energetik*, pág. 46.

(12) Toni Wolff, *Studien...*, I, pág. 188.

(13) Se trata de «movimientos vitales», que no deben ser confundidos con «desarrollo» o «involución». Más bien podrían designarse con las palabras «diástole» y «sístole»; «la diástole sería la extraversion, llevada al máximo, de la libido; la sístole, su retracción sobre el individuo, la monada» (*Über psychische Energetik*, página 66).

(14) Toni Wolff, *Studien...*, I, pág. 194.

sificación del inconsciente a él debida, o, por ejemplo, cuando merced a la represión, etc., hay un estancamiento unilateral de energía debido a su naturaleza especial inevitable, cuya consecuencia es que los contenidos del inconsciente se proveen de energía y aumentan. Esto puede ser causa de neurosis, cuando la conciencia no interviene oportunamente, a causa de la regresión parcial, que rechaza al individuo a un grado anterior de su evolución, o de psicosis, cuando hay una inversión total y el inconsciente inunda la conciencia.

Pero progresión y regresión no deben ser tomadas tan sólo en las dos formas extremas citadas, porque en miles y miles de pequeñas y grandes, importantes y fútiles modificaciones, pertenecen a nuestra vida cotidiana. Toda atención finalista e intencionada o esfuerzo psíquico, todo acto volitivo consciente expresa la progresión de la energía; todo agotamiento, toda fatiga, toda reacción emocional, en primera línea el sueño mismo, expresa la regresión.

A los conceptos «progresión» y «regresión» no se les debe poner —como la mayor parte de las veces se hace— signo positivo o negativo. En la teoría de Jung, la regresión posee también un valor positivo. La progresión está fundada en la necesidad de adaptación al exterior, y la regresión en la necesidad de adaptación al interior; en definitiva, se trata de la coincidencia con las leyes internas propias del individuo (15). Ambas son, igualmente, formas de experiencia necesaria de los procesos psíquicos naturales. «La progresión y la regresión, consideradas desde el punto de vista energético, deben ser concebidas como centros o lugares de paso de la dinámica energética» (16). Y por ello la regresión es en la psique individual, sin duda, síntoma de alteración, pero también camino para restablecer el equilibrio; más aún; camino para ampliar la psique, porque la regresión —por ejemplo, en el sueño— transporta, vivificándolas, las imágenes desde el inconsciente

(15) *Über psychische Energetik*, pág. 69.

(16) *Ibidem*, pág. 70.

hacia arriba y facilita el enriquecimiento de la conciencia, pues contiene simultáneamente, aun cuando en forma indiferenciada, las semillas de una nueva salud psíquica, elevando precisamente aquellas imágenes y símbolos capaces de actuar como «transformadores de energía» y de cambiar nuevamente la dirección del accidente psíquico en sentido progresivo.

Intensidad de valor y constelación

Junto al decurso en el tiempo —y el movimiento de la libido no sólo se efectúa hacia adelante y hacia atrás, progresiva y regresivamente, sino también hacia dentro y hacia fuera, es decir, correspondiendo a la extraversión y a la introversión— la segunda característica importante de este proceso es la *intensidad de su valor*. La forma específica de manifestación de la energía en la psique es la IMAGEN elevada del material del inconsciente colectivo por la fuerza modeladora de la *imaginación*, la fantasía creadora de lo psíquico objetivo. Esta labor de la psique activa y creadora es el lugar en donde se produce la transformación (17) entre el caos del contenido inconsciente y aquellas de sus manifestaciones que se han hecho imágenes, como acontece en el sueño, en las fantasías y visiones o en otra clase cualquiera de arte creador. En último extremo determina también la carga de sentido de las imágenes, que es equiparable a la «intensidad de su valor». La carga de sentido, es decir, el contenido de significación, se mide en la *constelación* en que aparece toda imagen en cada caso particular (18). Se entiende en estas circunstancias por constelación el valor del lugar de la imagen dentro del contexto que la circunda, porque siempre, como, por ejemplo, en el sueño, hay di-

(17) «La máquina psicológica que transforma la energía es el símbolo», dice Jung (*Über psychische Energetik*, pág. 80).

(18) Véase también *Konditionalismus*, págs. 181 y sigs.

versos elementos, cuya importancia depende del valor, eventual de su lugar. Así, la misma imagen o motivo de ella puede aparecer en una ocasión como figura accesoria y en otra como figura central portadora verdadera del complejo; el símbolo «madre», por ejemplo, en una psique que sufre un complejo de madre estará provisto de más energía y la intensidad de su valor será superior que en un individuo que padece complejo de padre.

La dirección y la intensidad guardan relación entre sí en el decurso energético y se condicionan recíprocamente; porque el desnivel, que hace posible el curso y dirección del movimiento de la energía, se efectúa merced a la diferencia de provisión de energía de las manifestaciones psíquicas o merced a la diferencia de la significación eventual para el individuo de sus contenidos.

*

El concepto de la libido o energía psíquica tal y como lo emplea Jung es, sin más, condición previa y norma de la vida psíquica. Sirve para la exacta descripción de los fenómenos positivos de la psique y de sus correlaciones. Pero nada tiene que ver con la cuestión de si hay o no una fuerza psíquica específica.

Si se quiere describir la vida de la psique, su curso y sus fenómenos, puede hacerse desde tres posiciones: primero, por sus características estructurales, como hemos intentado en el primer capítulo; segundo, por su aspecto funcional, de acuerdo con la teoría de la libido, y tercero, por sus contenidos, tal como se nos presentan en el trabajo psicoterápico o en el encuentro con esos contenidos, acerca de lo cual hablaremos en el capítulo siguiente.

III

La aplicación práctica de la teoría de Jung

El doble aspecto de la psicología de Jung

La psicoterapia de Jung no es ningún método analítico, según el significado corriente de este concepto, aun cuando observa estrictamente todos los supuestos médicos y científicos confirmados por la experiencia de todas las investigaciones competentes. La psicoterapia de Jung es un «camino de curación», *en el doble sentido de la palabra* (*). Posee todas las condiciones previas para curar al hombre tanto sus padecimientos psíquicos como los psicógenos unidos a ellos. Dispone tanto de todos los instrumentos precisos para suprimir la alteración psíquica más trivial, punto de partida de estados neuróticos, como de los medios necesarios para precaver con éxito los procesos más complicados y de más graves consecuencias. Pero, además, conoce el camino y posee los medios que conducen al hombre a la «salvación», al conocimiento y a la perfección de la propia persona, que siempre ha constituido el objetivo y la finalidad de toda aspiración espiritual. Este sistema psicoterapéutico, merced a su modalidad, escapa a toda explicación abstracta, porque sólo hasta un cierto grado es susceptible de ser comprendido

(*) Hay aquí un giro de difícil traducción: la autora utiliza el sustantivo compuesto «Heilweg»; «Weg» es camino o vía; pero «Heil», «Heile», significa tanto salud, curación, como salvación, bienaventuranza, felicidad en un sentido espiritual, de matiz religioso. De ahí la afirmación del doble significado de «Heilweg»: «camino de curación» y «camino de salvación».—N. del T. (2.ª edición.)

el edificio ideológico de Jung mediante explicaciones y conceptos teóricos. Para entenderlo a fondo, es preciso haber experimentado en sí mismo su efecto. Este efecto, sin embargo, puede tan sólo señalarse, como ocurre con todo «accidente» que modifica al hombre. Únicamente puede vivirse este efecto como «curación o salvación del alma» o, dicho con mayor exactitud, «experimentar» esta curación. Este sistema es, como toda experiencia psíquica, máxima experiencia personal. Precisamente su subjetividad es su más eficaz realidad. Esta experiencia de la psique es única, aun cuando se repita una y otra vez, y se hace patente al entendimiento humano exclusivamente dentro de estos sus límites subjetivos.

La psicoterapia de Jung, además de su aspecto médico, posee una capacidad formativa de la personalidad, educadora, psicoeducadora. Ambos caminos pueden seguirse, pero en modo alguno simultáneamente. Corresponde, evidentemente, a la naturaleza del asunto que algunos solamente se hallen resueltos y decididos a emprender el camino de la salud. Pero «estos pocos siguen este camino únicamente a instancias internas, para no decir por necesidad, porque el camino es tan estrecho como el filo de un cuchillo» (1).

Para la infinita diversidad de padecimientos confiados a su terapéutica, Jung tampoco ha establecido una fórmula universal. Los métodos empleados y su intensidad varían según las condiciones de cada caso, la disposición psíquica y la naturaleza del enfermo. Jung reconoce el papel decisivo que la sexualidad y la ambición de poder desempeñan en el hombre. Es innegable que hay numerosos casos en los cuales el padecimiento se reduce a alteraciones de uno de estos factores, y que por este motivo corresponderían a los puntos de vista de Freud y de Adler. Pero mientras que Freud utiliza como explicación el principio del placer y Adler la voluntad de poderío,

(1) *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, página 205.

tiene en cuenta Jung además otros factores igualmente esenciales como elementos perturbadores de la psique y por ello decididamente recusa el postulado de adjudicar a un factor único la supremacía en todas las alteraciones psíquicas. Junto a los dos factores citados, sin duda alguna importantes, existen para Jung otros factores también muy importantes, principalmente y muy en primer lugar, *exclusivamente vinculados al hombre*: la necesidad espiritual y religiosa congénita de la psique. Esta concepción de Jung constituye un principio fundamental de su teoría, que la distingue de todas las demás teorías y determina su dirección prospectiva sintética, porque «lo espiritual aparece en la psique como un instinto, incluso como verdadera pasión. No es un derivado de otro instinto, sino un principio *sui generis*, esto es, la forma indispensable de la fuerza del instinto» (2). De aquí que Jung, desde el primer momento, al mundo de los instintos naturales, de la naturaleza primitiva que hay en nosotros, oponga un polo de análogo rango que conforma, estructura y desarrolla aquella naturaleza primitiva y que es peculiar del hombre. «El polimorfismo de la naturaleza primitiva de los instintos y el campo de la formación de la personalidad se hallan frente a sí formando el par de contrarios llamado naturaleza y espíritu. Este par de contrarios es no sólo la eterna expresión, sino quizá también la base de aquella tensión que nosotros denominamos energía psíquica» (3).

Representan los dos tonos fundamentales sobre los cuales se construye la frondosa y contrapuntística estructura de la psique. «Desde la posición de este modo de ver, los procesos psíquicos aparecen como un compromiso energético entre espíritu e instinto, y en principio queda totalmente en la oscuridad si un proceso debe ser designado como espiritual o como instintivo. Esta valoración o significación depende totalmente del estado o posición de la

(2) *Über psychische Energetik*, pág. 103.

(3) *Ibidem*, pág. 93.

conciencia... Los procesos psíquicos se comportan por consiguiente, como una escala a la que acompaña y sigue la conciencia. Tan pronto se halla ésta en la proximidad de los procesos instintivos, y cae entonces bajo el influjo de los mismos, como se acerca al otro extremo, donde el espíritu predomina e incluso asimila los procesos instintivos que se le oponen» (4).

Los conceptos de «naturaleza» y «espíritu» no deben entenderse aquí en el mismo sentido que el empleado en general en filosofía. Jung mancha siempre el concepto de «impulso», el cual, por lo demás, en ninguna parte aparece definido en forma unívoca, en el sentido de un «actuar o acontecer instintivo», es decir, de un funcionar sin motivación consciente. De aquí que Jung, al hablar de «tensión» entre naturaleza y espíritu, entienda esencialmente y ante todo por tal «la oposición accidental entre la conciencia y el inconsciente, es decir, instintiva», en vista de que únicamente el último conflicto puede comprobarse empíricamente.

«En la representación arquetípica y en las sensaciones instintivas se enfrentan espíritu y materia en el plano psíquico. Tanto la materia como el espíritu aparecen en la esfera psíquica como propiedades caracterizadoras de los contenidos de conciencia. Ambas son, en su última naturaleza, trascendentales, es decir, no visibles, porque la psique y sus contenidos son la única realidad que nos es dada *inmediatamente*» (5).

Las relaciones con las ciencias exactas

Nos encontramos ante un punto decisivo que da a toda la teoría de Jung dirección, colorido y profundidad, y la convierte en aquel sistema abierto, que nada excluye de la afluencia de nuevos problemas, surgidos espontáneamente al ser descubiertos nuevos horizontes psíquicos.

(4) *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, VII, págs. 567 y sigs.

(5) *Ibidem*, VII, pág. 580.

Al lector atento le parecerá que en los libros de Jung hay contradicciones de concepto. El conocimiento de la psique tiene que reproducir los hechos tal y como los encuentra. Y no los encuentra como una alternativa entre esto o aquello, sino, precisamente, como en una ocasión dijo Jung, como un «esto y aquello». Y también por esta razón la investigación de la verdad en Jung es conocer y contemplar simultáneamente. Si con mayor o menor reproche suele esgrimirse contra Jung la palabra «místico», esto demuestra únicamente que al proceder así se olvida en absoluto que la más rigurosa de las modernas ciencias naturales, la física teórica, no es, en su forma actual, más o menos mística que la teoría de Jung, la cual, entre todas las ciencias naturales, presenta con la física teórica la más próxima analogía. Lo que en la psicología de Jung se llama contradicción es tolerado en toda la física teórica actual como el «esto y aquello» del dualismo, el cual, con frecuencia, tiene que afirmarse con ayuda de las más atrevidas construcciones lógicas, sencillamente porque la realidad lo impone. Este dualismo es reiteradamente notorio en la formación del concepto de la física moderna cuando es preciso trabajar en ella, por ejemplo, con hipótesis contradictorias sobre la naturaleza de la luz (como ondas o corpúsculos) (6) o cuando fracasan todos los intentos de asociar lógicamente de modo irrecusable la teoría de la relatividad y la de los cuantos. Sin embargo, nadie acusará a los físicos modernos de falta de capacidad lógica y de pulcritud, porque la naturaleza antilógica aparente de los hechos físicos conduzca precisamente a reconocer lo no asociable, incluso lo paradójico; claro es que no sin la esperanza y la tendencia de obtener, sin embargo, la unidad, aun cuando no forzosamente. La dificultad radica también para la psicología en que partiendo del empirismo, sin abandonarlo, avanza por un terreno

(6) «Existe una cierta verosimilitud de que "materia" y "psique" sean dos aspectos diversos de una y la misma cosa», afirma paralelamente Jung (*Von den Wurzeln des Bewusstseins*, VII, pág. 578).

en el cual la expresión idiomática procedente de la experiencia es naturalmente inadecuada y no pasa de un mero ensayo. En este sentido, Jung es tan poco «metafísico» como puede serlo un científico natural, pues sus enunciados corresponden siempre únicamente a lo obtenido y encontrado empíricamente y se limitan estrictamente a lo captable empíricamente. Pero en este caso, como del mismo modo en las ciencias naturales modernas, hay un límite, en el cual cesa el empirismo y comienza la metafísica. Las afirmaciones de Planck, Hartmann, Uexküll, Eddington, Jeans y otros lo confirman. Evidentemente, la esfera de la experiencia de la psicología de Jung, inferida y elaborada cuidadosamente desde determinados puntos de vista, y trabajada científicamente de modo sistemático con arreglo a su modalidad, según un criterio científico natural sustentado hasta la fecha a la exigencia de una concepción conceptual abstracta de lo expresado, se halla privada de toda metafísica. Nótese de paso que también en las ciencias exactas modernas ha progresado en más amplia medida lo conceptual, porque lo relativamente más sencillo es expresar en física la posibilidad de sus atrevidas hipótesis, improbables en otras concepciones, en el puro lenguaje de la matemática libre de asociaciones. Toda psicología moderna profunda posee en última instancia una cabeza de Jano, una cara doble; una de las cuales se halla vuelta hacia la experiencia viviente, hacia la vivencia, y la otra hacia el pensar abstracto, el conocimiento. Muchos pensadores de los más profundos, que vivieron en el mundo de los conceptos y del lenguaje de Europa —Pascal, Kierkegaard o Jung—, tuvieron que llegar, no por azar precisamente, sino necesaria y productivamente, a paradojas, pues se ocuparon de cuestiones que tratan del doble sentido y doble cara de la psique.

El gran progreso de Jung y la justificación del concepto de «síntesis», tal y como él lo entiende, radica precisamente en aquel desbordamiento del pensamiento causal de la vieja psicología, esto es, en su afirmación, de

que el espíritu no debe considerarse como mero epifenómeno, como «sublimación», sino como principio *sui generis*, como principio formativo, y por consiguiente supremo, el cual es sólo posible psíquicamente y quizá también físicamente por la forma (7).

Sin que aquí se quieran buscar precipitadamente paralelos, recordemos con este motivo que fueron precisamente el concepto de causalidad y sus claras dificultades lógicas frente a las nuevas experiencias los que provocaron las tendencias revolucionarias de la nueva física. La moderna discusión del concepto de causalidad ha mostrado, en lo que se refiere a lo «causal en estricto sentido», que resulta imposible considerar la relación causal como causa y efecto, y que bajo tal concepto hay que entender tan sólo una gradación. Jung, hace ya veinticinco años, hizo notar que en psicología, con el concepto de causalidad, tal como generalmente es utilizado en la ciencia, no puede uno satisfacerse. En su prólogo a los *Collected*

(7) «El mundo microscópico de los átomos muestra rasgos cuyo parentesco con lo psíquico le ha llamado la atención también a los físicos», nota Jung (*Psychologie und Erziehung*, págs. 45 y siguientes). Más detalles sobre ello, así como los puntos de vista que han conducido a estas reflexiones, pueden verse en el trabajo de C. A. Meier, *Moderne Physik-moderne Psychologie*, donde también se encontrará bibliografía acerca del tema (*Festschrift zu Jungs 60. Geburtstag: Die kulturelle Bedeutung der komplexen Psychologie*, Berlín, 1936). Además debe ser llamada la atención especialmente sobre los trabajos de Niels Bohr (*Naturwissenschaften*, 16, 245, 1928, y 17, 482, 1929). En los últimos tiempos, también el físico Pasquale Jordan (Rostock) ha llamado la atención en sus escritos sobre ciertas analogías entre los resultados de las investigaciones en la física moderna, de una parte, y la biología y la psicología, de otra. Véase *Die Physik des 20. Jahrhunderts*, Brunschwick, 1936; ídem, *Positivistische Bemerkungen über paraphysischen Erscheinungen* (*Zentralblatt für Psychotherapie*, 9, 1936, págs. 3 y siguientes); ídem, *Anschauliche Quantentheorie*, Berlín, 1936, págs. 271 y sigs.; ídem, *Die Physik und das Geheimnis des organischen Lebens*, Brunschwick, 1941, págs. 114 y sigs.; ídem, *Quantenphysikalische Bemerkungen zu Biologie und Psychologie* (*Erkenntnis*, 4, 3, 1934, págs. 215 y sigs., y asimismo el físico Max Knoll (Princeton y Munich), *Wandlungen der Wissenschaft in unserer Zeit* (*Eranos-Jahrbuch*, XX, Zurich, 1952); *Quantenhafte Energiebegriffe in Physik und Psychologie* (*Eranos-Jahrbuch*, XXI, Zurich, 1953), entre otros. Véase también Jung, *Von der Wurzel des Bewusstseins*, VII, págs. 497 y sigs.

Papers on Analytical Psychology (8) dijo ya: «Sin embargo, la causalidad es sólo un principio, y la psicología, por su esencia, no puede ser agotada únicamente por explicaciones causales, porque la psique es también finalista.» Este finalismo se fundamenta en una ley interna, no reconocible por nuestra conciencia, que se apoya en la manifestación y el efecto de los símbolos que emergen desde el inconsciente. Desde entonces Jung —como ya se dijo en la página 86— ha dedicado diversos trabajos al problema de la acausalidad y ha establecido un especial principio explicativo para determinados fenómenos que comprendió bajo nombre de «coincidencia plena de sentido». Pero tampoco lo creador en nuestra psique y sus manifestaciones puede justificarse ni explicarse de un modo causal. «En este punto decisivo, la psicología está más allá de la ciencia natural. Con ésta tiene de común, ciertamente, el método de la observación y de la comprobación empírica de los hechos. Pero le falta de otro lado el punto de Arquímedes y con ello la posibilidad de una medición objetiva» (9). «No hay punto de Arquímedes desde el cual pudiera enjuiciarse, porque la psique es inseparable de su manifestación. La psique es el objeto de la psicología, y a la vez, por desgracia, también su sujeto. De este hecho no podemos prescindir» (10). Porque también las consecuencias que pensadores como Whitehead y Eddington sacan de la misma física apuntan a fuerzas primarias, espirituales y formalizadoras, que podrían denominarse «místicas» y que así han sido, justamente, llamadas.

Ante la palabra «místico» no debe uno sentir espanto alguno —como tampoco confundirla con un irracionalismo barato—, pues es precisamente la *ratio* la que aquí conscientemente percibe sus propios límites, como también la lógica moderna trata de encontrar límites correctos. No sólo no se rechaza, sino que, con toda lógica,

(8) Segunda edición, 1917, págs. x a xii.

(9) *Psychologie und Erziehung*, pág. 45.

(10) *Psychologie und Religion*, pág. 91.

una vez que ha sido definido y restringido el concepto de «conocimiento», se acepta la autonomía e, incluso, la soberanía de lo «místico». En aquel terreno limítrofe entre el conocimiento y la vivencia, en el cual se mueve necesariamente toda «psicología profunda» y que naturalmente tiene que causar a veces dificultades invencibles al lenguaje abstracto, procura Jung, con la fuerza de su expresión idiomática, una separación necesaria y legítima, aun cuando este esfuerzo no siempre sea coronado por el éxito, dada la caprichosidad del objeto. Lo que distingue al «metafísico» es precisamente la confusión de conocer y vivir, y el error sobre sí mismo, en el que cae cuando cree poder interpretar el último como el primero; error que Jung procura con todo rigor evitar. La curiosa identidad de la expresión, que emplea tanto la lógica moderna como la psicología de Jung, es quizá más que mera casualidad, es decir, el «supercrecimiento de los problemas», como ambos lo llaman con iguales palabras, en el cual no se trata de cuestiones más o menos susceptibles de solución, sino tan sólo de problemas vivenciales, de aquellos problemas que integran también el contenido de la dirección de las almas y la experiencia que de ellas tiene Jung.

Ciertamente —y ello no debe ser olvidado— la «cua-ción subjetiva», a la que está sometida incluso el espíritu científico más elevado, tiene aquí también su valor y pone a toda afirmación las correspondientes fronteras.

Modo de consideración causal y final

Si se comparan esquemáticamente las tres direcciones psicoterápicas fundamentales actuales con arreglo a sus puntos de vista esenciales (11), puede entonces decirse:

(11) Una comparación sistemática de estas tres direcciones psicoterápicas principales se halla en las siguientes obras: W. Kronefeldt, *Die Psychoanalyse*, Leipzig, 1930; Gerhard Adler, *Entdeckung der Seele*, Zurich, 1934; así como, referente a las de Jung y Adler: J. Jacobi, *Two Essays on Freud and Jung*, Zurich, 1958, editados por la Studentenvereinigung des C. G. Jung-Institut.

Sigmund Freud inquiere las *causae efficientes*, las causas de la alteración psíquica ulterior. Alfred Adler tiene en cuenta e investiga la situación de arranque en el sentido de *causa finalis*, y ambas consideran los instintos como *causae materiales*. Jung, por el contrario, aunque naturalmente incluye las causas materiales e igualmente admite las causas finales como punto de arranque y punto final (12), añade con las *causae formales* algo más amplio y sumamente importante, es decir, aquellas fuerzas formativas que son representadas principalmente por los símbolos como mediadores entre el inconsciente y la conciencia o entre todos los pares de contrarios psíquicos.

La teoría de Jung «no pierde de vista el resultado final del análisis y considera las intenciones e impulsos del inconsciente como símbolos, los cuales indican una determinada línea de la evolución futura. Es preciso añadir que no cabe justificación científica alguna de esta hipótesis, porque nuestro punto de vista actual en la ciencia se basa totalmente en el principio de causalidad. Sin embargo, causalidad es tan sólo *un principio*, y la psicología no puede, con arreglo a su esencia, agotarse únicamente mediante una explicación causal, puesto que la psique sabe también a dónde va. Junto a este discutible argumento filosófico hay, no obstante, otro mucho más esencial a favor de nuestra hipótesis: el argumento de la necesidad vital. Es imposible vivir en la forma correspondiente a las tendencias de un hedonismo infantil o del impulso de una fuerza infantil. Si se pretende incluirlos en el plan vital, entonces tendrán que ser concebidos simbólicamente. La concepción simbólica de los instintos infantiles origina una conducta, que puede ser llamada filosófica o religiosa, con

(12) La concepción finalista concibe las causas como medio para llegar al fin. Un ejemplo sencillo es el problema de la regresión: la regresión ocurre, por ejemplo, causalmente, por la «fijación en la madre»; pero, finalmente, la libido sufre una regresión a la *imago* de la madre para captar allí las asociaciones del recuerdo, sobre las cuales puede efectuarse la evolución de un sistema sexual en un sistema psíquico (*Über psychische Energetik*, pág. 41).

cuyos conceptos parece suficientemente caracterizada la ulterior dirección de la evolución del individuo. El individuo es, de una parte, un complejo estable e inalterable de hechos psíquicos, y, de otra, también una realidad extraordinariamente modificable. Merced a la exclusiva reducción a las causas, se refuerzan las tendencias primitivas de la personalidad; pero esto es únicamente útil si al mismo tiempo son mantenidas en equilibrio estas tendencias primitivas merced al reconocimiento de su contenido simbólico. El análisis y la reducción conducen a la verdad causal; esto, en sí, sin embargo, no constituye apoyo alguno para la vida, sino que es causa de resignación y desesperanza. Por el contrario, el conocimiento de los propios valores de un símbolo conducen a la verdad constructiva y ayuda a vivir. Fomenta la esperanza y las posibilidades de la evolución ulterior» (13). Y después, dice Jung: (14) «Si se quiere explicar un hecho psicológico, es preciso entonces recordar que lo psicológico exige un punto de vista doble, esto es, *causalista y finalista*. Hablo intencionadamente de «finalista» para evitar confusión con el concepto de lo «teleológico». Llamo finalidad meramente a la conciencia de propósito psicológica inmanente, aun cuando en su lugar también me permito decir «sentido del objetivo».

Esto mismo, expresado en forma algo diferente, podría formularse en los siguientes términos: Freud se sirve de un método reductivo; Jung, de un método *prospectivo*. Freud trata el material analíticamente, diluyendo el presente en el pasado. Jung construye *sintéticamente* el futuro partiendo de la situación actual, para lo cual intenta restablecer las relaciones entre la conciencia y el inconsciente, es decir, de todos los pares de contrarios psíquicos, para proveer a la personalidad de una base sobre la cual pueda establecerse un equilibrio psíquico permanente.

(13) Prólogo a la primera edición de *Collected Papers on Analytical Psychology*, Londres, 1916.

(14) *Über psychische Energetik*, pág. 154.

Método dialéctico

El método de Jung es, pues, no sólo un «método dialéctico», sino un diálogo entre dos personas, y, como tal, acción recíproca entre dos sistemas psíquicos. Es también dialéctico en sí, como un proceso que merced al transporte de los contenidos de la conciencia a los contenidos del inconsciente, es decir, del *ego* al *non ego*, establece un concierto entre ambas realidades psíquicas, concierto que tiene por objeto la conciliación de las dos y su desemboque en una tercera cosa, es decir, en una *síntesis* . Desde el punto de vista terapéutico, es condición indispensable que el psicólogo reconozca este principio dialéctico con idéntica incondicionalidad. El psicólogo no «analiza» un objeto a una distancia teórica, sino que él mismo se haya incluido en el análisis tanto como el paciente (15). Por este motivo, como también a causa de la acción autónoma y de las leyes propias del inconsciente, constituye la «transferencia», la proyección ciega de todas las ideas y sentimientos del paciente sobre el analista, un medio terapéutico menos indispensable en el método de Jung que en otros métodos analíticos. Jung considera incluso la transferencia en determinadas circunstancias, especialmente cuando adquiere formas exageradas, como un obstáculo en el camino del proceso eficaz del tratamiento. En todo caso, Jung estima la «fijación» en un tercero, por ejemplo, en forma de relación amorosa, como base apropiada para la solución analítica de las neurosis o para establecer relación con el inconsciente con el fin de lograr una evolución psíquica, como, por ejemplo, en el caso de la «situación de transferencia» en relación con el analista

(15) El término «paciente» (o accidentalmente también el de «analizando») se emplea aquí y en lo que sigue no sólo para designar al enfermo, sino al sano. Incluye, pues, a todos los «que buscan curación», psicóticos y neuróticos, como también a aquellos que se confían a la psicoterapia de Jung a causa de sus propiedades caracterológicas y formativas de la personalidad.

que Freud considera indispensable. El «revivir» de la emoción traumática antigua, que constituye la base de toda neurosis, no tiene en Jung la importancia que en Freud, sino, en general, el «vivir» sus dificultades en un tú concreto, para poder entenderse con él. En este caso, ambos, evidentemente, tanto el analista como el analizado, «dan»; pero también ambos, en tanto que ello es posible, conservan su objetividad. El tratamiento es influencia inconsciente, recíproca, y «el encuentro de dos personalidades es como la mezcla de dos cuerpos químicos diferentes; si entre ellos se produce una combinación química, entonces ambos quedan transformados. En el terreno del método dialéctico, el médico debe salir de su anonimia y dar cuenta de sí mismo, exactamente como él exige a sus pacientes» (16). Así, pues, el papel que corresponde al terapeuta en el método de Jung no es como en el de Freud un papel en cierto modo pasivo, sino que representa una intervención activa, un estímulo, la indicación de una dirección, una aclaración personal. En esta forma de actuación, que significa para el proceso de transformación de la psique un estímulo especial, porque actúa sobre el accidente viviente con lo viviente, es evidente que la personalidad del médico, su figura y su estatura, su probidad y su energía, son de importancia máxima. La personalidad del médico desempeña en la terapéutica de Jung un papel más importante y activo que en todos los demás métodos de psicología profunda; por eso Jung exige también un «análisis didáctico», es decir, un minucioso análisis del analista, como condición *sine qua non* para el ejercicio profesional de la psicoterapia. Más que en otra parte, tiene validez en el caso de Jung la frase de que todo conductor de almas no puede dar al individuo por él dirigido más que aquello que él tiene.

Por ello, sin duda, es preciso no olvidar que ningún terapeuta sobresaliente y hábil puede arrancar de su pa-

(16) *Grundsätzliches zur modernen Psychotherapie*, en *Zentralblatt für Psychotherapie*, VIII, 1935, 2.

ciente más que el valor potencial en él existente, dado en su constitución, porque ningún esfuerzo de la psique puede ampliar los límites de la personalidad interna más allá de aquellos límites que desde el nacimiento les son dados. Así, la posibilidad de evolución psíquica de cada uno se halla siempre condicionada por su estructura individual, y el objetivo logrado se logra en las mejores condiciones.

Los caminos del inconsciente

«Hay cuatro métodos —dice Jung— para investigar en un paciente lo desconocido» (17):

I. El primer método y el más sencillo es el *método de las asociaciones*. Su principio es la búsqueda de los más importantes complejos, que se delatan por trastornos en el experimento de las asociaciones. Es muy recomendable para el principiante en psicología analítica y en sintomatología de los complejos.

II. El segundo método, el del *análisis de los síntomas*, tiene un valor meramente histórico. Por medio de la sujeción procuramos hacer reproducir al paciente los recuerdos que están en la base de ciertos síntomas patológicos. Este método es utilizable en todos aquellos casos en los que un *shock*, una herida psíquica o un trauma son el principal promotor de la neurosis... Fue el método sobre el que Freud fundó su primitiva teoría traumática de la histeria.

III. La tercera teoría, el *análisis anamnético*, es de gran importancia, como terapia y como método de investigación. Consiste, prácticamente, en una minuciosa anamnesis o reconstrucción del desarrollo histórico de la neurosis... Con frecuencia es ya este proceder, por sí sólo, de valor terapéutico, porque capacita al paciente para comprender los principales factores de su neurosis, y merced

(17) *Psychologie und Erziehung*, págs. 56 y sigs.

a ello, en ocasiones, le ayuda a una modificación decisiva de su aptitud. Naturalmente, es tan inevitable como necesario que el médico no sólo plantee cuestiones, sino que dé ciertas indicaciones y explicaciones para orientar al paciente sobre las más importantes conexiones inconscientes.

IV. El cuarto método es el *análisis del inconsciente...* Sólo comienza cuando los materiales conscientes se han agotado... La mayor parte de las veces el método anamnético no es otra cosa que una introducción a este cuarto método... Aquí el contacto personal es de una importancia fundamental, porque constituye la base a partir de la cual puede intentarse captar el inconsciente... No es, en modo alguno, fácil establecer este contacto, y no puede lograrse de otro modo que con una cuidadosa confrontación de ambos puntos de vista y una máxima y recíproca falta de prejuicios... Tomamos aquí punto de partida para ocuparnos con el proceso psíquico más expresivo, con los sueños.

El sueño

El camino más viable y eficaz para conocer el mecanismo y los contenidos del inconsciente pasa a través del sueño, cuyo material está constituido por elementos conscientes e inconscientes, conocidos y desconocidos. Estos elementos se producen en mezclas muy diversas y, comenzando por los llamados «restos diurnos» hasta los más profundos contenidos del inconsciente, son tomados de todas partes. Su ordenación en el sueño lo considera Jung como fuera de las leyes de la causalidad. Tampoco tienen validez las del espacio y el tiempo. Su lenguaje es arcaico, simbólico, prelógico; un lenguaje de imágenes cuyo sentido sólo puede ser concluido merced a un peculiar modo de interpretación. Jung concede al sueño extraordinaria importancia, porque no sólo lo considera como un camino que conduce al inconsciente, sino como una función mer-

ced a la cual el inconsciente da a conocer en gran parte su actividad reguladora, pues el sueño nos trae, la «otra cara», la opuesta a la actitud consciente.

«Para formular este modo de conducirse, se me ofrece como único concepto posible el de *compensación*, que —a mi juicio— es el único capaz de comprender, con pleno sentido, todos los modos de comportamientos del sueño. La compensación debe ser estrictamente diferenciada de la *complementación*. El complemento es un concepto demasiado limitado y limitador, insuficiente para explicar las funciones que corresponden al sueño, porque él supone una a modo de relación forzada de completación. Por lo contrario, la compensación significa un afinamiento psicológico, una confrontación y ajuste de diversos datos o puntos de vista, de donde surge un *compromiso* o *corrección*» (18). Esta función compensatoria, congénita en la psique, parece serle concedida tan sólo al ser humano; acaso representa incluso aquella actividad psíquica que puede ser considerada como lo específico humano por antonomasia.

Con respecto a esta función compensatoria del sueño, que no sólo expresa temores y deseos, sino que afecta al proceso psíquico en su totalidad, rechaza Jung el establecimiento de ciertos «símbolos *standard*». Los contenidos inconscientes son siempre *multisignificativos*, y su sentido depende tanto de la coyuntura en que surgen como de la específica situación vital y espiritual del sujeto que sueña. Muchos sueños van incluso más allá de la problemática personal del soñador concreto y son la expresión de problemas que en la historia de la humanidad se repiten una y otra vez y que afectan a toda la colectividad humana. En ocasiones tienen carácter profético, y por eso aun hoy son considerados por los primitivos como asunto de toda la tribu y, con grandes ceremonias, son públicamente interpretados.

(18) *Über psychische Energetik*, pág. 240.

Junto a los sueños separa Jung las *fantasías y visiones* como portadoras de la manifestación del inconsciente. Están emparentadas con el sueño y aparecen en estados en que la conciencia se halla descendida. Muestran un contenido de sentido tanto manifiesto como latente, proceden del inconsciente personal o del colectivo y ofrecen, por ello, a la interpretación psicológica un material de análogo valor que los sueños. Su variedad es limitada: desde los habituales sueños diurnos y desiderativos hasta las visiones y éxtasis, mucho más difíciles de interpretar.

El instrumento principal del método terapéutico de Jung es también el SUEÑO, fenómeno psíquico que ofrece muy fácil acceso a los contenidos del inconsciente, y el cual, merced a su función compensadora, es particularmente apropiado para aclarar y explicar las conexiones internas, porque «el problema del análisis del sueño depende en absoluto de la hipótesis del inconsciente; sin ésta el sueño es un conglomerado absurdo de restos diurnos fragmentados» (19). En el mismo sentido que el sueño utiliza Jung también las FANTASÍAS y VISIONES de los pacientes. Aun cuando en lo que sigue tan sólo se hablará del sueño, se considerarán como sueños, para evitar complicaciones, las fantasías y visiones.

