



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO
FACULTAD DE HUMANIDADES**

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

T E S I S

**El Dogma como reemplazo del inconsciente colectivo:
un acercamiento filosófico-comprensivo a la función religiosa en la
psique según Carl Gustav Jung**

Que para obtener el título de:
Licenciado en Filosofía

Presenta:
Alan Elián Díaz Castañeda

Asesor:
Dr. Roberto Andrés González Hinojosa

Toluca, Estado de México, 2026

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	2
CAPÍTULO I.- LA REALIDAD ARQUETÍPICA DE LAS REPRESENTACIONES COLECTIVAS.....	15
1. El dogma como reemplazo del inconsciente colectivo	15
1.1. Arquetipos: los contenidos del inconsciente colectivo	17
1.2. El sentido, lo significativo y lo simbólico	21
1.3. La animosidad	27
1.3.1. Syzygya	36
CAPÍTULO II.- LO FEMENINO COMO ORIGEN DE LAS REPRESENTACIONES ARQUETÍPICAS.....	53
2. Anima	53
2.1. Diferencias entre Jung y Freud en el estudio del inconsciente	54
2.1.1. Diferencias en el estudio del complejo materno	58
2.2. La imagen de la Madre	69
2.2.1. La Madre y lo femenino.....	73
2.3. Anima como reflejo de lo femenino	98
CAPÍTULO III.- EL DOGMA COMO REPRESENTACIÓN QUE SALVAGARDA AL ESPÍRITU.....	108
3. La sabiduría oculta	108
3.1. Mandala como antídoto contra los estados caóticos del espíritu	117
3.2. Pobreza espiritual.....	125
3.3. La analogía del faro	143
3.4. Dogma como reemplazo del inconsciente colectivo	157
3.4.1. El símbolo dogmático	162
CONCLUSIONES.....	174
Bibliografía	182

INTRODUCCIÓN

Los estudios sobre Carl Gustav Jung que han pretendido explorar los principios filosóficos de su propuesta se encuentran con muchas delimitaciones. La principal es, siguiendo las líneas críticas de Paul Bishop, la falta de claridad en la identificación de sus conceptos principales: como en el caso de una definición completa de arquetipo, y un discernimiento claro de la diferencia entre “ideas” e “imágenes” en su esquema teórico¹. En suma, el acercamiento a la obra del psicólogo suizo exige cautela debido a la riqueza de sus conceptos. Este trabajo admite esa dificultad a la hora de atender las guías de este maestro del psicoanálisis. Aterrizar sobre conceptos y definiciones univocas y precisas aparece como una empresa, en última consecuencia, antitética a su objeto de estudio, pues los arquetipos son una fuente inagotable de manifestaciones psíquicas: parten de un mismo impulso, pero desembocan en expresiones variopintas en tanto arreglos, no exclusivamente materiales sino “hechos a consciencia”. La materia prima de estas representaciones es sustancialmente idéntica, en tanto parte de una y la misma experiencia humana. En lo indiscernible —llámese inconsciente— los métodos convencionales para extraer conocimientos de este lúgubre terreno de estudio adquieren modificaciones especiales, que son tomadas con evidente sensibilidad por el ojo crítico de los seguidores de los aparatos epistemológicos sobre los que se construyen otros ensayos menos ortodoxos.

Jung fue un estudioso declarado de las primeras dos críticas del Juicio de Immanuel Kant, pasando por alto, hasta donde se tiene entendido, la *Kritik der Urteilskraft* (o *Crítica del juicio*), lo cual deja rastro en su propuesta de estudio del inconsciente. Bishop encuentra un punto de reunión de las perspectivas epistemológicas de ambos autores en la *fantasía* descrita por Jung y la *free beauty*²

¹ P. Bishop hace especial crítica a estas ideas a la luz de la filosofía crítica de Immanuel Kant cuya influencia es reconocida por C. G. Jung en su pensamiento, al tener a Kant como principal prestamista epistemológico para fundamentar la “psicología analítica”. Cfr. Bishop, Paul, “The use of Kant in Jung’s early psychological works”, *Journal of European Studies*, 26(2), 1996, pp. 107–140. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/004724419602600201> [Último acceso: 26 de marzo de 2025].

² Acepción usada por P. Bishop en su traducción del alemán al inglés del § 16 de la *Kritik der Urteilskraft* de I. Kant. Véase *Ibid.*, p. 123. En español se encuentra traducida del francés como “belleza libre”. Véase: Kant., I., *Crítica del Juicio*, trad. García Moreno, Alejo, Madrid, Gredos, 1876, p. 62.

ensayada por Kant. Esta última idea está presente en la Crítica que quedó fuera del rango bibliográfico del psicoanalista suizo, lo que su crítico lamenta en gran medida, pues es reconocido que este se habría nutrido en sobremanera de conceptos como el “*reflektierende Urteilskraft*” o “juicio reflexivo”³. Este tipo específico de juicio, perfilado por Kant, es especial porque juzga el papel de “lo bello” *per se*, evocado por una instancia particular en su desembarazo conceptual: sin referencia a otra cosa que a su propia identidad con el concepto que su desenvolvimiento engendra —i.e. sin referencia a concepto alguno fuera de la experiencia de lo bello. Como cuando “se observa una flor y se repara en su belleza, sin antes pensarla o concebirla como flor”⁴, solo considerándola en tanto que es bella. Esta tautología, donde lo bello es bello, es un ejemplo de *free beauty*. Es en su propia experiencia que la belleza se experimenta, se concibe y se conceptualiza. En ese momento, entran en juego tanto las facultades imaginativas como las del entendimiento, emanando de este estado contemplativo un juicio universalmente comunicable. Es así como se constituye un “juicio estético”, siendo un producto⁵ por definición, proveniente del juego libre de las facultades del entendimiento, intentando explicar sin referencia externa lo mismo que contempla.

Esta libertad característica del “juicio reflexivo”, se hermana en especial tenor con el papel de “fantasía” en Jung. El desdibujamiento de conceptos de referencia para juzgar, por contraste, los objetos que componen la realidad, se “extiende a todas las formas de actividad psíquica”⁶ con el psicoanalista suizo. Dentro de su esquema epistemológico, la psique produce su realidad cada día. Partiendo de su autonomía y de los “secretos caminos”⁷ que recorre la psique crea la experiencia mundana, a través de acontecimientos que exigen, por su propia emergencia, un arreglo inteligible. La interactividad psíquica propuesta en Jung, arroja al sujeto de experiencia a buscar explicar los acontecimientos de su rededor; aquí, el “juicio reflexivo” cae como forma de conceptualización ideal en el estudio de la materia,

³ *Ibid.*, p. 80.

⁴ Cfr. Thorpe, Lucas, *The Kant Dictionary*, Chennai, Bloomsbury, 2015, p.37.

⁵ Cfr. *Op. Cit.*, The use of Kant in Jung's early psychological works, p. 123.

⁶ Traducción propia. *Ibid.*

⁷ Cfr. Jung, Carl G., *Arquetipos e inconsciente colectivo*, trad. Murmis, Miguel, Barcelona, Paidós, 1970, p. 25.

nuevamente por tautología, desconocida de lo desconocido por excelencia: lo inconsciente.

Lastimosamente, aun siguiendo el enfoque pesimista de Bishop, esta similitud, fuera de una fortaleza, es tomada como una debilidad del terreno epistemológico sobre el que Jung establece su “psicología analítica”⁸. En su intento por armonizarse con los postulados de la filosofía crítica, falla sustancialmente su enfoque, al haber omitido precisiones hechas por Kant en su tercer crítica. Jung enmarca su propuesta con citas a Kant que, para Bishop, resultan imprecisas. La falta de claridad en la diferencia entre *Bild* (‘imagen’) e *Idee* (‘Idea’)⁹, dan la impresión de que las herramientas teóricas del psicólogo suizo flaquearon a causa de un entendimiento poco profundo de la propuesta de Kant. Este aparente descuido en la lectura que hace el exdiscípulo de Sigmund Freud termina cayendo en abusos filosóficos, a óptica de su crítico. Jung termina teorizando en un extremo “trascendente, no trascendental”¹⁰, desde la óptica kantiana: haciendo uso de conceptos de la más alta racionalidad para postularlos como principios epistemológicos, a saber, “Arquetipos”, “Hombre sabio”, “Dios”, etc. Con la confusión entre entidades sensitivas de la psique —*Imágenes*— y sus derivaciones inteligibles —*Ideas*—, y el equívoco denunciado por Bishop entre lo *Ideal* y lo propio de las *Ideas*, Jung funda su teoría psicológica en principios epistemológicos que, aparentemente, no termina de comprender. Poniendo la carga de las obras del entendimiento, de la más fina arquitectura conceptual, en una materia en última instancia, inasible —siendo esta el inconsciente.

¿Es acaso justa esta crítica? ¿Es, sobre manera, suficiente para desvirtuar filosóficamente la propuesta junguiana y el apoyo que puede dar para explorar aquello que se queda en las fronteras del entendimiento? Valentin Balanovskiy, investigador independiente de formación kantiana, aboga por la validez de la lectura

⁸ P. Bishop problematiza el equívoco de esta acepción de “psicología” a la sombra de la distinción kantiana entre “juicio sintético” y “juicio analítico” y lo poco intuitivo de la nomenclatura junguiana para denominar su forma particular de psicoanálisis, así como repasa su historial de uso por el autor de *Transformaciones y símbolos de la libido*. Véase el apartado “Analysis and synthesis” en: *Op. Cit.*, “The use of Kant in Jung’s early psychological works”, pp. 110-114.

⁹ *Cfr.*, *Ibid.*, p. 124.

¹⁰ *Cfr.*, *Ibid.*, p. 128.

de Kant que sostiene el psicólogo suizo¹¹. Balanovskiy, hace una revisión general a la posibilidad de tomar a la propuesta de Kant como digna nodriza teórica de la “psicología analítica”. En su ensayo se encuentra con un par de sesgos que limitan la discusión entre quienes debaten el tema, a saber: la falta de trabajos académicos sobre la relación entre estos dos autores¹², y que existe una confrontación injusta entre ambos causada por el contraste fragmentario de las teorías de estos¹³. Para Balanovskiy, se impone un juicio, en general, inconciliable cuando se comparan ambas propuestas ante un mismo crisol, donde siempre aventaja epistemológicamente la perspectiva de la filosofía trascendental. En la labor crítica, advierte, no debe pasar inadvertido que tanto el filósofo y el psicólogo mueven sus propuestas en dos terrenos diferentes del conocimiento, a saber: la “historia de la filosofía” y la “historia de la psicoterapia”¹⁴, respectivamente. Con esto en mente, se asienta un terreno fértil para la crítica, la cual, como en el caso del investigador ruso, fuera de que se encuentre una invalidación por contraste entre las propuestas, se ve continuidad. Más aun, se observa el impacto real que tuvo la tradición kantiana en la propuesta del psicólogo suizo, que ya no se toma como incomprendida, más bien se pinta como guía del ímpetu metodológico junguiano.

El eje de continuidad que identifica Balanovskiy se encuentra, no en términos similares ensayados en ambos autores, como “idea” e “imagen” ya repasados en líneas anteriores; sino en el plano de las *categorías* y los *arquetipos*. Aquí, si bien Jung “*shies away*”¹⁵ al tratar de elaborar una descripción sistemática de sus

¹¹ Véase: Balanovskiy, Valentin, “Whether Jung Was a Kantian?”, CON-TEXTOS KANTIANOS. International Journal of Philosophy, n.º 4, 2016, pp. 118–126. Disponible en: <https://doi.org/10.5281/zenodo.163993> [Último acceso: 16 de enero de 2026].

¹² Lo afirma de la siguiente manera: “*The only one thing, which is undoubted, is that there are not so much works on this topic*” [La única cosa, que es indudable, es que no hay muchos trabajos sobre el tema.]. Cfr., *Ibid.*, p. 119.

¹³ Cfr., *Ibid.*, p. 120.

¹⁴ Tanto “historia de la filosofía” como “historia de la psicoterapia” son traducciones propias. Véase: *Ibid.*

¹⁵ Cfr., *Ibid.*, p. 122. Se conserva el término anglosajón en la paráfrasis para respetar su peso semántico en la exposición de Balanovskiy. El *Oxford Advanced American Dictionary* define este verbo compuesto como: “*to avoid doing something because you are nervous or frightened*” [evitar hacer algo por que se está nervioso o atemorizado]. Véase: *Oxford Advanced American Dictionary* © 2026 Oxford University Press, Oxford University Press, 2026. Disponible en: https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/american_english/shy-away [Último acceso: 16 de enero de 2026].

arquetipos, no siendo así el caso de Kant con su mapeo cuidadoso de sus *categorías*, estos conceptos encuentran armonía en su campo de emergencia: pues comparten origen en el terreno de lo *a priori*. El conocimiento *a priori* se caracteriza por ser un tipo de “conocimiento que es anterior o independiente de la experiencia”¹⁶. Al contrario del conocimiento *a posteriori*, este conocimiento es verdadero necesariamente: porque en posibilidad no hay algo que lo pueda demostrar como falso. Su contraparte deriva su origen de la experiencia, y a partir de esta elabora sus juicios. La verdad desenvuelta de esta manera siempre estará sujeta a un margen de error, ya que es dependiente de un sinnúmero de experiencias posibles que pueden probar como falsa alguna conclusión derivada de lo experiencial¹⁷. Retomando el punto principal, el *a priori* es, epistemológicamente hablando, un saber que está presente en la base del entendimiento, sobre el cual este se apoya para erigir sus estructuras para procesar inteligiblemente su realidad y que es anterior e inalterable por cualquier conocimiento sensitivo.

Ahora, una *categoría* es un tipo especial de conocimiento *a priori* que consiste en una serie de conceptualizaciones lógicas que dan “estructura a todo nuestro pensamiento”¹⁸. Las *categorías* son las directrices que encaminan la trayectoria de la experiencia: determinan puntos de encuentro comunes y estructuras reconocibles para el entendimiento. Estas no dependen de la experiencia para determinar su existencia, pero hacen posible la experiencia humana. Como fórmulas de la comprensión, se presentan como “formas del entendimiento a priori, no como objetos reales o propiedades de objetos reales”¹⁹. Las relaciones que se establecen con el mundo y la manera de procesar la experiencia física dependen de la presencia de estas estructuras primarias del entendimiento, cuya estructura define los modos de conducción humana hacia el mundo. El apriorismo junguiano, como el investigador ruso lo reconoce, establece esta misma verdad para la experiencia psíquica. Las relaciones emocionales, afectivas y del comportamiento humano tienen una fórmula predefinida para orientarse, es así como los vínculos con “la

¹⁶ Traducción propia. *Op. Cit.*, *The Kant Dictionary*, p. 29.

¹⁷ Véase la entrada “a priori/a posteriori” en: *Ibid.*, pp. 29-30.

¹⁸ Traducción propia. *Ibid.*, p. 42.

¹⁹ Traducción propia. *Op. Cit.*, “Whether Jung Was a Kantian?”, p. 123

madre”, “el padre”, “el hijo”, etc. se encuentran predefinidos en la trayectoria del quehacer humano, sin que se sustenten ni se justifiquen en una propiedad óptica de un objeto exterior²⁰. Estos patrones psíquicos de comportamiento hacia el mundo no son otra cosa más que *arquetipos*: los objetos de estudio por excelencia de la propuesta de Jung. El esquematismo kantiano, basado en categorías que posibilitan nuestro entendimiento de la realidad, cuenta con una brecha, entre el mundo conceptual y el de la experiencia. Hay, con Jung, una brecha entre “lo que existe en la realidad” y “lo que existe en el intelecto”: fluctuando entre ambas está “lo que existe en la psique”²¹. Las diferencias epistemológicas que tanto escandalizan a críticos de la relación entre estos autores se deben a que, según el apólogo ruso, ambos se están moviendo en terrenos de entendimiento e investigación de la realidad sustancialmente diferentes. El padre del idealismo trascendental se encuentra maniobrando en un terreno de estudio perteneciente a la lógica de la consciencia; mientras que el suizo, padre de la psicología analítica, se encuentra en el terreno de la excitabilidad psíquica: estudiando contenidos que se originan en lo impredecible del inconsciente. Hay una diferencia sustancial en sus mundos epistemológicos, naturalmente traducida a su metodología de investigación. Es esto lo que hace, a ojos del ruso, inválida la apuesta de Bishop por desvirtuar la posición de Jung como seguidor de las enseñanzas de Kant²². Pues, fuera de la aplicación del mapeo categórico como auxiliar para la interpretación de los medios de la experiencia del mundo, tanto física como psíquica, Jung abre la brecha a un campo hermenéutico diferente, donde se extraen de la materia inconsciente las directrices de actividad que se imprimen en la realidad y la consciencia.

La defensa del investigador ruso hacia la desvirtuación que hace Bishop de la propuesta junguiana, partiendo de Kant, se basa en establecer continuidad y complementariedad entre ambas propuestas. Como él mismo lo reconoce, el

²⁰ Cfr. *Ibid.*

²¹ Traducción propia. Balanovskiy utiliza la siguiente nomenclatura: lo que existe en la realidad es “*esse in re*”, lo perteneciente al intelecto es “*esse in intellectu*” y lo propio de la psique es “*esse in anima*”. Véase: *Ibid.*

²² Véase: *Ibid.*

idealismo trascendental estaba en boga entre los pensadores del siglo XX y Jung mostró todo menos inmunidad ante este influjo²³.