La interpretación del sueño

Junto a la discusión y elaboración del material respectivo, incluso valiéndose del contexto y de las asociaciones que no sólo proporciona el paciente, sino también el terapeuta, conquista la interpretación de los sueños, de las visiones e imágenes psíquicas de toda clase, una posición central en el proceso dialéctico. El paciente decide únicamente la interpretación, que finalmente es dada al material aportado por él. Su individualidad es en este caso

(19) *Wirklichkeit der Seele*, Zurich, 1934, 2.ª ed., 1947, pág. 69.

exclusivamente lo que decide, porque es indispensable que en el paciente se efectúe una vivencia evidente de asentimiento, la cual no es afirmación racional, sino vivencia real, para que la interpretación pueda ser aceptada. «Quien pretenda evitar sugerencias debe considerar nula la interpretación de un sueño hasta que no haya encontrado aquella fórmula que ha logrado la aquiescencia del paciente» (20). De lo contrario, el próximo sueño o la próxima visión plantearán irremisiblemente el mismo problema. Y esto seguirá repitiéndose hasta que el individuo haya tomado nueva actitud a consecuencia de lo «vivido». La objeción, tan frecuentemente repetida, de que el terapeuta podría influir sugestivamente mediante su interpretación sobre el paciente, puede tan sólo ser hecha por quien desconoce la naturaleza del inconsciente, pues en este caso la posibilidad y el peligro del prejuicio son sobrestimados. Lo objetivo-psíquico, el inconsciente, posee, como la experiencia nos enseña, un grado elevado de independencia. Si así no fuese, no podría en modo alguno desempeñar su función peculiar, es decir, la compensación de la conciencia. La conciencia se deja adiestrar como un papagayo, pero no el inconsciente (21). Si el médico y el paciente se equivocan en su interpretación, entonces, con el tiempo, ambos serán corregidos rigurosa e inexorablemente por el inconsciente, el cual actúa de continuo en forma autónoma sobre el proceso.

Jung dice: «El sueño no puede explicarse mediante una psicología inferida de la conciencia. El sueño es una función determinada, que no depende de la voluntad ni del deseo, ni de propósitos conscientes del yo. Es un accidente inintencionado, como todo lo que acontece en la naturaleza... En general, es probable que soñemos constantemente, pero la conciencia hace tal ruido en la vigilia, que no nos enteramos. Si lográsemos hacer una lista completa de los sueños, veríamos entonces que la totalidad

(20) *Wirklichkeit der Seele*, Zurich, 1934, 2.ª ed., 1947, pág. 81.

(21) *Psychologie und Alchemie*, pág. 75.

de ellos describe una línea determinada» (22). Con esto queda dicho que el sueño es un fenómeno psíquico natural, pero de un tipo autónomo propio, cuyo propósito es desconocido para nuestra conciencia. Posee lenguaje y leyes propios a los cuales no puede uno aproximarse como sujeto, pues «uno no sueña, sino que es soñado. Nosotros “experimentamos” el sueño, nosotros somos el objeto» (23). Casi podría decirse que podemos vivir en el sueño, como si los mitos y leyendas que leemos durante la vigilia fuesen reales; pero el sueño es, evidentemente, algo esencialmente diferente.

Las raíces del sueño

Las raíces del sueño, en tanto que nos es dado poder determinarlas, se hallan en parte en los contenidos conscientes —impresiones de la víspera, restos diurnos—, y en parte en los contenidos constelativos del inconsciente, los cuales pueden ser provocados por contenidos conscientes o por procesos espontáneos inconscientes. Estos últimos, que no permiten reconocer relación alguna con la conciencia, pueden proceder de todas partes. Pueden ser de origen somático, acontecimientos físicos o psíquicos acaecidos en el mundo circundante, o sucesos pretéritos y futuros; pensemos, por ejemplo, respecto de los últimos, en los sueños que reaniman un suceso histórico acaecido hace mucho tiempo, o los que proféticamente anticipan uno futuro. Hay sueños que primitivamente tuvieron relación con la conciencia, pero que la han perdido, como si nunca hubiese existido, y en los que aparecen tan sólo fragmentos incomprendibles, sin ilación alguna; hay, además, otros sueños que representan contenidos psíquicos inconscientes del individuo, sin que éstos sean reconocidos como tales.

(22) *Kindertraumseminar*, 1938-1939.

(23) *Ibidem*, 1938-1939.

Como ya hemos dicho en la primera parte de esta explicación, Jung considera la *ordenación* de las imágenes oníricas fuera de las categorías de espacio y tiempo, y no sometidas a ninguna causalidad. «El sueño es el embajador enigmático de nuestro lado nocturno» (24). El sueño jamás es mera repetición de vivencias o acontecimientos precedentes —excepto una determinada categoría de sueños de choque o de reacción, en los cuales ciertos fenómenos objetivos produjeron un trauma psíquico, como, por ejemplo, en la guerra—, incluso en el caso en que nos parece reconocer aquellos acontecimientos.

Estos sueños, que en lo esencial son tan sólo una reproducción del trauma o la vivencia causante del *schock*, no pueden ser considerados como compensatorios. El traerlos a la conciencia no permite tampoco hacer desaparecer la conmoción determinante del trauma. El sueño se limita a seguir «reproduciendo»; es decir, el contenido del trauma, que se ha hecho autónomo, actúa por sí mismo y durante todo el tiempo que precisa el estímulo traumático para agotarse (25). Por lo demás, «el sueño se halla siempre adecuadamente trabado, modificado, aun cuando a veces tan sólo de manera discreta, pero precisamente en modo diverso al que corresponde a los fines de la conciencia y de la causalidad» (26).

Los distintos tipos de sueño

La posibilidad de *significación* de los sueños puede reducirse a los siguientes casos típicos:

A una determinada situación consciente sigue un sueño como reacción del inconsciente, el cual, completando o compensando, alude con toda claridad a impresiones diurnas, con tal evidencia, que este sueño jamás hubiera ocurrido sin la determinada impresión de la víspera.

(24) *Wirklichkeit der Seele*, pág. 88.

(25) *Über psychische Energetik*, pág. 190.

(26) *Kindertraumseminar*, 1938-1939.

El sueño no sucede a una determinada situación consciente, la cual más o menos claramente le ha provocado, sino a causa de una cierta espontaneidad del inconsciente que se añade a una determinada situación consciente, la cual es tan diferente de la primera, que surge entre ambas un conflicto. Mientras en el primer caso el declive va de la parte consciente más fuerte a la inconsciente, en este segundo caso se hallan las dos en equilibrio.

Pero si la posición contraria, que establece el inconsciente, es más fuerte que la posición consciente, entonces se origina un declive, que va del inconsciente a la conciencia. En este caso ocurren aquellos sueños significativos que en determinadas circunstancias modifican totalmente una actitud consciente e incluso pueden invertirla.

El último tipo, en el cual toda la actividad y significación radican exclusivamente en el inconsciente y que proporciona los sueños más peculiares y de más difícil interpretación, pero de contenido más importante, representa procesos inconscientes que en general no permiten reconocer relación alguna con la conciencia. El que sueña no se comprende, y se extraña, por regla general, de soñar esto, en lo cual no percibe conexión condicional alguna. Pero precisamente estos sueños tienen con frecuencia un carácter dominador, por su condición arquetípica, y a veces son también enigmáticos. Tales sueños se tienen en ocasiones antes de la aparición de enfermedades mentales o neurosis graves, y en ellos surge repentinamente un contenido que impresiona profundamente al que sueña, aun cuando no lo comprende (27).

La idea de muchos, de que cuanto más sueños arquetípicos se tienen, tanto mejor, no es, la mayor parte de las veces, acertada; pues, al contrario, su acumulación atestigüa precisamente una redoblada movilidad de la pro-

(27) Véase como ejemplo ilustrativo de esto el trabajo de C. A. Meier en el *Zentralblatt für Psychotherapie*, 1939, XI, página 284, y el capítulo «Archetypus und Traum», del libro de la doctora Jacobi, *Komplex, Archetypus, Symbol...*, donde hay referidos minuciosamente e interpretados sueños infantiles de «animales malos».

fundidad colectiva del inconsciente que va ligada al peligro de bruscas explosiones y subversiones, por lo que en tales casos es recomendable en el análisis proceder muy lentamente y con gran cuidado. Tan beneficiosamente como puede actuar un sueño arquetípico cuando se logra entender e integrar correctamente su contenido en su justo momento, puede ser de peligroso cuando el yo del que sueña es todavía demasiado estrecho, demasiado débil para el encuentro con él y para liquidarlo.

En la diferenciación de estos diversos tipos de sueños gravita la relación en la cual se hallan las reacciones del inconsciente con la situación consciente, porque en ellos pueden observarse los más distintos pasos, desde la reacción del inconsciente unida a los contenidos de la conciencia, hasta la manifestación espontánea del inconsciente (28).

La ordenación de los sueños

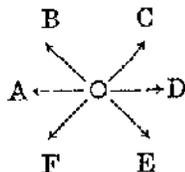
¿Cuál es el sentido y cuáles son los medios de la interpretación de los sueños?

Toda interpretación es hipótesis, mero intento de descifrar un texto desconocido. Es insólito interpretar con seguridad aproximada un sueño oscuro aislado. La interpretación de los sueños alcanza relativa seguridad sólo cuando se lleva a cabo en una serie de sueños, puesto que procediendo de este modo, los sueños siguientes corrigen los errores de la interpretación de los precedentes. Jung ha sido el primero que ha analizado series enteras de sueños. Partió del supuesto de que los «sueños se continúan como un monólogo bajo la cubierta de la conciencia» (29), aunque su sucesión cronológica no siempre coincide con el sentido positivo de la sucesión interna. No corresponde, pues, de un modo absoluto a la sucesión, en la cual el sueño B sería consecuencia del A y el C del B,

(28) *Kindertraumseminar*, 1938-1939.

(29) *Ibidem*, 1938-1939.

porque la disposición propia de los sueños es una disposición *radial*; los sueños se agrupan alrededor de un «punto central de significación». Los sueños irradian de un centro; por ejemplo, así:



Así el sueño C puede ocurrir antes del A, y el sueño B, lo mismo después como antes del sueño F. Si este punto central ha sido determinado y elevado a la conciencia, entonces cesa de actuar, y a partir de ese momento los sueños se originan desde otro punto central, y así sucesivamente. De aquí que sea extraordinariamente importante exhortar a los pacientes a que «lleven el diario» sin interrupción de sus sueños y de sus interpretaciones, consiguiéndose así una cierta continuidad y «aprendiendo el paciente a tratar correctamente con su inconsciente» (30). La dirección psicoterapéutica no permanece pasiva, sino que realiza un trabajo de colaboración activo, que interviene en lo que acontece en el paciente mostrándole el sentido posible del sueño y dándole una *dirección*, merced a lo cual elabora conscientemente la interpretación y la asimila (31).

«La justa interpretación del sueño es, por regla general, una difícil tarea. Supone empatía psicológica, capacidad de combinación, intuición, conocimiento del mundo y de los hombres y, sobre todo, un *saber específico* en el cual importan tanto amplios conocimientos como una cierta *intelligence du coeur* (32).

(30) *Wirklichkeit der Seele*, pág. 86.

(31) Véase el «método dialéctico» ya citado, pág. 111.

(32) *Über psychische Energetik*, pág. 238.

La plurisignificación del contenido del sueño

Todo contenido de un sueño es siempre ambiguo y, como ya dijimos, depende de la individualidad del que sueña. La adopción de símbolos *standard*, como si fueran traducidos de un diccionario, se hallaría en contradicción con el concepto de Jung de la esencia y estructura de la psique. Para poder interpretar el contenido de un sueño exacta y eficazmente, es preciso tener pleno conocimiento de las condiciones vitales y de la psicología consciente manifiesta del que sueña, como también con la preparación exacta del contexto del sueño; el trabajo del análisis, con sus medios de asociación y amplificación, es precisamente éste. El contexto psicológico de los contenidos del sueño se halla formado por aquella «urdimbre de relaciones en que el contenido del sueño se halla incluido. Jamás puede ser conocido éste de antemano, y todo sentido del sueño y de cada una de sus partes debe suponerse desconocido» (33). Solamente después de recoger cuidadosamente el contexto del sueño se procederá a su interpretación. Una vez establecido el sentido del sueño mediante su contexto y la determinación de la reacción del que sueña a este sentido, es decir, de los hechos de los cuales se infiere un sentido satisfactorio, es cuando puede obtenerse un resultado. Pero en ninguna circunstancia debe admitirse que el sentido del sueño así encontrado corresponde a una expectación subjetiva, porque la solución del sentido es con frecuencia desconcertante y muy diferente de lo que subjetivamente hubiera podido esperarse. Por el contrario, si la solución del sentido del sueño correspondiera a esta expectación, podría por todos motivos ser causa de recelo, porque el inconsciente procede la mayor parte de las veces de improviso, «de otro modo». Sueños paralelos,

(33) *Kindertraumseminar*, 1938-1939.

cuyo sentido coincida con la actitud de la conciencia, son extraordinariamente raros (34).

Jung afirma que tan sólo por excepción se infiere de un sueño único la situación psíquica total: a lo sumo puede deducirse de él un problema agudo del momento o un aspecto de este problema. De aquí que únicamente pueda obtenerse una imagen clara de las causas y del curso de la alteración merced a la observación, investigación e interpretación de una serie relativamente larga de sueños. La serie reemplaza a aquel contexto que el análisis de Freud intenta descubrir mediante la «asociación libre». En Jung ayuda a regular y aclarar el proceso psíquico de una parte, la «asociación dirigida», estimulada y gobernada por el médico, y de otra, la cadena de manifestaciones del inconsciente que se hacen patentes en los sueños, etc.

El aspecto compensador del sueño

Por regla general, el punto de vista del inconsciente es complementario o compensador de la correspondiente situación de la conciencia. «Cuando la actitud consciente es más unilateral y se halla dirigida por una mejor posibilidad de la vida, mayor es la probabilidad de que surjan sueños activos de aspecto contrario, pero decididamente compensador, como expresión de la autorregulación psicológica del individuo» (35), por lo que el carácter de la

(34) Un ejemplo de la capacidad compensadora del sueño sería el siguiente: Alguien sueña que es primavera, pero en el jardín su árbol favorito tan sólo muestra ramas desnudas. Este año no hay en él hojas ni flores. El sueño quiere decir: ¡No te ves tú en este árbol? ¡Así eres tú! ¡Aunque no te des cuenta de ello! Tu naturaleza está agotada, ya no florece, etc. Los sueños de esta clase son un ejemplo para los individuos cuya conciencia ha llegado a hacerse autónoma por superdiferenciación y ha cobrado preponderancia. Claro es que un individuo particularmente inconsciente, que vive totalmente en forma instintiva, tendría sueños que mostrarían su «otro lado». Sujetos faltos de carácter, aturdidos, tienen, por ejemplo, a veces sueños de contenido moralizador; por el contrario, sujetos dechados de virtud tienen sueños con frecuencia inmorales.

(35) *Über psychische Energetik*, pág. 175.

compensación, como es natural, depende esencialmente de la modalidad total del individuo. «Únicamente merced al conocimiento del estado de la conciencia es posible inferir el signo que hay que dar a los contenidos inconscientes... Entre la conciencia y el sueño hay una relación finamente equilibrada... En este sentido, en general, la teoría de la compensación puede instituirse como regla fundamental de la conducta psíquica» (36).

Junto a la conducta compensadora de los contenidos del sueño frente a la situación de la conciencia, que en condiciones ordinarias internas y externas es corriente en el hombre normal, pueden ejercer también los contenidos del sueño una función reductiva o prospectiva, bien en forma compensadora negativa, «reduciendo al individuo a su nulidad humana y a su limitación fisiológica, histórica y filogenética» (37) (este material ha sido investigado de modo sobresaliente principalmente por Freud), o bien en forma compensadora positiva, proporcionándole una dirección «mejorada», como una especie de «imagen conductora» consciente autovalorativa, por lo que ambas formas, tanto la positiva como la negativa, pueden ser «provechosas».

La función prospectiva del sueño debe ser diferenciada de su función compensatoria. Esta última significa que lo inconsciente, considerado como relativo para la conciencia, incorpora al estado de conciencia todos aquellos elementos que están reprimidos o desatendidos y que faltan para terminar de configurar el cuadro total. «La compensación debe ser considerada como un mecanismo conveniente en el sentido de la autorregulación del organismo psíquico. La función prospectiva, por el contrario, es una anticipación, que aparece en el inconsciente, de rendimientos conscientes en el futuro, como un entrenamiento previo o como un plan que se proyecta por adelantado» (38).

(36) *Wirklichkeit der Seele*, pág. 90.

(37) *Über psychische Energetik*, pág. 186.

(38) *Ibidem*, pág. 179.

Como se desprende de la concepción total de la estructura del sueño, de la inclusión de la situación actual de la conciencia, del contexto, y el valor situacional de las peculiaridades del sueño mismas no ligadas a las categorías de espacio y tiempo, el concepto de causalidad sólo puede ser utilizado en un sentido muy restringido en la interpretación de los sueños en Jung, en contraste con Freud. «No se trata de una negación de la *causae* del sueño, pero sí de una interpretación distinta de los materiales reunidos en el sueño» (39) y, como luego veremos, también de un método diferente de lograr la interpretación de su sentido. Jung no busca en primer término la *causae efficientes*; halla incluso que «los sueños son a menudo anticipaciones que a una consideración puramente causalista pierden totalmente su auténtico sentido. Estos sueños anticipadores dan a menudo una inequívoca información sobre la situación analítica, cuyo buen conocimiento es de la mayor importancia terapéutica» (40). Esto vale sobre todo para los sueños iniciales, es decir, para aquellos que se tienen en el comienzo de un análisis, pues cada sueño es un órgano de información y control (41).

El sueño como «país de la infancia»

El análisis nos conduce al «país de la infancia» o sea a aquella época en la cual aún no se ha separado la conciencia racional del presente del alma histórica, del inconsciente colectivo; es decir, no sólo al país en el cual tienen su origen los complejos de la infancia, sino al país prehistórico en el cual todo lo nuestro se halla aún en la cuna. La separación del individuo del «país de la infancia» es inevitable, aun cuando esta separación conduce a un alejamiento tal de aquella psique crepuscular de la

(39) *Über psychische Energetik*, pág. 157.

(40) *Wirklichkeit der Seele*, pág. 77.

(41) *Ibidem*, pág. 91.

época primitiva, que es causa de la pérdida de los instintos naturales. «La consecuencia de este alejamiento es la carencia de instintos y, por consiguiente, la desorientación en las situaciones humanas generales. La separación tiene por efecto, además, que el «país de la infancia» permanezca definitivamente infantil y se torne manantial constante de tendencias e impulsos infantiles. Tales incursiones son sumamente mal recibidas por la conciencia, y por ello las reprime. Esta represión aumenta el alejamiento de la psique primitiva, acrecentando así la carencia de instintos hasta llegar a la falta absoluta del alma. La conciencia en este caso se inunda bien de infantilidad o se defiende constantemente contra ella sin fruto alguno. La actitud unilateralmente razonadora de la conciencia debe considerarse como no apta y como contraria a la vida, a pesar de sus innegables éxitos. La vida se deseca y pide ir a la fuente. Pero esta fuente sólo se halla en el «país de la infancia», en el cual, como en un principio, se pueden recibir órdenes del inconsciente. No es, sin embargo, infantil quien continúa siendo niño durante largo tiempo, sino también quien al alejarse de la niñez cree que así ha dejado de ser niño, porque ignora que todo lo psíquico tiene dos caras: una cara que mira hacia adelante y otra hacia atrás. Lo psíquico es ambiguo y, en consecuencia, simbólico, como toda realidad viviente... En la conciencia nos encontramos como sobre una cima y creemos puerilmente que la continuación del camino conduce a mayores alturas situadas más allá de aquélla. Es el quimérico puente del arco iris (42). Para llegar a la más próxima cima es preciso, sin embargo —y no hay más remedio que proceder así si se quiere escalarla—, descender a aquel país en el cual se inicia la división de los caminos» (43). «La resistencia de la conciencia al inconsciente, así como su desprecio hacia él, es una necesidad histórica del desarrollo, porque si así no fuese, jamás podría diferenciarse la conciencia del in-

(42) Véase más adelante, pág. 130.

(43) *Psychologie und Alchemie*, pág. 97.

consciente» (44). La conciencia del hombre moderno se ha alejado ya demasiado de sus orígenes, del inconsciente e incluso ha olvidado que el inconsciente no funciona en modo alguno en el sentido de nuestros deseos conscientes, sino en forma autónoma. De aquí que en el hombre civilizado la aproximación al inconsciente vaya unida de ordinario a un terror pánico, principalmente a causa de su semejanza amenazadora con la perturbación mental. «Para el intelecto, “analizar” el inconsciente como un objeto no tiene nada de arriesgado; a tal actividad, por el contrario, correspondería un estado de expectativa racional; pero “tolerar” al inconsciente y “vivirle” como una realidad, sobrepasa el valor y el poder del europeo medio. Prefiere, sencillamente, ignorar este problema. El vivir del inconsciente es un secreto personal muy difícil de comunicar, y únicamente puede ser comunicado a muy pocos» (45). Debido a la superdiferenciación y superacentuación de lo consciente, y cómo su consecuencia la represión y separación de la parte inconsciente de la psique del hombre moderno, el problema de la aproximación al inconsciente y su estructura orgánica es desbordado y ha llegado a ser un problema accidental específico y moderno, de eminente importancia no sólo para el individuo, sino también para todos los pueblos. La preparación de la relación entre la conciencia y el inconsciente se plantea, por ejemplo, en el hombre oriental de modo diferente, como también probablemente en el africano, etc.

En Jung, a la elaboración del material del inconsciente colectivo debe preceder el hacerse consciente y la integración de los contenidos infantiles. «El inconsciente personal debe siempre ser despachado primero, es decir, debe ser hecho consciente» (46); de lo contrario, el camino al inconsciente colectivo queda cerrado. Esto significa que todo conflicto debe ser primero captado bajo el aspecto

(44) *Psychologie und Alchemie*, pág. 85.

(45) *Ibidem*, pág. 85.

(46) *Ibidem*, pág. 98.

personal y considerado a la luz de las propias experiencias, por lo que es preciso dar gran importancia a la vida privadísima del individuo y a los contenidos psíquicos adquiridos pertenecientes a ella antes que el individuo pueda entrar en relación con los problemas generales de la existencia humana. Este camino, que lleva hasta la activación de los arquetipos y a la unificación, a la compensación exacta entre la conciencia y el inconsciente, es el camino de la «curación», y visto desde el lado técnico, el camino de la interpretación de los sueños.

Las etapas de la interpretación

La técnica de la solución de un sueño puede dividirse —resumiéndola nuevamente— en las siguientes etapas:

- a) Descripción de la situación actual de la conciencia.
- b) Descripción de los acontecimientos precedentes.
- c) Recepción del contexto subjetivo.
- d) Establecimiento de los paralelos mitológicos en los motivos arcaicos.
- e) Finalmente, en los casos de situaciones complicadas, las informaciones objetivas por parte de un tercero. En cambio, el camino que toman los contenidos del inconsciente, hasta su concienciación, recorre aproximadamente las siete etapas siguientes: a) Descenso del umbral de la conciencia, a fin de que los contenidos del inconsciente puedan salir del inconsciente (47).
- b) Los contenidos del inconsciente ascienden a los sueños, visiones y fantasías.
- c) Los contenidos son percibidos y fijados por la conciencia.
- d) Investigación, aclaración, interpretación y comprensión del sentido de los diversos contenidos.
- e) Inserción de este sentido en la situación psíquica total del individuo.
- f) Apropiación, incorporación y elaboración del sentido encontrado por el indi-

(47) Cosa que a muchos individuos les resulta muy difícil de permitir; tan difícil que, por ejemplo, sufren de insomnio porque, llenos de angustia, se defienden inconscientemente de dejar aflorar los contenidos de su inconsciente.

viduo. g) La integración del «sentido», su empotramiento orgánico en la psique llega a ser tan completo, que éste «pasa a la sangre» y se hace *conocimiento instintivo*.

La estructura del sueño

Jung ha encontrado que la mayor parte de los sueños muestran una cierta semejanza estructural. Concibe la estructura del sueño de modo diferente que Freud, considerando a la mayoría de los sueños como una especie de «totalidad», cuya estructura ofrece una organización a la manera de un drama, que permite una agrupación conveniente de sus elementos con arreglo al esquema del drama clásico. La disposición de un sueño es como sigue: 1.º *Lugar, tiempo, dramatis personae*, es decir, el comienzo del sueño, el cual frecuentemente indica el lugar donde ocurre la acción del sueño y las personas que en ella intervienen. 2.º *Exposición*, es decir, exhibición del problema del sueño. En ella se revela, en cierto modo, el contenido, que constituye la base del sueño, la cuestión, el tema al que ha dado forma el inconsciente y en el cual éste se manifiesta. 3.º *Peripezia*, que representa la «medula» de cada sueño, la intriga de la acción, la intensificación del acontecimiento hasta llegar a su punto máximo o a la transformación, que puede consistir también en una catástrofe. 4.º *Lisis*, es decir, la solución, el resultado del sueño, su conclusión conveniente, su indicación compensadora. Este esquema grosero, según el cual se hallan contruidos la mayor parte de los sueños, forma la base apropiada para el curso de la interpretación (48).

(48) Como ejemplo puede citarse el sueño siguiente de una niña de seis años, tomado del *Kindertraumseminar*, 1938-1939: «En el sueño surge ante la muchacha un hermoso arco iris. La niña trepa por él hasta llegar al cielo. Desde allí llama a su amiga Marieta, que se halla abajo, para que suba. Pero ésta titubea, hasta que el arco iris se disipa y la niña cae a tierra.» El *lugar* es el de un suceso natural: en el sueño surge ante la niña un hermoso arco iris. La *exposición* indica igualmente este acontecimiento: la mu-

Los sueños que no terminan en lisis permiten inferir una evolución funesta de la vida del que sueña. Pero éstos son sueños totalmente específicos y no deben confundirse con aquellos en los que el que sueña se recuerda tan sólo fraccionariamente, o sólo se traduce en ellos de manera incompleta, por lo que terminan sin lisis. Claro es que en un sueño rara vez puede determinarse cada fase inmediatamente. Con frecuencia es preciso profundizar cuidadosamente antes de que la estructura del sueño se manifieste en su totalidad.

El condicionalismo

Jung ha introducido en la interpretación del sueño el concepto y la metodología del CONDICIONALISMO (49), es decir, que «en determinadas condiciones creadas de una u otra manera, pueden acontecer tales o cuales sueños» (50). Lo decisivo es siempre, pues, la situación correspondiente con sus condiciones actuales, presentes. El mismo problema, las mismas causas, tienen, según la relación total de cada una, una importancia diferente; pueden ser equívocas, correspondiendo al punto de vista del condicionalismo, es decir, que siempre, sin tener en cuenta su relación con la situación y las diferencias de sus modos de

chacha trepa por el arco iris hasta llegar al cielo. La *peripezia*, la intriga, ocurre cuando la niña llama a su amiga diciéndole que suba. Esta titubea, sin embargo, y se produce la *lisis*: el arco iris se disipa y la niña se precipita al suelo.

(49) El fisiólogo y filósofo Max Verworn (Gotinga, 1863-1921), del cual procede el concepto de «condicionalismo», lo define como sigue: «Un estado o fenómeno se determina en forma unívoca por la totalidad de sus condiciones. De ello se infiere: 1.º Estados o fenómenos iguales son siempre expresión de condiciones iguales; condiciones no iguales encuentran siempre su expresión en estados o fenómenos desiguales. 2.º Un estado o fenómeno es idéntico a la totalidad de sus condiciones. De ello se deduce: que el fenómeno se conoce científicamente en su totalidad cuando la totalidad de sus condiciones ha sido establecida.» (*Kausale und Konditionale Weltanschauung*, 1928.)

(50) *Kindertraumseminar*, 1938-1939.

manifestación, significan lo mismo. El condicionalismo es una forma de amplificación de la causalidad, una explicación ambigua de las relaciones causales, y en este sentido representa un intento de «concebir la causalidad en sentido estricto como una recíproca cooperación de las condiciones, de ampliar lo unívoco de la relación de causa a efecto por la ambigüedad de la correlación de la acción. La causalidad en sentido general, sin embargo, no es compensada por ello, sino tan sólo adaptada al material poliestratificado del ser viviente» (51), es decir, ampliada y completada.

En consecuencia, la significación de un determinado motivo del sueño no puede ser explicada tan sólo por su condicionamiento causal, sino a la vez por su «valor posicional» (52) dentro del contexto total del sueño.

El método de amplificación

Jung no emplea las «asociaciones libres», sino un método que llama *de amplificación*. Cree que el libre asociar «conduce en efecto, siempre a un complejo, del cual, sin embargo, no se está seguro que sea precisamente el que forma el sentido del sueño... Podemos, naturalmente, llegar de cualquier manera a nuestros complejos, porque ellos constituyen lo atrayente, lo que atrae todo» (53). Pero tal vez el sueño manifiesta precisamente lo contrario del contenido del complejo, y por ello, de una parte, subraya aquel funcionar natural capaz de liberar del complejo y, de otra, señala el camino que es preciso seguir. Amplificación significa, pues, en oposición al método de Freud de la *reductio in primam figuram*, no una cadena continua de asociaciones forzosamente unidas causalmente que es preciso seguir en sentido contrario, sino una ampliación

(51) *Kindertraumseminar*, 1938-1939.

(52) Véase también pág. 98.

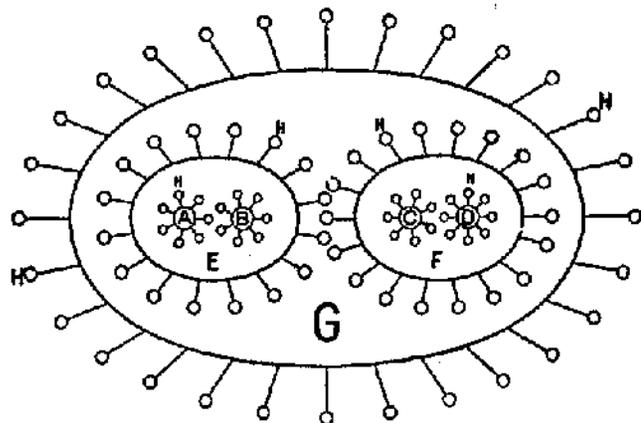
(53) *Kindertraumseminar*, 1938-1939.

y enriquecimiento del contenido del sueño con todas las imágenes análogas y semejantes posibles. Se diferencia, además, el método de la amplificación del de asociaciones libres en que las asociaciones no son tan sólo aportadas por el paciente, sino también por el médico. Con frecuencia es el médico incluso el que determina, mediante su contribución en analogías, la dirección que toman después las asociaciones del paciente. Aun cuando las imágenes y analogías pueden ser también múltiples, es preciso que guarden siempre relación adecuada, más o menos íntima, con el contenido del sueño objeto de interpretación; en cambio, no hay posibilidad de establecer ningún límite que la asociación libre no sobrepase ni determinar alejamientos más allá de los cuales pueda conducir el contenido del sueño.

La amplificación debe ser aplicada a todos los elementos del contenido onírico. Sólo entonces aparece aquel cuadro total en el que puede leerse el «sentido». Con el método de la amplificación de Jung, los diversos motivos del sueño son enriquecidos por un material análogo —de sentido semejante— de imágenes, símbolos, sagas, mitos, etc.; merced a ello se revelan en todos sus matices las posibilidades de sentido y sus diversos aspectos, hasta que su significado se ilumina bruscamente con absoluta claridad. Cada elemento de sentido, asegurado de este modo, es enlazado entonces con el inmediato, hasta que toda la cadena de los motivos oníricos queda aclarada, y al final puede lograrse una última verificación, incluso en su unidad misma. Así, por ejemplo, intentamos mostrarlo, para un sueño, en el esquema 14.

Para el método de amplificación, lo fundamentalmente normativo no es la comprobación científico-histórica o la coincidencia en el tiempo para el establecimiento de analogías, sino la paridad del núcleo de significación. Partiendo de que todo lo que en una ocasión ha sido captado en imagen o verbalmente posee realidad psíquica, bien en uno u otro tiempo, bien como ocurrencia única o como

resultado de una larga tradición o investigación científica, toda analogía, en tanto que contiene aspectos arquetípicos, proporciona precisión y aclaración, y refuerza la interpretación. La amplificación representa en esta forma un nuevo método científico para la investigación de psico-



ESQUEMA 14

A, B, C, D. Motivos aislados del sueño.—E, F. Enlace de dos elementos del sentido del sueño (motivos oníricos) formando un nuevo Todo; por ejemplo, significan: A, cuerno; B, animal, y E, animal cornudo.—G. Totalidad del sueño en su sentido de unidad; por ejemplo, en analogía con un mitologema.—?, es decir, H.—H. Diversas analogías

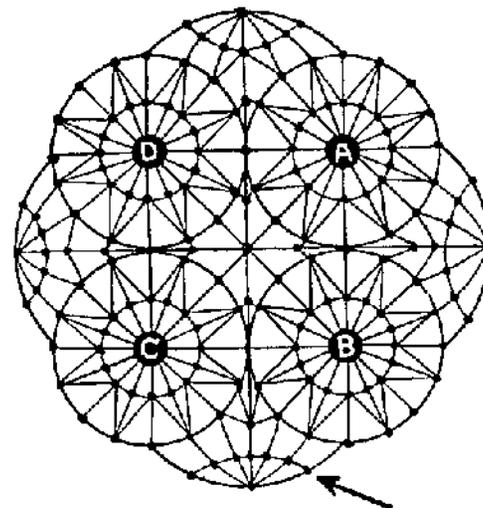
logemas, mitologemas y productos psicológicos de toda clase que puede proporcionar resultados extraordinariamente fructíferos.

La amplificación representa una especie de trabajo de asociación limitado, unido y dirigido, que una y otra vez retorna al núcleo de la significación del sueño y lo explora dando vuelta a su alrededor. «La amplificación se halla indicada cuando se trata de una vivencia oscura, cuyas escasas alusiones deben ser aumentadas y ampliadas por el contexto psicológico para ser inteligibles. Nosotros empleamos en psicología analítica la amplificación en la interpretación de los sueños, porque el sueño escasamente

nos indica algo acerca de lo que significa, y por este motivo debe ser enriquecido mediante un material asociativo análogo y acrecentado hasta llegar a ser comprensible (54).

La interpretación reductiva

La descripción del método de amplificación, en su contraposición con la *reductio in primam figuram*, es ilustrada muy simplificada en los esquemas 15 y 16.



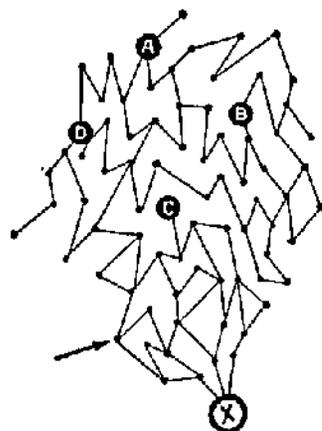
ESQUEMA 15

Amplificación.—A, B, C, D. Los elementos del sueño. Los puntos de enlace de la red de relaciones —que indica la pequeña flecha— representan las diversas analogías, amplificaciones

Como punto de partida son tomados *cuatro* elementos diferentes, los contenidos del sueño A, B, C, D. La amplificación los une entre sí en todas las direcciones posibles con todas las posibles correspondencias, analogías,

(54) *Psychologie und Alchemie*, pág. 397.

etcétera, hasta su extensión máxima posible y su última modalidad reconocible; por ejemplo, el método de la ampliación completa, amplía y enriquece la figura del padre real, presentada en el sueño como elemento del mismo, hasta la «idea» de todo lo «paternal». El método de reducción, el cual admite que los elementos diversos del



ESQUEMA 16

Reducción.—A, B, C, D. Elementos del sueño.—X. Figura primitiva. Las diversas asociaciones se hallan marcadas por los pequeños puntos de enlace que señala la flecha

sueño representan una «deformación» primitiva de otros contenidos, lleva los cuatro puntos representados en el esquema mediante la cadena de las asociaciones libres hasta que capturados por la fuerza de la unión causal desembocan en un punto X, del cual salieron y cuya misión era «deformarlo» y «encubrirlo». La ampliación «aclara» al que sueña todas las significaciones posibles de los cuatro puntos en su actual sentido presente; la reducción los reduce meramente a un complejo. Freud, mediante la reducción, investiga el «porqué», el «de dónde» y el «de qué»; Jung, por el contrario, investiga en la interpretación del sueño, principalmente, el «para qué». ¿Cuál es la intención

del inconsciente, qué pretende decir el inconsciente al que sueña, presentándole precisamente este sueño y no otro? Un intelectual sueña, por ejemplo, que camina bajo el gran puente de un espléndido arco iris. Caminar por debajo y no sobre el puente, le asombra. El sueño indica así que este hombre pretendía resolver sus problemas fuera de la realidad y le señala el camino verdadero que debe seguir; es decir, no por arriba, sobre el puente, sino por debajo (55). Para los intelectuales, los cuales creen que pueden suprimir sencillamente su naturaleza instintiva, «separar su vida instintiva mediante el pensamiento o de cualquier manera ordenarla», es decir, dominarla con su intelecto, esta indicación onírica es con frecuencia muy necesaria. Este sueño persigue un objetivo determinado: abrir los ojos del que sueña respecto de su situación real.