El contenido simbólico que se presenta en leyendas, mitos y elementos folclóricos de la cultura humana son testimonios de los intentos por versar sobre aquello que está latente en el quehacer humano: lo que, en estricto sentido rebasa lo concebible dentro del entendimiento. Esta tesis se basa en investigar esos puntos de encuentro comunes con lo inarticulable en la acción humana. Empresa para la cual la obra de Jung otorga herramientas que nombran e identifican simpatías entre las exhalaciones de lo psíquico. Estos contenidos adquieren forma sofisticada en la lectura del psicólogo, siendo los “dogmas” y las “ideas dominantes” quienes terminan identificando el rastro de estos “misteriosos caminos” que recorren las determinaciones presentes en la parte inasible de la psique.

La tesis del inconsciente colectivo, propuesta por C. G. Jung, representa un esquema sumamente útil para explicar el fenómeno religioso en la cultura, sobre todo para dar cuenta de la operatividad psicológica que adquieren los dogmas para la experiencia vital humana. Las implicaciones históricas que tiene su propuesta del “inconsciente²⁴ colectivo” hacen que la espiritualidad tenga un papel especial *sine qua non* los fenómenos psicológicos del hombre moderno tendrían explicación.

En el estado de cosas dentro de la psique del hombre, se encuentran fenómenos complejos de asimilar. Los vehículos de proyección están desgastados debido a la preferencia que el hombre moderno tiene por el discurso racional. El mundo de la ciencia y el sobre criticismo de la razón presente en los modos de pensar del ser humano representan acercamientos parciales al flujo de fenómenos emergentes que comprende el mundo objetivo, esto genera una visión con muchas incompatibilidades entre los fenómenos del mundo y sus representaciones intelectivas, dejando a estas últimas como meras abstracciones que pierden la capacidad expresiva que suelen tener medios de entendimiento de antaño como el

²³ Cfr., *Ibid.*, p. 119.

²⁴ Hago uso de la palabra “Inconsciente” como aparece en: *Op. Cit., Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 10.

religioso, el mágico y dogmático: con la especial característica de asimilar procesos difíciles de externar en objetos materiales, ciclos medibles y transformaciones visibles. Los modos explicativos ahora obsoletos representaban una herramienta para descargar las tensiones entre la consciencia y la inconsciencia de manera efectiva, con actos simbólicos visibles, que podían plasmarse en el mundo.

Al desvirtuar estos modos de comprensión en la cultura del ser humano, se le deja con una disposición comprensiva meramente racional. Actuando bajo esta directriz, la justificación explicativa de los fenómenos psicológicos cae en un reduccionismo antinómico, que sofoca la expresividad anímica de la psique desechando con relativa facilidad lo incomprensible, lo inconexo y lo accesorio. El principal problema de este modo de pensar, tan prolífico en el espíritu racional, es que no se toma el detenimiento de considerar categorías del entendimiento alternas que puedan abrazar aquello incomprensido, o hasta que lo puedan reconocer como hecho de suma importancia para el espíritu del hombre. Esta es la inconformidad con la que se dirige el psicólogo suizo en su investigación del inconsciente orientada a los fenómenos religiosos. Uno de los textos centrales de este trabajo es justamente el texto junguiano *Psicología y religión*, donde investiga la importancia de las elaboraciones de la religión para el aparato psíquico.

Jung acusa al protestantismo como uno de los movimientos espirituales determinantes para la condición anímica del hombre moderno. Con la iconoclasia impulsada por este momento en la historia de las ideas, se dismanteló la institución que suplió durante muchos siglos al cristiano con dogmas, imágenes, rituales, y demás configuraciones espirituales potentes para lidiar con las preocupaciones anímicas más sensibles.

Es interesante reparar en el estudio de la significatividad que tiene el dogma durante la historia de la conciencia humana. Las elaboraciones simbólicas dotan, según Jung, al hombre de una fuerza para afrontar las vivencias primordiales provenientes del inconsciente. A estas vivencias, el psicólogo les llama Arquetipos. Los Arquetipos se manifiestan en los individuos indiscriminadamente, y de una misma manera. Son preocupaciones anímicas de la más alta importancia para el

colectivo humano, y es tarea de la conciencia reparar en la resolución de estos conflictos a través de configuraciones que toman elementos de las percepciones, imágenes e ideas que acontecen en el hombre.

El poder de las configuraciones de la conciencia se presenta a través de alegorías y elaboraciones simbólicas. Estas incrementan fuerza conforme su práctica constante y compartida hasta el punto de establecerse como institución que enriquece su acervo simbólico con imágenes poderosas y comunes que hacen un llamado a la conciencia ante las constantes perturbaciones del alma humana. Es inagotable la fuente de estímulos y manifestaciones inconscientes, lo que permite la elaboración o reparo, y flujo constante de estos símbolos. La fuerza de los símbolos eclesiásticos representa el poder de la iglesia, si flaquean o no son asequibles para las conciencias, el poder de la institución disminuye hasta comprometer su estructura.

Se subraya la importancia anímica del dogma en la psicología junguiana, atendiendo al rol especial que cumple para el espíritu y el desarrollo de la conciencia. Como forma de otorgar significado, el dogma tiene un lugar privilegiado. Representa un modo operativo del espíritu alterno al configurado en la vida moderna del hombre. En las operaciones anímicas dogmáticas, el espíritu está en una posición especial, central para la psique. Desde donde ilumina y ampara a las preocupaciones arquetípicas de la conciencia.

Aledaño a lo anterior, se remarca la importancia del “proceso simbólico” como ejercicio formador de la conciencia, en la elaboración de símbolos útiles para su acervo y la constante fluctuación o reelaboración de estos. Los símbolos cuentan con importancia histórica, pues constituyen la herencia espiritual de la que parte el individuo. La elaboración simbólica proviene de una necesidad vital por interpretar al mundo que rodea al individuo y por apropiarse de un sentido que pueda ser extraído de sus experiencias, para la continuidad de su quehacer en su escenario. El proceso simbólico es beneficioso y constituye integralmente a la individualidad. El proceso de individuación es el objetivo final de esta fluctuación y constitución de símbolos dadores de sentido para la vida del hombre.

Para arribar a la exposición de esta problemática, es preciso desarrollar ideas de capital importancia para la comprensión de la estructura de la psique que propone Jung. La psique es un complejo funcional de manifestaciones que se caracteriza en el caso humano por el desarrollo de la consciencia. Para llegar a la constitución de este centro en la experiencia de fenómenos, es necesaria la presencia de sus contenidos: los arquetipos.

Los arquetipos son los contenidos de la psique que perfilan la experiencia humana. A ciencia cierta son inasequibles, debido a sus múltiples maneras de presentarse en la vida humana. Las descripciones que se hagan sobre estos son siempre incompletas, pues, al tratarse de expresiones de la vida, son en último grado inabarcables por el ojo del entendimiento humano. Simplemente se puede dar cuenta de su significatividad práctica a través de las acciones de los individuos influidos por esta potencia de la psique. Sin embargo, su emergencia es reconocible gracias a sus coincidencias en un sinnúmero de experiencias antropológicas, tomando en cuenta las que acontecen aún hoy en día con relativa frecuencia, y los registros de otras similares desde los albores de la humanidad.

Los arquetipos son fuerzas a temporales que se ratifican en cada experiencia humana. Lo que varía son sus modos de representarse, sin embargo, estos no excluyen que pueda agregárseles nuevos contenidos a su semántica para lograr una mejor expresión de estas producciones del espíritu humano.

El reconocimiento de la alteridad psíquica es también fundamental para tener en cuenta la magnitud de la psique, al proyectar sobre una entidad alterna a la identidad la potencia peligrosa del inconsciente se le abren las puertas al conocimiento de otra realidad del espíritu. Estas entidades ajenas a la comprensión personal son usualmente reflejo de una realidad no aceptada dentro del concepto personal del individuo. En primer lugar, esta se identifica con la alteridad sexual, “lo que se me asemeja, pero en naturaleza es diferente a mí” por ponerlo en términos simples. Sobre el “otro” sexual se impuesta una imagen que representa todo lo que decididamente el individuo excluye de sus expresiones conscientes.

Esta expulsión de contenidos identitarios sobre el “otro” se define con el drama parental, que perfila el tipo de consciencia adquirida por el aparato psíquico personal dependiendo de su afinidad con alguna de las partes de la pareja de padres. Pudiendo alinearse, por ejemplo, con lo masculino, al expulsar en su mayor parte sus afinidades con la madre, al menos ante los términos de la consciencia.

El arreglo de las entidades que compenetran la psique individual también es fundamental en la comprensión de la estructura mental humana. Este arreglo se da gracias a la aceptación de componentes conflictivos con la identidad personal del individuo. A través de su experiencia en el mundo, el hombre se va conociendo a lo largo de su historia biográfica, donde se encuentra influenciado por entidades inaceptables *a priori* en su estructura consciente preliminar. En los desencuentros que este sufre con su alineación identitaria principal, este se vuelca a un estado de observación cuidadosa de los acontecimientos de su intimidad. Esto provoca que, a través de esta vigilancia paciente, el individuo acepte en sí mismo un principio que le es ajeno pero, sin embargo, actúa determinadamente en su cotidianidad. En esto se basa

la “completitud”. La absolutización del bien lleva al hombre a buscar la perfección en desventaja del mal, y Jung subraya que se trataría solo de “el llamado mal”, de lo que ha sido juzgado como mal pero que no lo es en un sentido absoluto. El hombre tendría que aspirar a la totalidad, a la completitud, a la integración de la otra mitad, del lado oscuro e inconsciente de la psique, de la así llamada “sombra”.²⁵

El acercamiento a esta alteridad posibilita cambios positivos en la vida del hombre, aceptando sus necesidades exteriorizadas dentro de una nueva estructura de su consciencia. Una que no reconoce una señoría autónoma de la voluntad del yo, sino que reconoce sus límites y que, en última instancia no controla mucho de lo que orbita en su vida, únicamente puede actuar en función de una fuerza superior a su

²⁵ Para evitar caídas en moralismos, se sugiere leer “mal” como lo “opuesto”, siendo llanamente lo causante de conflicto. Pavesi, Ermanno, “Jung y el ocultismo.” *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, vol. 67, n.º 155, 2018, pp. 251-264.

identidad egoísta en tanto entienda sus necesidades verdaderas. Siempre que sepa escuchar a sus impulsos y logre darles cabida, atendiendo a su desarrollo moral en este proceso, puede instaurar un orden en su centro de experiencia, a manera de expresión de una identidad más completa.

Este ensayo compendia los aportes de Jung, en clave demostrativa, para explicar el valor de la afirmación de la cual este trabajo adquiere título. Es una tarea, por decir menos, interesante el cómo partiendo de una afirmación aislada uno es invitado a demostrar junto al autor si tal aseveración cuenta con el suficiente temple para sostener el peso de lo que afirma. La escritura de Jung, o al menos lo que se conserva de su esencia en sus traducciones, invita al espíritu curioso a escudriñar en conjunto entre conceptos, teoría, historia y anécdotas.

Si se pudiera resumir la estructura de este trabajo, comenzaríamos con lo fundamental: el objeto de estudio del psicólogo suizo son los arquetipos. La primera parte de esta tesis se basa en una exposición de dichos principios, enmarcados en el inconsciente colectivo: su interactividad entre sí y la dinámica compensatoria con la que se rigen, constituyendo de significatividad, a manera de diálogo, la vida humana.

En subsecuente ocasión, el inconsciente, entidad que abraza a la consciencia por todos sus costados, adquiere caracterización. La alteridad es una de las sendas predilectas para la investigación inconsciente. Y la primera cara concebible que tenemos del inconsciente es siempre esta alteridad. Si bien es depositada sobre lo simbólicamente femenino, tras sus múltiples facetas se sospecha que ahí, dormitando en la bruma del inconsciente, se encuentra una posibilidad de entendimiento profunda de la vitalidad de la psique. Esta inspira y es inspiración per se. El desenvolvimiento de las verdades más profundas y longevas, que abraza culturalmente la humanidad, tiene proveniencia anímica, quien representa al inconsciente.

La tercera parte es la más extensa. Esta problematiza y teoriza sobre la acepción jungueana que le da un peso primordial al dogma, psicológicamente hablando. Mas allá de una disputa teológica, interesa dar con la razón de porqué

estas verdades resuelven fulminantemente los estados caóticos del espíritu humano. Elaboraciones mandálicas y discursos dominantes son fruto de maquinaciones históricas hechas, se adelanta, por un mismo móvil: los arquetipos. El inconsciente es, por definición, aquello que desconocemos a secas, pero tiene posibilidad de manifestarse. En estricto sentido, para Jung, todo cae sobre el terreno del inconsciente. Es un estado verdaderamente crítico para el aparato comprensivo humano verse rodeado de tanto sin sentido. Esto es potencialmente derrotista para cualquier empresa del entendimiento humano. Es, sin embargo, este el especial papel que toman los dogmas. Al presentarse como artefactos históricos han amparado el sentido humano, no personal ni temporalmente, sino colectivamente y a lo largo de las épocas. El devenir de estas arquitecturas simbólicas es una pregunta válida hoy en día. Ellas siguen siendo figuras familiares en la vecindad humana contemporánea, atisbando que se tratan de materiales de reconocida importancia que pueden tener ocasión en nuestros tiempos y que podrían proyectarse a ser relevantes para los venideros.

CAPÍTULO I.- LA REALIDAD ARQUETÍPICA DE LAS REPRESENTACIONES COLECTIVAS

1. El dogma como reemplazo del inconsciente colectivo

En este primer punto es preciso rescatar la exposición que Jung arroja al inicio de su obra *Arquetipos e inconsciente colectivo*, donde hace una distinción precisa que contrasta al inconsciente personal con el inconsciente colectivo. El inconsciente colectivo se diferencia del concepto del inconsciente ensayado por Sigmund Freud, debido a que este último solamente abarca la dimensión personal del inconsciente, donde los contenidos se conocen como “complejos de carga afectiva”²⁶. Estos están íntimamente ligados a la historia de vida del individuo: se forman y se alimentan de sus recuerdos y experiencias. En la conceptualización de Freud se comprende al inconsciente como una unidad de almacenamiento personal de aquellos estímulos cotidianos que rebasan el umbral de la conciencia, y que se manifiestan en forma de neurosis. Su principal mecanismo de funcionamiento es el de la *represión*. En la teoría freudiana, todos los componentes moralmente reprobables son transportados a la parte oscura de la psique, donde tras bambalinas ejercen presión. Lo ideal dentro del tratamiento psicoanalítico es librar el cúmulo de las represiones almacenadas en el inconsciente, siguiendo al padre del psicoanálisis. El aparato psíquico reduce sus dramas a los límites de la experiencia subjetiva personal, así “the unconscious contains only those parts of the personality which could just as well be conscious, and have been suppressed only through the process of education”²⁷. Por el lado de Jung, el inconsciente colectivo es universal, lo que quiere decir que sus contenidos son transversales a todas las conciencias de los individuos. Sus contenidos son denominados arquetipos, estos son vivenciales y autónomos: brotan de forma innata en la intimidad psíquica de cualquier individuo, y este al enfrentarlos se encuentra en la necesidad de darles una configuración consiente.

Enrique Butelman insiste en la distinción entre los dos psicoanalistas en el prólogo de *Psicología y religión*. Destacando el acercamiento que ambos tienen al

²⁶ *Ibid.*, p. 10.

²⁷ Jung, Carl G., *The portable Jung*, trad. Hull, R. F. C., London, Penguin Books, 1976.

“lado oscuro” de la naturaleza humana, donde sobresalen los aportes de Jung y son señaladas, a manera de crítica, las limitaciones metodológicas y contextuales de Freud. Esta distinción está acentuada, sobre todo en el intento de ambos por explicar el fenómeno religioso desde la psicología. Menciona que Jung en su aproximación psicológica a la religión, al contrario de Freud, descarta el enfoque que admite a la actitud religiosa como mera sublimación de un instinto sexual primario. Jung tiene una especial consideración para las manifestaciones del espíritu religioso, pues fuera de su importante papel para la historia y la sociedad, estas suponen “un importante asunto personal para crecido número de individuos”²⁸. Desestimar este fenómeno del espíritu humano supondría descuidar una parte importante de la intimidad anímica del individuo, algo inadmisibles para cualquier psicoanalista que tenga la empresa de investigar y preocuparse por los fenómenos de las profundidades del alma humana.

Freud «ve como su época le obliga a ver». En otras palabras, no pudiendo liberarse del materialismo científico de fines el siglo XIX, concibe lo inconsciente de modo exclusivamente racionalista e intenta esclarecer toda creación espiritual compleja con arreglo a su imagen mecanicista del universo. De aquí su teoría de la sublimación y el considerar toda la cultura humana como mera derivación del instinto sexual²⁹.