El aspecto dinámico del sueño

El sentido válido del sueño, con todos sus pormenores, sólo puede descubrirse, como es lógico, con un método exacto de interpretación como el que ha sido descrito. Pero de lo poco dicho hasta ahora se infiere ya que este sueño tenía una determinada «finalidad», es decir, la de mostrar un hecho del que no se daba cuenta el sujeto objeto del sueño o no quería darse cuenta (56). Claro es que estos sueños son relativamente fáciles de interpretar, pues son «alegorías» que como tales contienen una advertencia, la cual es expresión de una tendencia dinámica del inconsciente oculta como una fuerza activa tras las manifestaciones de los sueños. Esta fuerza permite que asciendan

(55) Véase nota 48, pág. 130.

(56) Naturalmente, no debe adjudicársele al sueño ningún «propósito consciente» y la formulación de que el inconsciente o el sueño ha «pensado» o «ha seguido una finalidad», no debe expresar otra cosa que la organización, plena de sentido y espontáneamente producida, incluso de las manifestaciones que provienen del inconsciente, debido a la actividad autorreguladora de la psique.

nuevos contenidos a la conciencia, los cuales —en el caso de que pudieran ser asimilados por la personalidad— retroactivamente modifican de nuevo el campo de fuerzas del inconsciente.

Este proceso dinámico, que en un solo sueño no es perceptible, pero en una serie de sueños puede ser perfectamente seguido, ofrece también la garantía de que el proceso entre las «sesiones» analíticas no sufre interrupción ni menoscabo alguno y permite llevar a cabo el análisis en horas bastante alejadas. Pero como esta tendencia dinámica posee también una dirección hacia un objetivo, nacida de la tendencia natural a la autorregulación de la psique, ofrece asimismo la garantía de que en caso de una interpretación falsa de los sueños, más tarde o más temprano se presentarán sueños que corregirán el error anterior y pondrán en buen camino al análisis.

Con arreglo al principio precitado de la conservación de la energía, nada se pierde en lo psíquico. Todos los elementos establecen entre sí un cambio de energía, de modo que todos quedan incluidos en un todo determinado, pleno de sentido, aun cuando en continuo desarrollo, porque «el inconsciente se halla siempre en constante actividad y crea combinaciones de sus materiales determinantes del futuro. El inconsciente engendra combinaciones prospectivas subliminales, del mismo modo que nuestra conciencia, las cuales superan a las combinaciones conscientes en fineza y alcance. De aquí que pueda ser para el hombre un conductor sin igual todo cuanto puede mantenerle firme ante la seducción» (57). En el sueño, pues, se puede no sólo leer la situación momentánea del que sueña, sino también el progreso del proceso analítico, así como sus posibles detenciones. Los sueños, cuando carecen de contexto y no proporcionan datos detallados sobre el que sueña, causan poca impresión. Pero para el que tiene sueños que encierran e iluminan sus problemas, estos sueños pue-

(57) *Über die Psychologie des Unbewussten*, pág. 207.

den ser, una vez que han sido comprendidos y elaborados, extraordinariamente eficaces e incluso liberadores. «La interpretación del sueño escrita en el papel presenta un aspecto arbitrario, oscuro y artificial; pero el mismo sueño puede ser en la realidad un pequeño drama de un realismo insuperable» (58).

Sentido individual y colectivo

La amplificación personal aporta el *sentido subjetivo, individual*, del sueño, es decir, el interrogatorio al que sueña respecto de lo que para él significa *personalmente* cada elemento del sueño. El *sentido colectivo* se infiere después, mediante la amplificación objetiva con el material simbólico general de leyendas, mitologías, etc. El sentido colectivo del sueño aclara el aspecto válido del problema para cada individuo particular.

Aquellos sueños, que constan de elementos de imágenes ricos en pormenores, de modo notable precisos, probablemente expresan, ante todo, problemas individuales, pertenecen a la esfera del inconsciente personal, reflejan la diferencia del estado de la conciencia de la vida vigil, mostrando además estos sueños tanto imágenes de perfiles firmes del inconsciente como contenidos de «otras partes» reprimidas. Los sueños que presentan pormenores escasos e imágenes sencillas, proporcionan, sin embargo, más bien el conocimiento de las grandes correlaciones generales, representan aspectos del universo, las eternas leyes de la verdad y de la naturaleza; de ellas inferimos de ordinario en el que sueña una conciencia superdiferenciada o que ha llegado a hacerse autónoma, ampliamente disociada del inconsciente, a la cual se oponen como compensación las extensas imágenes arquetípicas del inconsciente colectivo. El sueño, como manifestación ininfluida

(58) *Über die Psychologie des Unbewussten*, pág. 209.

de la conciencia representa la verdad y la realidad interna, «tal como ella es y no como yo la supongo, y tampoco como yo desearía que fuera» (59). El contenido manifiesto del sueño no es para Jung una fachada, sino un hecho, que eventualmente evidencia lo que el inconsciente tiene que declarar acerca de la situación del momento, y lo que pone de manifiesto es exactamente lo que tiene que decir. Si en un sueño, por ejemplo, aparece una serpiente, el sentido de esta aparición es precisamente éste, el de que es una serpiente y no un toro, puesto que el inconsciente ha elegido la serpiente a causa de su riqueza significativa y su aspecto especial, que para el que sueña precisamente expresa lo que el inconsciente quiere decir con ello. Pero el significado de la serpiente para el que sueña no se averigua por una cadena de asociaciones, sino por la amplificación, es decir, el complemento del símbolo serpiente con todos los signos y correlaciones, por ejemplo, mitos, que son significativos de su calidad de serpiente y corresponden a la constelación subjetiva correspondiente del que sueña. Precisamente porque la serpiente no se considera como «figura encubridora» —como, por ejemplo, Freud la concebiría—, sino en su significación actual y real para el que sueña, la aclaración del sentido del sueño, aún oculto, no se obtiene por la investigación de lo que posiblemente puede encubrir. Por el contrario, es examinado e incluido el ambiente, el contexto, en el cual aparece la serpiente. Así como el valor representativo de un color resulta también tan sólo de su situación dentro del contexto de la imagen —porque el que una mancha gris represente una sombra o un reflejo de luz, o una mancha o un mechón de cabellos, sólo lo decide el ambiente, los colores y formas de la imagen total—, del mismo modo puede ser perceptible el papel y sentido de un símbolo onírico después que ha sido determinado su lugar y su valor de significación en el contexto. Si además se tiene en cuen-

(59) *Wirklichkeit des Seele*, pág. 74.

ta la estructura específica del que sueña, así como su situación general y su actitud psicológica consciente, de las cuales el contenido del sueño es complementario, entonces surge por sí mismo el sentido propio de la figura onírica en sus relaciones subjetivas.

Los elementos del sueño tan sólo pueden ser interpretados en cierta medida sin las asociaciones personales y el contexto, es decir, únicamente en cuanto son de naturaleza colectiva y por ello representan problemas humanos generales. Con otras palabras: todos los motivos de naturaleza puramente arquetípica pueden ser analizados e interpretados de este modo, pero *solamente* éstos. De aquí que sería necio creer que se puede decir algo decisivo para la vida del que sueña cuando se presenta un sueño privado de contexto personal. En estos casos únicamente puede aclararse el sentido arquetípico del sueño y desde luego renunciar a su sentido actual en relación personal con el que sueña, porque en los arquetipos las imágenes de nuestros instintos o, como dice Jung, los «órganos de nuestra alma», las imágenes de la propia naturaleza no implican interpretación alguna; como punto de partida necesitamos siempre al hombre para hacer una interpretación exacta o rechazar una interpretación falsa. Es a todas luces evidente que el mismo motivo soñado, por ejemplo, por un niño o por un hombre de cincuenta años significa en cada caso algo esencialmente diferente.

Las formas de interpretación

Jung diferencia dos formas o grados de interpretación: la interpretación del *grado subjetivo* y la del *grado objetivo*. La interpretación del grado subjetivo interpreta las figuras del sueño y los acontecimientos del mismo *simbólicamente*, como «imágenes de los factores psíquicos internos y situaciones del que sueña». Los personajes del sueño representan siempre tendencias o funciones psíquicas

cas del que sueña, y la situación del sueño significa su actitud respecto de sí mismo y de la realidad psíquica dada. El sueño así concebido alude a *lo interno*, que tiene calidad de dado. La interpretación del grado objetivo evidencia que las figuras del sueño hay que entenderlas como tales, *concretamente* y no simbólicamente. Las figuras del sueño representan la actitud del que sueña respecto de los hechos *externos* o de las personas con las cuales guarda relación. Las figuras del sueño pretenden demostrar en forma objetiva pura qué aspecto tiene algo desde un lado que conscientemente no vemos, o mostrar algo que en general hasta entonces no habíamos notado. Si, por ejemplo, alguien sueña con el propio padre, el cual tiene por bondadoso y generoso, y en el sueño aparece como dominador, cruel, egoísta e imperioso, esto significaría, interpretado en el grado subjetivo, que el que sueña alberga en su propia alma tales cualidades, aun cuando, sin embargo, no tiene conciencia de ello y a lo que concede una importancia que no coincide con la situación real. Interpretado desde el grado objetivo, el sueño representaría al padre en su realidad, el cual es mostrado al que sueña en un aspecto que hasta entonces desconocía.

Si en un sueño aparecen personas con las cuales el que sueña guarda relación vital, entonces hay que interpretarlas también desde el grado objetivo, junto con su significación eventual, como aspectos parciales internos personificados de la psique, es decir, en el sentido de su significación desde el grado subjetivo. En la interpretación desde el grado subjetivo debemos concebir los contenidos del sueño como relaciones con imágenes de naturaleza subjetiva, con complejos yacentes en el inconsciente del propio paciente. Así una figura determinada, por ejemplo, un amigo en el sueño de una paciente, puede ser concebido como la imagen de lo masculino que yacía en el inconsciente y no hubiese sido reconocida conscientemente, y en el sueño aparece ahora proyectada, trasladada a una persona. El sentido de esta figura onírica ra-

dica en que la atención de la paciente es **llevada mediante** ella hacia su lado masculino propio, hacia **propiedades de** su persona sobre cuya existencia la paciente hasta entonces no había parado mientes. Esto tiene particular **importancia** en sujetos extremadamente delicados, sensibles y femeninos, como, por ejemplo, el conocido tipo de la vieja solterona remilgada.

«Todo lo que es inconsciente se proyecta, es decir, que aparece como propiedad o conducta del objeto. Sólo merced al acto de autorreconocimiento son después vinculados al sujeto los contenidos desligados del objeto y reconocidos como fenómenos psíquicos» (60).

La proyección

El fenómeno de la proyección constituye parte integrante del mecanismo del inconsciente, y así como toda psique posee una extensión más o menos reducida o amplia, no hay tampoco vida psíquica sin un cierto grado de proyección. La proyección se halla —bien frente al estado de sueño o de vigilia, bien frente a individuos o grupos, personas, cosas o estados— totalmente fuera de la voluntad consciente. «La proyección jamás se hace, sino que acontece» (61). Jung define la proyección como «la transposición de un fenómeno subjetivo a un objeto»; al contrario de la introyección, que consiste en una «asimilación del objeto al sujeto» (62).

La actitud psicológica de los románticos alemanes frente al mundo, puede, por ejemplo, ser designada del modo más acertado como una introyección, pues huían del mundo externo, odioso e insuficiente para sus sentimientos y de cuya realidad, sin embargo, eran completamente conscientes, hacia el mundo caprichoso e ideal de su propia

(60) Toni Wolff, *Studien...*, I, págs. 99 y sigs.

(61) *Psychologie und Alchemie*, pág. 338.

(62) *Psychologische Typen*, págs. 625 y sigs.

fantasía, merced a lo cual también aquel mundo externo era sometido a una transformación o era adaptado a sus estados sentimentales subjetivos. «La conciencia de la realidad, tal como es en sí, existía con toda evidencia en los románticos, pero esta realidad era transportada a la esfera de lo fabuloso: eso es introyección», dice Jung (63). Que por una tal sobrevaloración del punto de vista subjetivo el yo consciente, a causa de una exagerada plenitud de imágenes interiores, estaba constantemente amenazado de ser devorado, se comprende fácilmente, sin más.

El no poder diferenciarse del objeto es un estado en el cual no sólo viven aún los pueblos primitivos, sino también los niños. En los individuos ingenuos —en los primitivos y en los niños— los contenidos de la psique individual no se diferencian aún de los de la psique colectiva y todavía no se contraponen, sino que se hallan en estado de «participación», porque «la proyección de los dioses, demonios, etc., no es concebida por ellos como función psicológica, sino simplemente admitida como una realidad. Su carácter de proyección jamás fue comprendido. Sólo en la época de las Luces se encontró que los dioses no existían, sino que tan sólo eran proyecciones. De este modo la cuestión quedaba resuelta. Pero la función psicológica correspondiente no lo fue en modo alguno, sino que quedó a merced del inconsciente, y aquel sobrexceso de libido, anteriormente aplicado al culto de las imágenes de los dioses, envenenó a los hombres» (64). Si la conciencia no se halla suficientemente firme o no existe ningún núcleo suficientemente fuerte de la personalidad para recoger, entender y elaborar los contenidos inconscientes y sus proyecciones, entonces éstos pueden ser sumergidos e incluso deglutidos por el inconsciente y activados y aumentados. En este caso los contenidos psíquicos adquieren no sólo carácter de realidad, sino que reflejan el conflicto amplificado, lo mitológico o groseramente

(63) *Kindertraumseminar*, 1938-1939.

(64) *Über die Psychologie der Unbewussten*, pág. 168.

aumentado en lo primitivo-arcaico, quedando abierto el camino a la psicosis.

Por eso la interpretación en el escalón del sujeto es uno de los «instrumentos» más importantes del método de Jung de interpretación de los sueños. Ofrece la posibilidad de comprender las dificultades y conflictos del individuo en y con el mundo externo, como un reflejo, como una imagen de sus procesos psíquicos internos y puede así conducir a una reducción de las proyecciones y a solucionar los problemas en el marco de la propia psique. Sólo si reflexionamos sobre a dónde conducen las infinitas proyecciones de las propias peculiaridades y complejos hacia otros objetos o personas que existen exteriormente en el mundo, podemos medir en todo su valor la extraordinaria importancia del método de conocimiento de Jung.

El símbolo

En la interpretación de los sueños de Jung desempeña un papel central —como se infiere de todo lo dicho hasta ahora— aquel fenómeno psíquico que, en general, corresponde al concepto de SÍMBOLO (65).

Jung ha denominado también al símbolo (66) «equilibrador de la libido», porque transforma energía, y entiende por tal representaciones que son adecuadas para expresar un equivalente de la libido y así facilitárnosla en otra forma que la originaria.

Las imágenes psíquicas en el sueño, como en todas las demás manifestaciones, son modalidades e imágenes de la energía psíquica; del mismo modo, por ejemplo, que un salto de agua representa una modalidad e imagen de la energía, porque sin energía, es decir, sin fuerza física (la

(65) Una minuciosa definición del símbolo y sus cualidades da *logie von C. G. Jung*, Zürich, 1957. ^{ibid.} ¹⁰⁷ ^{Archer} ^{PTM} *Symbol und Psycho-*

(66) *über psychische Energetik*, pág. 84.

cual, sin embargo, tan sólo es admitida como hipótesis de trabajo), no habría salto de agua alguno, cuya modalidad constituye; pero esta agua representa también al mismo tiempo, en su modalidad externa, una imagen de esta energía, la cual sin el salto de agua no brindaría en modo alguno ocasión a la observación y al examen. Esto parece paradójico; no obstante, la paradoja pertenece precisamente a la modalidad más profunda de todo lo psíquico. Los símbolos son, pues, los transformadores de energía propios del accidente psíquico. Poseen *simultáneamente carácter de expresión y de impresión*, puesto que por una parte expresan plásticamente el accidente intrapsíquico, y por otra —una vez que han devenido imagen—, merced al contenido de su sentido, *impresionan* a este accidente, y de este modo continúan haciendo mover la corriente del fluir psíquico. Por ejemplo, el símbolo del árbol marchito de la vida, que tuviese que simbolizar que una vida humana superintelectualizada ha perdido sus instintos naturales (67), de una parte, expresaría este sentido, plásticamente, y de otra, lo conduciría ante los ojos del que sueña, impresionándole merced a este ponérselo ante los ojos e influiría imprimiendo una dirección a su acontecer psíquico. Los símbolos son, por tanto, los verdaderos *transformadores de energía* del acontecer psíquico.

En el curso de un análisis se puede reiteradamente observar cómo los diversos motivos de las imágenes se requieren entre sí o se continúan. Al principio se presentan todavía bajo la envoltura del material de la experiencia personal y poseen los rasgos de recuerdos infantiles o simplemente de recuerdos. Pero a medida que el análisis penetra en capas más profundas, se manifiestan con mayor claridad los contornos de los arquetipos y con mayor evidencia el símbolo domina el campo, pues el símbolo tiene en sí un arquetipo, un núcleo significativo, indivisible, pero cargado de energía. Lo mismo acontece cuando,

(67) Véase un ejemplo de sueño en la pág. 124, nota *TÍ*.

por ejemplo, se sacan pruebas de una placa; la primera prueba es particularmente precisa, sus últimos detalles son reconocen perfectamente y su significación queda dolorminada; pero las pruebas siguientes son ya más pobres y menos vigorosas, hasta que en la última prueba, aún perceptible, los contornos y detalles son totalmente borrosos, y sólo se reconoce la forma fundamental, la cual, sin embargo, deja en blanco todos los aspectos posibles o los reúne. Por ejemplo, en la serie de lo «femenino» aparece primero claramente dibujada la imagen onírica real de la madre todavía en todos sus detalles y en su significación diurna estricta; después esta significación se ahonda y acrecienta hasta llegar al símbolo de la mujer en todas sus variaciones, como compañera sexual contraria; al ascender la imagen de una capa más profunda presenta rasgos mitológicos, es un hada o un dragón; por último aparece en el material de la experiencia colectiva humana general, que yace en lo más profundo, como oscura cueva, como infierno, como mar, como submundo, para devenir en su última significación a la mitad de la creación, el caos, la sombra, lo concebido. Estos símbolos procedentes del inconsciente pueden aparecer en los sueños, visiones o fantasías, y simbolizan una especie de «mitología individual», que encuentra su más próxima analogía en las formas típicas mitológicas, en las leyendas y fábulas (68). «He aquí por qué hay que admitir que los símbolos corresponden a determinados elementos estructurales *colectivos* (y no personales) de la psique humana, y que, como los elementos morfológicos del cuerpo humano, son *heredados*» (69). «Los símbolos no son *forjados conscientemente*, sino que son producidos por el inconsciente por la vía de la llamada revelación o intuición» (70).

Los símbolos pueden representar los más diversos contenidos. Los fenómenos de la naturaleza pueden ser re-

(68) Véase párr. 85.

(69) *Das göttliche Kind*, pág. 110.

(70) *Über psychische Energetik*, pág. 85.

presentados, del mismo modo que los procesos psíquicos internos, bajo una investidura arquetípica simbólica. Pura los primitivos, por ejemplo, la carrera del Sol podía simbolizar el accidente concreto externo de la naturaleza, y para el hombre moderno psicológicamente orientado puede representar en su mundo interior un accidente similar igualmente regular. El símbolo de «volver a nacer» representa siempre la idea primitiva de la transformación psíquica, bien como rito de iniciación primitivo, como bautismo, en la significación cristiana primitiva, o bien en la imagen onírica correspondiente de un individuo moderno. Tan sólo el camino mediante el cual se alcanza este volver a nacer es diferente, según la situación de la conciencia histórica e individual. Por este motivo es precisamente necesario valorar e interpretar cada símbolo colectivamente de una parte, y de otra individualmente, si se quiere juzgar con imparcialidad en cada caso su significación positiva. «Las imágenes mitológicas jamás acontecen aisladas, sino que pertenecen originariamente a una relación objetiva y a otra subjetiva, a la relación interna de lo producido y a la de su relación con lo que lo produce» (71). El contexto personal y el principio del momento psicológico individual son siempre, sin embargo, decisivos para la interpretación.

Símbolo y signo

El contenido de un símbolo jamás puede expresarse racionalmente en forma completa. Procede de aquel «reino intermedio de la realidad sutil, que sólo puede ser expresado en forma suficiente precisamente por medio del símbolo» (72). La alegoría es signo de algo, expresión sinónima de un contenido conocido; el símbolo, sin embargo, comprende siempre algo que no es expresable por

(71) K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, página 12.

(72) *Psychologie und Alchemie*, pág. 387.

el lenguaje, es decir, por el instrumento de la razón. Freud llama símbolos, equivocadamente, «a aquellos contenidos de la conciencia que permiten presentir fondos inconscientes», a causa de que en su teoría desempeñan «tan sólo el papel de signos o síntomas de procesos de fondo» (73). Cuando, por el contrario, por ejemplo, Platón expresa la totalidad del problema teórico del conocimiento en la parábola de la caverna, o cuando Cristo explica en sus parábolas el concepto del reino de Dios, entonces sí se trata de símbolos auténticos y verdaderos; esto es, de intentos de expresar una cosa de la cual no existe ningún concepto verbal (74). En alemán, símbolo se dice *Sinnbild*, y esta palabra compuesta expresa perfectamente que su contenido pertenece y procede de *ambas* esferas, puesto que *Sinn* (sentido) pertenece a la conciencia, a la esfera racional, mientras que *Bild* (imagen) corresponde al inconsciente, a la esfera irracional. Merced a esta peculiaridad, el símbolo puede informar acerca de procesos correspondientes a la totalidad de lo psíquico y tanto expresar los fenómenos psíquicos más contrarios y complejos como también influir sobre ellos.

Según Jung, «el que algo sea un símbolo o no, depende ante todo de la actitud de la conciencia del sujeto que considera» (75); es decir, de si el sujeto posee el don o está en la situación interior de que un objeto, por ejemplo, un árbol, no sea visto meramente en su imagen concreta como tal, sino como símbolo de una vida humana, como imagen significativa de algo desconocido. Por ello es posible que el mismo hecho u objeto, para un individuo sea un símbolo, y en cambio para otro sea tan sólo un signo o señal. Ciertamente, según Jung, hay productos cuya captación se le impone fácil e inmediatamente como símbolo a todo sujeto; por ejemplo, el triángulo con un ojo inscrito en él. Es indudable que depende en general del

(73) *Seelenprobleme der Gegenwart*, pág. 43.

(74) *Ibidem*, pág. 43.

(75) *Psychologische Typen*, pág. C44.

tipo de un ser humano el que se atenga predominantemente a la objetividad concreta o esté dotado de un sentido para lo simbólico.

La imagen con sentido no es ni una alegoría ni un signo, sino la imagen de un contenido en su mayor parte trascendente a la conciencia. Sin embargo, los símbolos pueden también «degenerar» en signos y convertirse en «símbolos muertos» cuando el sentido oculto en el símbolo es totalmente evidenciado y deja de estar preñado de significación porque ahora podemos captarlo racionalmente en su integridad. Un símbolo auténtico jamás puede ser interpretado íntegramente. Su parte racional podemos inferirla de la conciencia; su parte irracional, tan sólo «representárnosla». Por ello un símbolo expresa también siempre la totalidad de la psique, su parte consciente y la inconsciente, así como todas sus funciones.

Por este motivo solicita Jung expresamente de sus pacientes que fijen sus «imágenes» no sólo verbalmente o por escrito, sino que las reproduzcan en la forma de su manifestación original, merced a lo cual no sólo el contenido de la imagen, sino también sus colores y distribución, adquieren una significación particular individual (76). Únicamente de este modo puede ser apreciado el papel que desempeñan para el paciente, y tanto su forma como su contenido ser utilizados como el factor más eficaz para el proceso de concienciación (77).

(76) La coordinación de los colores con las funciones respectivas cambia con las diferentes culturas y grupos humanos, e incluso entre los diversos individuos. Pero por regla general (hay, sin embargo, numerosas excepciones), para la psicología del europeo el color azul, el color del espacio, del cielo claro, es el color del pensamiento; el amarillo, el color del Sol que de tan lejos llega, que surge de las tinieblas insondables como mensajero de luz y vuelve a desaparecer en la tenebrosidad, es el color de la intuición, es decir, do aquella función que ilumina instantáneamente los orígenes y tendencias de los acontecimientos; el rojo, el color de la sangre palpitante y del fuego, es el color de los sentidos vivos y ardientes; en cambio, el verde, el color de las plantas terrestres tangibles, perceptible directamente, representa la función perceptiva.

(77) Véase nota 90 en la pág. 82.

La formación de la imagen

Como ejemplo sirve la figura 1. Es la representación simbólica, «contemplada desde dentro», de una psique que, extendida entre sus cuatro funciones psíquicas, aspira a hacerse consciente, pero a pesar de todo permanece presa dentro del círculo de la serpiente, símbolo de los instintos primitivos. Las cuatro funciones se hallan simbolizadas por los cuatro colores diferentes —azul, amarillo, rojo, verde— de la corona radiada; la tendencia a hacerse consciente la simbolizan las cuatro antorchas encendidas.

La «explicación» de esta imagen, así como las siguientes, *no* deben ser tomadas de un modo absolutamente exacto. Constituyen sólo un ensayo de revestir con palabras aproximadas los sentimientos y pensamientos de la persona que quisieran (reflejarse). Todas estas imágenes son simplemente símbolos y pertenecen a la esencia inherente del símbolo cuyo contenido nunca puede ser totalmente racionalizado y reproducido en palabras. Una parte decisiva de él escapa a la reproducción discursiva y sólo puede ser captado por el camino de la intuición, lo que vale incluso allí donde un artista superdotado logra captar tales símbolos en «imágenes verbales». Por eso también, estas explicaciones pretenden tan sólo introducir al lector en el «reino intermedio de las realidades sutiles» que nos hablan en el símbolo y ayudarle un poco en su comprensión.

La figura 2 proporciona un segundo ejemplo del intenso carácter de expresión de tales imágenes. La «serpiente de la pasión», como símbolo del mundo indiferenciado de los instintos en el hombre, abandona en el curso del proceso psíquico el cofrecillo que flota sobre el mar del inconsciente y en el cual hasta entonces se hallaba cuidadosamente encerrada, elevándose sobre él. De sus fauces brota un verdadero haz de ardientes y abrasadores rayos de fuego; sin embargo, su cabeza lleva el signo de la cruz,

anunciador de la salvación, y simboliza además su doble aspecto de fuerza destructora y saludable. La viveza y fuerza de los colores empleados indica la intensa emoción con que la imagen se llevó a cabo y se produjo.

En tales imágenes «no se trata naturalmente de arte, sino de algo más y diferente del mero arte, esto es, acción viva sobre el propio paciente» (78), o sobre el que ha producido la imagen (es decir, también sobre el sano). De aquí que sea absolutamente indiferente que una imagen de esta clase tenga o no valor artístico, porque puede incluso darse el caso que un artista consumado que domina la pintura y el dibujo ejecute tales imágenes con torpeza infantil, representándolas primitivamente y peor que alguien que jamás haya manejado lápiz y pincel, pero cuyas imágenes interiores son tan fuertes y vivas que puede «dibujarlas» a la perfección (79).

Lo que es así pintado y dibujado «son fantasías operantes; es lo que en el individuo que así procede obra desde dentro... Además, la forma material de la imagen obliga a la consideración constante de la misma en todas sus partes, de suerte que de este modo puede su acción desarrollarse en su totalidad. Y lo que actúa entonces en el paciente es él mismo; pero ya no en el sentido del error anterior, en el cual estimaba su yo personal como a sí mismo, sino en un sentido nuevo, hasta entonces extraño, en el cual su yo aparece *como objeto de lo que ejerce su acción-*» (80). «La actividad en sí representativa es insuficiente. Se necesita además la comprensión intelectual y emocional de las imágenes, por lo que éstas no sólo intelectualmente, sino también moralmente, tienen que ser integradas por la conciencia. Luego tienen que ser sometidas también a un trabajo sintético de interpretación. Pero al llegar aquí nos encontramos ante una tierra aún

(78) *Seelenprobleme der Gegenwart*, pág. 94.

(79) En tales casos la disociación entre el crear consciente del pintor y lo que produce en las imágenes del inconsciente es notoria. Véase en las páginas 54 y siguientes lo dicho acerca de esto.

(80) *Seelenprobleme der Gegenwart*, pág. 95.



FIGURA 2

totalmente virgen, de la cual muy pronto se adquiere abundantísima experiencia. Sin embargo, se trata de un proceso vital del alma que ocurre fuera de la conciencia, que en este caso nos es sólo dado observar indirectamente. Y en modo alguno sabemos aún hasta qué profundidad penetra nuestra mirada» (81). Pero quien por sí mismo, en estado de profunda intranquilidad espiritual, ha experimentado una vez el efecto liberador de un estado de alma expresado de este modo o de una imagen interior así concebida y fijada, imposible de traducir en palabras, conoce el infinito alivio que puede esto procurar. Personas que jamás manejaron pincel ni lápiz se tornan de este modo, en el curso de un análisis, hábiles relatores de los contenidos de su psique, que no pueden ser descritos con palabras, y en cierto modo participan de idéntica emoción que el artista cuando engendra desde la profundidad de su inconsciente una imagen para después darle forma y fijarla conscientemente. La «fijación» de este tipo de un símbolo significa su objetivación; confiere forma a lo de otro modo inexpresable e indeterminado, y nos permite penetrar hasta su verdadera forma, comprenderla e integrarla, arrastrándola hasta la conciencia.

El símbolo fijado de este modo posee una especie de fuerza mágica, semejante, por lo demás, a la base psicológica de la mayor parte de los hechizos, amuletos y signos de adivinación de épocas pretéritas, aun cuando con frecuencia no proporciona, como aquéllos, fórmulas conocidas, tópicos e imágenes, que todavía hoy nos «embelesan». Aquí también corresponden los diferentes emblemas, banderas, escudos de armas y marcas con sus colores e imágenes simbólicas de efectos mágicos y de gran fuerza emotiva para las masas, como son utilizados en la arena política o en la lucha comercial (por ejemplo, a los fines de la más moderna forma de influir en los consumidores por la llamada *motivational research*).

(81) *Seelenprobleme der Gegenwart*, pág. 98.

Principios fundamentales del análisis

La situación analítica tiene —puede, pues, decirse— un aspecto cuádruple: *a)* el sujeto objeto del análisis mediante sus palabras sitúa la imagen en la conciencia; *b)* los sueños del sujeto analizado proporcionan al psicoterapeuta la imagen compensadora del inconsciente; *c)* la situación de relación en que por este medio se encuentra el analizado, en la cual el psicoterapeuta aparece ante él como algo opuesto, añade a los otros dos lados subjetivos un lado objetivo; *d)* el trato con los materiales formulados en *a*, *b*, *c*, así como las amplificaciones y explicaciones utilizadas por el psicoterapeuta, completan el cuadro de la situación psicológica correspondiente, que de ordinario contrasta vivamente con el punto de vista de la personalidad del yo, y por ello es causa de todos los problemas posibles y reacciones ideales y emocionales, que exigen contestación y solución.

Como Freud y Adler, también Jung considera condición *sine qua non* del resultado terapéutico el *hacer conscientes los conflictos y mantenerlos en la conciencia* (82). En general, Jung no reduce los conflictos a un solo factor, sino que los considera como consecuencia de la alteración de la coordinación funcional de todos los factores de la psique total, es decir, de los factores que pertenecen a la estructura de la parte personal y de los que pertenecen a la estructura de la parte colectiva de nuestra totalidad psíquica. Otra diferencia fundamental radica en que Jung intenta resolver los conflictos por su significación *actual* y no por la que tuvieron en el momento de producirse, sin tener en cuenta si se produjeron hace mucho tiempo o no. Cada situación vital y cada edad condicionan y exigen una solución adecuada a ellas, y un conflicto tiene, por ello, una significación distinta y desempeña un papel di-

(82) *Symbole der Wandlung*, Zurich, 1952, pág. 103.

ferente según sean la situación y la edad del individuo, aun cuando su origen sea el mismo. La manera como un hombre de cincuenta años soluciona el complejo de los padres es absolutamente distinta de la de un individuo de veinte, aun cuando el complejo dependa de idénticas vicencias infantiles.

El método de Jung es *finalista*, su mirada se dirige siempre a *la totalidad de lo psíquico*, por lo que incluso el conflicto más limitado es puesto en relación con lo psíquico total. Y en lo psíquico total le corresponde precisamente al inconsciente no sólo el papel de un sistema de captación de los contenidos reprimidos de la conciencia, sino que forma principalmente la «eterna madre fecunda de esta conciencia» (83). No es tampoco, como Adler dice, un «artificio de la -psique», sino, por el contrario, la «instancia primaria y creadora del hombre, la fuente inagotable de todas las artes y de toda creación humana». Esta concepción del inconsciente y de sus arquetipos como imágenes simbólicas de la «asociación de contrarios» permite a Jung llevar a cabo la interpretación de los contenidos del sueño, tanto desde puntos de vista reductivos como constructivos o prospectivos, para lo cual «no sólo se ocupa de las fuentes y materiales de partida en los que se basa el producto inconsciente, sino que intenta reducir el producto simbólico a una expresión comprensiva y general. Las ocurrencias libres, como productos del inconsciente, son consideradas no en relación con su origen, sino con su dirección finalista... Este método parte del producto inconsciente como de una expresión simbólica, la cual representa un trozo de la evolución psicológica tomado de antemano...» (84). Freud, que limita el concepto de inconsciente, a la esfera de la «historia de la vida» del paciente, concibe los símbolos, a lo sumo, como signos o alegorías, y tan sólo los considera como «figuras encubridoras», únicamente la concepción de Jung de los símbo-

(83) *Psychologie und Erziehung*, pág. 83.

(84) *Psychologische Typen*, pág. 611.

los como formas de expresión de la «cara» que simultáneamente mira hacia atrás y hacia adelante en todo acontecimiento psíquico, merced a la paradoja de su «no sólo, sino que también», hace posible un trabajo analítico en la psique, el cual no sólo —como en Freud— trata de suprimir sus estancamientos y detenciones y tiende a lograr su normalidad, sino que mediante la activación consciente de la formación de símbolos y la inducción de su sentido, enriquece la psique con nuevos brotes de crecimiento y alumbra los manantiales de fuerzas que para la futura estructura vital del paciente pueden mostrarse creadoras.

El sentido de la neurosis

De aquí que Jung vea en la neurosis no sólo algo negativo, una enfermedad fastidiosa, sino algo positivo, un factor curativo, un motor formativo de la personalidad. Pues si es forzoso para conocer el abismo de nuestro inconsciente hacer consciente nuestro tipo de actitud o de función, o incluir como compensación de nuestra conciencia parcial o totalmente sobreabundante la profundidad del inconsciente, tiene siempre que ir unido a una *amplificación y profundizarían* de nuestra conciencia (85), es decir, a una *amplificación de nuestra personalidad*. Una neurosis puede, pues, actuar también como grito de socorro, proferido por una instancia interna superior, para llamarnos la atención acerca de la urgente necesidad en que nos hallamos de ampliar nuestra personalidad, lo que podremos lograr si abordamos *exactamente* nuestra neurosis. La conducta de Jung facilita al neurótico la salida de su aislamiento dirigiéndole, mediante la confrontación con su inconsciente, a la vivificación de los arquetipos, es decir, «los lejanos fondos de nuestra psique que hemos heredado desde los nebulosos tiempos primitivos». «Si exis-

tiese esta alma superindividual, entonces, evidentemente, todo lo traducido a su lenguaje simbólico sería alejado de lo personal, y si llegara a hacerse consciente, entonces ya no nos parecería, sin duda alguna, *sub specie aeternitatis* como "mi mal", sino como el mal del mundo; no como un dolor personal aislado, sino como un privado dolor de amargura que uniría a todos los hombres. Que esto puede curar no necesita, evidentemente, mayor demostración» (86).

Jung se halla muy lejos de negar la existencia de neurosis de origen traumático, cuya causa radica en vivencias infantiles determinantes que deben ser tratadas con arreglo a los puntos de vista de Freud. En muchos casos emplea también Jung este método, y le ha dado resultados excelentes, especialmente en las neurosis de sujetos jóvenes, siempre que su causa era traumática. Pero Jung niega rotundamente que todas las neurosis deban tratarse en esta forma. «Siempre que hablamos de inconsciente colectivo nos encontramos en una esfera y en un grado del problema que para el análisis práctico de personas jóvenes o de las que han permanecido infantiles queda fuera de toda consideración. Cuando aún hay que vencer la imagen del padre o de la madre, cuando todavía hay que conquistar un trozo de vida, que el hombre medio posee por ley natural, preferimos no hablar en modo alguno de inconsciente colectivo ni del problema de los contrarios. Pero cuando las transferencias paternas y las ilusiones juveniles han sido vencidas, o por lo menos se hallan en estado de madurez para ser superadas, entonces hablamos del problema de los contrarios y de inconsciente colectivo. En este caso nos encontramos fuera de las reducciones de Freud y de Adler, puesto que no nos interesa ya la cuestión de cómo podremos eliminar lo que impide a un individuo el ejercicio de su profesión, o el matrimonio, o lo que sea, que signifique expansión de la vida,

(86) *Seelenprobleme der Gegenwart*, pág. 142.