Las sofisticadas configuraciones arquetípicas del espíritu religioso son arreglos consientes de exhalaciones provenientes de las profundidades de la psique precipitadas en imágenes creadas por el individuo, surgidas como necesidad por confesar los acontecimientos íntimos de su alma. La actitud religiosa puede sortearse como uno de los intentos primitivos por constituir una conciencia colectiva re-ligando a los individuos: conectándolos íntimamente a través de un imaginario que obedece a las confesiones de los contenidos comunes de las profundidades de su psique. Se sospecha que la actitud religiosa en Jung está perfilada como un escenario especial de la conciencia humana, donde el común drama anímico

²⁸ Jung, Carl G., *Psicología y religión*, trad. Brugger, Ilse T. M. de, Ciudad de México, Paidós, 2022, p. 13.

²⁹ *Ibid.*, p. 12.

originado en las mareas inestables del inconsciente colectivo tiene un primer intento por articularse de forma consiente.

Descomponemos aquí las características principales del inconsciente colectivo, en orden de darle claridad expositiva a esta tesis. El componente religioso presente en las primeras etapas de las configuraciones del inconsciente colectivo es un ingrediente en el que se insistirá ampliamente, donde se efectuará el rescate el papel del dogma desde su enriquecimiento imaginativo hasta su decadencia en el protestantismo.

1.1. Arquetipos: los contenidos del inconsciente colectivo

Los arquetipos son contenidos del inconsciente vivenciados de la misma manera por todos los individuos, a través de las épocas, culturas y tradiciones. Lo que los hace variables son las configuraciones particulares que se les da a estas vivencias primitivas desde la conciencia: a estas se les denomina “representaciones colectivas”³⁰. Tenemos entonces identificados dos aspectos fundamentales del inconsciente colectivo: que sus contenidos se manifiestan de manera vivencial en el individuo, de la misma manera que lo han hecho desde los inicios de la especie, y que estas vivencias luego se configuran de manera consiente, a través de “representaciones colectivas”. Dichas configuraciones son tanto pictográficas como lingüísticas, pero comparten el mismo fin: comunicar los contenidos del inconsciente colectivo de manera asequible a los ojos de la conciencia colectiva, haciendo uso de símbolos e imágenes. Estas ideas, símbolos e imágenes tienen un aura mística, propia de las vivencias inconscientes a las que hacen referencia. Al enfrentarse el alma del individuo con éstos sospecha su procedencia arquetípica.

Lo arquetípico se manifiesta con valores íntimos para la vida del hombre. Fuera de cualquier identificación conceptual que Jung arroja, admite que los arquetipos son ante todo vivencias y los peligros que representan son influjos considerables, donde no se espera la respuesta sobria y consiente del individuo en su enfrentamiento. Los arquetipos representan un reto para la psique, uno que en su mera emergencia invoca una crisis en la vida de la conciencia. “Los arquetipos

³⁰ *Op. Cit., Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 11.

son complejos de vivencias, que aparecen fatalmente, o sea que fatalmente comienza su acción en nuestra vida personal³¹".

En primera instancia, los arquetipos representan un reto primitivo, un reto en contenido insuperable, que desborda las presas de la conciencia del individuo. En su emergencia abren la necesidad de ser interpretados para recuperar la estructura de la conciencia humana. La variabilidad de las configuraciones simbólicas o representativas que estos adquieren depende justamente de la resistencia de la conciencia por desintegrarse en las vivencias primordiales. Estos son sometidos a un proceso de simbolización, sobre el que se ahondará más adelante.

En el curso de ese proceso, se presentan los arquetipos como personalidades actuantes en los sueños y fantasías. El proceso mismo se presenta en otro tipo de arquetipos, que en general podrían designarse como arquetipos de la transformación. Estos no son personalidades, sino más bien situaciones, lugares, medios, caminos, etcétera, típicos que simbolizan los distintos tipos de transformación. Al igual que las personalidades, esos arquetipos también son símbolos auténticos y legítimos, que no podrían ser interpretados exhaustivamente ni como σημεῖα (signos) ni como alegorías. Son antes bien auténticos símbolos en tanto son plurívocos, llenos de vislumbres e inagotables³².

Se rescata la idea que prevé que existen dos tipos de manifestaciones simbólicas de los arquetipos, las personificaciones y los lugares, unos obedecen a figuras o representaciones de las fuerzas vitales inconscientes mientras los otros atienden a simbolizaciones topográficas de sitios de significatividad personal, que representan algún cambio en la vida del sujeto.

Se puede hablar en términos de subjetividad y objetividad en Jung, al hacer referencia a los contenidos inconscientes y sus configuraciones consientes. Los contenidos psíquicos son por un lado universales y objetivos: en su consistencia arquetípica, ya que aparecen como la misma vivencia en el inconsciente colectivo;

³¹ *Ibid.*, p. 36.

³² *Ibid.*, p. 44.

por otro lado, en cuanto el individuo pone manos a la obra al tratar de darle una configuración consiente a los contenidos del inconsciente colectivo, estos son representados de manera particular, desde la configuración subjetiva de la conciencia del individuo. Cabe preguntar, ¿Hasta qué punto las configuraciones conscientes de los arquetipos son propias del individuo? ¿Cómo se sospecha un significado universal a través de dichas configuraciones?

El individuo, como se indicará más adelante, tiene un impulso creativo tras su enfrentamiento con los contenidos del inconsciente. Estos surgen de manera autónoma a su voluntad, como inspiración o maná de sus configuraciones espirituales. Es a través de esta enajenación donde se inaugura lo que Jung denomina como “proceso simbólico”³³, que es movido por la necesidad de la conciencia por darle alguna forma comprensible a una vivencia arquetípica o “primordial”. El símbolo congrega a la conciencia colectiva, ya que lleva consigo una naturaleza arquetípica: esta es la que genera identidad en la sensibilidad espiritual de los demás individuos. Lo anterior, hace que vean en el símbolo sus propios dramas anímicos ahí reflejados o, incluso, resueltos. El símbolo se revitaliza en las configuraciones conscientes y en el constante flujo que indaga en la significatividad de la vivencia primordial que este representa. Cada configuración consciente dota de sentido al símbolo, sin agotar esta significatividad que permite un diálogo e interrogación continuas.

La configuración de los contenidos inconscientes, a través de la “elaboración del símbolo”³⁴, es la llave que identifica a los individuos por medio de imágenes, símbolos o ideas. “La idea, en tanto existe es psicológicamente verdadera. La existencia psicológica es subjetiva puesto que una idea sólo se da en un individuo; más es objetiva en cuanto mediante un *consensus gentium* es compartida por un grupo mayor”³⁵. Una vez que se elabora y se manifiesta, la idea existe como hecho psíquico. Se puede concluir que esta tiene procedencia arquetípica: procede de una fuente universal, común al inconsciente de todos los individuos del género humano.

³³ *Ibid.*, p. 45.

³⁴ *Ibid.*, p. 16.

³⁵ *Op. Cit.*, *Psicología y religión*, p. 21.

Pero se manifiesta de forma subjetiva: con una configuración consiente única, propia de la creatividad del individuo.

Para Jung los contenidos psíquicos tienen una existencia fáctica: aparecen como hechos, en la psique humana. Estos acontecimientos psíquicos se presentan por medio de ideas o cualquier otro tipo de configuraciones de los contenidos del inconsciente colectivo vertidos en estas. Las manifestaciones se estudian aceptándolas como hechos psíquicos a los que es posible comparar con otros para extender y comprender su significatividad. En esto se basa el método de amplificación, el cuál compara configuraciones arquetípicas con otras que compartan sus contenidos, y trata de esbozar, en síntesis, el significado lato del arquetipo del que comúnmente beben, identificando sus generalidades en el proceso.

Lo numénico, como arquetipo, se presenta como contacto con una entidad del inconsciente con la que se inaugura o se inicia en la actitud religiosa. Este contenido se presenta como una causa exterior al individuo que enajena su voluntad. Lo incontenible de su influencia demuestra el poderoso influjo que esta entidad arquetípica representa para la conciencia del individuo. La conciencia, al no contar con la suficiente fuerza para contener al númen, queda vencido a su merced: a sus deseos y caprichos.

(...) una existencia o efecto dinámicos no causados por un acto arbitrario, sino que, por el contrario, el efecto se apodera y domina al sujeto humano que siempre, más que su creador, es su víctima. Sea cual fuere su causa, lo numinoso constituye una condición del sujeto, independiente de su voluntad. En cualquier caso, al igual que el *consensus gentium*, la doctrina religiosa señala invariablemente y en todas partes que esa condición ha de coordinarse con una causa externa al individuo. Lo numinoso es, o la propiedad de un objeto visible, o el influjo de una presencia invisible que producen una especial modificación de la conciencia. Tal es, al menos, la regla universal³⁶.

³⁶ *Ibid.*, p. 22.

El contacto con este contenido anímico es decisivo para la modificación del carácter del individuo al adoptar una actitud religiosa, reconociendo su receptividad ante las turbulencias anímicas o lo que Jung identifica como “*the perils of the soul*”³⁷. Lo numénico se presenta como una gran voluntad que arrasa al individuo desprovisto de imágenes sagradas, templos o amuletos. En el que se pierde en cuanto irrumpe violentamente: ahora su voluntad le pertenece a esta entidad. A este desenfreno se le deben las reservas o recatos que se guardan al trato con lo numénico y la formación de la actitud religiosa.

1.2. El sentido, lo significativo y lo simbólico

Es importante, para el esbozo epistemológico de la propuesta de Jung, perfilar tres conceptos principales que constituyen la estructura de las elaboraciones espirituales del hombre, a saber: el sentido, lo significativo y lo simbólico. El terciario se inaugura en el desenvolvimiento del segundo y este tránsito es catalizado por el primero. La forma en la que se despliega la significatividad esta prevista como un ejercicio reflexivo y dialéctico, de la conciencia con el mundo, donde se extrae de lo simbólico, o “lo no comprensible”³⁸, un sentido o una interpretación consciente del mundo.

Partimos del individuo enfrentado con las vivencias arquetípicas. Encarando un mundo inconsciente, en principio incomprensible. Siendo parte de una “compenetración universal”³⁹ donde es objeto de los sujetos actuantes del mundo. De su situación vulnerable, y de esta puesta al revés de la estructura estándar de la conciencia (donde el ego no es sujeto actuante sino objeto pasivo), parte en el individuo la necesidad por arribar, abrazar o rescatar algún sentido desde su conciencia. En cada interpretación, en cada configuración simbólica del mundo y de la vitalidad inconsciente influida por el mundo, el individuo deja una impronta personal pero asequible para otras conciencias. Estas interpretaciones son, al mismo tiempo formadoras de conciencia. La conciencia viene de un ejercicio o

³⁷ *Ibid.*, p. 32.

³⁸ *Op. Cit.*, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 38.

³⁹ *Ibid.*, p. 27.

reparo con lo vivencial, para sintetizar lo expuesto, es una interpretación y simbolización del inconsciente. Tras este ejercicio, se le abren las puertas al individuo para conocer y extraer conocimiento del complejo de confusiones y confluencias inconscientes.

Poco a poco se van levantando diques contra el caudal del caos, porque lo que tiene sentido se separa de lo sin sentido y al dejar de identificarse sentido y sin sentido la fuerza del caos se debilita y el sentido queda dotado con la fuerza del sentido y el sin sentido con la fuerza del sin sentido. Surge entonces un nuevo cosmos⁴⁰.

El plano arquitectónico de la conciencia se cimienta con esta brecha: la separación del sentido del sinsentido. En el rescate del sentido, la conciencia se enriquece al robustecer su acervo interpretativo, y este ejercicio se inaugura en la mera emergencia de las manifestaciones del mundo, en el padecimiento de la dicha “compenetración universal”.

Concluimos entonces que lo inconsciente, por principio, no se comprende. En tanto que es latente, en su operatividad telúrica pertenece al caos, que precede a la separación antinómica sentido y sinsentido, efectuada por la conciencia. Al manifestarse abre la posibilidad para conocerse: a través de sus manifestaciones es posible extraer al sentido. El sentido es ante todo psicológico, los contenidos manifiestos del mundo inconsciente son objeto de la conciencia, esta los interroga y reflexiona sobre ellos. El inconsciente se refleja en la conciencia y se crean expresiones de sus contenidos, los arquetipos, partiendo del rescate del sentido.

Al definir la significatividad nos encontramos con aquello que encapsula las antinomias que permiten la operatividad de la conciencia en su institución de sentido. Lo significativo es renuente a agotarse en la univocidad de un sentido dado. Es un influjo que parte de la cruda vitalidad arquetípica del inconsciente. El sentido va impermeabilizando la capilaridad de la conciencia: refina y suaviza el paso de los influjos inconscientes en el hombre. Canaliza, depura y separa a la “situación vital

⁴⁰ *Ibid.*, p. 37.

turbulenta”⁴¹, en la sobria operatividad de la conciencia, siempre y cuando la administración de este influjo vital sea contenida por una proporcional “dotación de sentido”⁴².

Sin embargo, como la vitalidad arquetípica es inagotable, las fuerzas de sentido humanas ceden, sobre todo si estas se encuentran en una situación histórica de decadencia, punto sobre el que se problematizará más adelante. La necesidad humana por interpretar al mundo surge de una situación consciente de vulnerabilidad. De constante choque con el sinfín de estímulos propiciados por el mundo circundante. De una situación, en general, incomprensible, y de una incompatibilidad entre mundo e individuo persistente en la insistencia de interpretar al primero con arreglos a la conciencia.

En rigor nada tiene significado, pues cuando no existía ningún hombre pensante no había nadie que interpretara los fenómenos. Sólo tiene significado lo no comprensible. El hombre ha despertado en un mundo que no comprende, y por eso trata de interpretarlo⁴³.

El desenvolvimiento de la significatividad descrito por Jung, obedece, en primer lugar a una dinámica del inconsciente, donde el pensamiento, el primer esbozo de dilucidación de sentido, surge como inspiración. El pensar es el primer movimiento para constituir la interpretación del mundo. El “despertar en un mundo” incomprensible, hace surgir en el individuo la necesidad por interrogar a aquello que no comprende. Lo significativo es entonces una fuerza anímica incomprensible, que no se cierra en la confusión o en el caos, sino que abre la posibilidad de interpretarse con su mera emergencia. De la misma significatividad surge el poder de la conciencia por darse algún sentido, sin que este agote necesariamente sus fuerzas vitales como manifestación arquetípica.

El proceso por otorgar sentido al mundo parte de la significatividad que subyace en cualquier proceso interpretativo de la conciencia. La vitalidad

⁴¹ *Ibid.*, p. 38.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

incomprensible y dicotómica (sentido-sin sentido) supera los valores otorgados por la conciencia o el pensamiento. Lo significativo encuentra su fuerza y su campo significativo inagotable en lo arquetípico. A su vez las elaboraciones arquetípicas abren las puertas de la conciencia a valores primordiales de significatividad.

En la significatividad se instituye la búsqueda de sentido. Surge de su seno arquetípico la posibilidad por desenvolverse, de visibilizarse como significativo. La significatividad sólo se le presenta al hombre pensante, que a partir de su encuentro será un hombre preocupado por interpretar su mundo. La necesidad de esta exposición, antes de puntualizar al “proceso simbólico”, hace imperativo prestar atención a dos conceptos: lo vital y el pensamiento. El primero está pronosticado para desarrollarse en un futuro apartado, por sus vínculos íntimos con el alma. Es prudente aprovechar la definición del segundo para continuar con el flujo de esta sección.

Se ha establecido convincentemente que todo lo “significativo” lleva consigo algo de sentido. Desde la vivencia, surge en el individuo la necesidad por buscar una forma de interpretar su mundo. En este ejercicio da con una verdad: un primer esbozo de la separación entre el sentido y el sinsentido, fusionados en lo significativo. Una verdad que puede empezarse a configurar y transmitirse. Esta es aquella “antiquísima verdad de que de la plenitud de las experiencias vitales surge igual enseñanza que la que el padre transmite al hijo”⁴⁴.

Este ápice de verdad surge en el terreno del pensamiento. El hombre al que se le permite interpretar su realidad es aquel hombre al que se le ha presentado una inspiración arquetípica con aptitudes demiúrgicas. Jung define a esta fuerza inconsciente como el arquetipo del “anciano sabio”⁴⁵. Este espectro arquetípico funge como guía de las fuerzas espirituales que configuran las percepciones vitales provenientes del mundo inconsciente.

El pensamiento era objeto de la percepción interna; no era pensado sino experimentado como fenómeno, algo así como oído o visto. El pensamiento

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*, p. 48.

era esencialmente revelación, no era algo que se descubría sino algo que se imponía o que convencía por su facticidad inmediata. El pensar precede a la conciencia del yo primitiva, y ésta es antes su objeto que su sujeto⁴⁶.

Las fuerzas conscientes, de sentido o interpretativas tienen que apropiarse de esta fuerza hacedora de mundos espirituales, para nutrir el patrimonio de la conciencia. Sin embargo esta apropiación es tarea de un proceso que rebaza la mera simbolización arquetípica. El pensamiento surge entonces como maná para las elaboraciones y procesos simbólicos del hombre, y cumple con la especial tarea de dilucidar un sentido permanente en las fluctuaciones incesantes del inconsciente.

En el proceso simbólico las fuerzas del pensamiento se proyectan, en casos de flaqueza de la conciencia, en los productos de este ejercicio. En esto consiste uno de los principales peligros de lo simbólico: si su contenido no se encuentra abrazado por la conciencia, esta cede al estado caótico primordial una vez que se devalúa o se pone en entredicho su sentido. Esta problemática tendrá un rol especial durante la iconoclasia que parte del protestantismo, sin embargo, esta discusión no tiene aún lugar en esta etapa de la disertación.

El proceso simbólico se presenta como un flujo y reflujo de fuerzas arquetípicas, encontrando caudal en alguna de las elaboraciones simbólicas de la conciencia, del espíritu —la conciencia simbólica del individuo— o de la cultura —el colectivo de simbolizaciones humanas. Es uno que implica a lo significativo —las fuerzas arquetípicas—, al pensamiento y al sentido —las fuerzas de la conciencia. Sus productos son las configuraciones simbólicas que dotan de fuerza a la conciencia en su intento de depurar los influjos vitales en beneficio de la integridad y el cultivo de la conciencia.

El proceso simbólico es un *vivenciar en imagen y de la imagen*. Su desarrollo muestra por lo regular una estructura enantiodrómica como el texto del *I Ging* y presenta por lo tanto un ritmo de negación y posición, de pérdida y ganancia, de claridad y oscuridad. Su comienzo se caracteriza casi siempre por un callejón sin salida u otra situación imposible; su meta es, expresada

⁴⁶ *Ibid.*, p. 40.

en general, el *esclarecimiento o una más elevada conciencialidad*, con lo cual la situación de partida se supera en un nivel más alto⁴⁷.

Este proceso apunta al esclarecimiento o aventajamiento de una problemática psíquica insuperable, en principio. Su meta se establece en la trascendencia tanto del punto de vista hacia la problemática anímica, como del estado del que partió la conciencia. Se desarrolla en forma de choques constantes: es un proceso dramático pues pone en tensión constante al individuo, que es objeto del enfrentamiento con el complejo psíquico, a la vez que con su configuración con arreglos a simbolizaciones arquetípicas, como figuras o espacios de transformación. Estas representaciones y lugares son de relevancia biográfica para el individuo, y suscitan una fuerza vivencial significativa. La emergencia de las imágenes que trae consigo este proceso toca fibras sensibles en el ánimo del individuo. Los constantes choques entre las imágenes inconscientes y el intento consciente por configurarlas simbólicamente hacen que su desarrollo tenga un carácter enantiodrómica, donde está patente la contienda entre la situación anímica insuperable y los múltiples ensayos por contenerla simbólicamente.

Las formas de otorgar significado, al igual que los símbolos, dependen del desenvolvimiento de la narrativa histórica de la cultura a la que pertenecen los individuos. Estos heredan sus vicios y virtudes a la hora de elaborar sus símbolos. Los símbolos atienden a una problemática arquetípica universal, las “formas de otorgar significado”⁴⁸ son, sin embargo, dependientes de la interpretación del individuo: cuentan con distintivos personales que atienden a las categorías históricas a las que está sujeto. Los símbolos auxilian a los individuos en su desentrañamiento del sentido, pero cuentan con una naturaleza enantiodrómica, que los hace también sujetos de reflexión consciente. Estos encapsulan la naturaleza significativa de las manifestaciones arquetípicas y sirven de guía para la exploración psiconauta del individuo afligido por las fuerzas del inconsciente. Lo arquetípico se identifica con lo simbólico en el aspecto de su significatividad, donde se contienen los aspectos contrarios de las figuras anímicas. Los arquetipos “Son

⁴⁷ *Ibid.*, p. 45.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 39.

antes bien auténticos símbolos en tanto son plurívocos, llenos de vislumbres e inagotables. Si bien los principios básicos, los ἀρχαί de lo inconsciente, son reconocibles, resultan indescriptibles debido a su riqueza en relaciones”⁴⁹.

Lo simbólico tiene una posición especial en el aparato psíquico del individuo. Pues se posiciona en un punto estratégico de la cultura y de la psique donde puede operar para resolver los dramas anímicos. Lo simbólico representa a lo arquetípico y le da una guía para desenvolverse o encarnarse (haciendo objeto de la voluntad consciente a las fuerzas vitales). Lo simbólico se estructura y se construye gracias a la encandilación del sentido en la conciencia. En el llamado al pensar desde lo inconsciente, se va atrincherando el sentido salvaguardando, con reparos en lo simbólico, a la conciencia con diques de sentido. El pensamiento ayuda a la configuración de lo simbólico, pero reconoce sus limitantes y no lo deja como una mera abstracción unívoca. Un símbolo es una abstracción significativa. “Los símbolos son espíritu que está por arriba de los hombres y entonces también el espíritu está por arriba”⁵⁰.

1.3. La animosidad

Una imagen arquetípica que sale a flote en los primeros encuentros con lo inconsciente se concentra en las “figuras de animosidad”. La animosidad es un espectro fundamental y distintivo de lo inconsciente; entendiendo la distinción que inaugura como una caracterización: no se reduce lo inconsciente a lo animoso, sólo adquiere un tinte singular en sus manifestaciones. La animosidad es un distintivo persistente en un amplio número de manifestaciones y representaciones inconscientes.

Este espectro tiene dos polos. Que en la propuesta junguiana clásica se presentan ante la conciencia masculina o femenina. A cada conciencia se le presenta su opuesto, manifestándose con arreglos a los roles de género propios del contexto de Jung, como lo identifica Verena Kast: “It seems undeniable that Jung

⁴⁹ *Ibid.*, p. 44.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 29.

conflated the gender stereotypes of his time with the notion of anima and animus as archetypes.”⁵¹. Jung vierte en estas imágenes las representaciones de la masculinidad y la feminidad de su contexto. Existe en cada polo de la sexualidad formativa (biológica y culturalmente) una parte de su opuesto. Esto lo justifica por la predominancia genética para la formación de los aspectos sexuales característicos en el hombre y en la mujer.

Cada sexo lleva dentro de sí en cierta medida al otro sexo, pues biológicamente sólo la mayor cantidad de genes masculinos decide la gestación de la masculinidad. Según parece, el número menor de genes femeninos da lugar a un carácter femenino, el que sin embargo permanece inconsciente a consecuencia de la inferioridad numérica de esos genes⁵².

Independientemente de esta aseveración, para nuestro autor, es impreciso encontrar un lugar de origen particular a las vivencias de animosidad inconsciente. Darles origen por algún supuesto teórico o conceptual como en el “instinto” sería reducir y encerrar su alcance para manifestarse. Se subordinaría la comprensión de estos fenómenos a la semántica del concepto o constelación de conceptos que se suponen como condición para su estudio. Localizarles un sitio en el cuerpo sería una reducción abusiva a un elemento que rebasa los objetivos de la ciencia psicológica que pretende el psicoanalista. “La psicología como ciencia del alma debe ceñirse a su objeto [la psique], cuidándose de no ir más allá de sus propios confines con afirmaciones metafísicas u otras profesiones de fe”⁵³. Independientemente de su especificidad, o del sustento veritativo que rebase su objetividad fenoménica, las manifestaciones psíquicas comprendidas dentro de la animosidad están presentes en la vida y el actuar del hombre y la mujer como síntomas y expresiones de su espíritu.

En tanto arquetipo, la animosidad supone una impronta de comportamiento, dirección y sentido de experiencias de relación humana. Las posibilidades típicas

⁵¹ “Parece innegable que Jung conjugó los estereotipos de género de su tiempo con la noción de anima y animus como arquetipos.”. Papadopoulos, Renos K. (Ed.), *The Handbook of Jungian Psychology: Theory, practice and applications*, Sussex Oriental, Routledge, 2006, p. 116.

⁵² *Op. Cit.*, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, pp. 33-34.

⁵³ Jung, Carl G., *Psicología y Alquimia*, trad. Bixio, Alberto L., Madrid, Trotta, 2005, p. 15.

de relación tanto para el mundo interno, inconsciente, como para el externo están contenidas en las improntas arquetípicas: el mundo externo termina siendo el escenario donde se refleja el mundo interno por el mecanismo de *proyección*. La animosidad otorga directrices o improntas en el comportamiento humano para la relación de este con su carácter sexual alterno y las proyecciones mundanas que beben de este espectro: la respuesta a la pregunta ¿Cómo me dirijo hacia lo alterno a mí (masculino o femenino)? Encuentra su resolución en el arsenal contenido en esta imagen arquetípica.

En tanto colectiva, esta imagen cuenta con una herencia que conjuga una serie de aprendizajes históricos sobre el humano y su relación con su semejante: lo que proyecta, lo que desea o lo que busca resolver en su imagen opuesta. Esta imagen posee un carácter contrasexual que se presenta como un ente molesto en el mundo interno: se representa como una presencia inferior a la conciencia. Las figuras de animosidad, en tanto permanecen inconscientes o proyectadas, constantemente se oponen, complican o modifican los proyectos del individuo, beneficiando a los autónomos: propios de la entidad anímica. Puede llegar un punto en el que la estructura de la conciencia esté subordinada a los caprichos y opiniones de las figuras de animosidad, y estas representan un riesgo a la integridad consciente del ser humano en tanto se mantienen operando de manera inconsciente: en tanto no son visibles sus efectos, necesidades ni deseos para que tengan cabida con arreglos a la moral de la conciencia. Las imágenes parten de una sedimentación histórica donde reposan todas las impresiones de oposición sexual (la impresión del hombre, para la mujer y viceversa; en su estructura clásica). “Esta imagen es, en el fondo, un patrimonio inconsciente, que proviene de los tiempos primitivos y, grabada en el sistema vivo, constituye un «Tipo» («Arquetipo»)”⁵⁴.

Insistiendo en su aspecto arquetípico, la animosidad tiene la característica de predeterminar la conducción del inconsciente, con arreglos a la experiencia anterior inscrita en todo el acervo de la humanidad. La historia preconfigura

⁵⁴ Jung, Carl G., *Recuerdos, sueños, pensamientos*, trad. Borrás, María R., Ciudad de México, Paidós, 2019, p. 481.

apriorísticamente la dirección en la que desembocan las posibilidades de representación a los que se enfrenta la condición humana. El comportamiento está edificado con las ruinas del destino histórico, y el desentrañar las razones ocultas del modo antropomórfico de conducirse por la vida involucra una labor de inspección y de “traer a la luz” el significado de dichos arquetipos, a través de sus manifestaciones. La significatividad arquetípica se erige en mitos, ritos, leyendas, folklore, religión y, en general, en símbolos, y es también de interés reparar en los misterios anímicos que estos inauguran. Sin embargo, el *modus operandi* más inmediato de los arquetipos se desenvuelve en lo oculto: en la fantasía, los sueños, los complejos psíquicos, la inconsciencia —o, de manera poética, inocencia—, y en la sintomatología de cualquier neurosis.

Estas preformaciones son las condiciones a priori y formales, basadas en los instintos, de la apercepción. Su existencia estampa en el mundo del niño y del soñador el sello antropomórfico. Son los arquetipos. Los arquetipos señalan vías determinadas a toda la actividad de la fantasía y producen de ese modo asombrosos paralelos mitológicos⁵⁵.

En tanto ocultos, los factores arquetípicos dominan insospechadamente la vida y acción del individuo. Es sobre el letargo de la conciencia donde proyecta sus imágenes y hace un juego de sombras sobre la voluntad aletargada del individuo: la conciencia es tan solo expectante en este estadio, identificándose con la eternidad de los actos humanos, perdiéndose en el tiempo, y perpetrando la voluntad de un poder milenario que le rebasa. En el estado arquetípico “la fantasía puede por lo tanto dominar los datos del mundo exterior”⁵⁶. La necesidad que Jung reconoce al iluminar la maquinaria arquetípica en contraste con el valor de la voluntad individual, es la hazaña más grande de la vida y obra de este psicoanalista. El valor de la individualidad —reconocido en el *proceso de individuación*— surge del enfrentamiento y reconocimiento de los factores históricos e inconscientes que impulsan a la voluntad humana. El enfrentamiento y desentrañamiento del mundo inconsciente permiten alcanzar un punto arquimédico que marca la diferencia entre

⁵⁵ *Op. Cit.*, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 62.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 63.

la conciencia del individuo y sus circunstancias mundanas e histórico-culturales. El hombre que se reconoce, conscientemente en sus actos, es aquel hombre que asume responsabilidad sobre sus reacciones psíquicas hacia el mundo. Es también, el que cuida religiosamente⁵⁷ su actuar: se dirige con cuidado y respeto hacia su mundo circundante y su mundo interior. Quien reconoce su lugar y su herencia en el patrimonio y posición cultural ante la historia de la humanidad y quien reconoce “que las condiciones históricas exteriores de cualquier tipo constituyen sólo la ocasión para los peligros realmente amenazadores de la existencia”⁵⁸.

El aprendizaje que engrandece la individualidad comienza con el sometimiento de la conciencia personal a viajes al inconsciente. En el primer capítulo de *Arquetipos e inconsciente colectivo* Jung nos describe este proceso, el cual se inaugura con el enfrentamiento de la faceta personal del inconsciente que el hombre evita en tanto puede proyectar todo lo desagradable que constituye su existencia en su mundo circundante. El enfrentamiento con uno mismo “es la primera prueba de coraje en el camino interior”⁵⁹, la que inaugura un proceso en el cual la conciencia vaga en busca de su propio sentido: de su propia narrativa mítica⁶⁰. En primer lugar, el individuo se enfrenta a sí mismo y a su mundo: constituido por las proyecciones, por “el juego de sombras” llevado a cabo por las fuerzas e imágenes del inconsciente. Las ideas aceptadas por descarte a cualquier análisis fenoménico, son las que se ponen en cuestión durante el enfrentamiento con la *sombra*. El siguiente paso se desenvuelve tras llevar el enfrentamiento al mundo inconsciente: de donde provienen las improntas psíquicas heredadas que interpretan al mundo antropomórficamente.

Si la discusión con la sombra es la prueba que consagra oficial al aprendiz,
la discusión con el anima es la prueba que consagra maestro al oficial.

⁵⁷ “el término “religión” expresa la particular actitud de una conciencia transformada por la experiencia de lo numinoso.” *Op. Cit., Psicología y religión*, p. 24.

⁵⁸ *Op. Cit., Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 29.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 26.

⁶⁰ En este proceso el hombre busca la respuesta a la interrogante que fue la más decisiva para la carrera y vida de Jung “«Pero ¿en qué mito vive el hombre de hoy?». [...] «Pero ¿cuál es, pues, tu mito, el mito en el que tu vives?».” *Op. Cit., Recuerdos, sueños, pensamientos*, p. 208.

Porque la relación con el anima es una prueba de coraje y una ordalía del fuego para las fuerzas morales y espirituales del hombre⁶¹.

Tras sobrepasar el “inconsciente personal”, el individuo pasa al espacio colectivo, al lugar fuente de las imágenes que determinan su destino: la “tierra de los muertos” o el hades. El individuo se encuentra, en principio, a las puertas del lugar de reposo de los muertos, de quienes es heredero. Está a punto de presentarse ante las fuerzas ctónicas que dominan su vida inconsciente. En las puertas del mundo desconocido del inconsciente se enfrentan los arquetipos de la vida y el significado. La pregunta de ¿Cómo extrae conocimiento psicológico Jung del mundo inconsciente? Así como las formas de otorgar significado y los procesos simbólico y de individuación, obtienen su fuerza y su estructura de este enfrentamiento. La propia fuerza de la conciencia depende del enfrentamiento del individuo con las fuerzas de animosidad, identificadas con sus respectivos arquetipos: “[Jung] describes the animus as the archetype of meaning, the anima as the archetype of life”⁶². El encuentro con la animosidad representa el enfrentamiento del individuo con el inconsciente. En su estructura clásica, el *modus vivendi* de cada sexo es determinado por alguna de estas fuerzas, identificadas como *Eros* para la vida dirigida por el ánima (para la mujer, en su estructura clásica) y *Logos* para la dirigida por el animus (para el hombre, en el mismo entendido). La característica reflexiva del significado se exploró en el apartado anterior, y la característica vital está por explorarse (en el apartado del anima).

Resumiendo. La conciencia del hombre, formada por la estructura del arquetipo del significado se identifica con el *modus vivendi* del *Logos*, y proyecta selectivamente lo inmediatamente alterno a él en el anima. La conciencia de la mujer está dispuesta según el papel formador del arquetipo de la vida, y guarda identidad con el *modus vivendi* del *Eros*. La conciencia femenina descarta lo masculino, proyectándolo y concentrándolo en el animus. El desenvolvimiento y reestructuración de la conciencia del individuo depende de su encuentro con la

⁶¹ *Op. Cit.*, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 35.

⁶² “El [Jung] describe al animus como el arquetipo del significado, al anima como el arquetipo de la vida”. *Op. Cit.*, *The Handbook of Jungian Psychology: Theory, practice and applications*, p. 117.

realidad alterna para conjugarse, y reevaluar sus relaciones interpersonales: con la colectividad, íntimamente similar al individuo.