(85) Véase la nota 90 de la pág. 82.

sino que nos hallamos ante la tarea de encontrar aquel sentido que, en general, hace posible la continuación de la vida, con tal de que no sea mera resignación y dolorosa ojeada retrospectiva» (87).

Por ello se utiliza principalmente un punto de vista reductivo en todos aquellos casos en que se trata de ilusiones, ficciones y exageraciones. Por otro lado, hay que tomar en consideración un punto de vista constructivo y prospectivo en los casos en los que la actitud consciente está más o menos en orden, pero existe una mayor capacidad de completación y afinamiento, o allí donde tendencias del inconsciente, no conscientes pero capaces de evolucionar, fueron mal comprendidas o sojuzgadas por parte de la conciencia. «El punto de vista reductivo conduce siempre a lo primitivo y elemental; el constructivo, por el contrario, procura siempre actuar sintéticamente, construir y dirigir la mirada hacia adelante» (88).

Las condiciones para una neurosis pueden residir así mismo, por entero, en la situación actual misma, especialmente en edad más avanzada. En la juventud, una conciencia del yo todavía poco desarrollada y compacta es

(87) *Über Psychologie des Unbewussten*, pág. 133.

En su comentario al *Tibetanischen Totenbuch* (*Libro tibetano de los muertos*, 5.ª ed., 1953) muestra Jung de un modo muy convincente hasta qué punto parecen ser conscientes los tibetanos de que en la psique se hallan contenidas tanto una esfera personal como otra sobrenatural. El camino, según la idea de los tibetanos, por el que la psique de los muertos, una vez que los abandona, ha de errar hasta que logre una nueva encarnación, pasa a través de tres grandes fases. (Nosotros, hombres occidentales, lo comprendemos como un proceso de maduración psíquica interior, que hemos de efectuar a través de nuestra vida en un sentido inverso, como «camino de iniciación».) Las tres grandes fases citadas son: la primera, el país del inconsciente personal, que constituye la puerta de entrada a la segunda esfera, el lugar de las imágenes colectivas, de las figuras sobrepersonales, numinosamente cargadas, que son los arquetipos (los «demonios bebedores de sangre», según el ritual funerario de los tibetanos), y que, una vez transpuesta o tras la confrontación con sus «habitantes» se alcanza aquel «sitio» donde, superadas las oposiciones, reina la paz, donde, como instancia ordenadora que comprende y está por encima de todos los procesos psíquicos, impera, por sí sola, la «fuerza» central (el «sí mismo»),

(88) *Psychologie und Erziehung*, pág. 76.

algo natural, así como en el tránsito a la edad adulta es acaso una necesidad la actitud unilateral de la conciencia. Por el contrario, en edad más avanzada la persistencia de ambas formas puede desencadenar neurosis, ya que el sujeto no es capaz de adaptarse a una situación actual, porque, sus instintos, su inconsciente, no están ligados a él todavía o no lo están ya de un modo natural. En ciertas circunstancias, las causas de ello habrá que buscarlas en la infancia, pero también pueden radicar íntegramente en la situación momentánea. Aquí aparecen en el vivenciar las imágenes y símbolos ascendentes, que amplían la conciencia y siguen impulsando el proceso psíquico precisamente a aquel punto de vista prospectivo que dirige su mirada a un nuevo equilibrio en la psique del paciente, sobre la base de la nueva situación.

El aspecto prospectivo

La neurosis tiende a algo positivo —éste es el punto sobre el cual gira la concepción de Jung—, y no tiene como finalidad absoluta la persistencia de la enfermedad, como con frecuencia parece, porque «gracias a la neurosis hay individuos que son extraídos de su apatía, muchas veces en contra de su propia pereza o de su desesperada resistencia» (89). La energía retenida a consecuencia de la unilateralidad de la conciencia puede por sí misma ser causa, en el curso de la vida, de neurosis más o menos aguda, del mismo modo que puede producir un estado de inconsciencia inadaptable a las exigencias del mundo exterior. Parece, sin embargo, que, a pesar de todo, tan sólo relativamente pocos individuos caen en la neurosis, aun cuando el número, principalmente entre los llamados intelectuales, crece constantemente, y ha aumentado en es-

(89) *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, página 110.

pantosa medida en muchas zonas de Occidente. Quizá estos individuos son «realmente hombres superiores que por cualquier causa se han detenido durante largo tiempo en un grado inadecuado» (90) que su naturaleza no podía ya soportar, sin duda porque, bajo la presión de un mundo externo tecnificado, no pueden ser satisfechas las exigencias de la realidad interior. No debe, sin embargo, sospecharse detrás de esto «plan» alguno del inconsciente. «El motivo estimulante, en tanto que nos es posible captarlo, parece ser, esencialmente tan sólo, el impulso para la realización de sí mismo... Cabría también hablar de madurez tardía de la personalidad» (91).

En determinadas circunstancias llega incluso la neurosis a constituirse en estímulo para la lucha por la integridad de la personalidad, lo cual constituye para Jung al mismo tiempo misión y finalidad, y la máxima realización de salud terrenal accesible al hombre; finalidad que es independiente de todo punto de vista médico terapéutico.

Si se quiere suprimir una neurosis o una alteración general del equilibrio psíquico de la personalidad, entonces es preciso seguir el camino de la asimilación de determinados contenidos del inconsciente por la conciencia, pues a medida que nosotros reprimimos en el inconsciente y nuestro equilibrio vacila, aumenta la peligrosidad del inconsciente. Debe entenderse por asimilación e integración, sin embargo, la mutua penetración de contenidos conscientes e inconscientes en la conciencia, así como su agregación a la psique total y no la valoración de estos contenidos. Ante todo, no debe ser lastimado ningún valor esencial de la personalidad consciente, pues de lo contrario nada quedaría ya susceptible de ser integrado, porque, «la compensación por el inconsciente es únicamente eficaz cuando coopera con una conciencia integral» (92). «Quien

(90) *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, página 110.

(91) *Ibidem*, pág. 110.

(92) *Wirklichkeit der Seele*, pag. 95.

hace tratamiento analítico cree además implícitamente en el sentido y valor de la conciencia, merced a la cual partes inconscientes hasta entonces de la personalidad son subordinadas a la elección y crítica de la conciencia. De aquí que el individuo que busca su salud de este modo sea situado ante problemas y estimulado a juzgar y decidir conscientemente. Esto significa nada menos que una provocación directa de la función ética, por lo que también la totalidad de la personalidad es llamada a formar parte del plan» (93).

El desarrollo de la personalidad

Se alcanza la TOTALIDAD DE LA PERSONALIDAD, cuando han sido diferenciados todos los pares de contrarios, cuando las dos partes de la psique total, la conciencia y el inconsciente, se hallan enlazadas entre sí y en viva relación recíproca. De este modo el desnivel energético, el curso inalterable de la vida psíquica, queda garantizado, puesto que el inconsciente jamás puede devenir plenamente consciente y siempre retiene el caudal más fuerte de energía. La totalidad permanece siempre relativa y el *seguir trabajando perpetuamente en ella constituye nuestra tarea a lo largo de la vida*. «La personalidad, como realización plena de la totalidad de nuestro ser, es un ideal inalcanzable; pero ello no supone un argumento en contra del ideal; los ideales no son más que indicadores del camino y jamás objetivos» (94). La evolución de la personalidad es gracia y maldición al mismo tiempo. Es preciso comprarla muy cara, porque significa soledad. «Su primera consecuencia es el apartamiento consciente e inevitable del individuo de la indiferenciabilidad e inconsciencia de la grey» (95). Pero esto no sólo significa soledad, sino al

(93) *Wirklichkeit der Seele*, pág. 80.

(94) *Ibidem*, pág. 188.

(95) *Ibidem*, pág. 188.

mismo tiempo lealtad a la propia ley. «Solamente alcanza personalidad quien conscientemente puede decir sí a la fuerza de la determinación interna contraria» (96), y sólo entonces, el individuo, que ha logrado su personalidad de este modo, puede encontrar su lugar verdadero en la colectividad, pues la personalidad es la que posee la fuerza real formadora de comunidad, es decir, la facultad de ser parje integrante de un grupo humano y no sólo un número en la masa, la cual siempre se halla formada por una adición de individuos, y nunca, como la sociedad, puede ser organismo viviente que recibe y da vida. Por esto la realización de sí mismo, tanto en todo lo individual personal como en lo que se relaciona con lo colectivo extrapersonal, se torna decisión moral, la cual presta sus fuerzas al proceso de la evolución de sí mismo, que Jung llama CAMINO DE LA INDIVIDUACIÓN.

La investigación de sí mismo y la realización de sí mismo es —o, mejor dicho, debería ser— condición previa indispensable para asumir una obligación superior, y además sería únicamente lo que realizaría el sentido de la vida individual en la mejor forma posible y en máxima extensión. Esto es lo que siempre hace la naturaleza, pero sin responsabilidad, lo que constituye la determinación fatal y divina del hombre. «Individuación» significa «hacerse individuo, en tanto que por individualidad entendemos nuestra más íntima, última e incomparable particularidad» hasta llegar a ser «sí mismo» (97). Individuación, sin embargo, en modo alguno significa individualismo en el sentido egocéntrico, limitado, de esta palabra; porque la individuación hace al hombre únicamente individuo, e individuo se es tan sólo una única vez. Pero el hecho de hacerse individuo no significa que uno se haga «egoísta», sino únicamente que realiza su particularidad, la cual se halla extraordinariamente lejos del egoísmo y del indi-

(96) *Wirklichkeit der Seele*, pag. 200.

(97) *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbeugsamen*, pagina 91.

vidualismo. Conquistada su totalidad, el individuo como tal y como ser colectivo se relaciona con la totalidad del mundo mediante la conciencia y el inconsciente. Pero esto no significa acentuación individualista de la peculiaridad del individuo en oposición a los deberes colectivos, sino, como más atrás se dijo, realización de esta peculiaridad dentro de su ordenación en un todo. «Porque únicamente se origina un conflicto real con la norma colectiva cuando el camino individual se eleva a norma, lo que constituye el propósito propio del individualismo extremo» (98).

El proceso de individuación

El proceso de individuación es, en su totalidad, realmente espontáneo, natural y autónomo; le es dado a todo sujeto potencialmente dentro de la psique, aun cuando en su mayor parte es inconsciente. Constituye, como «proceso de maduración o de despliegue», el paralelo psíquico del proceso de crecimiento y transformación del cuerpo con la edad, siempre que no sea impedido, inhibido o encubierto por algún trastorno. En ciertas circunstancias, así en el trabajo práctico-psicoterápico, puede, por diversos métodos, ser estimulado, intensificado, hecho consciente, vivenciado y elaborado conscientemente, ayudando así al hombre a una mayor «completación», a un «redondeamiento de su ser». En tales casos supone un trabajo analítico intenso, que bajo la más severa integridad y dirección de la conciencia se concentra en el proceso psíquico interior merced a la máxima activación de los contenidos del inconsciente, el cual relaja todos los pares de contrarios, adquiere viva experiencia de su estructura y a través de todos los peligros de una psique desorganizada va perforando capa por capa hasta llegar a aquel centro que es fuente y fondo último de nuestro ser psíquico: el núcleo

(98) *Psychologische Typen*, pág. 599.

interno, el «uno mismo» (99). Como ya se dijo, este camino no es ni puede ser seguido por todos. No deja de ser peligroso este camino, y necesita severo control por parte del compañero o del médico, así como por parte de la propia conciencia tiene que cuidar de la integridad del yo frente a los contenidos del inconsciente de gran fuerza invasora y dirigir su organización metódicamente. Es preciso, pues, proseguir este camino hasta «muy lejos». El intento de hacer solo el viaje puede llevarse a cabo como en análogos esfuerzos, aunque en circunstancias externas totalmente diferentes sería funesto para el hombre de occidente si lo lograra.

El querer no depender de nadie conduce fácilmente al orgullo espiritual, a la estéril cavilosidad y al aislamiento en el propio yo. El hombre necesita algo que se halle frente a él; de no ser así, la base de la vivencia es demasiado poco real. De lo contrario, todo transcurre interiormente y todo es siempre respondido por uno mismo y no por otro distinto de uno mismo. El «diálogo» que el católico establece en la confesión con su confesor es por este motivo una organización infinitamente sabia de la Iglesia; para el creyente practicante, el remedio de la confesión evidentemente profundiza mucho más. Pero para muchos de aquellos que no se confiesan o por hallarse fuera de la religión la desconocen en absoluto, el trabajo con el psicoterapeuta constituye un recurso de urgencia. Sin embargo, la diferencia es considerable, pues el psicoterapeuta no es un sacerdote ni una autoridad moral, y tampoco puede considerarse como tal, sino, a lo sumo, como persona de confianza con alguna experiencia de la vida y un conocimiento profundo del carácter y las leyes de la psique humana. «El psicoterapeuta no exhorta al arrepentimiento —en tanto que el paciente no lo haga— ni impone penitencia al enfermo —como casi siempre es el caso— en tanto que el mismo enfermo no se la imponga,

(00) Véase pág. 189.

ni da absolución, porque Dios no ha tenido compasión de él» (100). Si la finalidad es alcanzar en forma natural «la integridad», es decir, la realización de la personalidad primitivamente esbozada en el individuo objeto del análisis, entonces el psicoterapeuta puede ayudar a conseguirlo inteligentemente. Si la personalidad no crece por sí misma, es imposible plantarla.

El curso de la individuación ha sido descrito a grandes rasgos y muestra unas leyes formales. Consiste en dos grandes estadios que llevan signos opuestos y se condicionan y complementan recíprocamente: el de la primera y el de la segunda mitad de la vida. El primero tiene como tarea la «iniciación en la realidad externa», y se cierra con la firme configuración del yo, la diferenciación de la función principal, el modo de enfoque dominante y el desarrollo de una persona correspondiente; en definitiva, tiene como objetivo la adaptación y ordenación del hombre en su mundo. El segundo conduce a una «iniciación en la realidad interna», a un profundo conocimiento del «sí mismo» y a un conocimiento del hombre, una «reflexión» sobre los rasgos del ser, que hasta entonces habían quedado o se habían hecho inconscientes; a su concienciación y, por ello, a una ligazón consciente interna y externa del hombre con la estructura del mundo, telúrica y cósmica. Jung ha dirigido su atención y sus esfuerzos especialmente a este último estadio y con ello ha abierto al ser humano en el giro de la vida la posibilidad de una ampliación de su personalidad que puede valer también como una preparación para la muerte. Cuando habla del proceso de individuación, piensa en primera línea justamente en esta forma.

Determinados símbolos arquetípicos constituyen indicadores y tipos cuya configuración y modo de manifestación varía de un individuo a otro. En este caso decide también la peculiaridad personal, porque «el método es

(100) De una entrevista con Jung, *Selbsterkenntnis und Tiefenpsychologie*, en la revista *Du* correspondiente a septiembre de 1943.

tan sólo el camino y la dirección que uno sigue, pero el cómo de la conducta no deja de ser siempre expresión fiel del ser del individuo» (101).

Mencionar los símbolos arquetípicos del proceso de individuación en toda la diversidad de sus modos de manifestación exigiría tener presente un conocimiento a fondo de las diversas mitologías y representaciones simbólicas de la historia de la humanidad. No procediendo así, no es posible describirlos ni explicarlos en todos sus pormenores. De aquí que en lo que sigue bastará un breve bosquejo, en el que se mencionen tan sólo aquellas formas simbólicas características de las etapas principales del proceso. Claro es que junto a ellos se presentan también otros tipos de arquetipos y símbolos que en parte ilustran problemas accesorios y en parte son causa de variaciones de las figuras principales.

La sombra

La primera etapa conduce a la experiencia de la SOMBRERA, que simboliza nuestra «otra parte», nuestro «hermano tenebroso», invisible para nosotros aun cuando inseparable, el cual, sin embargo, pertenece a nuestra totalidad. Porque «la forma viva necesita de sombras profundas para destacar plásticamente. Sin las sombras no es más que una imagen plana falaz» (102).

La sombra es una forma arquetípica que en la representación de los primitivos aparece, incluso en la actualidad, personificada en muchas formas. La sombra integra una parte del individuo, una especie de desdoblamiento de su ser, que, sin embargo, se halla unida a él «como su sombra». De aquí que signifique para los primitivos un hechizo maligno que alguien pise su sombra, hechizo que tan

sólo puede deshacerse mediante una serie de ceremonias mágicas. En el arte también la figura de la sombra constituye un motivo estimado y tratado con frecuencia. Sin embargo, el artista en sus creaciones y en la elección de motivo se nutre ampliamente de las profundidades de su inconsciente, y, a su vez, con lo que crea de este modo, conmueve al inconsciente de su público, en lo que en última instancia radica el secreto de su acción, porque las imágenes y las figuras del inconsciente son las que ascienden a la obra de arte y conmueven a los hombres aun cuando éstos ignoran de dónde procede su «muda emoción». El *Peter Schlemihl* de Chamisso, el *Steppenwolf* de Hermann Hesse, la *Frau ohne Schatte* de Hofmannsthal-Strauss, el *Grey Eminence* de Aldous Huxley, el hermoso cuento de Osear Wilde *El pescador y su alma*, como también Mefistófeles, el oscuro inductor de Fausto, son ejemplos del manejo artístico del motivo de la sombra.

El encuentro con la sombra coincide muchas veces con la concienciación del tipo de función y de actitud al cual uno pertenece. La función indiferenciada y el modo de actitud deficientemente desarrollado son nuestro «lado en sombra», la primitiva disposición humana colectiva de nuestra naturaleza que «por motivos morales, estéticos u otros cualesquiera se rechaza y a la cual no se deja medrar porque se halla en oposición con los principios conscientes». En tanto que el hombre ha diferenciado únicamente su función principal y casi exclusivamente con esta parte de su órgano de la experiencia, de su psique, se dispone a comprender lo que externa e internamente se le presenta con calidad de lo dado, sus tres funciones restantes continúan todavía en la oscuridad, se encuentran aún en la sombra y tienen que salir de ésta, pieza por pieza, y ser desconectadas de la contaminación de las diferentes figuras del inconsciente.

El desarrollo de la sombra va paralelo con el del yo; cualidades que el yo no necesita o de las cuales no puede

(101) *Das Geheimnis der goldenen Blüte*, Munich, 1929, 3.ª edición; Zürich, 1957, pág. 13.

(102) *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, página 204.

hacer uso, son dejadas de lado o reprimidas de tal modo que forman poca o ninguna parte de la vida consciente del individuo. Por eso el niño no tiene realmente sombra, pero su sombra se va haciendo más pronunciada conforme su yo gana en estabilidad y altura. Y como en el curso de nuestra vida estamos constantemente inhibiendo o reprimiendo una cualidad u otra, la sombra nunca puede ser totalmente incorporada a la conciencia. Sin embargo, es importante que, al fin, sus rasgos más salientes sean hechos conscientes y puestos en relación con el yo, que con ello gana en firmeza y vigor y llega a sentirse más firmemente anclado en nuestra propia naturaleza sexual.

La elaboración de la sombra corresponde, a grandes rasgos, aun cuando con distinto acento, a lo que pretende el psicoanálisis con la revelación de la historia vital, del individuo, sobre todo de la infancia; por eso las concepciones de Freud y sus puntos de vista históricos conservan en gran parte su valor para Jung, siempre que se trate de sujetos que se hallan todavía en la primera mitad de la vida, en los que el hacer conscientes las peculiaridades de la sombra es suficiente para el tratamiento.

Uno puede encontrar su sombra sobre todo en las propias acciones erróneas o cuando afloran en nosotros peculiaridades que solemos reprimir y dominar, pero también en una figura exterior concreta. En el primer caso aparece en el material del inconsciente como una figura del sueño que representa, personificadas, una o varias peculiaridades psíquicas del que sueña; en el segundo es una persona del mundo en torno la que, por ciertas razones estructurales, se convierte en portadora proyectiva de esa o esas peculiaridades ocultas en el inconsciente.

Es precisamente en nosotros mismos donde con mayor frecuencia y con mayor realidad percibimos las cualidades de la sombra, siempre que estemos dispuestos a reconocer que nos pertenecen; así por ejemplo, cuando nos sobreviene una explosión de rabia; cuando bruscamente comenza-



FIGURA 3



FIGURA 4

mos a maldecir o a conducirnos groseramente; cuando, del todo en contra de nuestra voluntad, actuamos de un modo antisocial; cuando nos comportamos ruinmente, con mezquindad, o aparecemos coléricos, cobardes, frívolos o hipócritas: entonces desplegamos cualidades que en circunstancias ordinarias ocultamos o reprimimos cuidadosamente y cuya existencia nosotros mismos ignoramos. Cuando la emergencia de tales rasgos de carácter no puede ser suficientemente evitada, nos preguntamos atónitos: ¿cómo ha sido esto posible?

Según corresponda a la esfera del yo del inconsciente personal o del inconsciente colectivo, la sombra tiene forma de aparición personal o colectiva. Por ello, lo mismo puede presentarse como una figura de nuestro círculo consciente (por ejemplo, un hermano o una hermana mayor, nuestro mejor amigo, o un sujeto que es nuestro opuesto, o, como en el *Fausto*, el ayudante Wagner), que presentarse en forma de una figura mística, cuando se trata de la manifestación del contenido del inconsciente colectivo (por ejemplo, Mefistófeles, un fauno, Hagen, Loki, etc.) (103).

Como *áster ego* —aun cuando ello pueda parecer paradójico a primera vista— puede la sombra ser representada por una figura positiva, por ejemplo, cuando el individuo, cuya «otra parte» personifica precisamente la sombra, vive en la vida externa consciente «por debajo de su nivel», por debajo de las posibilidades que le son dadas, es decir, que son sus lados positivos los que llevan una existencia sombría y oscura (fig. 3) (104).

Bajo el aspecto individual, la sombra es para lo «oscuro personal» como la personificación de los contenidos de

(103) Aquí vale también lo que se dijo sobre «Arquetipo de lo femenino» (véase pág. 147).

(104) Esta figura del inconsciente procede de una mujer que no era en absoluto consciente de que tenía «otra» parte oculta, una «sombra», que estaba a su lado para ayudarle y que pudiera llevar más fácilmente su pesada carga, la «piedra de su problema vital». La luna y las dos estrellas indican que aquí se trataba de un problema eminentemente femenino (fig. 3).

nuestra psique, que a través de la vida no hemos admitido, hemos arrojado o reprimido y que, en ciertas circunstancias pueden tener también un carácter positivo; bajo el aspecto colectivo representan la parte oscura de lo general-human[^]), la disposición estructural que yace en lo íntimo de todo ser humano para lo inferior y oscuro. Cuando se trabaja en el interior de la psique se encuentra la sombra ante todo, y predominantemente en las figuras que pertenecen a la esfera del inconsciente personal y que por ello siempre deben ser consideradas e interpretadas en primer lugar en su aspecto totalmente personal y sólo en segunda línea en el colectivo.

La sombra está en el umbral de lo «maternal», del inconsciente. Es lo realmente opuesto de nuestro yo consciente, y crece y se condensa al mismo paso que el yo. Con la masa oscura del material vivencial que a través de la vida nunca o apenas ha sido admitido, se nos opone para alcanzar las profundidades creadoras de nuestro inconsciente. Sobre esa base contemplamos aquellos hombres que espasmódicamente quieren sostenerse «en lo alto» con una tremenda acrobacia de su voluntad, que va mucho más allá de sus fuerzas, que ni a sí mismos ni a los demás quieren confesar sus debilidades y que al fin caen en una lenta o brusca esterilidad. Su nivel moral-espiritual no es en modo alguno elevado y suficiente, sino más bien un tinglado artificialmente establecido y penosamente sostenido que corre por ello constante peligro de derrumbarse bajo la más ligera sobrecarga. Vemos cómo a estos hombres les cuesta gran trabajo, o les es absolutamente imposible, enfrentarse con su verdad interior, establecer una auténtica relación o realizar un trabajo pleno y sostenido, y cómo se envuelven en las redes de la neurosis tanto más cuanto más lo reprimido se va depositando en el estrato de la sombra, pues en la juventud este estrato, de un modo natural, es relativamente estrecho y, por consiguiente, más fácil de soportar; pero en el curso de la vida, cada vez se

acumula más material, y así con el tiempo llega a constituir una barrera insuperable.

La figura 4 representa una montaña emergente del mar del inconsciente colectivo como símbolo de un punto de vista firme, elevado y ganado de nuevo para la conciencia; se expresa con ello el nacimiento de un «nuevo mundo» que halla su paralelo en numerosas cosmologías, imágenes mitológicas y representaciones religiosas (recuérdese aquí la Montaña de los Adeptos en la simbólica alquimista, y en el Monte Meru de la mitología india). El Sol, como imagen de la conciencia, constituye la cima de la montaña, pero está, sin embargo, orgánicamente incluido en ella; aprisiona firmemente al águila, demasiado osada y de vuelo elevado, el símbolo del *animus*, del orgulloso intelecto femenino, y al hacerle sufrir «hasta la sangre», la tierra y el agua son impregnados y fertilizados por ella, y el verde de la vida puede brotar hasta la saciedad (105).

«Todo individuo es seguido de una sombra, pero cuanto menos es ésta incorporada a la vida consciente de aquél, tanto más negra y espesa es» (106). «Si las tendencias reprimidas de la sombra no fueran más que algo malo, no habría problema. Pero por regla general la sombra es únicamente algo bajo, primitivo, inadaptado y penoso, pero no absolutamente malo. La sombra contiene también cualidades infantiles o en cierto modo primitivas que animan la existencia humana y la embellecerían; pero uno tropieza con reglas tradicionales, con prejuicios, con reparos y costumbres, con cuestiones de prestigio de toda clase, especialmente las últimas, que se hallan en estrecha relación con el problema de la persona y pueden desempeñar un papel funesto e impedir la evolución de la psique» (107).

(105) Este «Cuadro del inconsciente», como todos los que aquí se reproducen (con excepción de los números 8, 9, 10 y 15), fue pintado por una mujer; debe ser por ello comprendido e interpretado a partir de la psicología femenina.

(106) *Psychologie und Religion*, pág. 137.

(107) *Ibidem*, pág. 138.

«La simple supresión de la sombra no constituye un remedio, como tampoco la decapitación contra los dolores de cabeza... Cuando se tiene conciencia de una deficiencia, hay probabilidad de corregirla. También esta deficiencia se halla en constante relación con otros intereses, de modo que se encuentra sometida constantemente a modificaciones. Pero cuando esta deficiencia se reprime y se aísla de la conciencia, entonces jamás se corregirá» (108).

Confrontación con la sombra quiere decir, pues, tener conciencia crítica despiadada de su propio ser. Debido al mecanismo de la proyección, sin embargo, todo lo que nos es inconsciente parece transferido a un objeto, por lo que siempre es «el otro quien tiene la culpa», puesto que no se reconoce conscientemente que lo oscuro se encuentra en nosotros mismos. La concienciación de la sombra en el trabajo analítico tiene que contar necesariamente las más veces con grandes resistencias por parte del sujeto sometido al análisis, el cual con frecuencia no puede soportar tener que aceptar toda esta tenebrosidad como propia, y constantemente teme ver derrumbarse el edificio de su yo consciente, fatigosamente erigido y sostenido (109). He aquí por qué fracasan también muchos análisis, puesto que en este estadio del trabajo analítico la confrontación con los contenidos del inconsciente no se mantiene firme y el sujeto que se analiza suspende el trabajo para recogerse en la seguridad de sus ilusiones o de su neurosis. El que desde fuera pretende juzgar y sentenciar análisis aparentemente «fracasados», no debe olvidar —por desgracia, el caso no es raro— cuanto queda dicho.

Pero por muy amargo que sea el cáliz, no puede ser evitado, pues sólo cuando hemos aprendido a diferenciar nos de nuestra sombra, reconociendo y acatando su realidad como parte de nuestro ser, y nos hallamos en espera

(108) *Psychologie und Religion*, págs. 142 y sigs.

(109) El que Jung conceda un valor tan grande a la concienciación de la sombra, que va incluida por delante de todo lo demás, es una de las razones más importantes, aun cuando inconsciente, del temor que sienten muchos a someterse al análisis junguiano.

de lograr este conocimiento, puede conseguirse el arreglo con los restantes pares de contrarios de la psique. De este modo se inicia aquella actitud objetiva frente a la propia personalidad, sin la cual no puede adelantarse un paso por el camino que conduce a la totalidad. «Pero si uno se imagina a alguien lo bastante valiente para retirar todas sus proyecciones (110), entonces surgiría un individuo consciente de una parte considerable de su sombra. Un hombre de este tipo, sin embargo, se vería cargado de nuevos problemas y conflictos. Él mismo se convierte en un problema serio, puesto que ahora ya no puede decir que los "otros hacen esto o aquello, que ellos son los que se hallan en un error y que es preciso luchar contra ellos". Este hombre habita la "casa de la reflexión sobre sí mismo", del recogimiento interior. Tal individuo sabe que lo que se halla trastocado en el mundo también lo está en él mismo, y cuando aprende a habérselas con su propia sombra, entonces es cuando hace algo real para el mundo. Logra resolver, por lo menos, una parte mínima de las gigantescas cuestiones de nuestros días, aún no resueltas» (111).

Ánimos y ánima

La segunda etapa del proceso de individuación se caracteriza por el hallazgo de la forma de la «imagen del alma», que Jung denomina en el hombre ÁNIMA y en la mujer ÁNIMUS. La figura arquetípica de la imagen del alma corresponde a la parte sexual complementaria de la psique, y muestra, en parte, cómo se halla formada nuestra relación personal y, en parte, el sedimento de la expe-

(110) La palabra «todas» citada arriba no debe tomarse de un modo literal, pues nadie podría hacer conscientes y reconocer todas las proyecciones, porque, de lo contrario, ya no quedaría nada inconsciente en el hombre. Por eso depende siempre de la situación psíquica del individuo qué parte del material inconsciente y en qué medida puede ser elaborada.

(111) *Psychologie und Religion*, pág. 150.

riencia total del sexo contrario. Representa, por consiguiente, la imagen del otro sexo, imagen que llevamos como individuos en nosotros, pero que también llevamos como seres pertenecientes a una especie.

«Todo hombre lleva en sí su Eva», se dice en lenguaje popular. Según la ley psíquica interna —como hemos dicho anteriormente—, todo lo latente, lo inanimado, lo indiferenciado, se proyecta en la psique, todo lo que se halla en el inconsciente, por consiguiente también la «Eva» del hombre y el «Adán» de la mujer. En virtud de esto, vive uno su propio fondo sexual contrario no en modo diferente que, por ejemplo, la sombra propia, *en otro*. Uno elige a otro, se liga uno a otro, el cual representa las cualidades de la propia alma.

También aquí, como en la sombra y en general en todos los contenidos del inconsciente, tenemos que distinguir entre formas de aparición internas y externas, de *ánimus* y *ánima*. Las internas las encontramos en los sueños, fantasías y visiones, entre otros materiales del inconsciente, donde, aisladamente o reunidos en haces, logran expresión los rasgos de sexo contrapuesto de nuestra psique (112); en cambio, las externas las hallamos allí donde una persona del otro sexo de nuestro contorno se convierte en portador proyectivo de una fracción de nuestra psique inconsciente o de la totalidad de ella, sin que notemos que es nuestro propio interior quien nos hace frente de esta manera desde fuera.

La imagen del alma es «un complejo funcional más o menos firme, y el hecho de no poder diferenciarse de esta imagen es causa de fenómenos, como el del hombre veleidoso dominado por impulsos femeninos, dirigido por emociones, o como el de la mujer de ánimo poseído que todo

(112) Aunque no existe ninguna norma absoluta, científicamente determinada, de lo que debe ser considerado como rasgo «femenino» o «masculino»; poseemos a este respecto representaciones generalmente admitidas que proceden de nuestra tradición histórico-cultural y tal vez incluso pueden ser referidas a las peculiaridades biológicas más limpias y originarias de las células sexuales.

lo sabe mejor, razonadora, que reacciona de modo masculino y no por instinto». «De cuando en cuando es percibida una voluntad ajena a nosotros, lo cual hace todo lo contrario de lo que nosotros mismos queremos o aprobamos. No es necesariamente lo malo lo que esta otra voluntad hace, sino que puede también desear lo bueno, y entonces percibimos esta voluntad como un ser superior inspirador o dirigente, como espíritu o genio tutelar en el sentido del *daimonion* socrático» (113). Se tiene entonces la impresión de que otra persona, una persona extraña, «ha tomado posesión del individuo», de que «otro espíritu le ha poseído», etc., como el lenguaje corriente tan hondamente expresa. O también vemos a un sujeto entregado ciegamente a un tipo determinado de mujer, o, como frecuentemente ocurre, que intelectuales precisamente muy cultivados se enamoran locamente de prostitutas, porque su lado emocional femenino se halla absolutamente indiferenciado, o el caso de mujeres que tropiezan con un aventurero o un estafador y no pueden desprenderse ya de él. La condición de nuestra imagen del alma, el *ánima* o el *ánimus* de nuestros sueños, es el barómetro de nuestra situación psíquica interior. Merece especial consideración para alcanzar el conocimiento de uno mismo.

La multiplicidad de las formas de manifestación de la imagen del alma es casi inagotable. La imagen del alma rara vez es unívoca, casi siempre es una manifestación compleja tornasolada, provista de todas las cualidades de naturaleza contraria en lo que se refiere a lo típicamente masculino o femenino. El *ánima* puede manifestarse, por ejemplo, indistintamente como dulce doncella, diosa, bruja, ángel, demonio, mendiga, prostituta, compañera, etc. Una forma de *ánima* particularmente característica es, por ejemplo, la Kundry de la leyenda de Parsifal, o la Andrómeda del mito de Perseo; en forma artística, por

(113) Emma Jung, *Ein Beitrag zum Problem des Animus*, en *Wirklichkeit der Seele*, pág. 297. (En lo sucesivo se cita solo con el nombre del artículo.)

ejemplo, lo es la Beatriz de *La Divina Comedia*, la She de Ridder Haggard, la Antinea de *La Atlántida* de Benoît, etc. Pueden servir de ejemplos de manifestación del *ánimus* en un plano superior, en forma análoga aunque algo diferente, Dionisio, el caballero Barba Azul, el cazador de ratas, así como también el holandés errante o Sigfrido; en un plano inferior y primitivo, el actor de cine Rodolfo Valentino o el campeón de boxeo Joe Louis, o en épocas de gran movimiento histórico, como, por ejemplo, la actual, algunos políticos célebres o generales, con tal de que se trate de figuras individuales. Pero también por animales e incluso objetos, especialmente de carácter masculino o femenino, pueden ser simbolizados *ánimus* y *ánima*, sobre todo si aún no han alcanzado el plano de la figura humana y se presentan en su pura instintividad. Así, el *ánima* puede tomar la forma de una vaca, una gata, una tigresa, un barco, una cueva; y el *ánimus* presentarse como un águila (114), un toro, un lobo, o como una lanza, una torre o cualquier otra imagen fálica.

«La primera portadora de la imagen del alma es, sin duda, la madre; después, las mujeres que excitan el sentimiento del hombre, bien en sentido positivo o negativo» (115). El desligamiento de la madre constituye uno de los problemas más importantes y delicados de la evolución de la personalidad. Los primitivos poseen a este respecto una serie de ceremonias, consagraciones masculinas, ritos del volver a nacer, etc., en los cuales el iniciante recibe la instrucción necesaria para ponerse en condición de renunciar a la protección de la madre. Sólo después de este ceremonial es reconocido como adulto por la tribu. Pero el europeo debe preparar «el conocimiento» de su parte anímica femenina o masculina por el camino de la concienciación de la propia psique, puesto que la figura de la imagen anímica, de lo sexual contrario existente en

(114) Véase figura 4.

(115) *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, página 133.

la propia psique, especialmente en el hombre occidental, se halla tan profundamente sumida en el inconsciente, que desempeña un papel decisivo y a veces funesto, de lo que es culpable en gran parte nuestra civilización, orientada hacia el patriarcado, pues «en el hombre tiene el valor de virtud reprimir lo más posible los rasgos femeninos, del mismo modo que parece mal hasta ahora la mujer masculina. La represión de rasgos e inclinaciones femeninos es causa, como es natural, de su acumulación en el inconsciente. La *imago* de la mujer se convierte, naturalmente, en receptáculo de estas tendencias; por lo que el hombre, en su elección amorosa, sucumbe a veces a la tentación de conquistar a la mujer que mejor corresponde a la índole especial no consciente de su propia femineidad, es decir, una mujer que puede recibir sin el más mínimo reparo la proyección de su alma» (116). De este modo puede suceder con frecuencia que un individuo se case con la peor de sus debilidades, lo que explica algunos matrimonios extraños. Y en la mujer ocurre lo mismo.

La evolución orientada hacia el patriarcado de nuestra cultura occidental permite suponer que también en la mujer sea lo masculino de más valor que lo femenino y contribuye en mucho a acentuar la fuerza del *ánimus*. Posibilidades de regulación de los nacimientos, disminución de las tareas de la mujer en el hogar a consecuencia de la técnica moderna y, por último, el innegable aumento de las capacidades psíquicas en la mujer de hoy, tienen parte en ello. Con todo, así como el hombre, por naturaleza, es más inseguro en el *eros*, la mujer siempre será más insegura en el reino del *logos*. «Lo que, por consiguiente, la mujer tiene que vencer frente al *ánimus* no es el orgullo, sino la falta de confianza en sí misma y la resistencia a la pereza» (117).

(116) *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, página 118.

(117) Emma Jung, *Ein Beitrag zum Problem des Animus*, página 329.

En el *ánimus*, del mismo modo que en el *ánima*, hay dos formas fundamentales de figura clara y de oscura, de la figura «superior» y de la «inferior», con signos, respectivamente, positivos o negativos. Como mediador entre la conciencia y el inconsciente «se halla en el *ánimus*, conforme a la esencia del *logos*, el acento en el reconocer y especialmente en el comprender. Es más el *sentido* que tiene que transmitir, ^ue la imagen» (118). La cuádruplicidad, mediante la cual, por ejemplo, se determina en el *Fausto* de Goethe el principio del *logos*, tiene como condición previa un elemento de la conciencia (119).

«La imagen es transferida a un hombre real semejante al *ánimus*, al cual corresponde después el papel del *ánimus* o aparece como figura onírica o de la fantasía, y finalmente puede, puesto que representa una realidad psíquica viva, prestar desde dentro un determinado colorido a la conducta total» (120), porque el inconsciente está siempre «teñido» de lo sexual contrario. De aquí que sea «una función superior importante del *ánimus*, es decir, verdadero psicopompos que dirige y acompaña la conducta y transformación del alma» (121). Evidentemente, un arquetipo como el *ánimus* y el *ánima* jamás oculta al ser positivo del hombre individual; en efecto: cuanto más individual es un hombre, tanto mayor es la incongruencia existente entre el portador y la imagen proyectada sobre él. Porque lo individual es precisamente el contrario,

(118) Emma Jung, *Ein Beitrag zum Problem des Animus*, página 332.

(119) En su hermoso trabajo *Ein Beitrag zum Problem des Animus* (en la *Wirklichkeit der Seele*) entiende Emma Jung que en la serie «palabra, sentido, fuerza, acto» que traduce el *logos* griego para designar la quintaesencia del ser masculino, cada uno de estos grados tiene su representante en la vida del hombre, no de otro modo que en el desarrollo de la figura del *ánimus*, correspondiendo en la serie, ciertamente modificada, al primer grado el «hombre fuerte» o el «hombre de voluntad», el segundo al «hombre de acción», el tercero a los hombres de «verbo» y, finalmente, el cuarto a aquellos que han ajustado su vida al «sentido».

(120) Emma Jung, *Ein Beitrag zum Problem des Animus*, página 302.

(121) *Ibidem*, pág. 342.

propriadamente dicho, del arquetipo, «porque lo individual no es de cualquier manera típico, sino la mezcla única y de una sola clase de diversos rasgos quizá típicos» (122). Esta incongruencia, que al principio es imperceptible a causa de la transferencia, con el tiempo se hace cada vez más evidente en el ser real del portador de la proyección y es causa de conflictos inevitables y de desilusiones.

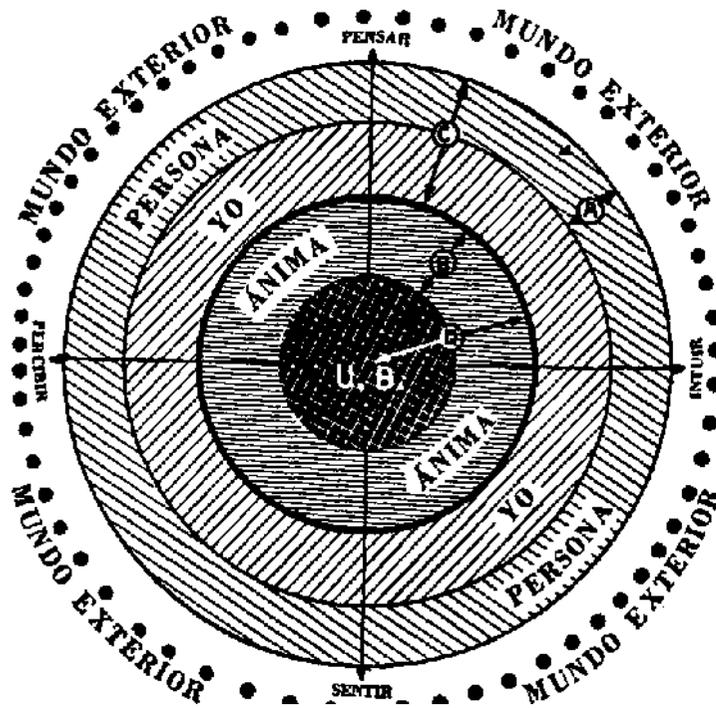
La imagen del alma se halla en relación directa con la condición de la «persona» del individuo. «Si la persona es intelectual, entonces la imagen del alma con toda seguridad es sentimental» (123). Así como la persona corresponde a la actitud externa habitual del sujeto, el *ánimus* y el *ánima* corresponden a la actitud interna. Podemos considerar la persona como la *función mediadora entre el yo y el mundo exterior*, y la imagen del alma como la *función mediadora correspondiente entre el yo y el mundo interior*. El esquema 17 intenta aclarar lo dicho. *A* sería la persona, que como mediadora se halla entre el yo y el mundo exterior; *B*, el *ánimus* o el *ánima*, representa la función mediadora entre el yo y el mundo interior del inconsciente; *C* es igual al yo y a la persona, que representan nuestra condición psíquica manifiesta, fenotípica, perceptible desde fuera; *D* representa la parte genotípica, nuestra condición interna inconsciente, latente, invisible. La persona y la imagen del alma se hallan en relación compensadora recíproca, de modo que cuanto más arcaica, poderosa e indiferenciada es la imagen del alma y su modo de actuar, más se aísla la máscara, la persona, de su vida instintiva natural. Es extraordinariamente difícil librarse tanto del uno como del otro. Pero a pesar de ello esta liberación es de urgente necesidad cuando el individuo no puede ya diferenciarse de ellos.

En tanto los diversos aspectos y rasgos de la psique inconsciente no están todavía separados unos de otros, di-

(122) Emma Jung, *Ein Beitrag zum Problem des Animus*, página 312.

(123) *Psychologische Typen*, pág. 635.

ferenciados e incluidos en la conciencia (por ejemplo, en tanto uno no conoce su sombra), tiene el inconsciente total del hombre indicios femeninos, y masculinos el de la mujer; todo en el inconsciente está coloreado de cualida-



ESQUEMA 17

des masculinas o femeninas. Por eso Jung, queriendo destacar esta característica, denomina también al inconsciente *ánima* o *ánimus*, respectivamente.

Cuando la persona se hace demasiado rígida, es decir, cuando sólo se ha diferenciado una función, la función principal, y las otras tres se hallan todavía más o menos indiferenciadas, entonces el *ánima*, como es lógico, representará una mezcla de estas tres; pero en el curso del análisis, es decir, después del desarrollo de las dos funciones

accesorias, se manifiesta, **sin embargo, más vigorosamente** como «desarrollo de la forma» de la **función más oscura e inferior** (124). En las imágenes del **sueño, este proceso aparece con frecuencia representado en la figura del individuo que sueña rodeado de diversas figuras de mujer**, las cuales aparecen después en sueños posteriores, cada vez con mayor frecuencia, desligadas de la figura del *ánima* sola. Cuanto más idéntica es el *ánima* a la persona, tanto más persiste el *ánima* en la «oscuridad» (125). «De aquí que primero el *ánima* se proyecte, y de este modo el héroe es dominado por la mujer» (126). Pues «la falta de resistencia frente a las seducciones del mundo exterior de la persona implica la existencia de debilidad hacia dentro, frente a las influencias del inconsciente» (127). El hombre poseído por el *ánima* corre peligro de perder «su bien asentada» persona y caer en la feminidad, así como la mujer poseída por el *ánimus* corre el peligro de perder su persona femenina a causa de las «opiniones» de su amigo. «Una de las manifestaciones más típicas de ambas figuras es lo que desde hace largo tiempo es llamada "animosidad".»

El *ánimus* rara vez constituye una figura aislada. Si se tiene en cuenta la propiedad compensadora de los contenidos del inconsciente para la conducta consciente, entonces se podría decir: puesto que el hombre en su vida exterior es más de índole poligámica, su *ánima*, su imagen del alma, se presentará la mayor de las veces como fenómeno aislado, mostrando los más diversos y contradictorios tipos de mujer reunidos en una imagen única. De aquí también el «carácter tornasolado», el «modo de ser élbico» de las verdaderas figuras del *ánima*. En la mujer, por el contrario, cuya conducta vital es de condición monogámica, se manifiesta en la imagen del alma la tendencia poligámica, y lo masculino complementario se presenta

(124) Véase esquema 5 y pág. 44.

(125) Véase págs. 59 y sigs.

(126) *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, página 129.(127) *Ibidem*, pág. 128.

personificado en todas sus variaciones posibles en una serie de formas aisladas heterogéneas. Por este motivo el *ánimus* suele representarse de ordinario por una «pluralidad», por «algo así como una reunión de padres y otras autoridades que, *ex cátedra*, emiten juicios "razonables" indiscutibles» (128). Con frecuencia son, principalmente, opiniones aceptadas sin crítica, prejuicios, principios, que seducen a la mujer y los emplea en sus argumentos y razonamientos. Esto es aplicable en primer lugar a las mujeres, cuya función principal es el sentimiento y ¿h las cuales, por este motivo, la función del pensamiento es la función indiferenciada, lo que parece ser acontece en un porcentaje relativamente alto de mujeres, aun cuando desde el fin del siglo xix, quizá por la emancipación de la mujer, haya disminuido en cierta medida. Pero puesto que la imagen del alma coincide con la función aún apenas ascendida a la luz, la cual todavía yace en el inconsciente, su carácter se manifiesta opuesto a la función principal y se simboliza en la figura específica correspondiente. Así es propia del científico abstracto un *ánima* del romanticismo sentimental primitivo, o del artista sensible e intuitivo un tipo de mujer sensual, aferrado a la vida terrena; y no es mero azar que sujetos dirigidos por su sentimiento llevan en su corazón la imagen de la amazona, en nuestro tiempo disfrazada de jurisperita o de doctora. Del mismo modo se manifestarán también las figuras del *ánimus* de las mujeres, según la condición de su correspondiente función principal, bien como peligroso don Juan, bien como profesor de largas barbas o como héroe de la fuerza y del poder —sean soldados, caballeros, jugadores de fútbol, pilotos o artistas de cine, tan sólo por citar algunos ejemplos—. El *ánima* no es únicamente el peligro tentador del instinto, que acecha en la oscuridad del inconsciente y que alcanza su expresión formal en la serpiente; también es la conductora luminosa y sabia del hombre —el

(128) *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, página 141.

otro aspecto de su inconsciente— **que no le arrastra hacia** abajo, sino que le eleva. Y **el *ánimus*** tampoco es **tan sólo el** diablo de las creencias que se opone a toda lógica, sino además ente creador, procreador, no en forma de creación masculina, sino como verbo creador, como «*logos* espermático». Y así como el hombre da a luz su obra como una criatura nacida de su «femenino» interior, y el *ánima* además, se toma su musa inspiradora, «así también lo masculino interior de la mujer produce semillas creadoras que lo femenino del hombre puede fecundar» (129). De este modo se completan los dos sexos no sólo en el plano de lo corporal, para obsequiar con la vida a la «criatura corporal», sino también en aquella corriente misteriosa, portadora de imágenes, que fluye de las profundidades, de sus almas y las une entre sí para contribuir al nacimiento de una «criatura espiritual» y conceder al ser espiritual de ambos sexos, por este medio, fruto y duración. Pero si la mujer llega a tener conciencia de esto, si sabe «tratar» como es debido a su inconsciente y se deja dirigir por la voz de su interior, entonces cabe en ella la posibilidad de llegar a ser la mujer inspiradora del hombre o la esposa doctrinaria ergotista, Beatriz o Xantipa.

Si con la edad hay hombres que se tornan mujeriles y mujeres que se hacen batalladoras, ello indica que una parte de la psique, que debía estar vuelta hacia el interior y actuar en él, se ha vertido hacia el mundo exterior; „sin duda porque estos sujetos desatendieron, a su debido tiempo, conceder a ese interior la realidad y acatamiento que merece. Durante mucho tiempo se abandonaron a ser hombre o mujer meramente, y nada saben de antemano de las sorpresas que se le pueden presentar a aquel que no ha contemplado su verdadera naturaleza. Ésta sólo puede contemplarse *en sí mismo*, pues de ordinario elegimos nuestro cónyuge porque su naturaleza corresponde a la parte de nuestra personalidad psíquica inconsciente para noso-

(129) *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, página 154.

tros desconocida. Si llegamos a tener conciencia de ella, entonces dejan de achacarse ya las propias faltas al cónyuge masculino o femenino, es decir, que la proyección se anula. A causa de ello, sin embargo, una cantidad de energía psíquica hasta entonces unida a la proyección es devuelta y puede quedar a disposición del propio yo. Esta retracción de la proyección no debe confundirse con lo que, en general, se llama «narcisismo». Por este camino, en efecto, se llega «a uno mismo»; pero no en forma de «complacerse a sí mismo», sino del conocimiento de sí mismo.

Si se ha comprendido y hecho consciente lo contrario sexual de la propia alma, entonces uno dispone de sí mismo y de sus emociones y afectos. Esto significa principalmente independencia real; aunque también significa, al mismo tiempo, soledad, la soledad del hombre «interiormente libertado», al cual ya no le inquieta el otro sexo, a causa de que ha conocido sus rasgos esenciales en la profundidad de la propia alma. Un hombre así, ya casi no puede tampoco «enamorarse», pues es incapaz de perderse en otro; pero sí será capaz de un «amor» más profundo en el sentido de una entrega consciente al tú, porque su soledad no le aleja del mundo: tan sólo crea la distancia exacta con él. Y como esta distancia le aferra fuertemente a su propio ser, esto le permite incluso abordar a su prójimo sin reserva, porque su peculiaridad no corre ya peligro alguno en ello. Claro es que de ordinario es precisa media vida para llegar a este grado. Sin lucha, evidentemente, no lo alcanza nadie. Una medida bien colmada de experiencia —incluso de desilusión— es también conveniente. Conseguir un arreglo con la imagen del alma no es tampoco tarea de la juventud, sino de la madurez. Y probablemente llega a constituir una necesidad en el curso de la vida avanzada abordar este problema. La unión con el sexo contrario tiene como finalidad en la primera mitad de la vida, principalmente, la unión corporal, con objeto de lograr el «hijo corporal» como fruto y continua-

FIGURA 5



FIGURA G

ción; en la segunda mitad de la vida se realiza esta unión, en primer lugar, para alcanzar la *conjunctio* psíquica, es decir, la unión con el otro sexo tanto en el espacio del mundo interior propio como en el exterior con su portador de imagen, y conseguir así el nacimiento del «hijo espiritual» y proporcionar al ser espiritual de los dos fruto y duración. El encuentro con la imagen del alma significa siempre, pues, que la primera mitad de la vida, con su necesaria adaptación a la realidad exterior y la dirección externa de la conciencia así originada, ha terminado; que de aquí en adelante es preciso conseguir el grado más importante de la adaptación a lo interior, la confrontación con la parte propia del otro sexo. «La activación del arquetipo de la imagen del alma es, por consiguiente, un acontecimiento de significación fatal, pues constituye la señal evidente de que ha comenzado la segunda mitad de la vida» (130).

En la poesía alemana tenemos el más hermoso ejemplo de esto en el *Fausto* de Goethe. En la primera parte, Margarita es la portadora de la proyección del *ánima* de Fausto. Sin embargo, el final trágico de esta relación le obliga a retirar la proyección del mundo exterior y a buscar de aquí en adelante esta parte de su psique en sí mismo. Vuelve a encontrarla, sin embargo, en otro mundo, en el «infierno» de su inconsciente, simbolizada en Elena. La segunda parte del drama de *Fausto* representa la expresión artística del camino interno del proceso de individuación con todas sus figuras arquetípicas, y en ella Elena es la clásica figura del *ánima*, la imagen del alma de la psique de Fausto, el cual entra en relación con ella en diferentes transformaciones y grados, hasta que alcanza la máxima manifestación de la *máter gloriosa*. Sólo entonces queda libertado y puede entrar en el mundo de la eternidad, en el cual todos los contrarios se hallan compensados.

(130) Toni Wolff, *Studien...*, I, pág. 159.

Así como la concienciación de la sombra permite el conocimiento de nuestra otra parte oscura aunque de igual sexo, la imagen del alma permite el conocimiento de lo sexual contrario existente en nuestra psique. Una vez que la imagen es conocida, entonces cesa de actuar desde el inconsciente y nos permite también, finalmente, diferenciar esta parte sexual contraria de la psique e incluirla en la actitud consciente, gracias a lo cual se consigue un enriquecimiento extraordinario de los contenidos pertenecientes a nuestra conciencia y además la amplificación de nuestra personalidad.

Los arquetipos del principio espiritual y material

Un trozo más del camino ha sido franqueado. Cuando todos los peligros de la confrontación con la imagen del alma se han salvado, ascienden entonces del inconsciente nuevos arquetipos, que obligan al individuo a nuevos acuerdos y actitudes. El proceso en su totalidad, en tanto que es un proceso del cual se tiene experiencia, es un proceso enderezado a un fin. El inconsciente es pura naturaleza, desprovista de propósito, tan sólo con una «capacidad potencial de dirección», pero, **por** una organización interna invisible para nosotros, posee un saber a dónde va, latente. En este sentido, sucede que «cuando la conciencia participa activamente y vive cada grado del proceso, o por lo menos lo presiente, entonces la imagen próxima se sitúa en el grado superior obtenido de esta manera, estableciéndose así la dirección que indica un objetivo» (131). Indicación de un objetivo que no se manifiesta merced a una sencilla serie de símbolos, sino que se establece más tarde, cuando el problema se ha hecho consciente, ha sido vencido o integrado.

(131) *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, pag. 192.

No es, pues, un azar que después de establecer relación con la imagen del alma pueda designarse como hito siguiente del desarrollo interno de la personalidad la aparición del arquetipo de la ANTIGUA SABIDURÍA (fig. 5), la personificación del *principio espiritual*. Su contrafigura en el proceso de individuación de la mujer es la MAGNA MÁTER, la madre tierra, que representa (fig. 6) (132) la fría y *objetiva verdad de la naturaleza*. Porque de lo que se trata es de iluminar los pliegues más ocultos del propio ser, en los cuales se halla lo «masculino» o «femenino» más primitivo, es decir, en el hombre el principio «espiritual» y en la mujer el principio «material». Se trata ahora de entrar en relación y llegar a conocer, no la parte del otro sexo de la psique —como en el *ánimus* y el *ánima*—, sino de entrar en relación con lo que forma el propio ser —en uno, la base puramente masculina; en otro, la puramente femenina—, hasta llegar a aquella imagen primitiva, según la cual fue formado. Si hubiese que arriesgar

(132) Ejemplos de las numerosas formas de expresión de estos dos arquetipos pueden verse en las figuras 5 y 6.

La sabiduría y la comprensión antigua y sin límites son representadas en el rostro de la «vieja sabiduría». Los ojos están vueltos hacia el interior; los rasgos inmóviles, la boca cerrada, expresan la más alta espiritualidad, una espiritualidad que se confunde con la naturaleza, que ha llegado a ser la naturaleza misma. El pecho y los hombros se han convertido en tierra, cubiertos de hierba y musgo; ellos nutren a las palomas, los pájaros de Afrodita, al bien y al amor. El disco del Sol, tras la cabeza, apunta al *logos* que hay en la imagen, y el cristal en sus manos, un símbolo de la totalidad, al más alto objetivo del desarrollo psíquico, al «sí mismo», pues la «vieja sabiduría», como arquetipo, corresponde ya al círculo de figuras del «sí mismo», es su mitad masculina (fig. 5).

La *magna mater*, el «mundo» universal, inexorable, en traje celestial tejido de estrellas, sembrado de frutos de oro e iluminado suavemente por la luna creciente, contempla llena de compasión a la pobre criatura que estrecha en el duro abrazo de sus grandes manos hasta hacerla sangrar por sus profundas heridas. El sufrimiento producido por este desgarramiento originado por los dos pares de contrarios de la esfera superior e inferior de su ser y el sufrimiento de la tensión así engendrada presenta la vida, en efecto, como un martirio, pero también como condición previa para renacer en el hijo como símbolo de «sí misma» e iluminar con los rayos del sol las profundidades insondables del fondo primitivo en el seno del mundo. La tensión contraria, y que como todo arquetipo entraña también, se representa aquí con toda claridad.

una fórmula, cabría decir que el hombre es espíritu hecho materia, y la mujer, materia impregnada de espíritu; el hombre se halla determinado en su ser espiritualmente y en la mujer, materialmente. Y por ello tiene valor concienciar la escala total de posibilidades que uno lleva en sí, y desarrollar desde el «ente más primitivo hasta su símbolo más elevado, más diverso y perfecto». Ambas figuras, la «antigua sabiduría» y la *magna máter*, poseen una gran profusión de modos de manifestación bien conocidos por el mundo de los primitivos y por las mitologías en sus aspectos buenos y malos, luminosos y oscuros, simbolizados como hechiceros, profetas, magos, caudillos, o como diosa de la fecundidad, sibila, sacerdotisa, madre, iglesia, Sofía, etcétera. De las dos figuras emana poderosa fascinación que irremisiblemente arrastra al individuo a cuyo paso sale a una especie de dominio sobre sí mismo y delirio de grandezas, si éste no sabe liberarse mediante la concienciación y diferenciación del peligro de la identificación con sus imágenes ilusorias. Un ejemplo de esto es Nietzsche, el cual se identificó totalmente con la figura de Zaratustra. Jung denomina a estas figuras arquetípicas del inconsciente *personalidades-mana* (133).

Se llama *mana* a lo «dotado de una acción extraordinaria». Poseer *mana* significa ejercer acción sobre los demás, pero también encierra el peligro de que el poseedor de *mana* se torne presuntuoso y dominador. La concienciación de los contenidos que estructuran el arquetipo de la personalidad-*mana* significa «para el hombre, la segunda y verdadera emancipación del padre; para la mujer, la

(133) Es evidente que una figura onírica impresionante y fascinante, una «personalidad-*mana*» de un determinado sexo, tiene en el sueño de un hombre otra significación que en el de una mujer. Si la figura es femenina, tendría que ser interpretada en el sueño de un hombre, probablemente, como figura-ánima; la figura de una mujer corresponde a la figura de la *magna máter*, por lo que hay que incluir a esta última siempre en el círculo restringido de los «símbolos de conjunción» que simbolizan el «yo». Lo mismo puede aplicarse a la figura del «anciano sabio» o del *puer aeternus* en el mefite de un hombre. (Véase Jung, *Kos göttliche Mädchen*, en *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Amsterdam, 1942.)

de la madre, y con ello la primera sensación de la propia individualidad» (134). Sólo cuando el hombre ha llegado a este grado puede, en el verdadero sentido de la palabra, «comenzar la obediencia espiritual debida a Dios». Sin embargo, precisamente sólo entonces, cuando ya no «hinchacha» su conciencia tan dilatada, para no caer en la inflación, «en la paradójica inconsciencia de lo consciente» (135). Tal hibridación no sería de extrañar en lo que se refiere a los conocimientos profundos adquiridos, y en el curso del proceso de individuación todos incurren en ella durante un momento. Sin embargo, las fuerzas que han sido activadas en el individuo merced a estos conocimientos se hallan realmente a su disposición únicamente después que éste ha aprendido a diferenciarse de ellas humildemente.

El «sí mismo»

Ya no estamos lejos del objetivo. La parte oscura se ha hecho consciente, lo sexual contrario se ha diferenciado en nosotros, nuestra relación con el espíritu y la naturaleza primitiva se ha puesto en claro. La doble fisonomía del fondo del alma es conocida, el orgullo del espíritu ha sido suprimido. Hemos penetrado profundamente en las capas del inconsciente, hemos hecho ascender a la luz mucho de él y hemos aprendido a orientarnos en su mundo primitivo. Nuestra conciencia, como portadora de nuestra unicidad individual, ha sido contrapuesta al inconsciente, el cual es en nosotros portador de nuestra participación psíquica en lo general colectivo. El camino no ha dejado de sufrir crisis, porque el fluir abundante de lo inconsciente en la esfera de la conciencia, a la vez que la resolución de la «persona» y la disminución de la fuerza conductora de la conciencia, constituye un estado de alteración del

(134) *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, página 98.

(135) *Psychologie und Alchemie*, pag. 645.

equilibrio psíquico. Este equilibrio ha sido artificialmente producido con la idea de anular la dificultad que inhibía la continuación del desarrollo de la personalidad. Esta pérdida del equilibrio psíquico es algo conveniente, pues gracias al auxilio de la actividad instintiva y autónoma del inconsciente conduce a la preparación de un equilibrio *nuevo*, supuesto que la conciencia se halla en disposición de elaborar y asimilar los contenidos producidos por el inconsciente (136), pues del vencimiento de la psique colectiva surge el verdadero valor, la conquista del tesoro, el arma invencible, la mágica defensa o lo apetecible que siempre inventa el mito» (137).

La imagen arquetípica que merced a esta confrontación conduce a la *unión entre ambos sistemas psíquicos parciales* —el sistema de lo consciente y el de lo inconsciente— mediante un *punto central común* se llama *sí mismo*. Marca la última estación del camino de la individuación, que Jung llama también *formación de sí mismo*. Únicamente cuando ha sido encontrado e integrado este punto central puede hablarse de hombre «completo». Sólo entonces el hombre ha resuelto el problema de la relación con las dos realidades que nos son impuestas, la realidad interior y la exterior, problema extraordinariamente difícil, tanto ética como epistemológicamente, cuya solución feliz tan sólo alcanzará el escogido y el agraciado.

El alumbramiento de «sí mismo» significa para la personalidad consciente no sólo una traslación del centro psíquico que hasta entonces poseía, sino, como consecuencia de ello, una actitud ante la vida y una concepción de la misma absolutamente modificada, es decir, una «transformación» en el sentido más literal de la palabra. Para que esta transformación ocurra es imprescindible la absoluta concentración en el *centro*, es decir, en el lugar de la transformación creadora. Uno es «mordido» por los animales,

(186) *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, págs. 70-72.

(137) *Ibidem*, pág. 85.

esto es, uno se ha expuesto a los impulsos animales del inconsciente sin identificarse con ellos y sin «huir de ellos» —la identificación con estos impulsos significaría que uno gozaría sin trabas de su impulsividad, y el huir de ellos, que los reprimiría; pero lo exigido en este caso es totalmente diferente: es su concienciación y el reconocimiento de su realidad lo que hace que su peligrosidad se pierda por sí misma—, «pues la huida ante el inconsciente haría ilusoria la finalidad del procedimiento. Es preciso, pues, no huir y vivir en todas sus peripecias el proceso iniciado por autoobservación y articularlo a la conciencia tratando de comprenderlo del mejor modo posible. Esto es causa a veces de una tensión insoportable motivada por la inesperrada inconmensurabilidad de la vida consciente y del proceso en el inconsciente, el cual únicamente puede ser vivido en lo más íntimo del corazón, sin que afecte nunca a la superficie visible de la vida» (138). Por ello exige también Jung que ni un solo día se interrumpa la vida cotidiana habitual ni el trabajo profesional diario, a pesar de todo estímulo interno en este sentido, porque precisamente resistir la tensión, mantenerse firme en medio del aflojamiento psíquico, es lo que únicamente garantiza la posibilidad de un nuevo orden psíquico.

La idea que se tiene, en general, de que el desarrollo psicológico conduce finalmente a un estado en el que ya no hay más sufrimiento, es, con toda evidencia, errónea. El sufrimiento y los conflictos pertenecen a la vida y no deben ser considerados como «enfermedad»; son los atributos naturales de todo ser humano, el contrapeso de la felicidad. Sólo donde el hombre quiere escapar de ellos por debilidad, cobardía o incomprensión, surgen la enfermedad y los complejos. Es preciso, pues, diferenciar estrictamente represión y contención. «La contención corresponde a una decisión moral, en tanto que la represión es una tendencia francamente inmoral a deshacerse de reali-

(138) *Psychologie und Alchemie*, pág. 205.

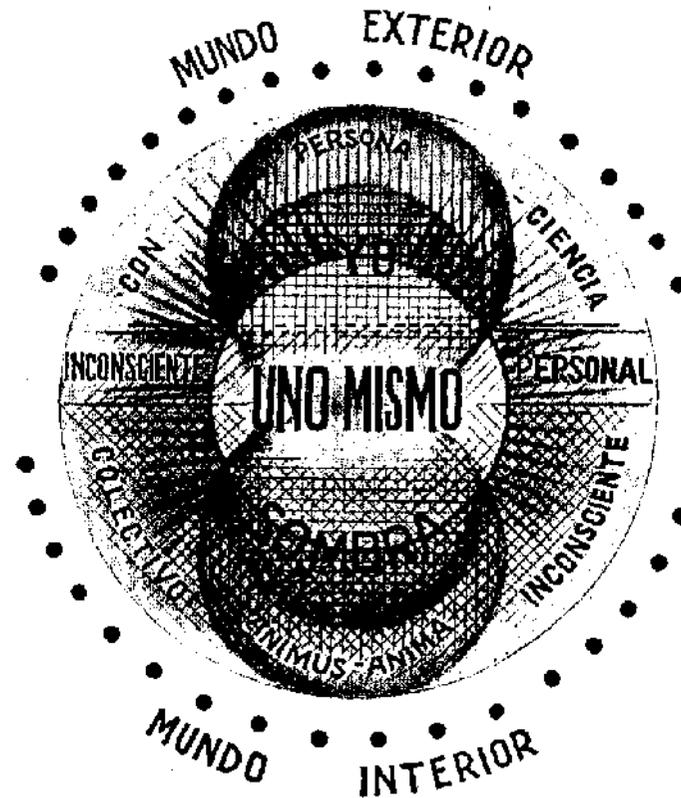
dades desagradables» (139). La contención puede ocasionar penas, sufrimientos, conflictos, pero no provoca una neurosis.

«La neurosis es siempre un sustitutivo del sufrimiento legítimo» (140), dice Jung. Es en el fondo un sufrimiento «inauténtico» que se percibe como contrario a la vida y falto de sentido, mientras que el sufrimiento «auténtico» lleva siempre consigo un presentimiento de que alguna vez se hallará el sentido total y se logrará un enriquecimiento espiritual. El proceso de la concienciación debe ser entendido como la transformación de un sufrimiento inauténtico en uno auténtico.

«Cuanto más consciente es uno de sí mismo merced al conocimiento de sí propio y de la conducta correspondiente, tanto más se reduce aquella capa del inconsciente personal localizada en el inconsciente colectivo. De este modo nace una conciencia que ya no se halla intimidada en *un mezquino y personalmente sensible yo-mundo*, sino que participa de un mundo más amplio, el mundo de los objetos. Esta conciencia amplificada ya no es tampoco aquella madeja de ambiciones personales, deseos, temores y esperanzas que tiene que ser compensada por tendencias contrarias personales inconscientes o acaso corregida, sino que es una función de relación vinculada al objeto, al mundo exterior, que pone al individuo en relación indispensable, obligatoria e indisoluble con el mundo exte-

(139) Esta afirmación de Jung debe entenderse rectamente. Cuando habla de «tendencia inmoral», no piensa, claro es, que todo lo «inmoral» surge de una decisión consciente. Sabemos bien que la represión comienza en el ser humano en la más temprana infancia, que en parte supone un necesario mecanismo defensivo y que, en cierto sentido, tiene un aspecto, cultural. Lo que Jung conserva a la vista es más bien el hecho de que algunos hombres, ya en edad avanzada, por la debilidad de no soportar las dificultades, de resistir tensiones, ponen mucho más ampliamente en movimiento este mecanismo «defensivo» que otros, lo que puede deberse tanto a factores disposicionales como a otros ulteriores capaces de inhibir el desarrollo.

(140) *Psychologie und Religion*, pág. 136.



ESQUEMA 18

rior» (141). **Tal** «renovación de la personalidad es un estado subjetivo, cuya existencia real no puede ser certificada por ningún criterio exterior; resiste a todo intento de descripción y explicación, y *tan sólo el que ha realizado* esta experiencia es capaz de comprender y atestiguar su realidad» (142). No es posible tampoco un criterio objetivo, como ocurre también en el caso de la «felicidad», la cual, a pesar de ello, posee una realidad absoluta, pues «todo en esta psicología es, en principio, vivencia; como también en la teoría; incluso cuando adopta un carácter sumamente abstracto es consecuencia directa de lo vivido» (143).

El «sí mismo» es «una magnitud superior al yo consciente. Incluye no sólo la parte consciente de la psique, sino también la parte inconsciente, y es por este motivo la personalidad, que *también* somos nosotros» (144). Sabemos que los procesos inconscientes se hallan en relación compensadora con la conciencia, lo que no significa siempre relación de contraste «porque inconsciente y conciencia no son necesariamente contrarios». Se completan en el «sí mismo». Podemos, en efecto, representarnos partes del alma; pero no podemos representarnos, en el mismo sentido, lo que es realmente el sí mismo, pues para ello sería preciso concebir el todo por las partes. El esquema 18 intenta dar idea de la totalidad de la psique situando el «sí mismo» en el centro, entre la conciencia y el inconsciente, de modo que participa de la una y del otro, pero encierra a los dos en su corona radiada, pues el «sí mismo no es sólo el punto central, sino también la circunferencia que incluye la conciencia y el inconsciente; es el centro de la totalidad psíquica, como el yo es el centro de la conciencia» (145). El dibujo expresa que el «sí mismo» forma no sólo el centro,

(141) *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, página 99.

(142) *Psychologie und Alchemie*, pag. 209.

(143) *Über die Psychologie des Unbewussten*, pag. 209.

(144) *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, página 98.

(145) *Psychologie und Alchemie*, pag. 69.

sino que también abarca con la fuerza de su radiación al sistema psíquico total. En el esquema se hallan inscritas igualmente las diferentes partes ya discutidas de la psique total, sin reivindicar por ello su disposición positiva, el valor de su lugar, etc., porque no es posible representar en un esquema algo tan abstracto. El esquema únicamente pretende sugerir y señalar algo que sólo puede ser comprendido exactamente por la propia experiencia vivida (146).

El único contenido del «sí mismo» que nosotros conocemos es el yo. «El yo individualizado se percibe a sí mismo como *objeto* de un sujeto desconocido y superior» (147). No podemos decir más sobre su contenido. Todo intento en este sentido tropieza con los límites de nuestra capacidad de conocimiento, porque el «sí mismo» únicamente podemos *vivirlo*. Si quisiéramos caracterizarlo, tendríamos que decir: «el sí mismo es una especie de compensación del conflicto existente entre lo interior y lo exterior; es el objetivo de la vida, porque es la más completa expresión de la combinación del destino que se llama individuo, y no sólo del hombre aislado, sino de un grupo entero, en el cual uno completa al otro formando la imagen total (148), por lo que tan sólo es indicación de algo únicamente captable en la vivencia, pero no definible conceptualmente».

Este nuestro «sí mismo», nuestro «punto central» propio, se halla tendido entre dos mundos, y sus fuerzas oscuras presentidas, pero con mayor claridad percibidas. «El "sí mismo" es ajeno a nosotros, y no obstante, inmediato;

(146) La figura 7 representa, dibujada, con lápices de colores, la imagen de la totalidad psíquica tal y como se manifestó en el curso del tratamiento analítico de una paciente como imagen interior. El pájaro azul simboliza la esfera de la conciencia; el fuego con la serpiente, el dominio del inconsciente; el pequeño círculo amarillo (de) medio es el centro; el «sí mismo», situado entre la parte femenina del alma (el campo negro con el huevo blanco) y la parte masculina (el campo blanco con el huevo negro), rodeado de la corriente de la vida, que une y baña todos los círculos.

(147) *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, página 207.