El psiconauta está dispuesto a enfrentar la faceta que compromete todo lo que alimenta y sustenta su *modus vivendi* aseverado irreflexivamente. En las puertas del inconsciente encara aquello que vierte en la alteridad y en su percepción del mundo: en lo que no puede admitir ni quiere apadrinar en su constitución personal. Los símbolos identitarios y distintivos de cada una de las partes de la oposición sexual se aceptan sin someterse a un análisis crítico o vivencial, que desenvuelva el significado del modo de existencia adoptado por la mujer o el hombre, respectivamente. El primer paso hacia el enfrentamiento al inconsciente colectivo implica un abandono o deslave del sentido adoptado en pro del ejercicio que apuesta por la búsqueda del sentido propio. “pues el desamparo y la debilidad son la vivencia eterna y el eterno problema de la humanidad y para esta situación existe también una respuesta eterna, de lo contrario el hombre hubiera desaparecido hace ya mucho”⁶³. Este sentido está beneficiado por permitir que la vitalidad inconsciente influya en la conciencia, sin que esto implique una contención privativa de las fuerzas vitales ni un deslave arrasador de los diques de sentido del individuo.

Las figuras de animosidad vinculan el poder de las fuerzas opuestas: las fuerzas directrices que conforman a la vida de los individuos —*Eros* y *Logos*— y las fuerzas arquetípicas de la animosidad. La maleabilidad del significado, las ideas y los sentidos establecidos de la vida del individuo dependen del enfrentamiento entre la fuerza formadora de conciencia su fuerza opositora en finalidad. La conciencia y la inconciencia depende, para Jung de dos estructuras del sistema nervioso, opuestas en funcionalidad.

Lo inconsciente es esa psique que va desde la claridad diurna de una conciencia espiritual y moral hasta ese sistema nervioso denominado simpático desde mucho tiempo atrás. Este sistema, que gobierna la percepción y actividad muscular como el sistema cerebro-espinal y por eso

⁶³ *Op. Cit.*, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 27.

no puede controlar el espacio circundante, pero que mantiene en cambio el equilibrio vital sin valerse de órganos sensoriales y que siguiendo secretos caminos no sólo nos da noticias sobre la naturaleza íntima de otra vida sino que también provoca en ella un efecto interno. En ese sentido es un sistema extremadamente colectivo, es la verdadera base de toda *participation mystique*. La función cerebro-espinal, por lo contrario, alcanza su culminación en la separación de las cualidades específicas del yo, y como el medio en que se despliega es sólo el espacio, a través de éste capta invariablemente superficialidades y exterioridades. El sistema cerebro-espinal vivencia todo como exterior, el simpático vivencia todo como interior⁶⁴.

Sería arriesgado identificar a estas partes de la anatomía humana como puntos de origen de los fenómenos y epifenómenos del inconsciente, incluida la emergencia de la misma conciencia. Y aumentaría el riesgo si se afirma que a cada una de estas estructuras biológicas le corresponde la dirección de vida consciente y la incidencia arquetípica que tiene la animosidad en esta. Sin embargo la perspectiva y lectura seguida en este trabajo trata de rescatar, en conjunto, la importancia que tienen estos arquetipos para la propuesta de Jung. El arquetipo de la vida y el arquetipo del sentido tienen un rol fundamental tanto en las representaciones simbólicas de la tradición cultural humana, como en las estructuras epistemológicas de la conciencia: que hacen posible interpretar los movimientos telúricos y el comportamiento oculto del inconsciente. Se sospecha su relevancia biológica, sin embargo no hay sustento suficiente que respalde cualquier aproximación investigativa hacia ese terreno; también representa un abuso al marco teórico de esta tesis. Estos arquetipos son clave, tanto en los procesos propuestos por Jung para lograr arribar al sentido y a la individualidad, como en la autognosis inconsciente a través del diálogo con la animosidad. La función de la animosidad, reconoce Jung, es “procurar un vínculo entre la conciencia individual y el inconsciente colectivo”⁶⁵. La imagen que le da Jung a las figuras de animosidad es la de “puente” o “puerta”⁶⁶ por donde fluye el

⁶⁴ *Ibid.*, p. 25-26.

⁶⁵ *Op. Cit.*, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, p. 482.

⁶⁶ *Ibid.*

tránsito de imágenes inconscientes dirigidas hacia la conciencia. El umbral que inauguran las imágenes de animosidad es como una aduana donde las imágenes expatriadas pasan a manifestarse en un terreno consiente: a través de aprendizajes, síntomas, retención de imágenes oníricas o complejos de carga afectiva.

La animosidad como concepto del inconsciente tiene un tratamiento que toca la metodología que establece el psicoanalista. Para Jung los conceptos obedecen a un método que intenta precisar el espectro semántico en el que pueden ser abrazadas diversas manifestaciones psíquicas. No es determinista en el sentido de que sus conceptualizaciones, o intentos por vislumbrar el mundo inconsciente, reconocen el mar de posibilidades representativas que pueden ser expresadas ante la emergencia de imágenes arquetípicas en el alma humana. Estas imágenes tienen formas de representarse comunes. La psique inconsciente representa a un factor⁶⁷ imaginativo que presenta sucesos anímicos en manifestaciones comunes. Se podría decir, que la similitud entre las diversas manifestaciones psíquicas del hombre obedece a improntas heredadas que emergen como necesidades por interpretar la compenetración perceptual del mundo con arreglos a imágenes estampadas en lo profundo del alma del hombre. Así el plano en el que se mueven los conceptos de Jung es uno que está en constante construcción y que se constituye con el surgimiento fenomenológico de las potencias inconscientes: en un plano simbólico, discursivo y sintomático. Jung reconoce a los arquetipos y las entidades arquetípicas como factores determinantes que encausan y que rodean la vida y el actuar humano. Fuerzas concentradas en un impulso invencible proveniente del inconsciente: que le orilla a actuar, a interpretar o a ceder ante una realidad abrumadora e incomprensible. Es interesante desarrollar el papel que tiene la metodología en la propuesta de Jung, labor que se llevará a cabo en un punto más avanzado de este trabajo. Sin embargo es importante poner en relieve las pretensiones que tiene el psicólogo para que sus conceptos no agoten la materia investigativa de su ciencia y su campo de estudio: la psicología. Sus objetos de

⁶⁷ Término psicológico que destaca el papel decisivo que tiene lo inconsciente para definir o alterar la voluntad del individuo. "Hoy llamamos a los dioses factores, lo que viene de *facere* = hacer. Los factores están detrás de los bastidores del teatro del mundo". *Op. Cit., Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 29.

estudio no admiten ninguna pretensión de comprenderlos ni definirlos como una sustancia acabada y determinada. La animosidad, en tanto concepto psicológico...

es un concepto puramente empírico que sólo pretende dar un nombre a un grupo de fenómenos afines o análogos. Este concepto no tiene otra función ni más significado que un concepto como el de artrópodos, por ejemplo, que abarca a todos los animales de cuerpo segmentado y quitinoso que tienen patas y demás apéndices articulados y da de tal modo un nombre a ese grupo fenomenológico⁶⁸.

En la animosidad se trata de caracterizar a un grupo de manifestaciones que representan la oposición identitaria más inmediata del individuo. Lo inmediatamente alterno y de lo que se busca distinguir con más reparo: lo sexualmente opuesto. Se abre una brecha en “el tipo humano primordial, en el cual desaparece hasta cierto grado la naturaleza sexual unilateral.”⁶⁹. La animosidad comprende a ambas representaciones de la sexualidad y carácter del hombre: lo masculino y lo femenino. Es un grupo de fenómenos y epifenómenos derivados de una oposición humana primordial. La búsqueda de lo complementario y el encuentro con la alteridad caracterizan a este concepto.

El individuo proyecta sus potencias alternas, identificadas con la “sexualidad opuesta”. Este crea una figura alterna a su integridad consciente, personal y colectiva. Gran parte de las representaciones que constituyen esta alteridad provienen de un estadio de fantasía del inconsciente y de un ejercicio de transferencia de las proyecciones acumuladas en la vida del hombre desde su infancia, como ya se esbozó.

1.3.1. Syzygya

El andrógino o la *Syzygia* son modelos simbólicos que representan la integridad de la psique en su estado primitivo. Que devienen en alteridad, en un desarraigo dramático, donde la imagen fantásica queda comprometida tras enfrentarse con

⁶⁸ *Ibid.*, P. 51.

⁶⁹ *Ibid.*, P. 68.

las fuerzas de la realidad. Tiene que ser complementaria en vías de promover la fuerza del sentido y de la conciencia: en esto se basa el proceso de simbolización y de individuación. La imagen opuesta a la identidad personal sexuada del individuo se presenta en la psique como figura complementaria pero autónoma, que opera según se da la ocasión. El caso masculino presenta al *anima*, mientras que el caso femenino presenta al *animus*.⁷⁰

El anima es causa de caprichos ilógicos; el animus suscita irritantes trivialidades y opiniones insensatas. Ambas figuras se presentan en los sueños con frecuencia. De ordinario personifican a lo inconsciente y le otorgan su carácter extrañamente desagradable e irritante. Lo inconsciente en sí no posee semejantes propiedades negativas, aparecen sobre todo cuando lo inconsciente se halla personificado por estas figuras, y cuando ellas empiezan a obrar sobre la conciencia. Dado que no son sino personalidades parciales, tienen el carácter de un hombre inferior o de una mujer inferior, a lo cual se debe su acción irritante. Bajo esta influencia, el hombre se halla sujeto a caprichos imprevistos, en tanto la mujer se torna porfiada y sus opiniones eluden lo esencial⁷¹.

Ambos aspectos anímicos se encuentran mayormente proyectados sobre símbolos o personalidades alternas a la sexualidad del individuo. Los contenidos inconscientes comprendidos dentro de este espectro de manifestaciones se encuentran vertidos sobre lo que no adopta el yo. En la otredad más remarcada e inmediata se proyecta el complejo de relaciones y manifestaciones de lo “no femenino” en el caso de la mujer, o lo “no masculino” en el caso del hombre. Es por este desembarazo que estas conciencias evitan cualquier arreglo o configuración con su oposición sexual. El desapego a las manifestaciones sexuadas simbolizadas en “lo femenino” o “lo masculino”, crean en el individuo un terreno de choques y complejos continuos en referencia a lo no aceptado. La inaprehensión de la alteridad inconsciente hace incontenible la realidad alterna, viendo al otro sexo en constante

⁷⁰ Rebasa al marco metodológico de esta investigación problematizar sobre el fenómeno de la animosidad en individuos que trascienden la identidad sexual binaria.

⁷¹ *Op. Cit.*, *Psicología y religión*, pp. 55-56.

oposición, sin sospechar que son en verdad los contenidos de la psique humana los que provocan esta diferencia y progresiva contienda.

Ambos son aspectos actuantes en el proceso de simbolización y de individuación. La epistemología junguiana, como ya se ensayó, depende de la antinomia de lo significativo: del sentido que reluce o que es “dado a luz” desde lo arquetípico. En lo simbólico hay dos miembros actuantes: lo significativo y lo “pensante”. El componente reflexivo estimula el desenvolvimiento del significado y el arribo al sentido. Las entidades de la animosidad representan ambas facetas necesarias para el desarrollo de este proceso.

La irrupción de estos arquetipos en la psique de los individuos representa un reto a la hora de encontrarles lugar y representación en la conciencia. Ambas manifestaciones se presentan en el seno íntimo del alma individual, pero esto no hace que éstas dejen de ser comunes, ya que se presentan como representaciones colectivas, que los individuos van plasmando en símbolos, imágenes y relatos.

La presencia de la animosidad, sin embargo, no representa una exclusión de la alteridad anímica, simplemente esta no es completamente abrazada por la conciencia. Lo anterior no impide que se manifieste pues “cada sexo lleva dentro de sí en cierta medida al otro sexo”⁷². Las manifestaciones llegan a ser críticas para la vida del individuo, pues el desenvolvimiento del drama y procesos anímicos dependen de la presencia de estos entes alternos.

Dos fuerzas arquetípicas opuestas actúan en el fondo del alma humana, desde que parte su existencia. Para Jung, es un hecho que en la disposición humana existe una predisposición a que surjan ideas del inconsciente. Ante este hecho surge la necesidad de configurarlas con arreglos a la conciencia, similares, si no es que iguales, en origen y someramente variables en su estructuración consciente. La identidad de punto de partida de estas confesiones y arreglos simbólicos son asequibles a otras conciencias, en tanto versan sobre los contenidos de una fuente común: los arquetipos. Estos comienzan a ejercer su fuerza en el

⁷² *Ibid.*, p. 33.

instante en que una nueva vida humana es inaugurada, y permanecen incidiendo en la vida del hombre a partir de entonces.

es un gran error admitir que el alma del recién nacido es una *tabula rasa* y afirmar en consecuencia que en ella no hay absolutamente nada. Puesto que el niño llega al mundo con un cerebro predeterminado por la herencia y diferenciado, y por lo tanto también individualizado, no se enfrenta a los estímulos de los sentidos con *cualquier* disposición sino con una disposición *específica*, que ya condiciona una selección y configuración peculiar (individual) de la apercepción⁷³.

Los arquetipos rigen la vida desde el inconsciente. El modo de vida más originariamente humano está, para Jung, en las predisposiciones inconscientes determinadas en proyecciones: donde las imágenes del mundo exterior pasan a ser concentrados del drama anímico de la psique del ser antropomorfizado. El alivio de la oposición de fuerzas inconscientes se encuentra en las exteriorizaciones y obras de la humanidad. Así, el mundo de objetos significativos que rodean la vida antropomorfa son ejercicio de proyección: “del proceso inconsciente, automático, por el cual un contenido inconsciente para el sujeto es transferido a un objeto, de modo que este contenido aparece como perteneciente al objeto”⁷⁴. En los objetos y en el mundo, la instancia personal de la psique deposita valores espirituales de la más alta valía anímica. La disposición de la psique con la que se llega al mundo es de tal naturaleza que beneficia la exteriorización de las ideas inconscientes, también se alimenta de las fuerzas imaginativas y de la fantasía del individuo para poner orden al mundo humano. La imagen arquetípica que ocupa este episodio se ubica, según Jung, en un momento de “*discontinuidad insular*”⁷⁵ en la historia de vida de la conciencia del individuo, localizada, aproximadamente, a los cuatro años de vida del ser humano.

La expresión “El sueño de la razón produce monstruos” presente en la estampa número cuarenta y tres de la serie de *Los caprichos* de Francisco de Goya es muy

⁷³ *Op. Cit.*, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 62.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 55.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 62.

ilustrativa para el estado fantasioso de la conciencia. Con la perspectiva de Jung, esta expresión recibe una ligera modificación, pues el concepto de “razón” tiene una carga negativa en su propuesta⁷⁶, y en absoluto agota el papel de la conciencia: esta delimitación sería abusiva al no hacerle justicia a la fuerza significativa del patrimonio de la conciencia. Con Jung diríamos “El sueño de la conciencia produce monstruos”. En aquellos puntos donde la conciencia no tiene una constitución íntegra, las fuerzas arquetípicas se apoderan de la voluntad para cumplir con sus designios y arreglar al mundo según su orden. El efecto de la posesión y la desilusión son movimientos inconscientes de la más alta importancia durante esta disposición interpretativa del mundo. La posesión consiste en “sucumbir al influjo fascinador de los arquetipos”⁷⁷, situación propiciada por la fuerza numénica⁷⁸ de cualquier impulso de procedencia arquetípica. Esta fuerza dota de cierta autonomía a la manifestación arquetípica, la cual puede rebasar el límite hasta apoderarse de las fuerzas de conciencia y de acción del hombre. En situación de letargo, la conciencia puede ceder a que estas “figuras arquetípicas, que de todos modos poseen en virtud de su numinosidad cierta autonomía, se liberen totalmente del control de la conciencia y alcancen completa independencia, es decir que produzcan fenómenos de posesión”⁷⁹. El poder enajenador de las imágenes arquetípicas, permite que las fuerzas inconscientes cuenten con un poder demiúrgico, permite que el orden preestablecido de la herencia arquetípica se filtre al mundo exterior y lo vitalice con la fuerza imaginativa más salvaje: la fantasía. Es tarea de la conciencia, ya establecida, el moderar el flujo de las fuerzas imaginativas al mundo exterior. Sin embargo en su estadio de “*discontinuidad insular*” este prudente racionamiento de fuerzas imaginativas no es sofisticado; al grado de que el individuo vierte sus fantasías más salvajes en su mundo circundante con naturalidad, esto

⁷⁶ Jung se expresa sobre la razón en los siguientes términos: “[para el hombre] no es más que la suma de sus prejuicios y sus miopías.”. *Ibid.*, p. 19.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 45.

⁷⁸ Concepto rescatado por Jung de Rudolf Otto. Es una condición que se le impone al individuo, que rebasa la fuerza de su voluntad. Jung lo define de la siguiente manera: “una existencia o efecto dinámicos no causados por un efecto arbitrario, sino que, por el contrario, el efecto se apodera y domina al sujeto humano que siempre, más que su creador, es su víctima. [...] constituye una condición del sujeto independiente de su voluntad”. *Op. Cit., Psicología y religión*, p. 22.

⁷⁹ *Op. Cit., Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 46.

lleva a efectos dramáticos con el tiempo, al no empatar las fuerzas imaginativas con las afirmadas severamente por la realidad, lo que puede causar la impresión de haberse topado con un terrible destino.