(148) *Ibidem*, pág. 206.

es completamente nosotros mismos y, sin embargo, no podemos reconocerle; es un virtual punto central de naturaleza plenamente enigmática... Los comienzos de nuestra vida psíquica parece que nacen sin complicación de este punto, y todos los objetivos últimos y más elevados igualmente parece que emergen de él. Paradoja, sin embargo, fatal cuando queremos caracterizar algo que se encuentra más allá de nuestra inteligencia» (149). «Pero si se logra convertir al "sí mismo" en nuevo centro de gravedad del individuo, entonces surge una personalidad que únicamente sufre en los pisos inferiores, pero en los superiores se halla fuera de los accidentes, tanto de los plenamente desagradables como de los agradables» (150).

La idea del «sí mismo» que únicamente representa un concepto límite, como, por ejemplo, en Kant la «cosa en sí» (151), es, pues, un postulado trascendente en sí y para sí, «que, en efecto, justificamos psicológicamente, pero no podemos demostrar científicamente» (152). Este postulado, precisamente, sirve para formular y relacionar los procesos fijados empíricamente (153), porque el «sí mismo» es, absolutamente, una alusión al fondo psíquico primitivo que no es posible determinar. Pero como objetivo es precisamente también un postulado ético, un objetivo de realización, y esto es lo sobresaliente de la teoría de Jung, que exige y conduce a resoluciones éticas. Pero el «sí mismo» es también una categoría psíquica, vivible también como tal, y si salimos fuera del lenguaje psicológico, entonces deberíamos llamarle también «fuego central» de nuestra participación en Dios, o la «chispita» de

(149) *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, páginas 202-203.

(150) *Das Geheimnis der goldenen Blüte*, pág. 50.

(151) *Psychologie und Alchemie*, pág. 253.

(152) *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, página 207.

(153) Éste es exactamente el papel que desempeñan también en otras ciencias los postulados o máximas eurísticas no justificadas lógicamente.

Meister Eckerhardt. Es el ideal cristiano primitivo del reino de Dios, el «estar dentro de Vos». Es lo último experimentable en la psique y por la psique.

El llegar a ser «sí mismo»

EL PROCESO DE INDIVIDUACIÓN, descrito sucintamente, consiste, como tuvimos ocasión de ver, en la aproximación lenta a los contenidos y funciones de la totalidad psíquica y en el reconocimiento de su acción sobre el yo. Irremisiblemente conduce «a conocerse en uno mismo tal y como se es por naturaleza, en oposición a lo que uno quisiera ser», y, evidentemente, nada hay tan difícil para el hombre como alcanzar este conocimiento. Este proceso «no es accesible a la conciencia sin una técnica y un conocimiento psicológico específico y sin una actitud psicológica especial. Es preciso subrayar que en lo psíquico colectivo se trata de fenómenos y experiencias que Jung ha conocido y descrito científicamente por vez primera» y del cual él mismo dice: «El término *individuación* designa meramente el terreno aún muy oscuro y necesitado de investigación de los procesos de centración formativos de la personalidad en el inconsciente» (154).

La inclusión y agrupación en el tratamiento de todas las posibilidades existentes en la psique partiendo de la situación actual del alma para alcanzar la preparación de la totalidad psíquica en el hombre, autoriza a Jung a llamar a su método *prospectivo*, en oposición a los métodos retrospectivos, que consideran beneficioso el descubrimiento de las causas precisamente pretéritas. El método de Jung es, pues, un camino para el conocimiento y regulación de uno mismo, para la activación de la función óptica, pero en modo alguno vinculado a la enfermedad o a la neurosis. A veces hay, evidentemente, una enfermedad

(164) *Psychologie und Alchemie*, pág. 647.

que exige emprender este camino; pero otras a veces es el afán de encontrar un sentido a la vida, de recobrar la fe perdida en Dios y en sí mismo, lo que obliga a ello, pues, como Jung dice, «aproximadamente un tercio de los casos no padece neurosis determinable clínicamente, sino de falta de sentido y razón de ser de su vida» (155). Pero precisamente parece que ha llegado a ser ésta la forma de neurosis general de nuestro tiempo, en el cual todos los valores vacilan amenazadoramente y en el que la humanidad es víctima de absoluta desorientación psicoespiritual. Ante esta situación, el camino de la individuación puede considerarse como un intento serio de prevenir esta desorientación del hombre moderno mediante la activación de las fuerzas creadoras de su inconsciente y de su inclusión consciente en la totalidad de la psique. Significa «liberación» de las perfidias de la naturaleza instintiva, un *opus contra naturam*, porque la profundización y ampliación de la conciencia (156) mediante la concienciación de los contenidos que yacen en el inconsciente es «esclarecimiento», es un «acto espiritual»; por idénticos motivos son caracterizados la mayor parte de los héroes míticos mediante los atributos del Sol, y el momento del nacimiento de su gran personalidad es llamado «alumbramiento» (157). No otra cosa expresa la idea del sacramento cristiano del bautismo, tan maravillosamente simbolizada. Jung dice a este respecto: «El sacramento cristiano del bautismo significa un momento de importancia suma en la evolución anímica de la humanidad. El bautizo confiere alma *sustancial*; esto no lo hace el rito bautismal, mágico, sino la idea del bautismo, que extrae al hombre de la identidad arcaica del mundo y lo transforma en un ser superior. El hecho de haber escalado la humanidad la altura de esta idea significa, en el más profundo sentido, bautismo y nacimiento del hombre espiritual y no del hombre natu-

(155) *Seelenprobleme der Gegenwart*, pág. 84.

(156) Véase nota 90 de la página 82.

(157) *Wirklichkeit der Seele*, pág. 208.

ral» (158). A la conciencia, que se halla al abrigo de la fe y del simbolismo del dogma, Jung no tiene nada que añadir; como igualmente Jung confirma la actitud del que busca volver al camino de la Iglesia. *Anima naturaliter christiana*, es la opinión de Jung, y precisamente por el camino del llegar a ser «sí mismo» puede el hombre, si «entiende el sentido de lo que hace..., llegar a ser un hombre superior, que realiza el símbolo de Cristo» (159).

Llegar a ser «sí mismo», es, pues, también y ante todo, el camino del hallazgo del sentido, de la formación del carácter, y, por consiguiente, de alcanzar una concepción del mundo, porque «conciencia superior supone concepción del mundo. Toda conciencia de motivos y propósitos es concepción del mundo incipiente. Todo aumento de experiencia y conocimiento significa un paso más en la evolución de la concepción del mundo. *Y con la imagen que el hombre que piensa crea del mundo también se modifica él mismo.* El hombre cuyo Sol aún gira alrededor de la Tierra es diferente del hombre cuya Tierra es satélite del Sol» (160).

El hombre enfermo o el vacío de sentido se halla de ordinario ante problemas por cuya solución lucha en vano, a causa de que los grandes y más importantes problemas son, en principio, todos insolubles, y tienen que serlo, porque expresan la necesaria polaridad inmanente a todo sistema autorregulador. No pueden ser resueltos, sino únicamente superados... Esta superación de los problemas personales del individuo se manifiesta como elevación del nivel de la conciencia. Cuando en su radio de acción penetra cualquier interés superior y más amplio, gracias a esta dilatación del horizonte el problema insoluble pierde urgencia. El problema no se soluciona lógicamente por sí mismo, sino que palidece frente a una nueva y más intensa dirección de la vida. El problema no es reprimido y

Seetewpro6/ewie der Gegenwart, pags. 211 y sigs

>. «(* *Geheimnis der goldenen Blüte*, pág. 62.

(100) *Seelenprobleme der Gegenwart*, pag. 268

hecho inconsciente, sino que es mostrado a una luz diferente, y de este modo se torna también diferente. Lo que desde un grado inferior habría sido causa de conflictos más violentos y de tempestades afectivas pánicas, aparece ahora, considerado desde un nivel superior de la personalidad, como la tempestad en un valle contemplada desde la cima de una alta montaña. La realidad del temporal no se percibe porque uno no está dentro de ella, sino sobre ella» (161).

El símbolo de la conjunción

La imagen arquetípica de este acontecimiento, de esta anulación de contrarios —de la *coincidentia oppositorum*— en una síntesis superior (162), la expresa el llamado SÍMBOLO DE CONJUNCIÓN (163), en el cual se representan los sistemas parciales de la psique conjugados en un plano superior, *situados sobre ellos* con el «sí mismo». Todos los símbolos y formas arquetípicas del proceso son portadores de *función trascendente* (164), es decir, de la conjunción de los diferentes pares de contrarios de la psique en una síntesis superior.

El «símbolo de la conjunción» aparece cuando lo intrapsíquico, en el curso de la evolución espiritual, «es experimentado tan real, tan efectivo y, psicológicamente, con

(161) *Das Geheimnis der goldenen Blüte*, págs. 12 y 13.

(162) En realidad, todos los símbolos suponen una *coincidentia oppositorum*, pero en el llamado «símbolo de la conjunción», ello se manifiesta del modo más destacado.

(163) Jung hace en el capítulo V de su *Psychologische Typen* una descripción minuciosa de los aspectos de este símbolo en las diferentes culturas.

(164) «... por "función" no entiendo en este caso una función fundamental, sino una función compleja compuesta de otras funciones, y con el término "trascendente" no designo una cualidad metafísica, sino el hecho de que en virtud de ésta ocurre el paso de una actitud a otra», dice Jung (*Psychologische Typen*, pág. 651). Una minuciosa definición y descripción de este concepto lo da Jung en su trabajo *Die transzendente Funktion*, en *Geist und Werk* (Zürich, 1958, pág. 3), libro homenaje al doctor Brody, en su septuagésimo quinto cumpleaños.

un carácter de realidad análogo a la del mundo exterior» (165).

Al presentarse este símbolo, el cual puede manifestarse en las más diversas formas, queda establecido el equilibrio entre el yo y el inconsciente. Esta clase de símbolos, que representan la imagen primitiva de la totalidad psíquica, denotan siempre una forma más o menos abstracta de aquélla porque precisamente la ordenación simétrica de las partes y de su relación con el punto central actúa en forma regular e integra su modalidad. El Oriente conoce desde siempre estas representaciones simbólicas. Son llamadas MÁNDALA, y su mejor traducción es la de «círculo mágico».

Con ello no pretendemos afirmar en modo alguno que la simbólica del «sí mismo» tenga siempre la forma de mándala. Con arreglo a la situación de conciencia y al grado de desarrollo psíquico de un ser humano, todo lo creado, pequeño y grande, bajo y elevado, abstracto y concreto puede llegar a ser símbolo del «sí mismo», convertirse en su «centro actuante». Sin embargo, cuando debe ser facilitada una visión total sintética y simbólica de la psique, entonces los mándalas son sus más expresivos y adecuados exponentes.

Los símbolos mándalas

Los símbolos mándalas pertenecen a los símbolos religiosos más antiguos de la humanidad y se encuentran ya en el Paleolítico. Los hallamos en todos los pueblos y en todas las civilizaciones; incluso en forma de dibujos en arena, como en los indios pueblos. Los mándalas más bellos y artísticos se hallan en Oriente y principalmente los posee el budismo tibetano. (La figura 8 es un ejemplo muy hermoso.) En el yoga tántrico son elegidas las imágenes mándalas como instrumentos de contemplación. «Su empleo en el culto es de suma importancia, y en su centro llevan, por regla general, una figura de máximo

FIGURA 8

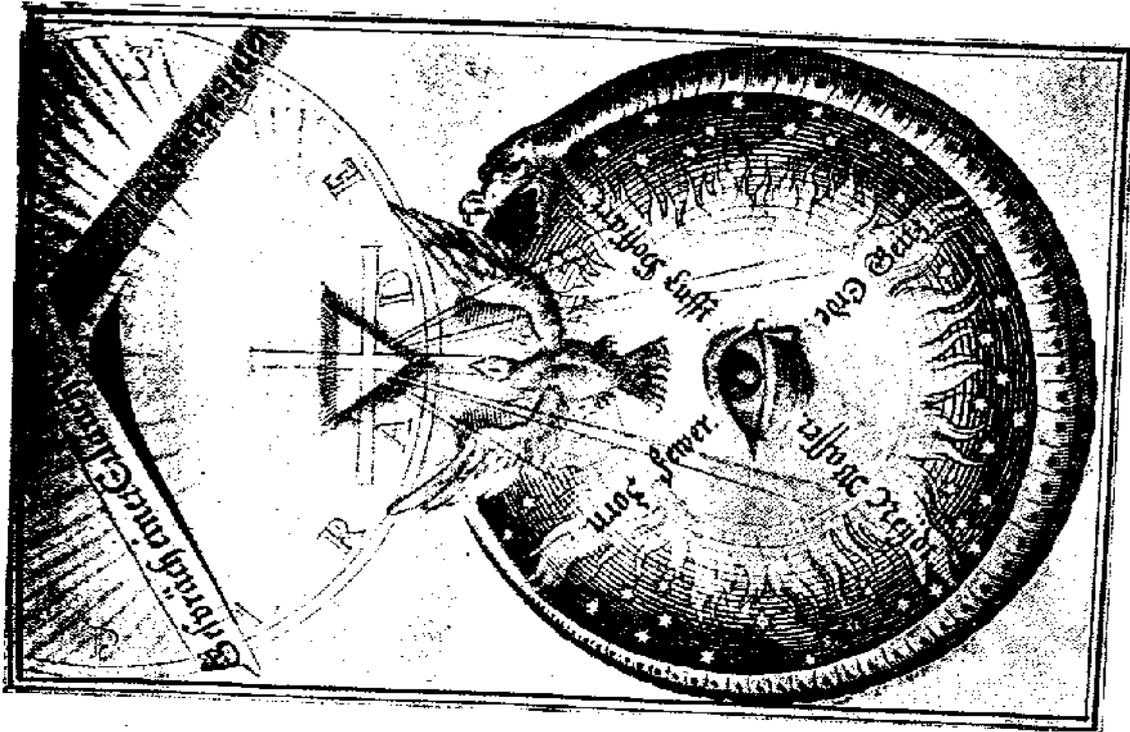


FIGURA 10

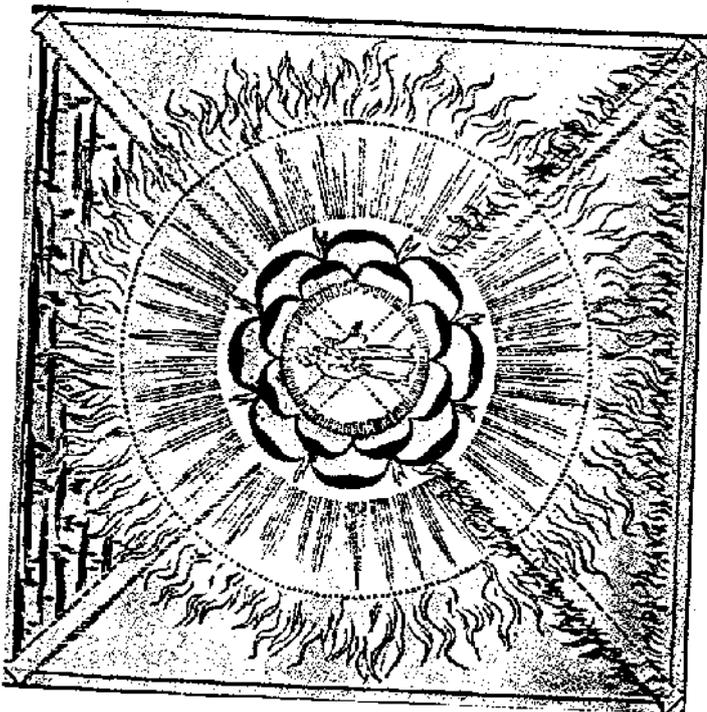


FIGURA 9

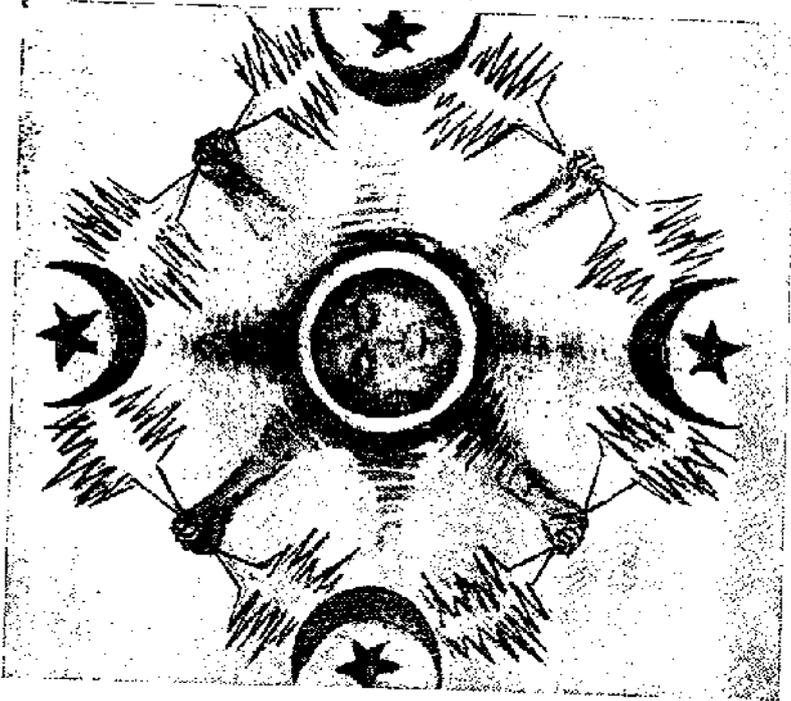


FIGURA 12

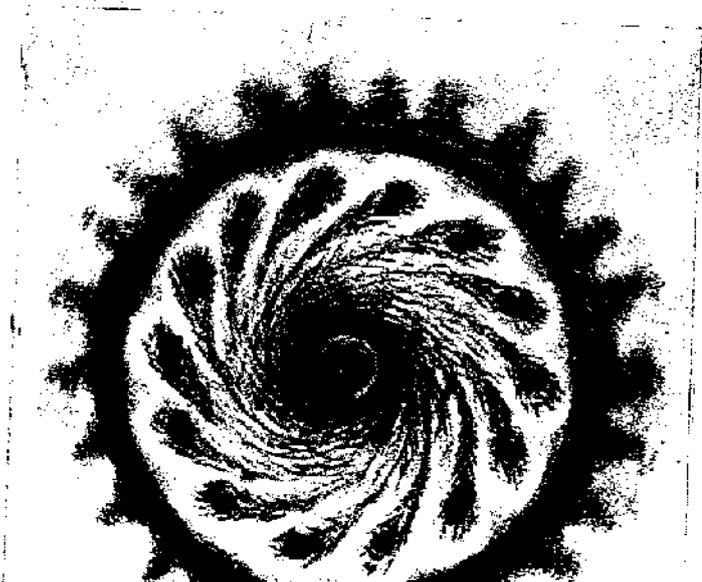
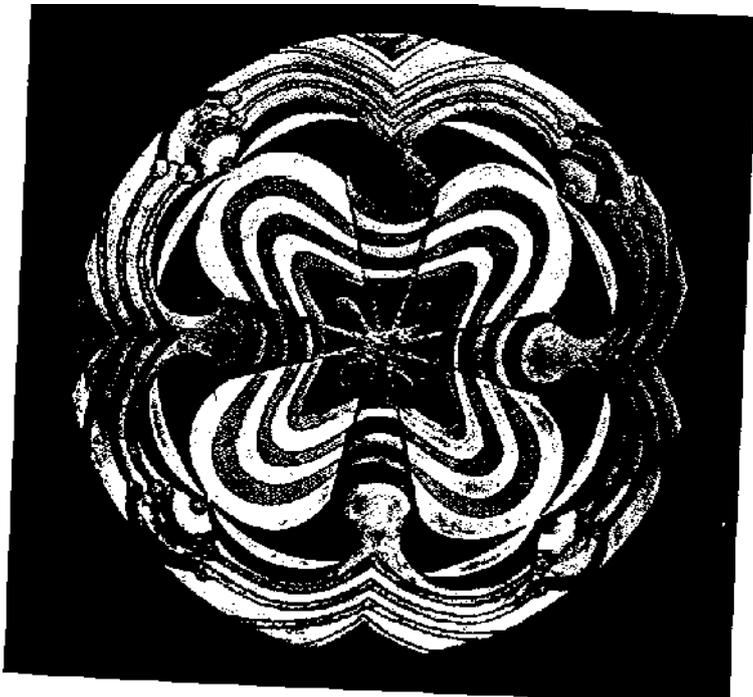
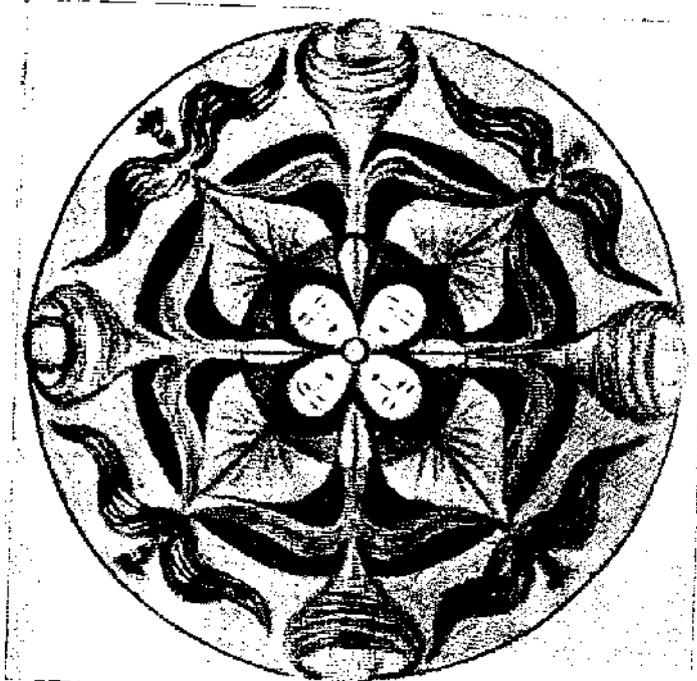


FIGURA 11



co

fe



FIGURA 15

valor religioso.: **Siva o Buda» (166). Hay también numerosos** mándalas de la Edad Media, **en los que de ordinario** se representa en el centro del círculo **la figura de Cristo** con los cuatro evangelistas o sus símbolos **en los cuatro** puntos cardinales (167). La elevada significación **de los** símbolos mándalas en las diferentes civilizaciones **corresponde** totalmente a la significación central de los símbolos mándalas individuales, los cuales poseen la misma cualidad de naturaleza «metafísica» (168). Jung ha estudiado estos símbolos durante catorce años antes de arriesgarse a su interpretación. Hoy, sin embargo, constituyen el terreno más importante de la experiencia psicológica que investigan los que trabajan bajo su dirección.

El simbolismo peculiar de los mándalas muestra en todas partes la misma disposición, evidenciada en la típica ordenación de los elementos de las imágenes. Éstos se hallan notablemente reunidos en el centro y se encuentran en un círculo o polígono (ordinariamente un cuadrilátero) que simboliza «la totalidad». Muchos de ellos presentan la forma de una cruz de flores o de rueda con tendencia al número 4. «Como muestran los paralelos históricos, no se trata en modo alguno de curiosidades, sino, evidentemente, cabría decir, de normalidades» (169). La figura 8 (170) muestra una disposición semejante: en

(166) *Psychologie und Alchemie*, pág. 146.

(167) Señalamos aquí el singularísimo hermoso mándala del místico Jacob Bohme (1575-1624) publicado en su libro *Theosophische Werke* (Amsterdam, 1828), que utilizamos como ejemplo (fig. 10). Es una representación simbólica místico-religiosa. Muestra el mundo pecador de la creación rodeado de la serpiente de la eternidad, el Ouroboros, caracterizado por los cuatro elementos con los pecados subordinados a ellos; en el centro del círculo se halla el ojo de Dios llorando, es decir, aquel punto en el cual, merced a la misericordia y al amor, puede realizarse la salvación en el Paraíso, en el reino sin pecado, por intermedio de la paloma que simboliza al Espíritu Santo.

(168) *Psychologie und Alchemie*, pág. 146.

(169) *Ibidem*, pág. 306.

(170) La figura 8 es un mándala pintado artísticamente con delicados colores sobre pergamino, procedente del budismo tántrico, propiedad particular de Jung. Debe de datar de principios del siglo XVIII.

el centro se halla representada la figura principal, rodeada de un loto estilizado de ocho hojas; el fondo sobre el cual se halla el círculo está formado por triángulos de cuatro colores diferentes, que desembocan en cuatro puertas, las cuales representan los puntos cardinales, y se completan en un gran cuadrilátero rodeado nuevamente por un círculo, el «río de la vida». Bajo este gran círculo, que aún contiene numerosas figuras simbólicas, se halla representado el Averno con todos sus demonios, y sobre el círculo, la fila entronizada de divinidades celestiales.

La figura 9 es un mándala del siglo xviii (171), con el Salvador como figura central, en medio de dos flores de ocho hojas, rodeado de una corona radiada ardiente y dividida en cuatro partes por una cruz subyacente, cuyos brazos inferiores arden en el mundo de los instintos y los superiores son mojados por las lágrimas del rocío celestial. Las figuras 11, 12, 13, 14 y 15 son mándalas hechos por pacientes de Jung procedentes de «vivencias interiores». Son productos espontáneos, producidos sin modelo ni influencias externas. En ellos se trata también de motivos idénticos elaborados en un orden semejante. El círculo, el centro, el cuadrilátero, la distribución simétrica de los motivos y colores expresan la misma regularidad psíquica (172). La finalidad es siempre reunir una multiplicidad de colores y formas en una unidad orgánica equilibrada, en un todo. La figura 11 representa una «cola en rueda» de pavo real en movimiento circular con sus

(171) Mándala policromado tomado del libro *Die geheimen Figuren der Rosenkreuzer*, Altona, 1785, pág. 10.

(172) Estas creaciones mándala pueden incluso presentarse en la ordenación de las figuras de un sueño.-Al principio del proceso de individuación aparece con frecuencia en el sueño, por ejemplo, la visión del «sí mismo» en forma de cuatro figuras de mujer reunidas en el que sueña como en un centro. El «sí mismo» se halla en estos casos «vestido», oculto en la totalidad del ánimo de cuatro aspectos (es decir, la imagen del alma), la cual prepara la negociación entre la conciencia y el inconsciente. Sólo cuando el acuerdo entre ellos ha sido relativamente concluido puede revelarse la imagen del «sí mismo» a la mirada directa, por ejemplo en el «símbolo de conjunción» correspondiente a un mándala auténtico.

reflejos y sus múltiples ojos, que simbolizan los aspectos y propiedades de la psique siempre mudables y en movimiento, y que en el ojo central, en el centro, encuentran su foco. Alrededor de la rueda gira un círculo de llamas en dirección centrifuga, que al enigmático acontecimiento aquí simbolizado del llegar a ser «sí mismo» lo envuelve de «emociones ardientes» para defenderlo y calafatearlo frente al mundo exterior (173). La figura 12 representa a «Helios con cuatro brazos», como símbolo del aspecto dinámico del «sí mismo». Los brazos y los rayos son de carácter «masculino»; las medias lunas, de carácter «femenino»; las estrellas de cinco puntas simbolizan el centro aún imperfecto del hombre; todos guardan relación con el Sol rodeado por el «río de la vida», como símbolo del «sí mismo». La figura 13 es más bien formal y abstracta, pero intenta del mismo modo reunir en un centro la relación claramente articulada de una multiplicidad de líneas y formas. También la figura 14 muestra una multiplicidad de formas y colores diferentes (el azul, el rojo, el verde y el amarillo representan las cuatro funciones de la conciencia) en orden variado alrededor de la flor de cuatro hojas del centro. Las cabezas durmientes, que se hallan aún en brote, en sus cubiertas verdes, señalan al centro como el «sí mismo» en devenir, en oposición a la periferia, en la cual lucen los frutos pendientes del cáliz como funciones en sazón y los pájaros dispuestos a volar como intuiciones ya en pleno desarrollo del camino del desarrollo psicológico ya recorrido. La figura 15 simboliza una visión de la «faz de la eternidad», rodeada de la sierpe del tiempo, el Ouroboros y el Zodiaco. Sería absolutamente erróneo suponer todos estos mándalas como «imágenes» de la individuación cumplida, es decir, de la conjugación lograda de todos los

(173) En estos mándalas, tanto en su ordenación como en los motivos empleados y en la disposición total dinámica, encontramos un parentesco extraordinario con la figura 8, un mándala de las visiones místicas de Jacob Bohme, a pesar de que estas visiones eran absolutamente desconocidas del sujeto analizado, autor de esta «imagen del inconsciente».

pares de contrarios psíquicos. Son, en su mayoría, tan sólo anteproyectos, grados anteriores más o menos aproximados y felices de un fin último, que, en vista de las limitaciones de nuestra condición humana, siempre será relativo; una idea directriz de nuestro destino y nuestra fundamental tarea que inmoviblemente nos hace frente. En el fondo, los mandálas pueden aparecer durante todo el proceso de individuación, y sería falso deducir de su presencia algo sobre un elevado grado de desarrollo o evolución del individuo en cuestión. En el sentido de la tendencia a la autorregulación psíquica, se producen siempre que son requeridos por un «desorden» como factores compensadores. Los mandálas, con su estructura matemática, son la contrafigura de la «protoordenación de la psique total» y son llamados para transformar el caos en cosmos, pues las imágenes no sólo expresan el orden, sino que lo producen. La consideración meditativa de la imagen mandálica del Yantra, tal como se efectúa en Oriente, tiene por finalidad la implantación de un orden psíquico interno en la persona que medita, y es utilizada en ese sentido. Claro es que estos mandálas individuales del sujeto analizado jamás alcanzan aquel grado de plenitud, de elaboración detallada y «armonía tradicionalmente afirmada» que poseen los mandálas de Oriente, los cuales no son ya productos del alma, sino productos de la habilidad artística. Han sido sacados a relucir tan sólo como paralelos con objeto de demostrar que obedecen a idénticos supuestos psíquicos por lo que ofrecen, con sorprendente coincidencia, las mismas regularidades (174). Todos estos mandálas son imágenes de aquel «camino central», al cual el Oriente liornaba TAO, y que para el hombre de Occidente se halla en la misión de encontrar la conciliación de los contrarios de la realidad interna y externa, de formar conscientemente

(174) Para más detalles véase el libro *Das Geheimnis der goldenen Dliite*, de Richard Wilhelm y C. G. Jung, Munich, 1929, y *Zur Psychologie östlicher Meditation*, en el libro de Jung *Symbolik des (Jeitnes*, Zürich, 1948, pág. 449.

su personalidad con conocimiento de las fuerzas de la naturaleza primitiva y en sentido de una totalidad estructural.

Aunque los hombres, en general, casi no pueden decir nada acerca del sentido de los mandálas que han dibujado, quedan, no obstante, fascinados por ellos, y los encuentran en relación con su estado psíquico plenos de expresión y de acción. «En el mandála se halla oculta la acción mágica primitiva, porque procede desde un principio del "círculo cercado", del "círculo de encantamiento", cuya magia se ha conservado en incontables costumbres populares. La imagen tiene la finalidad expresa de trazar un surco mágico alrededor del centro, el recinto sagrado de la personalidad interna, para evitar el "desbordamiento" o para prevenir apotropeicamente la diversión hacia lo exterior» (175). De aquí que el Oriente sitúe en el centro del mandála la «flor de oro» —empleada con frecuencia por los pacientes occidentales con la misma significación—, la cual es llamada también «palacio celestial», «reino de la suma alegría», «tierra ilimitada», «altar en el cual se forma la conciencia y la vida». El movimiento circular, simbolizado por la forma circular de las imágenes, «no es un movimiento meramente circular, sino que de una parte tiene la significación de segregación del recinto sagrado y de otra la significación de fijación y concentración en el centro; la rueda del Sol comienza a andar, lo que significa que el Sol se anima y comienza su carrera. Con otras palabras: el Tao comienza a actuar y toma la dirección» (176). Lo que Tao significa es difícil expresarlo con una palabra. Richard Wilhelm lo traduce por «sentido»; otros, por «camino»; otros, incluso por «Dios». «Si concebimos Tao como método o camino consciente que reúne lo separado, entonces, sin duda alguna, nos acercaremos al contenido psicológico del concepto» (177). «Por desgracia,

(175) *Das Geheimnis der goldenen Blüte*, pag. 25.

(176) *Ibidem*, pág. 26.

(177) *Ibidem*, pág. 21.

nuestro espíritu occidental, a consecuencia de su falta de cultura a este respecto, no ha encontrado todavía un concepto para la *conciliación de los contrarios por un camino intermedio*, para esta pieza principal fundamental de nuestra experiencia interior, y mucho menos ha encontrado un nombre que sustituya al chino Tao» (178). Psicológicamente, en el sentido de la teoría de Jung, podría caracterizarse más adecuadamente este movimiento circular aproximadamente como el «girar en círculo alrededor de sí mismo», a causa de lo cual todas las partes de la personalidad son interesadas. «El movimiento circular tiene, además, la significación moralizadora de la vivificación de todas las fuerzas claras y oscuras de la naturaleza humana, y, por consiguiente, de todos los contrarios psicológicos, sean de la clase que sean. Esto significa conocimiento de sí mismo por autoincubación. Una representación primitiva semejante del ser perfecto es también el hombre platónico por todos lados completo, en el cual todos los contrarios, incluso los de los sexos, se hallan conciliados» (179). Esta unidad, esta asociación de ambos sexos en una totalidad, se halla simbolizada en las imágenes correspondientes por la *conjunctio* entre dos seres de sexualidad opuesta; por ejemplo, Siva y Schakti o el Sol y la Luna o por una figura hermafrodita (180) (figs. 16 y 17).

(178) *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, página 147.

(179) *Das Geheimnis der goldenen Blüte*, pág. 27.

(180) La figura 16 es una «imagen del inconsciente», que intenta representar la función de relación con el sexo contrario en forma simbólica. Muestra la *conjunctio* como una unión verdadera y creadora. Las partes animales inconscientes del hombre y de la mujer no están unidas entre sí inseparablemente, como ocurriría en el caso de la esclavitud amorosa, sino que están unidas por el símbolo de la «serpiente de la salud», a los cuales ayuda a elevarse la piedra preciosa, el símbolo del «sí mismo», sin el cual su auténtico comunidad, representada por el árbol ramificado de la vida, nunca podría florecer en ellos.

Lo figura 17 muestra como paralelo la concepción alquimista de uno de los grados de la *conjunctio*. El «rey» y la «reina» o el «Sol» y la «Luna», el par de hermanos, como símbolos de los contrarios primitivos «masculino-femenino» en la esfera psíquica. Las «nupcias» son imaginadas en este caso en forma puramente espi-

El movimiento circular, que puede psicológicamente ponerse en parangón con el proceso de individuación, jamás es «engendrado», sino vivido «pasivamente». Esto quiere decir que «acontece» psíquicamente.

«La voluntad consciente no puede alcanzar tal unidad simbólica, porque en este caso la conciencia es parte. El enemigo es el inconsciente colectivo, el cual no entiendo el lenguaje de la conciencia. De aquí que necesito del símbolo de acción mágica, el cual contiene el analogismo primitivo que habla al inconsciente su propio lenguaje... y cuya finalidad es unir la unicidad de la conciencia del presente con el pasado primitivo de la vida» (181). La ascensión de estos símbolos mándalas de la profundidad del alma es un fenómeno que siempre ocurre espontáneamente; los símbolos mándalas van y vienen por propio impulso. Pero su acción es asombrosa, porque de ordinario lleva a la solución de diferentes complicaciones psíquicas y a la liberación de la personalidad interior de sus enredos y embrollos emocionales e ideológicos. De este modo se crea la unidad del ser, la cual puede ser con razón considerada como el «renacimiento del individuo en un grado más trascendental».

«Lo que hoy podemos convenir acerca del símbolo mándala es que representa un hecho psíquico autónomo, caracterizado por una fenomenología siempre repetida y

ritual, lo que no sólo se expresa en las palabras del lema central, *spiritus est qm unificat*, sino también por la paloma, como símbolo del espíritu y (según antiguos testimonios) también del *amor conjugalis*. Los contrarios primitivos se hallan desnudos frente a frente, sin envoltura alguna convencional, en su realidad no falseada, en su esencialidad; su ser otro aparece claramente iluminado, se revela como «ser» y puede precisarse por mediación del símbolo del espíritu de «arriba» que se halla entre los dos, la paloma, y lograr una unión fecunda. Las ramas cruzadas y en contacto, las *flores mercurii* y la flor que penden del pico de la paloma y se une a las otras simbolizan muy gráficamente la creación común en la obra viviente de la *conjunctio* (véanse también págs. 184 y sigs.). La figura 12 procede de la edición primera del *Rosarium Philosophorum*, en *De Alchemie Opérenla*, (Francfort, 1550), propiedad del doctor C. A. Meier, Zurich.

(181) *Das Geheimnis der goldenen Blüte*, pág. 31.

universalmente idéntica. Parece una especie de *núcleo atómico*, sobre cuya estructura más íntima y última significación nada sabemos todavía» (182).

Procesos paralelos al de individuación

No sólo los mándalas de las diferentes culturas manifiestan, como expresión de una estructura psicológica común, sorprendentes semejanzas fenomenológicas y de contenido. El propio proceso íntegro de individuación representa un fenómeno de evolución interna que tiene diversos paralelos en la historia de la humanidad. El proceso de transformación de la psique, que la psicología de Jung ha investigado en el hombre de Occidente, es fundamentalmente el «análogo natural de las iniciaciones llevadas a cabo artificialmente» (183) de todos los tiempos. Únicamente que en éstas se trabaja con prescripciones y símbolos tradicionales, y en aquéllas con la producción de símbolos naturales, es decir, símbolos que pretenden alcanzar su finalidad mediante un fenómeno anímico *espontáneo*. Las diversas vías de iniciación religiosa de los primitivos son igualmente ejemplos de ello, como las formas yoga budista y tantrítica o los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola. Claro es que todos ellos llevan el sello de la época y de los hombres a que pertenecen. Cada uno de ellos ha sido originado por otros supuestos históricos espirituales, y por ello tienen para el presente la significación de una analogía histórica y estructural. Son ensayos que no pueden transferirse directamente al hombre moderno y que son sólo comparables en sus rasgos fundamentales con la concepción de Jung de la individuación. Pero ante todo se diferencian la mayor parte de ellos del método de Jung en que tienen carácter de actos religiosos

(182) *Psychologie und Alchemie*, pag. 255.

(18:1) *Lia» Tibetanische Totenbuch*, editado por Evans-Wentz, comonturio de Jung. Zürich, 1935, 5.* ed., 1953, pag. LXX.

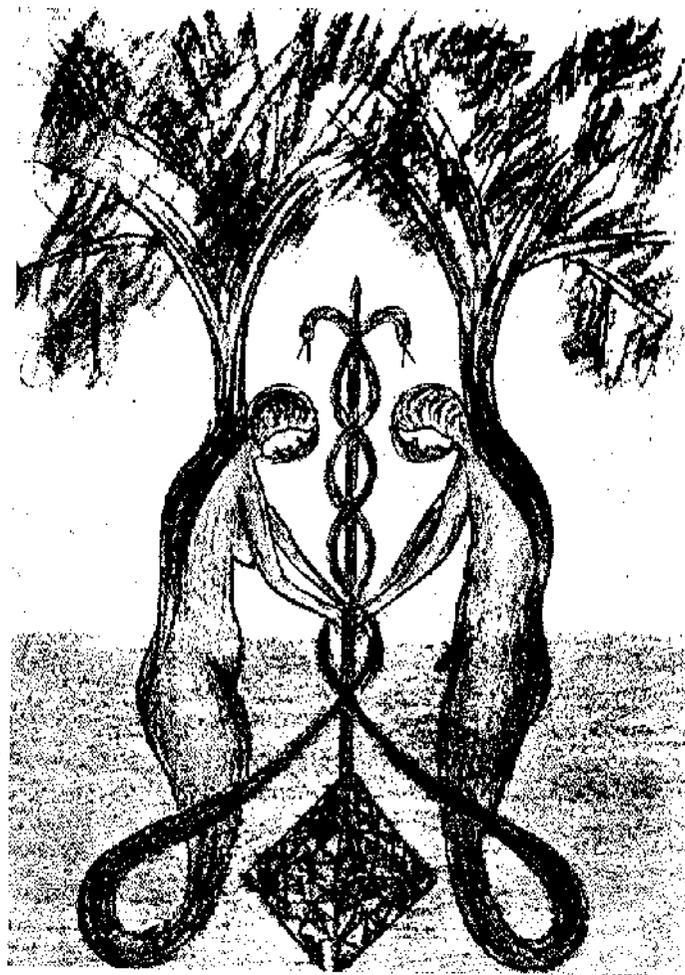


FIGURA 16

mia y del proceso de individuación, que por otra parte evidencian las leyes fundamentales psíquicas eternas y universalmente iguales.

El *opus* que produce el alquimista y la *imaginatio*, que es el instrumento anímico del hombre oriental para «engendrar» el *buda*, dependen de la misma «imaginación activa» que conduce también a los pacientes de Jung a las mismas vivencias simbólicas y, por intermedio de éstas, a la experiencia del propio «centro», esto es, del «sí mismo». Esta imaginación nada tiene que ver con el fantasear en el sentido usual de esta palabra. «Imaginación en este caso hay que entenderla en el sentido real y literal de FUERZA IMAGINATIVA, con arreglo al empleo clásico de la palabra y en oposición a "fantasía", que tan sólo significa "ocurrencia" en el sentido de pensamiento inesencial (192). Imaginación es, pues, la provocación activa de imágenes interiores, producto auténtico de la idea o del pensar, que no "fantasea" sin plan y sin límite, es decir, que no juega con los objetos, sino que intenta captar lo que tiene calidad de dado en la naturaleza en representaciones fielmente reproducidas» (193). Es la vivificación de los fondos psíquicos primitivos más profundos que activa la ascensión de los símbolos y conseguir de este modo su acción creadora y benéfica. La alquimia intentaba vivir esto mismo en las sustancias químicas; el yoga —y del mismo modo los ejercicios de San Ignacio de Loyola— pretendían lograrlo mediante ejercicios severamente prefijados y ligados entre sí. La psicología de Jung enseña al individuo a descender conscientemente a las profundidades de la propia alma, a reconocer los contenidos de ella e integrarlos en la conciencia. Pero estos procesos «son todos tan misteriosos —dice Jung—, que es problemático que el entendimiento humano sea el instrumento apropiado para

(192) Por eso la «imaginación activa» debe ser absolutamente diferenciada de la «imaginación pasiva» tal como, por ejemplo, podemos verla en el soñar despierto.

(193) *Psychologie und Alchemie*, pág. 234.

captarlos y expresarlos. No en vano calificábase a la alquimia de "arte", en el sentido exacto de ocuparse de procesos de desarrollo que son tan sólo realmente captables en el vivir, pero intelectualmente sólo pueden ser señalados» (194).

Estas indicaciones ponen de manifiesto **tan sólo que en** nuestro horizonte intelectual existen grandes intuiciones y preformaciones de conocimientos psicológicos **de suma importancia** que todavía no han sido apenas tenidos **en cuenta** y que la mayoría agrupa de cualquier manera como **supersticiones**. Pero en este caso únicamente se trata **de** aquellos hechos fundamentales psíquicos que en muchos siglos no se han modificado sensiblemente y en los cuales una verdad de dos mil años continúa siendo la verdad de hoy, es decir, verdad viva y activa (195). Sobrepararía los límites de este libro pretender trazar exactamente el camino de tan diferentes esfuerzos para conseguir un mismo objetivo. A este respecto deben señalarse ante todo las múltiples descripciones exhaustivas del propio Jung (196). Pero es preciso repetir la bien fundada advertencia de éste, según la cual sería funesto, por ejemplo, imitar a la alquimia o hacer practicar a un occidental ejercicios yogas.

(194) *Psychologie und Alchemie*, pág. 647.

(195) Véase también C. A. Meier, *Antike Inkubation und Moderne Psychotherapie*, en *Studien aus dem C. G. Jung-Institut*, I, Zürich, 1948.

(196) Publicaciones de Jung que es preciso tener en cuenta:

Das Tibetische Totenbuch, Zürich, 1935.

Dos Geheimnis der goldemen Blüte, Munich, 1929.

Yoga and the West, en la revista *Prabuddha Bharata*, II, 1936.

Einige Bemerkungen zu den Visionen des Zosimos, en *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, IV, págs. 137 y sigs.

Prefacio al libro de Suzuki *Die grosse Befreiung. Einführung zum Zen-Buddhismus*, Leipzig, 1939.

Zur Psychologie östlicher Meditation, en *Symbolik des Geistes*, Zürich, 1948.

Psychologie und Alchemie, Zürich, 1944.

Die Psychologie der Übertragung, Zürich, 1946.

Gestaltungen des Unbewussten, Zürich, 1950.

AION, Zürich, 1951.

Mysterium conjunctionis, I y II, Zürich, 1956.

Ein moderner Mythos, Zürich, 1958.

Esto sería cuestión de su voluntad y de su conciencia. Su neurosis aumentaría por ello, porque el europeo parte absolutamente de otros supuestos y no puede sencillamente olvidar el enorme saber y las ideas históricas de Europa para aceptar, por ejemplo, las formas de vida y de pensamiento del Oriente. «Tampoco la ampliación de nuestra conciencia debe hacerse a costa de otras clases de conciencia, sino merced a la evolución de aquellos elementos, de nuestra psique que son análogos a las propiedades de la psique ajena, del mismo modo que el Oriente no puede tampoco pasarse sin nuestra técnica, ciencia o industria» (197). «El Oriente llega al conocimiento de las cosas interiores con un desconocimiento infantil del mundo» (198). El camino que sigue el europeo es diferente. Precisamente auxiliados por nuestro gran «*saber* histórico y científico natural, somos los llamados a investigar la psique. Y aun cuando por el momento el saber externo constituye todavía el máximo obstáculo para la introspección, la necesidad psíquica urgente lo vencerá todo» (199).

Por consiguiente, quien reconoce realidad al alma, la vive, no con los medios del entendimiento, sino con los que desde los tiempos del pensamiento primitivo fueron siempre los mismos (200). Por este motivo se unen entre sí los caminos que conducen a la aclaración del cosmos interno del alma, caminos constantemente buscados y encontrados de nuevo, aun cuando a veces parece como si la humanidad se hallara fatigada del penoso Ganges y se perdiera en la oscuridad. Pero si nos fijamos bien, reconoceremos que no hay un estado de detención, y que todo lo sucedido hasta ahora únicamente «era una cadena plena de sentido de episodios de aquel drama, que empezó en tiempos remotísimos y que se prolonga a través de los

(197) *Das Geheimnis der goldenen Blüte*, pag. 66.

(198) *Ibidem*, pags. 47 y sigs.

(199) *Ibidem*, pags. 47 y sigs.

(200) *Psychologie und Alchemie*, pag. 646.

siglos en un lejano futuro. Este drama es una *aurora consurgens*: la *formación de la conciencia de la humanidad*» (201).

Psicología analítica y religión

Del mismo modo, la psicología de Jung y el intento de investigar en el hombre occidental los eternos procesos de transformación de la psique constituyen tan sólo «un grado en el proceso de la evolución de la conciencia de la humanidad, el cual se encuentra en camino hacia objetivos no conocidos, y por consiguiente no son metafísica, en el sentido corriente. Ante todo y por el momento, la psicología de Jung es únicamente psicología, pero psicología experimentable, comprensible y... real; es decir, realidad dotada de presentimiento y, por ello, realidad viviente» (202). El hecho de que Jung se contente con lo experimentable psíquicamente y que en su teoría rehuse los puntos de vista metafísicos no significa gesto alguno de escepticismo hacia la creencia o la confianza en fuerzas superiores. «Debe evitarse severamente —dice Jung— toda afirmación acerca de lo trascendente, porque tal afirmación es siempre ridícula pretensión del espíritu humano, el cual no tiene conciencia de su limitación. El hecho de llamar a Dios o a Tao emoción o un estado de alma, expresa sólo algo acerca de lo *cognoscible*; pero *no* acerca de lo incognoscible, sobre lo cual decididamente nada puede afirmarse (203). Cuando Jung, como psicólogo, afirma que «Dios es un arquetipo», quiere decir con ello que «en el alma el tipo —como es sabido, de *TUTOC?*, impresión— recibe estampación. Ya la palabra arquetipo presupone estampación... La competencia de la psicología, como ciencia de experiencia, tan sólo llega a determinar si el tipo encontrado en el alma debe o no debe ser calificado metafóricamente en virtud

(201) *Psychologie und Alchemie*, pag. 638.

(202) *Das Geheimnis der goldenen Blüte*, pags. 62 y sigs.

(203) *Ibidem*, pags. 62 y sigs.

de la investigación comparada, por ejemplo, de "imagen de Dios". Esto no envuelve afirmación positiva o negativa alguna acerca de la existencia de Dios, como tampoco el arquetipo de un "héroe" implica su existencia... Como el sol al ojo, así corresponde Dios al alma. De todos modos, por consiguiente, el alma tiene que tener en sí una posibilidad de relación, una correspondencia con la esencia de Dios; de lo contrario, no podría haber relación alguna con ella. Esta correspondencia es, *formulada psicológicamente*, el arquetipo de la imagen de Dios» (204). La psicología no puede decir nada más acerca de esto, y tampoco debe decirse más. «El punto de vista religioso concibe el tipo como efecto del acuñamiento; por el contrario, el punto de vista científico concibe el tipo como símbolo de un contenido desconocido e inconcebible» (205). En el espejo de la psique humana podemos *tan sólo* vislumbrar lo absoluto precisamente en la «refracción» de nuestra limitación humana, pero jamás podremos conocerlo en la verdadera esencia. Esta capacidad es inmanente en la psique; pero esta vislumbre de lo absoluto puede únicamente investirse en una imagen, de la cual se tiene experiencia y puede ser contemplada, exclusivamente concluyente para lo humano, pero no para lo extrahumano, lo cual no puede ser expresado jamás.

La creencia religiosa es una gracia que nadie, ni el psicoterapeuta, puede imponer. «La religión es un camino de salvación "revelado". Sus concepciones son producto de un saber preconsciente que siempre y en todas partes se expresa en símbolos. Aun cuando la razón no los capte, actúan porque nuestro inconsciente los reconoce como expresión de hechos psíquicos universales. Por ello basta la creencia, allí donde se da. Toda ampliación y refuerzo de la conciencia racional nos aleja de la fuente de los símbolos, y con su predominio impide la comprensión de estos últimos. Ésta es la situación actual. No se puede volver la

(204) *Psychologie und Alchemie*, págs. 23 y sigs.

(205) *Ibidem*, pág. 33.

rueda atrás y creer espasmódicamente **aquello "que ie sabe que no es"**. Pero habría que tener en cuenta **lo que** el símbolo, realmente significa. De este modo no sólo podrían conservarse tesoros incomparables de nuestra cultura, sino que se nos abriría un nuevo acceso a las viejas verdades que, a causa de lo extraña que resulta su simbólica para nuestro tiempo, se escapan... Al hombre de hoy le falta la comprensión para lo que podría ayudarlo a creer» (206).

Jung sabe demasiado de las consecuencias perjudiciales de las teorías admitidas irreflexivamente, conformes a una tradición y «metidas con cuchara»; sabe muy bien que únicamente lo que nace por sí mismo, pero jamás lo injertado, puede desarrollarse con vida y eficacia para no obligar a los hombres, que se confían a su dirección, a una autodeterminación y autorresponsabilidad. Rehusa Jung facilitar por este medio esta tarea que impone la actitud que se debe tomar, pues el creyente tropezará en la vivencia de los contenidos simbólicos profundos de su alma con los eternos principios que por milésima vez le confirman la obra de Dios en su interior y le muestran una y otra vez que Dios creó al hombre según su fiel imagen; pero el no creyente, que no quiere creer o que a pesar de todo deseo de creer no puede lograrlo mediante ningún acto de voluntad o de conocimiento, es llevado por el camino que conduce hacia dentro, por lo menos, a la vivencia real, a la *experiencia* de los eternos fundamentos de su ser, y de este modo puede quizá llegar en su lucha al carisma de la creencia. Quien ha emprendido una vez este camino, sabe que conduce a vivencias, cuya reproducción se sustrae a la palabra escrita y que sólo pueden compararse con las grandes conmociones con que fueron obsequiados los místicos y los consagrados de todos los tiempos. En lugar del saber imaginado, que es total-

(206) *Symbolik des Geistes*, Zurich, 1953, pág. 443.

mente ajeno a la esencia de la creencia, el proceso de individuación conduce al saber de la experiencia, cuya validez y realidad realmente vive, por lo cual llega a ser certidumbre, y, por ello, es incommovible. El que esto sea posible dentro del alcance de una teoría científica edificada sobre una base empírica y fenomenológica significa en psicología práctica algo tan fundamentalmente nuevo como prometedor.

Transformación y maduración

Seguir por el «camino del centro» es misión del hombre maduro, porque la situación psicológica del individuo es diferente en cada edad. Al comienzo de la vida del hombre tiene que salir de la niñez, época de la vida totalmente unida al inconsciente colectivo, para llegar a la diferenciación y perfilación de su yo. Tiene que tomar pie en la vida real y vencer los problemas que ésta le plantea —sexualidad, profesión, matrimonio, descendencia, obligaciones y relaciones—. De aquí que sea de suma importancia crear los instrumentos necesarios para esta adaptación y afinamiento en la máxima diferenciación posible de su función superior constitucional. Sólo cuando esta labor, que representa toda aquella primera mitad de la vida, ha sido totalmente llevada a cabo se efectuará la asociación de la adaptación a lo externo y la experiencia y adaptación a lo interior. Si se ha realizado la estructuración y afirmación de la actitud de la personalidad frente al mundo exterior, entonces puede dirigirse la energía a las realidades intrapsíquicas, hasta entonces más o menos desatendidas, y la vida humana podrá alcanzar su perfección. Porque «el hombre tiene dos clases de finalidades que cumplir: la primera es una finalidad natural, la procreación de la descendencia y todos los quehaceres que lleva consigo la protección de la prole, a los cuales pertenece la adquisi-

ción de dinero y de posición social. Cumplida esta finalidad, comienza otra fase: la finalidad de la cultura» (207).

«Una meta espiritual, que va más allá del mero hombre natural y su existencia mundana, es una necesidad indispensable para el estado de salud del alma; pues es el punto de apoyo de Arquímedes desde el que únicamente puede ser izado el mundo y transformar un estado natural en uno cultural» (208).

La preparación de la totalidad de la personalidad es misión de la mitad de la vida. Parece significar la preparación para la muerte, en el más profundo sentido de esta palabra, por que la muerte no es menos importante que el nacimiento y, como éste, es inseparable de la vida. La propia naturaleza, si es que la comprendemos exactamente, nos toma en este caso entre sus brazos protectores. Cuanto más viejos nos hacemos, tanto más velado aparece el mundo exterior, el cual pierde constantemente color, sonido y placer, y con mayor fuerza nos llama y ocupa el mundo interior. El hombre que va para viejo se va aproximando cada vez más al estado de deslizamiento en lo psíquico colectivo, del cual cuando niño pudo salir con grandes esfuerzos. Y de este modo se cierra el ciclo, pleno de sentido y armónico, de la vida humana, y el principio y el fin coinciden como el Ouroboros en la imagen, la serpiente que muerde su propia cola simbólicamente desde tiempos inmemoriales (209). Si esta misión se ha cumplido exactamente, la muerte pierde irremisiblemente su horror y tiene sentido incluirla en la vida total. Pero como el cumplimiento de aquellas exigencias que plantea al hombre la primera mitad de la vida lo logran, al parecer, muy pocos —como lo demuestra el gran número de adultos infantiles—, la perfección de la vida, por la realización del sí mismo, le está reservada a los menos. Precisamen-

(207) *Über die Psychologie des Unbewussten*, pág. 135.

(208) *Psychologie und Erziehung*, págs. 40 y sigs.

(209) Véanse las figuras 10 y 17.

te estos pocos, sin embargo, han sido en todo tiempo los creadores de la cultura frente a aquellos que tan sólo han traído y fomentado la civilización. Porque la civilización es siempre hija de la *ratio*, del intelecto; la cultura, por el contrario, surge del espíritu, y el espíritu jamás es prisionero de la conciencia, como el intelecto, sino que contiene, forma y domina simultáneamente todas las profundidades del inconsciente de la naturaleza primitiva. Las condiciones históricas, el pasado y el espíritu de la época son siempre factores codeterminantes de la situación psicológica del ser humano; y el destino peculiar e individual del hombre de Occidente es la reducción de su lado instintivo a lo largo de los siglos por la superdiferenciación del intelecto. Ahora, el desarrollo incontenible y a veces vertiginoso de la técnica, le plantea requerimientos que van más allá de sus posibilidades psíquicas; ha perdido, así, casi totalmente la relación natural con su inconsciente. El hombre occidental ha llegado a ser tan «inseguro instintivamente» que queda como una caña fluctuante, arrojado aquí y allá por el mar de su inconsciente, cada vez más crecido, más poderoso y agitado, y en riesgo de ser sumergido y tragado por las olas, como puede percibirse de un modo impresionante en los acontecimientos de los últimos tiempos. «En tanto que las colectividades representan agrupaciones de individuos, sus problemas son igualmente agrupaciones de problemas individuales. Una parte de ellos se identifica con los problemas de los hombres superiores y no puede descender del nivel mientras otra se identifica con los problemas de los hombres inferiores y quisiera llegar a la superficie. Tales problemas jamás son solucionados mediante leyes y artificios. Su solución sólo se alcanza por la modificación general de la actitud. Y esta modificación no se inicia ni con propaganda o mítines ni a la fuerza. Comienza con la modificación en el individuo y se traduce en la transformación de las tendencias e inclinaciones personales, de la concepción de la vida y de sus valores, y úni-

camente el cúmulo de estas transformaciones individuales aportará la solución colectiva» (210).

El llegar a ser «sí mismo» no es un experimento a la moda, sino el problema máximo que puede plantearse el individuo. *Hallarse frente* a sí mismo significa posibilidad de arraigo indestructible e imperecedero en la naturaleza primitiva psíquica objetiva. De este modo el individuo se sitúa de nuevo en la eterna corriente, en la cual el nacimiento y la muerte son tan sólo estaciones de tránsito y el sentido de la vida deja de radicar en el yo. *Frente al tú*, aporta aquella tolerancia y bondad que sólo puede rendir quien ha investigado y vivido conscientemente sus propias profundidades más oscuras. Y *frente a lo colectivo*, su valor estriba en que opone a lo colectivo el hombre pleno de responsabilidad, que conoce los deberes de todo lo individual para lo general por experiencia personalísima de su totalidad psíquica.

La responsabilidad radica en él individuo

La teoría de Jung, a pesar de su íntima relación con las cuestiones fundamentales de nuestro ser, no aspira a ser considerada ni como religión ni como filosofía. Es resumen y descripción científica de todo lo que comprende la totalidad susceptible de experiencia de la psique; y así como la biología es la ciencia del organismo físico vivo, la teoría de Jung es la ciencia del organismo vivo de la psique. Pero además es también el instrumental y el material con el cual el hombre ha creado y vivido en todo tiempo religiones y filosofías, únicamente proporciona al hombre la posibilidad de formar una concepción del mundo que no es tomada de fuera, tradicional e irreflexiva, sino que es obtenida a fuerza de trabajo por el individuo con auxilio de estos materiales e instrumentos, y que puede

ser formada personalmente. No es, pues, de extrañar que esta teoría, precisamente hoy, cuando el alma colectiva amenaza serlo todo y el alma individual nada, pueda dar consuelo y apoyo. Tampoco debe extrañar que el trabajo a que nos obliga pertenezca a los más difíciles que en todo tiempo ha habido: la conciliación de la oposición del individuo y lo colectivo en la *personalidad completa* que alberga a *ambos*; pero somos llamados a él imperativamente.

La preeminencia que ha conquistado en Occidente nuestra razón, nuestra conciencia diferenciada, unilateral, sobre nuestra naturaleza instintiva, y que se expresa en una civilización de elevado desarrollo, en una técnica que todo lo domina, la cual parece haber perdido toda relación con el alma, tan sólo puede ser compensada pidiendo auxilio a las fuerzas creadoras del eterno fondo de nuestra alma, restableciéndola en sus derechos y elevándola a la altura de nuestra *ratio*. «Pero esta transformación sólo puede comenzar en el individuo» (211) —dice Jung—; pues toda colectividad, al ser también la suma de sus miembros, lleva el sello de la estructura psíquica de cada sujeto. Y este individuo así transformado no se reconocerá ya como «imagen y semejanza de Dios» en la más profunda obligación ética; será, como dice Jung, «de una parte, individuo reflexivo, y de otra, individuo volitivo reflexivo, y no un orgulloso superhombre» (212).

!La responsabilidad y la misión de la cultura del futuro radica, por consiguiente, en el individuo!

(211) *Psychologie und Alchemie*, pag. 645.

* ^{^2}K, P^r Bähungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten. pagina 201.

BREVE BIOGRAFÍA DEL PROFESOR CARL GUSTAV JUNG

Carl Gustav Jung nació el 26 de julio de 1875 en Kesswil (cantón de Thurgau), pero desde los cuatro años vivió con sus padres en Basilea, de donde procedía su madre; los ascendientes del padre eran originarios de Alemania pues el abuelo se trasladó a Suiza cuando Alexander von Humboldt le procuró la plaza de profesor de Cirugía en la Universidad de Basilea. El padre de Jung era pastor protestante, y sus ascendientes, tanto por el lado paterno como por el materno, pertenecían a profesiones intelectuales. Hizo sus estudios escolares y los de Medicina en Basilea. Pero su carrera psiquiátrica la comenzó en 1900, como ayudante en el Manicomio Cantonal y en la Clínica Psiquiátrica de la Universidad de Zurich, donde más tarde y durante cuatro años fue médico-jefe. ínterin, en 1902, cursó un semestre en la Salpêtriére de París con Pierre Janet; allí profundizó sus conocimientos en la psicopatología teórica, y luego como discípulo de E. Bleuler, el entonces director de la Clínica de Burghozli (Zurich), se ocupó en muchas investigaciones científicas. Como resultado de esta labor, publicó una serie de trabajos importantes, entre los cuales los relativos al *test* ideado por él, «Prueba de las asociaciones» (aparecidos en 1904), le proporcionaron un renombre mundial, muchas invitaciones para dar conferencias en el extranjero y, entre otros honores, el grado de doctor *honoris causa* de la Clark-University (Massachusetts). En 1909 renunció a su puesto

en la Clínica Psiquiátrica para dedicarse a partir de entonces exclusivamente a su actividad médico-psicoterapéutica, a la investigación científica y a sus trabajos literarios. En 1903 contrajo matrimonio con Emma Rauschenbach, que hasta su muerte, en 1955, fue para él una fiel y valiosa colaboradora; del matrimonio nacieron un hijo y cuatro hijas, que a su vez casaron todos y tienen numerosos hijos y nietos.

En 1907 entabló relación personal con Sigmund Freud y comenzó a estudiar fecundamente las teorías del psicoanálisis, en las que encontró decisiva confirmación a sus investigaciones y resultados en el campo de la psicología experimental. Siguió un período activo de intercambio de ideas y puntos de vista científicos, que resultaron mutuamente fructíferas, período durante el cual Jung llegó a ser redactor del *Jahrbuch für psychologische und psychopathologische Forschungen*, de Bleuler y Freud. Más tarde (1911) fue nombrado presidente de la Sociedad Internacional de Psicoanálisis, fundada por el mismo, que tenía por objeto reunir a todos los médicos y científicos orientados hacia la psicología profunda, y que desplegó intensa actividad. El estudio de Jung sobre la teoría de Freud, aparecido en 1912 en el libro titulado *Wandlungen und Symbole der Libido*, ya indicaba que las concepciones de Jung eran diferentes de las de Freud y seguían un camino distinto, lo que fue causa más tarde, en 1913, de su separación definitiva de Freud y de la escuela psicoanalítica. A partir de entonces, Jung denominó a su propia concepción «psicología analítica», y posteriormente, al tratar de la doctrina teórica pura de la misma, la llamó «psicología compleja». Sin embargo, en la actualidad, aceptando las formulaciones en lenguas extranjeras de sus discípulos, también en alemán, se utiliza tan sólo el nombre de «psicología analítica». En 1913 renunció Jung a su actividad como *dozent* en la Universidad para dedicarse exclusivamente a sus investigaciones acerca de la estructura y fenomenología del inconsciente y sobre los problemas del

comportamiento psíquico en general. En su trabajo sobre *los Tipos psicológicos* (1920) se hallan los primeros resultados fundamentales de esa labor de investigación. Rápidamente se suceden sus restantes trabajos, que, en parte, descubren un mundo totalmente nuevo sobre la naturaleza del inconsciente colectivo y sus relaciones con la conciencia, así como sobre la esencia y formas del desarrollo psíquico, del «proceso de individuación», que conduce a la revelación y realización de la «totalidad» que existe disposicionalmente en la psique humana.

Con motivo de sus investigaciones sobre el inconsciente y su fenomenología, tuvo muy pronto Jung necesidad de emprender largos viajes para ponerse en contacto directo con los pueblos primitivos y estudiar su psicología. Pasó largo tiempo en el norte de África (1921), así como entre los indios pueblos en Arizona y Nuevo México, en los Estados Unidos (1924-1925), emprendiendo al año siguiente (1926) otra expedición a la región de los habitantes de las vertientes sur y occidental del monte Elgón, en Kenia (África Oriental Inglesa). Las evidentes analogías entre los contenidos del inconsciente del europeo moderno y ciertas manifestaciones de la psique primitiva y de sus mitos y leyendas fue la causa de que Jung ampliara y profundizara sus investigaciones etnológicas y de psicología de las religiones.

Pronto pasó a estudiar también el simbolismo filosófico y religioso del Lejano Oriente, descubriendo igualmente en él abundantes tesoros para el desarrollo ulterior de sus concepciones. A este respecto, constituye una etapa decisiva su encuentro con Richard Wilhelm (fallecido en 1930), director del Instituto de Estudios Chinos, de Frankfurt, y traductor y refundidor de casi todas las grandes obras de filosofía y poesía chinas, cuyo fruto fue la publicación, en colaboración, de un texto taoísta: *Das Geheimnis der goldenen Blüte*, aparecido en 1930. Otra asociación productiva fue la colaboración, en años posteriores, con el indólogo alemán Heinrich Zimmer (fallecido en 1934), cuya última

obra publicó Jung en 1944, con el título de *Der Weg zum Selbst*. Y finalmente la colaboración con el filólogo y mitólogo húngaro Karl Kerényi tuvo como resultado el trabajo en común sobre *Das göttliche Kind y Das göttliche Mädchen (Einführung in das Wesen der Mythologie)*, Amsterdam, 1942.

Además de su gran actividad como psicoterapeuta, Jung ha pronunciado, invitado por diferentes congresos y universidades, gran número de conferencias, y ha sido también huésped de honor de varios centros universitarios, como por ejemplo las Universidades de Fordham, Clark y Yale, en los Estados Unidos, así como de la de Harvard, que con motivo de su tricentenario (1936) concedió a los hombres de ciencia más significados que entonces vivían, entre ellos Jung, el grado de doctor *honoris causa*. Siguiéron después otros títulos de la misma categoría. Invitado por la comisión organizadora para festejar el vigésimo aniversario de la Universidad de Calcuta, obtuvo en 1937 el título de doctor en Literatura de la Universidad hindú de Benares y de la Universidad mahometana de Allahabad, así como el de doctor en ciencias en la Universidad de Calcuta. En 1938 recibió el grado de doctor en ciencias en la Universidad inglesa de Oxford y fue nombrado miembro de honor de la Real Sociedad de Medicina.

Sus trabajos científicos, su interés por los temas mundiales, sus múltiples viajes y su buena disposición para todo intercambio espiritual, elevaron muy pronto a Jung a la categoría de personalidad rectora de los esfuerzos internacionales de investigación en el dominio de la psicología profunda.

En 1930 le fue conferida la presidencia de honor de la Deutschen Ärztliche Gesellschaft für Psychotherapie, y en 1933 la presidencia efectiva de la Internationale Allgemeine Ärztliche Gesellschaft für Psychotherapie, y hasta 1939, fecha en que dimitió, fue director del *Zentralblatt für Psychotherapie und ihrer Grenzgebiete*. En 1933 reanudó sus conferencias académicas en la Eidgenössische Technische

Hochschule, de Zürich, y en 1986 fue nombrado prófesor titular de este centro. Desde esa fecha es presidente de la Schweizerische Gesellschaft für praktische Psychologie, de Zürich, fundada por él. Por motivos de salud, cesó en la Eidgenössische Technische Hochschule en 1942, aun cuando, en 1944 y a pesar de su excesivo trabajo, aceptó el nombramiento de profesor ordinario de Psicología Médica, en una cátedra creada para él en su ciudad natal, Basilea. Desgraciadamente, por motivos de enfermedad, un año más tarde hubo de renunciar a esta misión y dimitir. Desde entonces se ha dedicado exclusivamente a su trabajo científico y literario, e incluso abandonó su actividad como médico práctico. De las distinciones con que le ha honrado su país, merecen citarse: el premio de Literatura de la ciudad de Zürich (1932); la dignidad de miembro de honor de la Schweizerische Akademie der Medizinischen Wissenschaften (1943); y el título de doctor *honoris causa* que le concedieron la Universidad de Ginebra en 1955, con motivo de su septuagésimo cumpleaños, y la Eidgenössische Technische Hochschule, de Zürich, al alcanzar sus ochenta años.

En los últimos veinte años ha aparecido una serie de publicaciones científico-literarias, de valor fundamental, principalmente sobre alquimia en sus aspectos psicológicos y sobre psicología comparada de las religiones. Gracias a Jung, estas cuestiones han sido examinadas a una nueva luz e interpretadas psicológicamente en forma totalmente original.

Tras la segunda guerra mundial dirigió Jung su atención cada vez más a los fenómenos del proceso psíquico de centración y su simbólica; como fruto han surgido numerosos trabajos esenciales: así *AION*, una investigación histórica de los símbolos, y los dos importantes volúmenes sobre el *Mysterium coniunctionis*. Pero también para el amplio campo de las manifestaciones parapsicológicas, a las que ya en sus tesis doctoral dedicó una especial atención, demostró un renovado interés con originales in-

vestigaciones que le han permitido el establecimiento de puntos de vista y principios explicativos totalmente nuevos.

Con el trabajo de adelantado que su labor supone y que comprende más de ciento veinte trabajos grandes y pequeños, entre ellos treinta voluminosos libros, no sólo ha abierto nuevos caminos a la psicología del inconsciente, sino que ha conmovido y fertilizado innumerables esferas más.

Los trabajos de Jung, que han sido traducidos a casi todos los idiomas europeos y algunos otros, despiertan un interés cada vez mayor, incluso en esferas científicas que, en principio, parecen hallarse muy alejadas de la psicología. Una edición de sus obras completas, que comprende unos veinte tomos, ha aparecido en lengua inglesa, simultáneamente en Inglaterra y Estados Unidos; y en lengua alemana, en Zurich.

EL INSTITUTO C. G. JUNG

Para terminar, debe ser mencionado como un hito muy señalado la fundación, en 1948, del Instituto C. G. Jung, en Zurich, por iniciativa de diversas sociedades de psicología nacionales y extranjeras y de numerosos representantes de la ciencia, como una consagración en vida. Este Instituto se ha señalado como misión convertirse en un centro didáctico y de investigación de la psicología analítica; desarrollar más ampliamente la doctrina de Jung, conservando su sentido; crear un punto central para todas las tendencias que parten de esa doctrina; ampliar su campo de aplicación y formar bien en él a nuevas generaciones. El grupo de profesores está constituido por especialistas con amplia experiencia, formados personalmente por Jung; los idiomas de las clases son alemán e inglés. Son admitidos investigadores y estudiantes de todos los países. Para la obtención del diploma de analítico, que es concedido por el Instituto, tras realizar con éxito las prue-

bas propedéuticas en las materias teórica» y los exámenes finales en las prácticas, y de redactar una tesis científica, se precisa un estudio mínimo de seis semestres, un análisis didáctico de alrededor de unas trescientas sesiones y realizar, por lo menos, doscientas cincuenta horas de análisis a un sujeto, controladas por un profesor.

Con el fin de que los resultados de las conferencias e investigaciones sean asequibles, al menos parcialmente, a un público más extenso, el Instituto edita una serie de publicaciones bajo el título *Studien aus dem C. G. Jung-Institut Zürich*, que hasta ahora consta de diez volúmenes.

ÍNDICE DE NOMBRES

A

Adam: 174.
Adler, A.: 84, 101, 108, 154, 157.
Adler, G.: 108.
Afrodita: 187.
Agustín, San: 75.
Andrómeda: 175.

B

Barba Azul: 176.
Bash, K. W.: 79, 85.
Baynes, H. G.: 72.
Beatriz: 183.
Beethoven, L. van: 57.
Benoit, P.: 176.
Bergson, H.: 79.
Bleuler, E.: 74, 223, 224.
Boehme, J.: 201, 203.
Bohr, N.: 106.
Brody, D.: 199.
Buddha: 201, 212.
Burckhardt, J.: 75.

C

Cristo: 149, 198, 201.

CH

Chamisso, A. von: 167.

D

Dessoir, M.: 64.
Dionisio Aeropagita: 75.
Dionisos: 176.

E

Eckehart: 196.
Eddington, Sir A. S.: 105, 107.
Elena: 185.

Eva: 174.

Evans-Wentz, W. Y.: 208.

F

Fausto: 167, 169, 178, 185.
Fordham, M.: 33.
Freud, S.: 29, 30, 34, 35, 49, 64,
73, 85, 89, 94, 101, 109, 110,
124, 130, 132, 136, 140, 149,
154-157, 168, 223, 224.

G

Goethe, J. W. von: 178, 185.