Jung also speaks about the projection of anima and animus as a matter of fascination and falling in love with another, which is sometimes a good basis for a relationship, but more often may arise from deep-seated emotions and connected fantasies, and cause problems due to idealisation, lack of fulfilment and disillusion — though these are very often experienced as ‘fate’⁸⁰.

La conciencia ensoñada, fragmentaria y discontinua, va trabajando en una imagen que moldea la realidad más inmediata, anterior a cualquier sospecha de alteridad en el carácter sexual humano. Su realidad está embebida por las fuerzas de animosidad que en conjunto están moldeando la fantasía del infante. Una fuerza formadora y otra opuesta se están configurando y a su paso ejercen su poder en la maleabilidad del inconsciente. Pero antes de que el choque produzca un desenvolvimiento significativo de estas fuerzas, la imagen que las conjuga determina su experiencia mundana: en tanto proyección. “*These archetypal images of the syzygy, or fantasy-images, according to Jung, are more real than the apperception of the reality, and therefore become the apperception of the reality, especially the reality of the parents*”⁸¹. Esta imagen es un factor clave para la constitución de la realidad de la conciencia adormecida; a su vez es una proyección muy frágil, que conforme avanza el desarrollo y la fuerza del *Logos* que despierta a la conciencia —por animus o como conciencia solar—, compromete la estructura de esta fuerte imagen, de forma dramática.

⁸⁰ “Jung también se refiere a la proyección del anima y el animus como una cuestión de fascinación y enamoramiento con el otro, lo que en ocasiones es un buen sustento para una relación, pero más comúnmente surge desde emociones profundamente arraigadas y fantasías conectadas, y ocasionan problemas debido a la idealización, la falta de satisfacción y la desilusión — aunque estas sean experimentadas comúnmente como ‘destino’”. *Op. Cit., The Handbook of Jungian Psychology: Theory, practice and applications*, p. 116.

⁸¹ “Estas imágenes arquetípicas de la syzygia o imágenes-fantasía, de acuerdo con Jung, son más reales que la apercepción de la realidad, y por tanto se convierten en la apercepción de la realidad, especialmente la realidad de los padres.”. *Ibid.*, p. 117.

Antes de la separación consciente, la realidad andrógina proyectada sobre la pareja de padres es de una importancia fundamental en la vida del individuo. La conjugación de las fuerzas formativas que desenvuelven la vida psíquica representa en unidad una imagen “perfecta y suprahumana”⁸². Esta imagen perpetua el estatus del complejo parental, inaugurado en lo que admite Jung, en su discusión *Los arquetipos y el concepto de anima*: “los padres son los más desconocidos de todos los seres humanos”⁸³. El impostar una imagen virtual sobre la pareja de individuos que hicieron posible el alumbramiento de cada uno, es un mecanismo natural para el ser humano. Los padres como pareja están despersonalizados cuando son receptores de las idealizaciones y fantasías dentro de la semántica del arquetipo de “pareja divina”⁸⁴. Sus rasgos aparecen combinados, sumados en un individuo completo y hermafrodita. Esta es la primera imagen regidora del aparato psíquico humano, al menos hasta donde lo puede identificar el alcance de este trabajo. El primer ejercicio de individuación al que se enfrenta la psique es la separación de la unidad primordial y la desdivinización de los padres. Usualmente estas imágenes, aunque abandonan a sus receptores originales, se mantienen operando a lo largo de la vida del hombre, con repetidas incidencias, presentándose los arquetipos de animosidad y de conjugación de opuestos⁸⁵ con mayor frecuencia proyectados sobre figuras que sean propensas de representar idealmente los contenidos de su imagen arquetípica. Sobre este punto, Verena Kast rescata de la obra “*The psychology of the transference*” de Jung:

*The animus likes to project itself upon ‘intellectuals’ and all kinds of ‘heroes’ (including tenors, artists, and sporting celebrities). The anima has a predilection for everything that is unconscious, dark, equivocal and unrelated in woman, and also for her vanity, frigidity, helplessness, and so forth*⁸⁶.

⁸² *Op. Cit.*, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 64.

⁸³ *Ibid.*, p. 61.

⁸⁴ Este término viene de los contenidos inconscientes proyectados identificados por Jung sobre la simbología de la Syzygia: “siempre ha expresado en los mitos la idea de la coexistencia de lo masculino y de lo femenino dentro de un mismo cuerpo. Tales intuiciones por lo general se hallaban proyectadas en la forma de syzygia divina, de la pareja divina”. *Op. Cit.*, *Psicología y religión*, p. 53.

⁸⁵ “Syzygos: apareado, unido. Syzygia: Coniugatio.” *Ibid.*

⁸⁶ *Op. Cit.*, *The Handbook of Jungian Psychology: Theory, practice and applications*, p. 117.

La estructura de las proyecciones depende de la realidad a la que esté expuesto el individuo. Las imágenes que se le presentan a lo largo de su vida sirven de refugio momentáneo para apaciguar el drama del inconsciente. Las imágenes que adopta y las personas que le rodean son el escenario donde se expresan los contenidos de su inconsciente. En un estado lleno de fantasía, el individuo pretende que las imágenes y personajes de su vida sean remedios permanentes para sus inquietudes más profundas. Este estado mental se sirve de la afirmación de las imágenes idealizadas como tales, a la vanguardia de las fuerzas imaginativas en el individuo quien identifica sus fuerzas vitales y su realidad con los objetos sobre los que las proyecta. Esta realidad impostada por las fuerzas inconscientes es una que cuenta con efectos cruciales para modificar o reafirmar dicha realidad. El desempate de las fuerzas imaginativas con la realidad objetiva y autónoma de las personas y entes del espacio circundante extinguen el significado impuesto para trocarlo o resimbolizarlo, no sin que esto signifique un cisma dramático en el mundo constituido del individuo.

Si bien podría parecer que todo lo anímico es como una sombra y tiene un carácter fugaz y superficial o, en una palabra, fútil, en realidad esas características se verifican generalmente en el caso de lo psíquico-subjetivo pero no en el de lo psíquico-objetivo, lo inconsciente, que representa una condición a priori de la conciencia y de sus contenidos. De lo inconsciente surgen efectos determinantes que, independientemente de la transmisión, aseguran en todo individuo la similitud y aun la igualdad de la experiencia y de la creación imaginativa⁸⁷.

Las fuerzas imaginativas del individuo cuentan con una significatividad práctica que configura su actitud frente al mundo y sus entes. En el ensayo "*The geography of the imagination*" de Guy Davenport, se nos propone que la imaginación cuenta con una determinación autóctona que reincide en los espacios en donde su lenguaje se pueda esparcir, para conservar y reelaborar el mensaje de la configuración imaginativa que determina el estado de los entes del mundo. La imaginación y su confesión simbólico-

⁸⁷ Op. Cit., *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 54.

discursiva tienen un poder moral y demiúrgico, que determina los alcances de lo psíquicamente perceptible. “*The imagination; that is, the way we shape and use the world, indeed the way we see the world has geographical boundaries. [...] These boundaries can be crossed*”⁸⁸. La revolución en el significado de las imágenes arquetípicas está en el ejercicio de cruzar las barreras que suponen estas potencias inconscientes, y esta surge como necesidad tras el desempate de las idealizaciones fantasiosas y la realidad de los entes, objetos y el mundo. Las diferencias entre Jung y Davenport están bien marcadas: el primero reconoce que todos los mitos y símbolos humanos tienen un origen común en el inconsciente, así explica la creación simbólica paralela y complementaria de diversas culturas incomunicadas a lo largo de la historia; el segundo plantea que la migración del imaginario es la que lleva consigo una tradición que permite paralelos narrativos y formales, reorganizados con arreglos al territorio ocupado por el punto de vista imaginativo que mantiene cierta consistencia. Independientemente de esto, el papel que ambos le atribuyen al imaginario humano es de interés para la discusión de este punto.

La imaginación moldea la realidad: sus alcances, su contenido, sus tensiones, sus permisos, sus límites, su identidad. La importancia que tienen los temas analizados hasta aquí —la búsqueda del mito propio, la importancia del sentido para la interpretación del mundo y la elaboración simbólica— recae en la danza de las fuerzas vitalizantes de la imaginación en conjugación con el orden necesario que obedece a las barreras que establece la posibilidad de conocer al mundo. A pesar de la diversidad de elaboraciones simbólicas a lo largo de la historia, es inaprehensible para la conciencia humana el contener todas estas configuraciones. A su vez, el estado de la conciencia es determinante para la contemplación de ciertas facetas de la realidad, configuradas simbólicamente o admitiendo su

⁸⁸ “La imaginación; es decir, la forma en la que damos forma y utilizamos el mundo, de hecho, la manera en que vemos el mundo tiene barreras geográficas. [...] Estas barreras pueden cruzarse.”. Davenport, Guy, *The geography of the imagination*, San Francisco, North Point Press, 1981, p. 4.

impotencia por formarse en absoluto. “Todos esos bienes [espirituales] se convierten en agua, y más de un aprendiz de brujo terminó ahogándose en corrientes que él mismo provocó”⁸⁹. El flujo de las fuerzas inconscientes, y la determinación imaginativa de la proyección constituyen una primera figura en el espectro imaginativo humano. Una imagen que expresa una verdad fundamental, pues se reconoce que:

en lo inconsciente se encuentra pronto un contenido de elevada tensión emocional que en cierto momento llega a ser proyectado. El contenido es el tema de la *syzygia*, que expresa que con algo masculino siempre se da al mismo tiempo lo correspondiente femenino. La extraordinaria difusión y emocionalidad del tema demuestran que se trata de un hecho *fundamental* y por ello de *importancia práctica*⁹⁰.

En su estadio instintivo y arquetípico, el contenido de la *syzygia* se encuentra proyectado con urgencia al mundo inmediato de la conciencia dormida. En una elaboración simbólica y arquetípica posterior, la imagen de la *syzygia* adopta la forma distinguida del anima y el animus, y siempre se presenta en compañía uno del otro como pareja que se pertenece “mutuamente desde la eternidad”⁹¹. El aspecto de eternidad perpetúa, para Jung, la verdad arquetípica que se puede rastrear de esta imagen simbólica. La “pareja divina” ha jugado un rol importante para el patrimonio de elaboraciones espirituales humanas. Es un tema que Jung identifica como el origen de los conflictos parentales.

en un comienzo esa forma arquetípica de la pareja de dioses reviste y asimila la imagen de los verdaderos padres, hasta que finalmente es percibida la verdadera figura de éstos — no pocas veces con gran desilusión del niño⁹².

Podemos admitir, con lo expuesto hasta ahora, que la *syzygia* determina la actitud que el individuo va a desarrollar para con sus figuras paternas, sus relaciones, y con las expresiones de animosidad, tanto en lo formativo de conciencia y de significado

⁸⁹ *Op. Cit.*, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 22.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 61.

⁹¹ *Op. Cit.*, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, p. 219.

⁹² *Op. Cit.*, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 63.

como en las configuraciones simbólicas que van perfilando a estos aspectos, en oposición o en consonancia con la identidad del hombre. La experiencia de los arquetipos de la sexualidad humana no agota su contenido únicamente en los epifenómenos y síntomas sexuales de la psique humana. Estos complejos parten de una realidad en principio inadmisibile para los individuos debido a su alta carga afectiva. El arraigo a la imagen primordial de la syzygia es uno que parte de una necesidad espiritual del individuo por encontrar en su realidad imaginativa una representación poderosa de una fuerza regidora de hábitos y de conductas: que propicia una actitud religiosa. Una nueva actitud es inaugurada, que extrae sus directrices de conducta de una fuente enriquecida y enaltecida en imágenes fantásticas sobre la realidad. Estas imágenes proyectadas se desgastan por el desempate entre los contenidos proyectados y la verdad objetiva que expresa el objeto de proyección, incompatible con los atributos fantasiosos impostados sobre las representaciones de figuras arquetípicas. Sin embargo nuevas personalidades presentes en la vida del individuo terminan catalizando alguno de los aspectos fundamentales de estas imágenes de alto poder arquetípico. En esta etapa ya se han descompuesto los aspectos de la figura de la syzygia en expresiones de animosidad. Han efectuado su cambio determinante en el comportamiento del individuo en su personalidad y en su actitud ante los otros, sobre todo si se expresan según arreglos a representaciones opuestas al carácter sexual adoptado por el individuo.

It seems to be important to see that animus and anima are based on the parental archetype and the parental complexes, and that Jung sees the change in adolescence not only as the experience of the sexual drive, but also as a spiritual experience of attraction governed by the images of anima and animus which are projected⁹³.

⁹³ "Parece importante ver que el animus y el anima están basados en el arquetipo parental y los complejos parentales, y que Jung observa el cambio en la adolescencia no únicamente como la experiencia del deseo sexual, sino también como una experiencia espiritual de atracción regida por las imágenes de anima y de animus que están proyectadas." *Op. Cit., The Handbook of Jungian Psychology: Theory, practice and applications*, p. 116.

Tras el quiebre de la hegemonía de imágenes contenidas en el seno parental, el individuo busca resolver sus dramas anímicos proyectando los contenidos de su psique en escenarios afines que permitan la exteriorización de sus fuerzas imaginativas que perfilan el carácter arquetípico de sus imágenes significativas y desenvuelven la misma significatividad de estas enigmáticas manifestaciones. Jung admite que es común para el psiconauta el encontrar en lo más íntimo de su psique a la pareja divina, esta vez con las especificidades típicas de cada aspecto de la animosidad. El desenvolvimiento del ejercicio de proyección termina empatando con una imagen íntima de la más alta importancia para la vida anímica del individuo: las constantes en sus fantasías, miedos, preocupaciones y deseos, se encuentra en lo profundo de su psique. Se presenta entonces, en el trance psiconauta, una figura arquetípica que reúne las fuerzas separadas por el carácter del individuo. El arquetipo de la syzygia se presenta de nuevo con una configuración característica: “En tales incursiones al mundo de los sueños se halla con frecuencia un anciano que va acompañado de una joven y en muchas narraciones míticas se hallan ejemplos de tal pareja”⁹⁴. La figura de la pareja andrógina se presenta en el inconsciente del hombre, caracterizando a cada parte de la dupla con sus peculiaridades más distintivas. A Jung se le presentó esta imagen en una visita a su inconsciente, tras una crisis fruto de su ruptura de lazos con Freud⁹⁵, hecho relatado en su autobiografía. Al psicólogo se le presentaron dos figuras bíblicas: Elías y Salomé. El personaje masculino estaba caracterizado por su edad avanzada, su barba blanca y su remarcable inteligencia. Su compañera era una joven ciega y de una belleza sobresaliente, pero despertaba desconfianza en Jung. La representación que adoptaron estas imágenes fue bíblica, sin embargo, en contenido eran expresiones del anima y el animus conjugados, presentados como “pareja eterna”. En este sentido, Jung arroja la siguiente descripción:

⁹⁴ *Op. Cit.*, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, p. 219.

⁹⁵ Ruptura en la que se vio apoyado por otro teórico de la psicología, Theodore Flournoy. La relación “parentalmente amistosa” le amparó intelectualmente en el interregno entre su seguimiento a Freud y la búsqueda por autonomía metodológica. Véase el prefacio que dedica C. G. Jung, en: Flournoy, T., *From India to the Planet Mars: a case of multiple personality with imaginary languages*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 1994.

Salomé era una figura anímica. Es ciega porque no ve el sentido de las cosas. Elías es la figura del viejo sabio profeta y representa el elemento racional; Salomé, el erótico: se podría decir que ambas figuras son encarnaciones del Logos y el Eros⁹⁶.

En el perfil de ambas figuras se encuentran expresados los dos principios que articulan a la conciencia: su configuración, sus productos, sus principios, sus padecimientos, su cohesión, su flexibilidad, etc. La vida y el sentido, son expresiones que están a cada extremo de la vida psíquica del ser humano. Cada una tiene un distintivo que revitaliza y estructura la vida y fuerza de la constitución psíquica del hombre y perfila su identidad con respecto al mundo y la historia. La estructura hermafrodita diferenciada pero en unión íntima por los siglos de los siglos, es una figura que rompe con las estructuras dogmáticas y arreglos racionales del mundo, que fuera de ayudarnos a comprender la amplitud de los conocimientos de los que puede hacerse el patrimonio humano, lo delimitan abusivamente, a un punto en el que fácilmente llegan a su punto de quiebre estas encapsulaciones del alma humana.

Los fenómenos en cuestión se podrían explicar igualmente bien atribuyéndolos a una falta de fuerza imaginativa y de reflexión, que hacen difícil para el paciente el acto de concienzialización. El paciente no tiene quizá ninguna resistencia especial contra las representaciones religiosas, sino que lo único que sucede es que no se le ocurre que él podría considerar seriamente a su médico como un salvador o un dios. Ya su razón lo protege frente a ese tipo de ilusiones. Pero menos vacila ante la suposición de que es su médico quien cree ser un salvador o un dios. Como es sabido, al dogmático le resulta fácil tener a los otros por profetas y fundadores de religiones ⁹⁷.