H

Hagen: 169.
Haggard, Sir H. R.: 176.
Harding, E.: 77, 87.
Hartmann: 105.
Heráclito: 91.
Hércules: 84.
Hesse, H.: 167.
Hofmannsthal, H. von: 167.
Humboldt, A. von: 223.
Huxley, A.: 167.

I

Ignacio de Loyola: 208, 212.

J

Jacobi, Jolande: 71, 76, 80, 108,
120, 145.
Janet, P.: 72, 223.
Jeans, Sir J.: 105.
Jordan, P.: 106.
Jung, C. G.: 1, 33, 35, 39, 41, 42,
48, 49, 57, 63, 66, 69, 71, 73,
77, 79, 82, 84, 88, 89, 97, 100,
106, 103, 111, 117, 121, 126,

128, 181, 135, 140, 141, 143,
149, 154, 165, 162, 165, 168,
172, 173, 179, 188, 190, 195, 197,
201, 204, 208, 211, 215, 217, 221.
Jung, Emma: 175, 177, 178, 223.

K

Kant, I.: 46, 195.
Kerényi, K.: 77, 79, 85, 148, 224.
Kierkegaard, S.: 105.
Killian, J.: 80.
Knoll, M.: 106.
Kranefeldt, W.: 108.
Kundry: 175.

L

Lévy-Bruhl, L.: 50.
Loki: 169.
Louis: 176.
Luna: 206.

M

Margarita: 185.
Mefistófeles: 167, 169.
Meier, C. A.: 106, 120, 207, 213.
Meng, H.: 49.
Mozart, W. A.: 57,

N

Neumann, E.: 83.
Nietzsche, Fr.: 80, 188.

O

Osiris: 84.

P

Pascal, Bl.: 105.
Piaget, J.: 34.

Planck, M.: 105.
Platón: 79, 149.
Prometeo: 84.

S

Schakti: 206.
Schopenhauer, A.: 46, 61.
Sigfrido: 176.
Silberer, H.: 211.
Siva: 201, 206.
Sol: 206.
Steinach, E.: 49.
Strauss, R.: 167.
Suzuki: 213.

U

Uxküll, J. J. von: 105.

V

Valentino, R.: 176.
Verworn, M.: 131.

W

Wagner (ayudante): 169.
Whitehead, A. N.: 107.
Wilde, O.: 167.
Wilhelm, R.: 42, 204, 225.
Wolff, Toni: 41, 50, 70, 71,
143, 185, 200.
Wyss, W. H. von: 49.

X

Xantipa: 183.

Z

Zaratustra: 188.
Zeus: 78.
Zimmer, H.: 225.

INDICE DE MATERIAS

Pigino*

Nota preliminar	6
Nota para la segunda edición española	9
Prólogo a la cuarta edición	11
Prólogo a la tercera edición	13
Prólogo a la segunda edición	15
Prólogo a la primera edición	21
Prefacio	23
Prólogo de Cari Gustav Jung a la edición española	25

La psicología de Jung

Introducción	27
I.—Esencia y estructura de la psique.	
Consciente e inconsciente	SI
Las funciones de la conciencia	38
Los tipos de actitud	48
El problema de los tipos en el hombre creador	64
La persona	59
El contenido del inconsciente	64
El complejo	70
Los arquetipos	75
II.—Las leyes de la dinámica y de la acción de la psique.	
El concepto de libido	89
La estructura polar	91
Las formas de movimiento de la libido	94
Progresión y regresión	96
Intensidad de valor y constelación	98
III.—La aplicación práctica de la teoría de Jung.	
El doble aspecto de la psicología de Jung	100
Las relaciones con las ciencias exactas	103
Modo de consideración causal y final	108
Método dialéctico	111
Los caminos del inconsciente	113
El sueño	114
La interpretación del sueño	116
Las raíces del sueño	118
Los distintos tipos de sueño	119
La ordenación de los sueños	121
La plurisignificación del contenido del sueño	123
El aspecto compensador del sueño	124

	PágIDM
El sueño como «paía de la infancia»	126
Las etapas de la interpretación	129
La estructura del sueño	130
El condicionalismo	131
El método de amplificación	132
La interpretación reductiva	135
El aspecto dinámico del sueño	137
Sentido individual y colectivo	139
Las formas de interpretación	141
La proyección	143
El símbolo	145
Símbolo y signo	148
La formación de la imagen	151
Principios fundamentales del análisis	154
El sentido de la neurosis	156
El aspecto prospectivo	159
El desarrollo de la personalidad	161
El proceso de individuación	163
La sombra	166
Animus y ánima	173
Los arquetipos del principio espiritual y material	186
El «sí mismo»	189
El llegar a ser «sí mismo»	196
El símbolo de la conjunción	199
Los símbolos mándalas	200
Procesos paralelos al de individuación	208
Psicología analítica y religión	215
Transformación y maduración	218
La responsabilidad radica en el individuo	221
Breve biografía del profesor Cari Gustav Jung	223
El Instituto C. G. Jung	228
índice de nombres	231

CATÁLOGO DE LOS TRABAJOS DE C. G. JUNG EN LENGUA ALEMANA

1. *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phänomene.* Eine psychiatrische Studie. (Oswald Mutze, Leipzig 1902.)
2. *Ein Fall von hysterischem Stupor bei einer Untersuchungsgefangenen.* (Journal für Psychologie und Neurologie, Bd. I, Heft 3, 1902.)
3. *Über manische Verstimmung.* (Allgem. Zeitschrift für Psychiatrie und psychisch-gerichtliche Medizin, Bd. LXI, Heft 1, 1903.)
4. *Über Simulation von Geistesstörung.* (Journal für Psychologie und Neurologie, Bd. II, Heft 5, 1903.)
5. *Ärztliches Gutachten über einen Fall von simulierter geistiger Störung.* (Schweizerische Zeitung für Strafrecht, Bd. XVII, 1904.)
6. C.G. Jung und F. Riklin: *Experimentelle Untersuchungen über Assoziationen Gesunder.* (Journal für Psychologie und Neurologie, Bd. III-IV, Heft 1-2, 4-6 und 1-2, 1904.)
7. *Über hysterisches Verlesen.* (Archiv für die gesamte Psychologie, Bd. III, Heft 4, 1904.)
8. *Kryptomnesie.* (Die Zukunft, Bd. 50, 1905.)
9. *Obergutachten über zwei widersprechende psychiatrische Gutachten.* (Aschaffenburgs Monatsschrift für Kriminalpsychologie und Strafrechtsreform, 1905.)
10. *Zur psychologischen Tatbestandsdiagnostik.* (Zentralblatt für Nervenheilkunde und Psychiatrie, Bd. XXVIII, 1905.)
11. *Experimentelle Beobachtungen über das Erinnerungsvermögen.* (Zentralblatt für Nervenheilkunde und Psychiatrie, Bd. XXVIII, Nr. 196, 1905.)
12. *Analyse der Assoziationen eines Epileptikers.* (Journal für Psychologie und Neurologie, Bd. V, Heft 2, 1905.)
13. *Über das Verhalten der Reaktionszeit beim Assoziationsexperiment.* (Journal für Psychologie und Neurologie, Bd. VI, Heft 1, 1905.)
14. *Psychoanalyse und Assoziationsexperiment.* (Journal für Psychologie und Neurologie, Bd. VII, Heft 1-2, 1905.)
15. *Die psychologische Diagnose des Tatbestandes.* (Juristisch-psychiatrische Grenzfragen, Bd. IV, Heft 2, 1906.)
16. *Assoziation, Traum und hysterisches Symptom.* (Journal für Psychologie und Neurologie, Bd. VIII, Heft 1-2, 1906.)

17. *Die psychopathologische Bedeutung der Assoziationsexperimente.* (Archiv für Kriminalanthropologie und Kriminalistik, Bd. XXII, Heft 2-3, 1906.)
18. *Die Hysterielehre Freuds, eine Erwiderung auf die Aschaffenburgsche Kritik.* (Münchener Medizinische Wochenschrift, Bd. LIII, Heft 47, 1906.)
19. *Diagnostische Assoziationsstudien.* Bd. I. (Barth, Leipzig 1906.)
 1. Experimentelle Untersuchungen über die Assoziationen Gesunder.
 2. Analyse der Assoziationen eines Epileptikers.
 3. Über das Verhalten der Reaktionszeit beim Assoziationsexperiment.
 4. Psychoanalyse und Assoziationsexperiment.
20. *Statistisches von der Rekrutenaushebung.* (Correspondenz-Blatt für Schweizer Ärzte, Bd. XXXVI, Heft 4, 1906.)
21. *Über die Psychologie der Dementia praecox.* (Marhold, Halle 1906.)
22. *Über die Reproduktionsstörungen beim Assoziationsexperiment.* (Journal für Psychologie und Neurologie, Bd. IX, Heft 4, 1907.)
23. *Die Freud'sche Hysterietheorie.* (Monatsschrift für Psychologie und Neurologie, Bd. XXIII, Heft 4, 1908.)
24. *Der Inhalt der Psychose.* (Vortrag im Rathaus Zürich, Deuticke, Wien 1908.)
25. C. G. Jung und E. Bleuler: *Komplexe und Krankheitsursachen bei Dementia praecox.* (Zentralblatt für Nervenheilkunde und Psychiatrie, Bd. XLI, Heft 2, 1908.)
26. *Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal der Einzelnen.* (Jahrbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen, Bd. I; ferner: Deuticke, Leipzig und Wien 1909; II. Aufl. 1927 Sonderdr.; III. umgearbeitete Aufl. Rascher, Zürich 1949.)
27. *Vorbemerkung und Redaktion.* (Jahrbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen, Bd. I, 1909.)
28. *Diagnostische Assoziationsstudien.* Bd. II. (Barth, Leipzig 1909.)
 1. Assoziation, Traum und hysterisches Symptom.
 2. Über die Reproduktionsstörung beim Assoziationsexperiment.
29. *Referat über psychologische Arbeiten schweizerischer Autoren (bis Ende 1909).* (Jahrbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen, Bd. II, 1909.)
30. *Bericht über Amerika.* (Jahrbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen, Bd. II, 1910.)
31. *Die an der Psychiatrischen Klinik in Zürich gebräuchlichen psychologischen Untersuchungsmethoden.* (Zeitschrift für angewandte Psychologie, Bd. III, 1910.)
32. *Ein Beitrag zur Psychologie des Gerüchtes.* (Zentralblatt für Psychoanalyse, Jahrgang I, Heft 12, 1910.)
33. *Über Konflikte der kindlichen Seele.* (Jahrbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen, Bd. II, 1910; ferner: Deuticke, Leipzig und Wien 1910; II. Aufl. 1916; III. Aufl. Rascher, Zürich 1939.)
34. *Zur Kritik über Psychoanalyse.* (Jahrbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen, Bd. II, 1910.)
35. *Randbemerkungen zu dem Buch von Fr. Wittels <Die sexuelle Not>.* (Jahrbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen, Bd. II, 1910.)

36. *Besprechung von Staatsanwalt Dr. Erich Wulffana <Darstellung des Sexualverbrecher>.* (Jahrbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen, Bd. II, 1910.)
37. *Ein Beitrag zur Kenntnis des Zahentrauma.* (Zentralblatt für Psychoanalyse, Bd. I, 1911.)
38. *Kritik über E. Bleulers <Zur Theorie des schizophrenen Negativismus>.* (Jahrbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen, Bd. III, 1912.)
39. *Morton Prince, M. D. <The Mechanism and Interpretation of Dreams>.* Eine kritische Besprechung. (Jahrbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen, Bd. III, 1912.)
40. *Besprechung von Eduard Hitschmanns <Freud's Neurosenlehre>.* Jahrbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen, Bd. III, 1912.)
41. *Wandlungen und Symbole der Libido.* Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Denkens. (Deuticke, Leipzig und Wien 1912; II. Aufl. 1925; III. Aufl. 1938.)
42. *Neue Bahnen der Psychologie.* (Rascher's Jahrbuch für Schweizer Art und Kunst, Zürich 1912.)
43. *Zur Psychoanalyse.* (Wissen und Leben, Jahrg. V, Nr. 10, 1912.)
44. *Über Psychoanalyse beim Kinde.* I^{er} congrès international de Pédagogie, Bruxelles, August 1911. (Misch at Thron, Brüssel 1912.)
45. *Über die psychoanalytische Behandlung nervöser Leiden.* (Correspondenz-Blatt für Schweizer Ärzte, Bd. XLII, 1912.)
46. *Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie.* (Jahrbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen, Bd. V, 1913; ferner: Deuticke, Leipzig und Wien 1913.)
47. *Eine Bemerkung zur Tausk'schen Kritik der Nelkenschalenarbeit.* (Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse, Jahrg. I, 1913.)
48. *Psychotherapeutische Zeitfragen.* Ein Briefwechsel von C. G. Jung und R. Loy. (Deuticke, Leipzig und Wien 1914.)
49. *Der Inhalt der Psychose.* (Deuticke, Wien 1914. Revidierte und erweiterte Aufl. von NT. 24.)
50. *Die Psychologie unbewusster Prozesse.* Schriften zur angewandten Seelenkunde. (Rascher, Zürich 1917. Zweite veränderte und vermehrte Aufl. von *Neue Bahnen der Psychologie*, siehe Nr. 42.)
51. *Über das Unbewusste.* (Schweizerland, Bd. IV, Nr. 9, 1918.)
52. *Psychologische Typen.* (Rascher, Zürich 1921; II. Aufl. 1925; III. Aufl. 1930; IV. Aufl. 1937; V. Aufl. 1940; VI. Aufl. 1946; VII. Aufl. 1947; VIII. Aufl. 1950.)
53. *Über die Beziehungen der analytischen Psychologie zum dichterischen Kunstwerk.* (Wissen und Leben, Jahrg. XV, Nr. 20, 1922.)
54. *Psychologische Typen.* Vorlesung in Territet. (Zeitschrift für Menschenkunde, Bd. I, Nr. 1, 1925.)
55. *Die Ehe als psychologische Beziehung.* In: «Das Ehe-Buch». (Kampmann, Celle 1925.)
56. *Geist und Leben.* (Form und Sinn, Bd. II, Heft 2, 1926.)
57. *Das Unbewusste im normalen und kranken Seelenleben.* (Rascher, Zürich 1926; II. Aufl. 1936. Dritte vermehrte und verbesserte Aufl. 1950.)

- serte Aufl. von *Die Psychologie unbewusster Prozesse*, siehe Nr. 50.)
58. *Analytische Psychologie und Erziehung*. (Kampmann, Heidelberg 1926, und Rascher, Zürich 1936.)
69. *Die Erdbedingtheit der Psyche*. In: «Mensch und Erde». (Reichl, Darmstadt 1927.)
60. *Geisteskrankheit und Seele*. (Berliner Tageblatt, 1927.)
61. *Die Frau in Europa*. (Europäische Revue, Jahrg. III, Nr. 7, 1927; ferner: Verlag der Neuen Schweiz. Rundschau, 1929; II. Aufl. Rascher, Zürich 1932; III. Aufl. 1948; IV. Aufl. 1958.)
62. *Psychologische Typologie*. In: Mensch und Erde (Reichl, Darmstadt 1927.)
63. *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*. (Reichl, Darmstadt 1928; Rascher, Zürich 1935, III. Aufl. 1939; IV. Aufl. 1945; V. Aufl. 1950.)
64. *Die schweizerische Linie im Spektrum Europas*. (Neue Schweizer Rundschau, Bd. XXI, Nr. 6, 1928.)
65. *Das Seelenproblem des modernen Menschen*. (Europäische Revue, Jahrg. IV, Nr. 2, 1928.)
Bd. II. (Rascher, Zürich 1928.)
66. *Über die Energetik der Seele*. Psychologische Abhandlungen, Bd. II. (Rascher, Zürich 1928.)
1. Über die Energetik der Seele.
2. Allgemeine Gesichtspunkte zur Psychologie des Traumes.
8. Instinkt und Unbewusstes.
4. Die psychologischen Grundlagen des Geisterglaubens.
67. *Die Struktur der Seele*. (Europäische Revue, Jahrg. IV, Nr. 1 und 2, 1928.)
68. *Psychoanalyse und Seelsorge*. (Sexual- und Gesellschaftsethik, Jahrg. V, Heft 1, 1928.)
69. *Der Gegensatz Freud und Jung*. (Kölnische Zeitung, Abendausgabe 7. Mai, 1929.)
70. *Das Geheimnis der goldenen Blüte*. Aus dem Chinesischen übersetzt von R. Wilhelm. Europäischer Kommentar von C. G. Jung. (Dorn, München 1929; II. Aufl. Rascher, Zürich 1938; III. Aufl. 1944; IV. Aufl. 1948; V. Aufl. 1957.)
71. C. G. Jung und R. Wilhelm: *Tschung Scheng Schu. Die Kunst das menschliche Leben zu verlängern*. (Europäische Revue, Jahrgang V, Nr. 2, 1929.)
72. *Die Probleme der modernen Psychotherapie*. (Schweizerisches medizinisches Jahrbuch, 1929.)
78. *Ziele der Psychotherapie*. (Bericht über den allgemeinen ärztlichen Kongress für Psychotherapie, 1929.)
74. *Die Bedeutung von Konstitution und Vererbung für die Psychologie*. (Die medizinische Welt, Jahrg. III, Nr. 47, 1929.)
75. *Die seelischen Probleme der menschlichen Altersstufen*. (Neue Zürcher Zeitung, 14. und 16. März, 1930.)
76. *Nachruf für Richard Wilhelm*. (Neue Zürcher Zeitung, 6. März, 1930; ferner: Chinesisch-Deutscher Almanach, Frankfurt 1931.)
77. *Einführung zu Dr. W. M. Kranefeldt's Buch «Die Psychoanalyse»*. (Sammlung Göschen, Berlin und Leipzig 1930.)
78. *Psychologie und Dichtung*. In: Philosophie der Literaturwissenschaft, herausg. von E. Ermatinger. (Berlin 1930.)

79. *Der Aufgang, einer neuen Welt*. Besprechung von Keyserlings «America Set Free». (Neue Zürcher Zeitung, 7. Dezember, 1980.)
80. *Einführung zu F. Wiekens <Analyse der KinderseeU>*. (Hoffmann, Stuttgart 1931.)
81. *Der archaische Mensch*. (Europäische Revue, Jahrg. VII, Nr. 1/3, 1931.)
82. *Zur Psychologie der Individuation*. Vorl. im deutschen Psychol. Seminar. (Seminarberichte 1930 und 1931, Privatdruck.)
83. *Vorwort zu H. Schmid-Guiaans «Tag und Nacht»*. (Rhein-Verlag, Zürich-München 1931.)
84. *Die Entschleierung der Seele*. (Europäische Revue, Jahrg. VII, Nr. 2, 1931.)
85. *Seelenprobleme der Gegenwart*. Psychologische Abhandlungen, Bd. III. (Rascher, Zürich 1931; II. Aufl. 1932; III. Aufl. 1939; IV. Aufl. 1946; V. Aufl. 1950.)
1. Probleme der modernen Psychotherapie (siehe Nr. 72).
2. Über die Beziehungen der analytischen Psychologie zum dichterischen Kunstwerk (siehe Nr. 53).
3. Der Gegensatz Freud und Jung (siehe Nr. 69).
4. Ziele der Psychotherapie (siehe Nr. 73).
5. Psychologische Typologie (siehe Nr. 62).
6. Die Struktur der Seele (siehe Nr. 67).
7. Seele und Erde (siehe Nr. 59).
8. Der archaische Mensch (siehe Nr. 81).
9. Die Lebenswende (siehe Nr. 75).
10. Die Ehe als psychologische Beziehung (siehe Nr. 55).
11. Analytische Psychologie und Weltanschauung.
12. Geist und Leben (siehe Nr. 56).
13. Das Seelenproblem des modernen Menschen (siehe Nr. 65).
86. *Vorwort zu O. A. Schmitz' «Märchen aus dem Unbewussten»*. (Hauser, München 1932.)
87. *Über den Begriff des Kollektiven Unbewussten*. Vortrag in der Naturforsch. Gesellschaft Zürich, 1932 (Autoreferat in der Vierteljahresschr. der Naturforsch. Gesellschaft, Beer, Zürich 1932.)
88. *Die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge*. (Rascher, Zürich 1932; II. Aufl. 1948.)
89. *Nachruf für Dr. H. Schmid-Grisan*. (Basler Nachrichten, April 1932.)
90. *Ulysses*. (Europäische Revue, Jahrg. VIII, Nr. 2, 1932.)
91. *Signum Freud als kulturhistorische Erscheinung*. (Charakter, Bd. 1, Heft 1, 1932.)
92. *Picasso*. (Neue Zürcher Zeitung, 13. November, 1932.)
93. *Wirklichkeit und Überwirklichkeit*. (Querschnitt, Jahrg. XII, Nr. 12, 1933.)
94. *Über Psychologie*. Vortrag im Zürcher Rathaus. (Neue Schweizer Rundschau, Jahrg. I, Nr. 1, 1933.)
95. *Vorwort zu M. E. Hardings «The Way of all Women»*. (Longmans, Green, New York 1933.)
96. *Psychologischer Kommentar zu Hauer's Seminar über den Tantra Yoga*. Bericht über das Hauer-Seminar 1935. (Privatdruck.)
97. *Bruder Klaus*. (Neue Schweizer Rundschau, Jahrg. I, Nr. 4, 1933.)

98. *Besprechung von G. R. Heyert «Organismus der Seele*»*. (Europäische Revue, Jahrg. IX, Nr. 10, 1988.)
99. *Geleitwort zu G. Adlers «Entdeckung der Seele»*. (Rascher, Zürich 1934.)
100. *Zur gegenwärtigen Lage der Psychotherapie*. (Zentralbl. für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete, Bd. VII, Heft 2, 1934.)
101. *Zeitgenössisches*. Entgegnung auf Dr. Ballys Artikel «Deutschstämmige Psychotherapie». (Neue Zürcher Zeitung, 13. und 14. März, 1934.)
102. *Seele und Tod*. (Europäische Revue, Jahrg. X, Nr. 4, 1934.)
103. *Wirklichkeit der Seele*. Anwendungen und Fortschritte der neueren Psychologie. Psychologische Abhandlungen Bd. IV. (Rascher, Zürich 1934; II. Aufl. 1939; III. Aufl. 1947.)
1. Das Grundproblem der gegenwärtigen Psychologie (siehe Nr. 84).
 2. Die Bedeutung der Psychologie für die Gegenwart (siehe
 3. Die praktische Verwendbarkeit der Traumanalyse.
 4. Paracelsus.
 5. Sigmund Freud als kulturhistorische Erscheinung (siehe Nr. 91).
 6. Ulysses (siehe Nr. 90).
 7. Picasso (siehe Nr. 92).
 8. Vom Werden der Persönlichkeit.
 9. Seele und Tod (siehe Nr. 102).
 10. Der Gegensatz von Sinn und Rhythmus im seelischen Geschehen (von W. M. Kranefeldt).
 11. Ewige Analyse (von W. M. Kranefeldt).
 12. Ein Beitrag zum Problem des Animus (von Emma Jung).
 13. Der Typengegensatz in der jüdischen Religionsgeschichte (von H. Rosenthal).
104. *Über Träume*. Vorlesungen im Psychol. Seminar Berlin 1933. (Bericht über das Berliner Seminar, 1934; Privatdruck.)
105. *Zur Empirie des Individuationsprozesses*. (Eranos-Jahrbuch 1933, Rhein-Verlag, Zürich 1934.)
- IOC. *Ein neues Buch von Keyserling*. Besprechung von Keyserlings «La Revolution mondiale». (Sonntagsblatt der Basler Nachrichten, 13. Mai, 1934.)
107. *Geleitwort zur Volksausgabe von Schleichs Schriften «Die Wunder der Seele*»*. (Fischer, Berlin 1934.)
108. *Allgemeines zur Komplextheorie*. Antrittsvorlesung an der ETH. (Kultur- und staatswissenschaftliche Schriften der Eidgenössischen Technischen Hochschule, Sauerländer, Aarau 1934.)
109. *Über die Archetypen des kollektiven Unbewusstes*. (Eranos-Jahrbuch 1934, Rhein-Verlag, Zürich-München 1935.)
110. *Grundsätzliches zur praktischen Psychotherapie*. (Zentralblatt für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete, Bd. VIII, Heft 2,
111. *Was ist die Psychotherapie?* (Schweizerische Ärztezeitung für Standortfragen, Bd. XVI, Nr. 26, 1935.)
112. *Vorwort zu R. Mehlichs «J. H. Fichtes Seelenlehre und ihre Beziehung zur Gegenwart*»*. (Rascher, Zürich 1935.)
118. *Vorwort zu O. von Koenig-Fachsenfelds «Wandlungen des Traumproblems von der Romantik bis zur Gegenwart*»*. (F. Enke, Stuttgart 1935.)

114. *Psychologiaoher Kommentar «um «Bardo TMDol»*. Ini sDa« Tibetanische Totenbuch». (Herausg. W. Y. Evans-Wenti, Übers., und Einl. von L. Göpfert-March. Rascher, Zürich 1986; II. Aufl. 1936; III. Aufl. 1942; IV. Aufl. 1948; V. Aufl. 1958.)
115. *Von der Psychologie dea Sterbena*. (Münchener Neueste Nachrichten, 2. Oktober, 1936; siehe Nr. 108, 9.)
116. *Psychologische Typologie*. (Süddeutsche Monatshefte, Bd. XXXIII, Heft 2, 1936.)
117. *Wotan*. (Neue Schweizer Rundschau, Jahrg. III, Heft 11, 1988.)
118. *Besprechung von G. R. Heyers «Praktische Seelenheilkunde»*. (Zentralblatt für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete, Bd. IX, Heft. 3, 1936.)
119. *Traumsymbole des Individuationsprozesses*. (Eranos-Jahrbuch 1935, Rhein-Verlag, Zürich 1936.)
120. *Über den Archetypus, mit besonderer Berücksichtigung dea Animabegriffes*. (Zentralblatt für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete, Bd. IX, Heft 5, 1936.)
121. *Kinderträume*. Vorlesungen am psychol. Seminar der ETH Zürich. (Seminarbericht 1936/37; Privatdruck.)
122. *Die Erlösungsvorstellungen in der Alchemie*. (Eranos-Jahrbuch 1936, Rhein-Verlag, Zürich 1937.)
123. *Über die Archetypen*. Vortrag in Berlin, 1937. (Seminarbericht; Privatdruck.)
124. *Zur psychologischen Tatbestandsdiagnostik. Das Tatbestandsexperiment im Schwurgerichtsprozess Näf.* (Archiv für Kriminologie, Bd. C, Heft 1-2, 1937.)
125. *Einige Bemerkungen zu den Visionen des Zosimos*. (Eranos-Jahrbuch 1937, Rhein-Verlag, Zürich 1938.)
126. *Geleitwort zu Suzukis «Die grasse Befreiung»*. Einführung in den Zen-Buddhismus. (Curt Weller & Co., Leipzig 1939.)
127. *Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus*. (Eranos-Jahrbuch 1938, Rhein-Verlag, Zürich 1939.)
128. *Bewusstsein, Tjnbewusstes und Individuation*. (Zentralblatt für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete, Jahrg. XI, Heft 5, 1939.)
129. *Kinderträume*. Vorlesungen am psychol. Seminar der ETH Zürich. (Seminarbericht 1938/39; Privatdruck.)
130. *Sigmund Freud. Ein Nachruf*. (Sonntagsblatt der Basler Nachrichten, 1. Oktober, 1939.)
131. *Die verschiedenen Aspekte der Wiedergeburt*. (Eranos-Jahrbuch 1939, Rhein-Verlag, Zürich 1940.)
132. *Psychologie und Religion*. Die Terry Lectures 1937, gehalten an der Yale University. (Rascher, Zürich 1940; II. Aufl. 1942; III. Aufl. 1947.)
133. C. G. Jung und K. Kerényi: *Das göttliche Kind*. (Albae Vigiliae, Heft VI/VII. Pantheon Akademische Verlagsanstalt, Amsterdam-Leipzig 1940.)
134. *Geleitwort zu J. Jacobis «Die Psychologie von C. G. Jung»*. (Rascher, Zürich 1940.)
135. C. G. Jung und K. Kerényi: *Das göttliche Mädchen*. (Albae Vigiliae, Heft VIII/IX. Pantheon Akademische Verlagsanstalt, Amsterdam-Leipzig 1941.)
136. *Rückkehr zum einfachen Leben*. (Du, Schweizer. Monatsschrift, Jahrg. II, Nr. 3, 1941.)
137. *Paracelsus als Arzt*. Vortrag an der Jahresvers., der Schweiz. Ges. für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften,

- Sept. 1941, Basel. (Schweiz. Medizinische Wochenschrift, Jahrg. LXXI, Nr. 40, 1941.)
188. C. G. Jung und K. Kerényi: *Einführung in das Wesen der Mythologie*. Zusammenfassung von «Das göttliche Kind» und «Das göttliche Mädchen». (Pantheon Akademische Verlagsanstalt, Amsterdam-Leipzig 1941; Neuausgabe Rhein-Verlag, Zürich 1951.)
139. *Die psychologische Diagnose des Tatbestandes*. (Rascher, Zürich 1941.)
140. *Paracelsica*. Zwei Vorlesungen über den Arzt und Philosophen Theophrastus. (Rascher, Zürich 1942.)
1. Vorwort.
 2. Paracelsus als Arzt (siehe Nr. 137).
 3. Paracelsus als geistige Erscheinung.
 4. Schlusswort.
141. *Zur Psychologie der Trinitätsidee*. (Eranos-Jahrbuch 1940/41, Rhein-Verlag, Zürich 1942.)
142. *Das Wandlungssymbol in der Messe*. (Eranos-Jahrbuch 1940/41, Rhein-Verlag, Zürich 1942.)
143. *Über die Psychologie des Unbewussten*. (Rascher, Zürich 1943; VI. Aufl. 1948.) Erweiterte und verb. Aufl. von «Das Unbewusste im normalen und kranken Seelenleben», siehe Nr. 57.)
1. Die Psychoanalyse.
 2. Die Erosththeorie.
 3. Der andere Gesichtspunkt: Der Wille zur Macht.
 4. Das Problem des Einstellungstypus.
 5. Das persönliche und das überpersönliche oder kollektive Unbewusste.
 6. Die synthetische oder konstruktive Methode.
 7. Die Archetypen des kollektiven Unbewussten.
 8. Zur Auffassung des Unbewussten: Allgemeines zur Therapie.
 9. Schlusswort.
144. *Der Geist Mercurius*. (Eranos-Jahrbuch 1942, Rhein-Verlag, Zürich 1943.)
146. *Der Begabte*. Votum zum Thema «Schule und Begabung», gehalten an der Jahresvers., der Basler Staat. Schulsynode, Dezember 1942. (Schweizer Erziehungs-Rundschau, Jahrg. XVI, Heft 4, 1943.)
146. *Zur Psychologie östlicher Meditation*. (Mitteilungen der Schweizerischen Ges. der Freunde ostasiatischer Kultur, Heft V, 1943.)
147. *Psychotherapie und Weltanschauung*. (Schweizerische Zeitschrift für Psychologie und ihre Anwendungen, Bd. I, Heft 3, 1943.)
148. *Psychologie und Alchemie*. Psychologische Abhandlungen, Bd. V. (Rascher, Zürich 1944; II. Aufl. 1952.)
1. Einleitung in die religionspsychologische Problematik der Alchemie.
 2. Traumsymbole des Individuationsprozesses (siehe Nr. 119).
 8. Die Erlösungsvorstellungen in der Alchemie (siehe Nr. 122).
 4. Epilog.
140. über *den indischen Heiligen*. Vorwort zu H. Zimmers «Der Weg zum Selbst». Herausg. von C. G. Jung. (Rascher, Zürich 1944.)

150. *Die Psychotherapie in der Gegenwart*. (Schweizerische Zeitschrift für Psychologie und ihre Anwendungen, Bd. IV, Heft 1, 1946.)
151. *Medizin und Psychotherapie*. (Bulletin der Schweizerischen Akademie der Medizinischen Wissenschaften. Bd. I, Heft 6, 1946.)
152. *Nach der Katastrophe*. (Neue Schweizer Rundschau, Jahrg. XIII, Heft 2, 1945.)
153. *Vom Wesen der Träume*. (Ciba-Zeitschrift, Jahrg. IX, Nr. 99, 1945.)
154. *Psychologische Betrachtungen*. Eine Auslese aus den Schriften von C. G. Jung, zusammengestellt von Dr. J. Jacobi. (Rascher, Zürich 1945; II. Aufl. 1949.)
155. *Das Rätsel von Bologna*. Beitrag zur Festschrift für Albert Oeri. (Herausg. von den Basler Nachrichten, Basel 1945.)
156. *Der philosophische Baum*. (Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft Basel, Bd. LVI, 2. Teil, 1945.)
157. *Psychologie und Erziehung*. (Rascher, Zürich 1946; II. Aufl. 1950.)
1. Analytische Psychologie und Erziehung (erweitert, siehe Nr. 58).
 2. Über Konflikte der kindlichen Seele (siehe Nr. 33).
 3. Der Begabte (siehe Nr. 145).
158. *Aufsätze zur Zeitgeschichte*. (Rascher, Zürich 1946.)
1. Wotan (siehe Nr. 117).
 2. Die Psychotherapie in der Gegenwart (siehe Nr. 150).
 3. Psychotherapie und Weltanschauung (siehe Nr. 147).
 4. Nach der Katastrophe (siehe Nr. 152).
 5. Nachwort.
159. *Zur Psychologie des Geistes*. (Eranos-Jahrbuch 1945, Rhein-Verlag, Zürich 1946.)
160. *Die Psychologie der Übertragung*. Erläutert anhand einer alchemistischen Bilderserie für Ärzte und praktische Psychologen (Rascher, Zürich 1946.)
1. Vorrede.
 2. Einleitende Überlegungen zum Problem der Übertragung.
 3. Die Bilderserie des Rosarium Philosophorum als Grundlage für die Darstellung des Übertragungsphänomens.
 4. Schlutzwort.
161. *Der Geist der Psychologie*. (Eranos-Jahrbuch 1946, Rhein-Verlag, Zürich 1947.)
162. *Vorwort zu Linda Fierz-Davids «Der Liebestraum des Poliphilo»*, (Rhein-Verlag, Zürich 1947.)
163. *Schatten, Animus und Anima*. (Wiener Zeitschrift für Nervenheilkunde und deren Grenzgebiete, Bd. I, Heft 4, 1948.)
164. *Symbolik des Geistes*. Studien über psychische Phänomenologie mit einem Beitrag von Dr. phil. Riwkah Schärf. Psychologische Abhandlungen, Bd. VI. (Rascher, Zürich 1948; II. Aufl. 1953.)
1. Vorwort.
 2. Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen (siehe Nr. 159).
 3. Der Geist Mercurius (siehe Nr. 144).
 4. Die Gestalt des Satans im Alten Testament (von Dr. R. Schärf).
 5. Versuch zu einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas (siehe Nr. 141).
 6. Zur Psychologie östlicher Meditation (siehe Nr. 146).

192. *Beitrag tu «Aufstand der Freiheit, Dokumente tur Erhebung des ungarischen Velken*, (Artemis-Verlag, Zürich 1957.)
193. *Vorwort tu Dr. Jolanda Jaobis «Komplex, Archetypus, Symbol in der Psychologie von C. G. Jung»*, (Rascher, Zürich 1957.)
194. *Vorwort zu Eleanor Bertines «Menschliche Beziehungen. Ein« psychologische Studie»*. (Rhein-Verlag, Zürich 1957.)
195. *Vorrede zu Felicia Froboese-Thieles «Träume, eine Quelle religiöser Erfahrungen»*, (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1957.)
196. *Ein astrologisches Experiment*. (Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie, Jahrg. I., Nr. 2/3, 1958.)
197. *Nationalcharakter und Verkehrsverhalten*. Ein Brief. (Zentralblatt für Verkehrsmedizin, Verkehrspsychologie und angrenzende Gebiete, Jahrg. IV, Heft 3, 1958.)
198. *Ein moderner Mythos*. Von Dingen die, am Himmel gesehen werden. (Rascher, Zürich 1958.)
199. *Die transzendente Funktion*. (In der Festschrift zu Dr. D. Brodys 75. Geburtstag «Geist und Werk», Rhein-Verlag, Zürich 1958.)
200. *Das Gewissen in psychologischer Sicht*. In: Studien aus dem C. G. Jung-Institut Zürich, Bd. VII. (Rascher, Zürich 1958.)
201. *Vorwort zu Aniela Jaffis «Geistererscheinungen und Vorzeichen. Eine psychologische Deutung»*. (Rascher, Zürich 1958.)
202. *Geleitwort zu O. Kankeleits «Das Unbewusste als Keimstätte des Schöpferischen. Selbstzeugnisse von Gelehrten, Dichtern und Künstlern»*. (Emst Reinhardt, München und Basel 1959.)
203. *Vorrede zu Toni Wolffs «Studien zu C. G. Jungs Psychologie»*. (Rhein-Verlag, Zürich 1959.)