Para contemplar la unión de opuestos, las fuerzas del hombre deben apuntar a fuerzas que trasciendan a la razón y el dogma: que no se agoten al sentido concreto, virtual, impostado y depositado en valores determinados con precisión cuasi

⁹⁶ *Ibid.*, p. 220.

⁹⁷ *Op. Cit.*, Arquetipos e inconsciente colectivo, p. 57.

matemática. La significatividad y la elaboración simbólica dependen del juego de dos fuerzas mentales de las que se ha servido la humanidad desde el inicio de su desarrollo consciente: las fuerzas del sentido y las fuerzas imaginativas. El resaltar la exploración del inconsciente para el enfrentamiento de las imágenes arquetípicas más recurrentes y significativas en la producción espiritual del patrimonio de la humanidad, pone en juego el desenvolvimiento de las fuerzas imaginativas del individuo: le abre las puertas a un espacio negado por la cultura y sociedad racionalista del cual puede extraer “el tesoro [que] descansa en la profundidad e intentarán sacarlo a la luz”⁹⁸. En las exploraciones psíquicas se presentan y se desenvuelven estas fuerzas arquetípicas que dialogan, se relacionan e imponen severamente su presencia.

Encontramos un ejemplo de la danza íntima de estas fuerzas arquetípicas en el poema de William Blake “*The mental traveler*”⁹⁹. Se nos establece en este espacio lírico que las fuerzas de la animosidad pasan por diversas facetas en su conjunción: un primer encuentro violento, una conjugación fructífera, una dramática divergencia, y la consecutiva reunión que restauran el orden cíclico de acontecimientos que repiten su vaivén. Los personajes de la escena que construye el poema son un hombre y una mujer que se desenvuelven mutuamente, compartiendo desarrollo. Ambos se pertenecen y depende de ellos continuar con el ciclo de vida de la tierra a la que viaja el psiconauta. La entidad femenina es la única que puede establecer contacto con el infante, para desenvolver su vida, como lo afirma la última parte del escrito:

And none can touch that frowning form

Except it be a Woman Old

She niais him down upon a Rock

⁹⁸ *Ibid.*, p. 30.

⁹⁹ Titulado “El psiconauta” en la versión bilingüe de la mano de Fernando Castanedo. Blake, William, *Augurios de inocencia*, ed. Bilingüe, trad. Castanedo, Fernando, Madrid, Cátedra, 2020.

*And all is done as I have told*¹⁰⁰.

Aquello que se repite cíclicamente, aludido en esta última línea del poema, es el ritual inaugurado en la tercera estrofa de este. Un cruel ritual que desenvuelve la vida del infante por medio de torturas y experiencias opuestas, como el “helar y el arder”. La mujer recolecta los pesares y sufrimientos del infante, haciendo parecer que son estos los que la revitalizan, a la vez que añejan la vitalidad del infante varón. Esto hasta que ambos están dispuestos a entregarse mutuamente, cuando su fuerza vital es equivalente.

Till he becomes a bleeding youth

And she becomes a Virgin brighth

Then he rends up his Manacles

*And binds her down for his delight*¹⁰¹.

Tras su unión, las riquezas y los tesoros de la vida acumulados, plantados y alimentados rinden frutos. El hombre crece hasta ser un anciano que reparte los bienes de una vida que “amasó con maña industriosa”¹⁰². Hasta que de su pecho brota una niña hecha de fuego, que en su estado inmaculado nadie puede siquiera atreverse a ponerle una mano encima. Esta niña representa a la vitalidad y a la fuerza del Eros en su estado más puro, pues une a los contrarios a través del amor y su aspecto ígneo es un símbolo representativo de la fuerza del anima.

But She comes to the Man she loves

*If young or old or rich or poor [...]*¹⁰³.

El viejo bondadoso es despojado de su lugar de residencia, de sus riquezas acumuladas. Este patrimonio se compromete cuando el viejo herido y débil de vista

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 100. De la traducción de Castanedo: “nadie tocar puede al ceñudo//excepto una vieja mujer//que lo clava sobre una roca//y todo vuelve a suceder”. *Ibid.*, p. 101.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 94. Traducción de Castanedo: “se torna en un joven ansioso//y ella en una virgen brillante//arranca entonces sus cadenas//y la tumba para gozarse”, *Ibid.*, p. 95.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *Ibid.* p. 96. Traducción de Castanedo: “mas ella se arrima a su amado//joven o viejo pobre o rico”, *Ibid.*, p. 97.

va al encuentro de otra figura femenina que lo acoja, y en cuanto la encuentra, el paisaje inaugurado por la primera conjugación de ambas fuerzas se compromete. Pasa de estar lleno de riquezas a volverse hostil. Hasta que sucede el reencuentro con la fuerza femenina original, que hace que el viejo vaya recuperando su infancia perdida, al alimentarse de las riquezas, otrora en su posesión.

For as he eats & drinks he grows

Younger & younger every day

And on the desert wild they both

*Wander in terror & dismay*¹⁰⁴.

La reivindicación de las fuerzas vitales originarias del añejo hombre no recupera, sin embargo, la armonía del mundo. La fuerza del anima adquiere un tinte salvaje que huye del alcance de la fuerza del animus. Este, desesperado inunda al mundo en “artes de amor y de odio” y el anima, por su parte, siembra el miedo salvaje lo que transforma una vez más el espacio donde se inaugura la incansable persecución laberíntica del hombre por la mujer. Hasta que el hombre y la mujer regresan a su estado primordial, el primero convirtiéndose en un crio necio y la segunda en una anciana llorona. Así, el mundo poético recupera el orden establecido en un inicio. En este paisaje psíquico, es patente que ambas figuras se pertenecen y depende de su contacto el desenvolvimiento del mundo: sus transformaciones, su enriquecimiento, su austeridad, en otras palabras, su drama. La tranquilidad de las bestias, los árboles y los habitantes de este mundo, depende del contacto de estas dos figuras: su gestación, crecimiento y cuidado también son codependientes. Blake establece un escenario psíquico interesante en este poema. Su obra, en líneas generales, se distingue por tratar el tema de la conjunción de los opuestos: como el cielo y el infierno, y, la inocencia y la experiencia.

Para Jung, no existe un lenguaje más primordial para expresar ideas del inconsciente que la poesía. Esta clase de lenguaje no le parece una herramienta

¹⁰⁴ *Ibid.* p. 98. Traducción de Castanedo: “pues ahora al comer y beber//cada día se hace más joven//y ambos por el yermo desierto//tristes vagan entre terrores”, *Ibid.*, p. 99.

muy sofisticada para ahondar en la significatividad de las producciones inconscientes, es, sin embargo, una de las fuentes más plagadas de imágenes arquetípicas, en tanto producción espiritual. El “«lenguaje poético» [...] es el que corresponde al estilo de los arquetipos. Los arquetipos hablan de modo patético y engolado”¹⁰⁵. El poema de Blake habla de cómo la figura masculina y femenina constituyen el paisaje de “*a Land of Men... A Land of Men & Women too*”¹⁰⁶. La tierra que nos presenta nos perfila dos fuerzas arquetípicas constitutivas del sentido y de la conducta humana. Nos habla también de los aspectos más altos que alcanzan estas fuerzas para auxiliar o guiar al espíritu humano. A su vez repasamos su estado más crítico, donde se separan, a la vez ahuyentando y separando al otrora orden del mundo. La caracterización de la masculinidad y la feminidad es muy distintiva puesta en paralelo con los efectos del anima y el animus descritos al principio de este apartado. Sus efectos más significativos y determinantes para la formación de la individualidad se encuentran en forma de pugna entre sus impulsos vitales y la búsqueda de una senda que encause a estos impulsos de manera adecuada. Tenemos la fuerza Eros, de la vitalidad y de la unión, y a la del Logos, que dirige, ordena al impulso vital.

Se manifiesta la experiencia de forma antagónica: una como *patiens*, el eros, y otra como un *agens*, el impulso del poder, y viceversa. El eros recurre al impulso del poder tanto como este al primero. [...] El hombre está sometido, por una parte al impulso, por otra parte, intenta dominarlo¹⁰⁷.

¹⁰⁵ *Op. Cit.*, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, p. 215.

¹⁰⁶ *Op. Cit.*, *Augurios de inocencia*, p. 92.

¹⁰⁷ *Op. Cit.*, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, pp. 188-189.

CAPÍTULO II.- LO FEMENINO COMO ORIGEN DE LAS REPRESENTACIONES ARQUETÍPICAS

2. Anima

El anima es un aspecto fundamental para la psique, tanto en sus configuraciones conscientes como en la animación del inconsciente. Es un espectro vivificador y difícil de definir debido a sus múltiples manifestaciones. Desde la fenomenología, Jung la caracteriza por las constantes persistentes dentro de sus brotes inconscientes. La conceptualización del anima es la conceptualización de un arquetipo. Labor no del todo sencilla, pues en la empresa por conceptualizar al arquetipo recaen las descripciones más extensas que sostiene el psicólogo suizo a lo largo de su obra. Los contenidos del inconsciente provocan cambios en las concepciones de los individuos. Las ideas que sostienen los individuos, tanto por separado como en colectivo, son de procedencia inconsciente. La excitación de la conciencia del individuo deviene por cismas que provocan las inspiraciones inconscientes sobre la psique. Las conceptualizaciones del inconsciente, provienen de acotar descriptivamente las alteraciones que sufren los elementos de la psique. En términos minuciosos, se construye entre descripciones y paralelos el concepto útil para la investigación de las creaciones de la fantasía humana. El término de arquetipo es un artefacto benéfico para la dinámica de la investigación junguiana y su pretensión por hacer de su propuesta una lo más acercada a la ciencia, y no cualquiera, pues tiene entre manos una que se alimenta de experiencias pero que trasciende su estatus de acervo empírico, naturalmente. “Toda ciencia natural se vuelve descriptiva cuando llega al punto más allá del cual ya no puede avanzar experimentalmente y este cambio de ningún modo hace que deje de ser científica¹⁰⁸”. La psicología cae con Jung en el terreno de la fenomenología: el acercamiento desprejuiciado a la cruda experiencia humana cuyo escenario es la psique. Admitiendo la ignorancia apriorística de la estructura más inmediata de la psique y moviéndose en un terreno exigente para con las conceptualizaciones del investigador. Este concepto se utiliza de manera rudimentaria por el autor, pero se

¹⁰⁸ *Op. Cit., Arquetipos e inconsciente colectivo*, pp. 51.

contempla como un movimiento básico de la psique donde, de la oscuridad ctónica del inconsciente emana una figura discernible ante el intelecto: así “[*The consciousness is embodied and lived as action before it is reflectively appropriated as ‘knowledge’, and even the ‘knowledge’ that is written continues to participate in the opacity of the lived ground*”¹⁰⁹

2.1. Diferencias entre Jung y Freud en el estudio del inconsciente

Es de especial cuidado insistir en que la conceptualización junguiana de los contenidos de la psique, objetos de estudio de su ciencia (la psicología), trata de moverse por un campo delimitado de hipótesis, conceptos y conclusiones basadas en experiencias empíricas. La delimitación metodológica que presenta el psicoanalista es el punto de inflexión para su propuesta, en especial si la comparamos con la concepción original de Freud. La diferencia que adquiere la teoría psicoanalítica en estos dos autores, es un punto de interés para dos finalidades: poner de relieve el papel que tiene la fenomenología y sus beneficios para la investigación de los contenidos inconscientes, y mostrar las diferencias capitales que tienen estos dos autores, sobre todo a testimonio del propio Carl Gustav Jung.

Jung denuncia que Freud le otorga un rol primordial a un concepto sacado de la fisiología que, a óptica del psicólogo Suizo, termina por dar tintes metafísicos a toda su propuesta: el instinto¹¹⁰. El peso que le otorga Freud a la teoría, para su concepción de la psique, es un exceso que delimita abusivamente el alcance de la comprensión del inconsciente y su significación práctica para la investigación de las honduras anímicas del hombre. Para Jung los hechos psíquicos tienen más significación práctica e investigativa que cualquier preconcepción teórica acerca de estos. Las ideas, los pensamientos y las imágenes que acontecen en el hombre, tienen validez por su mera manifestación fenoménica. Para Jung, tiene más peso

¹⁰⁹ [La consciencia está encarnada y vivida como acción antes que sea reflexivamente acomodada como ‘conocimiento’, e incluso el ‘conocimiento’ que es escrito continúa participando en la opacidad del terreno de lo vivido.]. Traducción propia. Brooke, Roger, *Jung and phenomenology*, Nueva York, Routledge, 2015, p. 18.

¹¹⁰ *Op. Cit.*, *Psicología y religión*, p. 12.

una metodología que permita observar el fenómeno psíquico en su mera emergencia, que cualquier delimitación teórica que condicione las posibilidades formales que tienen los contenidos psíquicos para presentarse.

Jung admite una profunda ignorancia sobre su objeto de estudio. Le parece risible el prejuicio general que se tiene cuando se aborda la discusión sobre la psicología en tono cotidiano. El hombre cree que conoce en verdad y mejor que cualquier cosa su propia casa espiritual. “Sé que la mayoría de los hombres cree estar al tanto de todo cuanto puede conocerse acerca de la psicología, pues opinan que la psicología no es sino lo que ellos saben de sí mismos”¹¹¹. El dar por hecho los acontecimientos de la psique es un atrevimiento valiente, sea porque se entorpecen los avances de la investigación psicoanalítica por encasillar manifestaciones inconscientes a caprichos teóricos¹¹² o porque se concentran en enmarcar las manifestaciones espirituales del individuo en un cuadro que restringe y pena moralmente cierto porcentaje de manifestaciones psíquicas. El desvío de la indagación psicológica puede arribar a consecuencias contraproducentes epistemológica y terapéuticamente. Podría parecer que la búsqueda por principios en la dinámica del inconsciente es una empresa que embarca al que la emprende en las más lúgubres capas de “lo que no es”, donde poco o nada se puede decir, es admisible proseguir admitiendo que “el que conozca verdaderamente el alma humana estará de acuerdo conmigo si afirmo que representa uno de los objetos más oscuros y misteriosos que se ofrecen a nuestra experiencia.”¹¹³. Pero es de estos pocos frutos de la parte más oscura de la psique humana que se rescata un rastro en la intrincada dinámica del inconsciente. La debilidad humildemente aceptada es una fortaleza para admitir cambiar de actitud y emprender la búsqueda por encontrar aquel lugar estratégico que facilite las ambiciones del investigador psiconauta.

¹¹¹ *Ibid.*, p.20.

¹¹² Lo que recuerda a una anécdota de Jung sobre la ocasión en la que se sometió a una interpretación onírica de Freud, remarcando la inexactitud de sus resultados y dirección interpretativa, en: *Op. Cit.*, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, pp. 194-198.

¹¹³ *Op. Cit.*, *Psicología y alquimia*, p. 6.

Es, sin embargo una labor demandante. El tono descriptivo y desprejuiciado sobre los acontecimientos de la psique le da cuerpo a la indagación psicológica junguiana. Es una labor que somete a sus conceptos a un deslave constante, pero en pro de una reconsolidación y reintegración a las formas típicas comunes en el ser humano. A estos puntos de encuentro recurrentes en el actuar antropomórfico, Jung les presta especial atención, pues son puntos que conjugan a las fuerzas vitales del individuo en su situación particular y primordial, al ser él el que enfrenta por primera vez en su vida estas experiencias busca resolver estos actos inexplicables en expresiones que devuelvan sentido narrativo a su vivencia. La comprensión de las primeras experiencias humanas es una tarea demandante que no se satisface únicamente con un conocimiento teórico sobre las fuerzas que se supone que actúan como perpetradoras de estas experiencias. El modo de conocer a la psique es un modo de conocer las experiencias más íntimas del ser humano, y conocer la intimidad del ser humano es una labor que trasciende los meros conocimientos teóricos. Conocer la psique del hombre es conocer las experiencias de este, lo que implica una dedicada atención a las elaboraciones de la fantasía humana, en todas sus presentaciones. Las interpretaciones que el hombre elabora del mundo, por impulso de sus vivencias y su fuerza inconsciente, son de importancia psicológica: todas las ideas que surgen en la psique del hombre son relevantes para la indagación psicológica, pues “en cada caso particular que queramos examinar científicamente, debemos tomar en cuenta las manifestaciones de la psique en su totalidad”¹¹⁴.

Dar luz sobre el contenido del inconsciente implica prestarle atención a un objeto de estudio, por extensión y profundidad, inabarcable. Enfrentar a la vivencia, a la experiencia cruda en sus propios términos se torna en una empresa desquiciante. El balance entre las fuerzas de la conciencia y la inconsciencia tiene que ser hasta cierto grado sutil para desembocar estos contenidos a buen puerto. Se torna una empresa demandante para las fuerzas de la conciencia del analista abrazar estas crudas manifestaciones emergentes. Es una labor dramática, pero

¹¹⁴ *Op. Cit., Arquetipos e inconsciente colectivo*, pp. 51.

sobre todo necesaria, la cual no se podría emprender si se sostiene una actitud abrazada solamente a un dogma, una ciencia, una filosofía o una realidad metafísica. El terreno de acción de la psicología está en la psique humana. Jung bebe de influencias valiosas que le permiten situar el estudio de las perturbaciones psíquicas en la psique.

Pierre Janet había comenzado antes que Freud a estructurar una metodología descriptiva, y sin cargarla por cierto con demasiadas hipótesis teóricas o derivadas de una concepción del mundo. El filósofo ginebrino Théodore Flournoy presentó en su principal obra la psicología de una personalidad extraordinaria y nos dio así una descripción biográfica del fenómeno psíquico, que excede el estrecho campo médico. A éste le siguió, como primer intento comprensivo, la obra maestra de William James, *Varieties of Religious Experience* (1902)¹¹⁵.

En este primer escenario se desenvuelven las complejas relaciones entre los contenidos del inconsciente y los arreglos de la conciencia. Preocuparse por las manifestaciones psíquicas significa prestar atención minuciosa a la sintomatología, actos y obras de la psique humana, estableciendo una relación de sus contenidos tácitos y conectándolos con eventualidades de la misma naturaleza, identificando las fórmulas típicas e imaginativas de representación al que pertenecen dichos acontecimientos psicológicos. Para determinar el dominio de los tipos psicológicos el analista debe recurrir a elementos del acervo humano que amplifiquen su comprensión vivencial y simbólica de las manifestaciones psicológicas. Alimentándose de vivencias es como puede dotar de significado las expresiones de la fantasía humana y puede estructurarlas, reintegrándolas a formas conscientes del patrimonio humano. “«¡El Arte reclama al hombre total!», exclama un antiguo alquimista.”¹¹⁶. Rescatando esta expresión el psicólogo suizo hace alusión al esfuerzo humano que debe de tener el psiconauta —sea todo aquel que se expone a las fuerzas primordiales de la experiencia humana— para salir victorioso, en términos de rescatar los valores conscientes, de la empresa que supone la

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 50.

¹¹⁶ *Op. Cit.*, *Psicología y alquimia*, p. 8.

navegación por el mar del inconsciente. Tanto el que padece al verse superado por las abrumadoras influencias del inconsciente, como el que analiza sus dinámicas están expuestos al desgaste y reacomodo de las fuerzas interpretativas de la conciencia que suponen los dramáticos choques emotivos de escenario psíquico.

Jung tiene a la mano el método fenomenológico. Este representa el eje central con el cual es posible que sus teorizaciones e hipótesis sobre la psique tengan sustento empírico. Esto es así debido a que su método se basa, ante todo, en hechos, acontecimientos emergentes, sucesos que tienen lugar gracias a las manifestaciones sintomáticas y fácticas en la psique del hombre: “Su verdad es un hecho, no un juicio.”¹¹⁷. El patrimonio espiritual de la cultura humana y sus productos son también hechos: testimonios de las confesiones anímicas que ha presentado el hombre a lo largo de su historia. Sus objetos de estudio no están condicionados a ser percibidos por una perspectiva restrictivamente específica que excluyan a un complejo de experiencias aparentemente ajenas a las aceptadas, dejando de lado a las instancias omitidas y su posibilidad de enlace que amplifique al acervo empírico de las defendidas.

2.1.1. Diferencias en el estudio del complejo materno

Como consecuencia de lo anterior, podemos tomar al complejo materno en la conceptualización de Freud y Jung. Por el lado de médico austriaco, el instinto radicalizado en el deseo sexual es el móvil que hará de las relaciones con la figura de la madre un intrincado juego de satisfacción y represión del deseo. La figura de la madre se reduce a una de objeto-deseo y las represiones tienen un papel formativo-primordial en esta estructura de hechos psicológicos, sin embargo, aquí nos topamos con una primera inconsistencia, consecuente del poder que se le da a la represión en la primera infancia por parte de Freud. La represión pasa a tener un origen difuso a la luz del desarrollo psíquico del hombre. El complejo parental, en términos generales, se construye por actos de represión complejos que suponen en el infante una preconcepción moral de la figura de la madre, el padre o ambos¹¹⁸. El

¹¹⁷ *Op. Cit.*, *Psicología y religión*, p.21.

¹¹⁸ Véase el desarrollo del tema de las *Syzygias* en: *Op. Cit.*, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, pp. 52-68.

hecho de reprimir supone una discriminación consciente sofisticada al punto de poder discernir en la figura de los padres valoraciones morales, convenientes o no, para la disposición del infante.

En verdad este criterio [el de reprimir el efecto de la imagen de los padres enviada por la fantasía incestuosa] da por supuesto que esta imagen fue antes *consciente*, pues de otro modo no podría ser una imagen “reprimida”. Para ello habría que dar también por supuesto que el acto mismo de la represión moral es inconsciente, pues de lo contrario el acto de represión se conservaría en la conciencia y junto con él se tendría al menos el recuerdo de la reacción moral represora, y a partir de ésta se podría conocer también la naturaleza de lo reprimido.¹¹⁹

El mecanicismo supuesto en la dinámica de la represión obedece a los vicios teóricos patentes en la propuesta de Freud. A la óptica de Jung, el psicoanálisis de su maestro flaqueaba y tenía la ambición de encuadrar el estudio de la psique en un marco teórico subordinado al mecanicismo fisiológico. Desde su temprana colaboración, Jung puntualiza sus inconformidades con los preceptos teóricos del psicólogo austriaco. El suizo tenía el convencimiento suficiente para decantarse en beneficio de dar razón a lo propuesto por el padre del psicoanálisis. Apoyaba sus hallazgos, sus investigaciones y su teoría en líneas generales, y estaba fascinado con las puertas que le abría el psicoanálisis a la investigación del alma del hombre. Resulta peculiar lo que nota al iniciar a frecuentar al psicoanalista, pues sospecha disparidad entre sus aproximaciones y las de Freud: “Algo distinto sucedió en relación con el tema de la represión. En este aspecto no podía dar la razón a Freud. Él veía como causa de la represión el trauma sexual y ello no me bastaba”¹²⁰. Los límites de la teoría psicoanalítica de Freud que denuncia Jung están precisados en el mismo apartado de su autobiografía. Para el médico suizo, su maestro estaba embebido en temor inconsciente por una fuerza invencible a la que le rendía pleitesía, pero que visto en su totalidad más objetiva, no empataba con sus ambiciones por establecer una ciencia firme sobre las dinámicas inconscientes. El

¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 61-62.

¹²⁰ *Op. Cit.*, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, p. 182.

psicólogo suizo indica que cuando Freud hablaba de su teoría sexual, su actitud cambiaba drásticamente, abandonando su característica perspectiva crítica y escéptica¹²¹, otorgándole a la sexualidad un papel místico¹²², antagónico a los fines científicas perseguidos por su propuesta. Se perfila, según la retrospectiva que elabora Jung, como un personaje trágico que estaba enemistado consigo mismo¹²³ y aprisionado es su verdad dogmática: su teoría. Se escapa del panorama teórico del padre del psicoanálisis una verdad más compleja, de la que no quiere caer en cuenta, pero sin embargo rige su modo de actuar y constituye la consistencia de su objeto de estudio: la libido sexual. Freud deposita su convencimiento hacia su teoría en un “principio numinoso”¹²⁴, que embebía su forma de defender sus convicciones y propuestas en tintes dogmáticos. Aceptar su falta de objetividad representaba, no solo un abandono de sus verdades más atesoradas sino también una traición a su actitud mecanicista y escéptica de verdades más allá de lo material, esto es, aquello que encasillaba dentro “«del ocultismo»”¹²⁵. Aceptar que en sus ideas centrales operaba “un numinoso”¹²⁶ lo comprometería personalmente, su “autoridad”¹²⁷ y a su propuesta teórica. En suma, Jung identifica en su maestro un ímpetu religioso no aceptado. Religioso en la definición que otorga en *Psicología y Religión*, pues caracteriza a este concepto “como una actitud especial del espíritu humano, actitud que —de acuerdo con el empleo originario del concepto «religión» — podemos calificar de consideración y observancia solícitas de ciertos factores dinámicos concebidos como «potencias»”¹²⁸. Para Freud la sexualidad es una *res religiose observanda*¹²⁹. Su hipótesis fungía de panacea para explicar y encausar todos los estados caóticos de la psique, falseando su origen energético en la pulsión sexual inconsciente; lo último siendo admisible si se le da seguimiento al hilo expositivo del suizo. Jung sospecha una fuerte carga numérica en la materia de observancia

¹²¹ *Ibid.*, p. 185.

¹²² *Ibid.*, p. 188.

¹²³ *Ibid.*, p. 187.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 186.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 185.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 187.

¹²⁷ Vemos la exaltación de la “autoridad” del padre del psicoanálisis al rehuir de una interpretación completa de sus sueños en: *Ibid.*, p. 193.

¹²⁸ *Op. Cit.*, *Psicología y religión*, p. 23.

¹²⁹ *Op. Cit.*, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, p. 186.

religiosa del autor de la *Interpretación de los sueños*, lo que se traduce en que para Freud, la sexualidad implicaba algo más que una mera faceta de las manifestaciones humanas: era la *conditio sine qua non* estas expresiones tenían sustento. El dogmatismo freudiano es definido por Jung en estas instancias: la exaltación del deseo sexual y la reducción de las manifestaciones psíquicas y culturales a juegos de la libido. Jung rechaza contundentemente las reducciones de su maestro de las manifestaciones humanas espirituales a la esfera psicosexual del aparato psíquico. Disparidad tan dramática que en una ocasión provocarían un desmayo al padre del psicoanálisis tras la controversia detonada por la perspectiva de Jung durante una discusión sobre el complejo paterno en el Congreso Psicoanalítico de Munich en 1912¹³⁰. Es explícita la insatisfacción de Jung con el cuadro decadente que pintaba la teoría psicoanalítica, subordinada a la sexualidad, sobre la cultura humana y su historia. El efecto que tenía la propuesta de Freud supeditaba al quehacer humano y lo reducía a una dimensión. La historia de la humanidad suponía el escenario de juego de la libido, la pulsión sexual, y su sintomatología en la forma de productos y complejos humanos.

Yo objetaba que su hipótesis, llevada a sus lógicas conclusiones, conducía a un juicio demoledor sobre la cultura. La cultura aparecía como una mera farsa, como fruto morbosos de la sexualidad reprimida. «Ciertamente — concedía él—, así es. Ello es una maldición del destino contra la cual nada podemos»¹³¹.

En contraste, cuando Jung se acerca al complejo materno, conduce su investigación con detenimiento. Explora las posibilidades simbólicas en las que se ha vertido la *imagen de la Madre* a través de la historia. En su exposición titulada “Los Aspectos Psicológicos del Arquetipo de la Madre”, menciona los diferentes destinos de esta imagen arquetípica. En su condición de arquetipo, el de la *Madre* tiene “una cantidad casi imprevisible de aspectos.”¹³². Se presenta con un rol formativo y contrastante para la psique antropomórfica. Por definición, los arquetipos son aquellos

¹³⁰ *Ibid.*, p. 192.

¹³¹ *Ibid.*, p. 184.

¹³² *Op. Cit.*, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 72.

componentes formales que configuran a las representaciones del inconsciente, y es a través de sincronicidades analógicas y simbólicas que se puede rastrear su origen a un “tipo” psicológico específico. Los arquetipos se presentan de manera espontánea, sin embargo están determinados por una formalidad que hace que se desencadenen los hechos humanos de manera más o menos esperada. Son eventualidades que suceden con arreglos a su forma arquetípica de activarse. Los actos arquetípicos tienen un contenido y origen indeterminado, siendo inagotables sus formas de manifestarse, y haciéndolo constantemente a lo largo de la historia de la humanidad. Su estructura es distinguida por directrices establecidas a través de paralelos entre manifestaciones de los contenidos del inconsciente de una misma naturaleza. El perfil de la imagen del arquetipo que se elabora a través de estos paralelos es, para la psicología, un punto de interés para la investigación de la dinámica inconsciente del hombre.

su forma, como he explicado en otro lugar, puede compararse con el sistema axial de un cristal, que predetermina la formación cristalina en el agua madre sin poseer él mismo existencia material. Esta existencia se manifiesta primero en la manera de cristalizar los iones y después en la forma en que lo hacen las moléculas. El arquetipo es un elemento formal, en sí vacío, que no es sino una *facultas praeformandi*, una posibilidad dada *a priori* de la forma de la representación. No se heredan las representaciones sino las formas, que desde este punto de vista corresponden exactamente a los instintos, los cuales también están determinados formalmente¹³³.

Las representaciones arquetípicas se aprenden, se elaboran y se adoptan, pero en primer momento parten de un pulso vital que detona la formulación arquetípica de las eventualidades humanas. Como vivencia perteneciente a la humanidad, el arquetipo genera una identidad vital entre aquellos que enfrentan experiencias arquetípicas. Es un reto amenazador, para las fuerzas de la conciencia humana, el encauzar la fuerza vital de estos sucesos por medios propios, por lo que prontamente, la conciencia se rinde ante imágenes que reflejan el poder de la vivencia del inconsciente. El recorrido histórico de las configuraciones conscientes

¹³³ *Ibid.*, p. 74.

de los contenidos del inconsciente colectivo fortalece la presencia de representaciones dominantes en la vida del individuo. La forma de actuar auténtica de la especie humana se ve homologada en las representaciones arquetípicas institucionalizadas en la historia y en la cultura humana.

Los hechos históricos juegan un rol fundamental para rastrear los paralelos entre las formas fantásticas que adquieren las imágenes presentes en el inconsciente y las configuraciones conscientes a lo largo del patrimonio simbólico del hombre. “Dado que muchos de los contenidos inconscientes son, al parecer, residuos de estados históricos del espíritu, hemos de remontarnos sólo unos pocos siglos hasta alcanzar aquella etapa de la conciencia que constituye el paralelo de nuestros sueños [o fantasías].”¹³⁴. Este rastreo histórico de las imágenes inconscientes es parte del conocido “método de amplificación”¹³⁵, el cual es empleado para abonar a la riqueza semántica de los símbolos e imágenes presentes en el inconsciente, con la finalidad de ganar concienciabilidad sobre los hechos manifiestos en las exhalaciones del inconsciente. Este proceso se sustenta de testimonios o confesiones anímicas de los individuos expuestos a la “experiencia inmediata”, la cual actúa en ellos como móvil que hace ilustrar y, ante todo, presenta imágenes espontáneas a la psique de los individuos. Es de suma importancia el escuchar la elaboración de la imagen inconsciente del individuo para los fines terapéuticos y la integración de las preocupaciones íntimas expuestas en estos contenidos inconscientes.

De todo[s] modos, no se dispone de medida objetiva alguna para evaluar la magnitud de tal experiencia. Hemos de estimarla en el justo valor que tiene para la persona de la experiencia. Acaso nos impresiona el hecho de que ciertos sueños, aparentemente insignificantes, puedan ser de importancia para un hombre inteligente. Pero si no nos es posible aceptar sus afirmaciones al respecto, o si no nos es dable ubicarse en su lugar, más valdría no entrar a juzgar su caso. El *genius religiosus* es un viento que «sopla donde quiere». No existe punto de Arquímedes alguno desde el cual

¹³⁴ *Op. Cit.*, *Psicología y religión*, p. 90.

¹³⁵ Revisar una definición más amplia sobre el método en: *Ibid.*, p. 13.

juzgar, porque no es posible distinguir a la psique de su manifestación. La psique constituye el objeto de la psicología e, infortunadamente, también su sujeto, y esto ha de tenerse muy en cuenta¹³⁶.

En el apartado anterior discurría la discusión de la importancia vital que ocupa la fantasía del infante para complejizar a la figura andrógina de la pareja de padres, en donde se impuesta en los cuidadores personales aptitudes imaginativas de la más alta valía simbólica y significativa. Son imágenes divinas cuya dramática pero inminente desdivinización y constante proyección dan forma a la actitud humana hacia estas presencias y espacios psicológicos. Caracterizan también a la conciencia a través de cuidados, delimitaciones y actitudes: en otras palabras, identifican al comportamiento y actos humanos como humanos.

El comportamiento humano tiene su base en formas arquetípicas de conducirse en el mundo. La historicidad de la raza humana juega un papel fundamental para dotar de sentido heredado a los proyectos del colectivo y el individuo. Las imágenes inconscientes, cuando se manifiestan, describen la trayectoria de un acto humano. Como instinto hecho acto, se inscribe en el obrar humano una forma característica de dirección de la voluntad. En cada acto humano proveniente del inconsciente, se inscribe una imagen, que ilustra a la operatividad detrás de los actos humanos. Los actos del hombre se reflejan en improntas arquetípicas, reconocidas como "imágenes primordiales".

"Imagen" no sólo expresa la forma de la actividad que ha de ejercerse sino también la situación típica en la cual la actividad se desencadena. Esas imágenes son "imágenes primordiales" en tanto son directamente propias del género o, si son resultado de un proceso de formación, ese proceso coincide por lo menos con el origen de la especie. Es la humanidad del hombre, la forma específicamente humana de sus actividades. El modo específico está ya en el germen¹³⁷.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 84.

¹³⁷ *Op. Cit.*, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, pp. 72-73.

La definición de *Imagen* es, para Jung, primordial incluso al mismo nivel que la del instinto. La connotación arquetípica de las “imágenes primordiales” es un artefacto teórico útil para Jung, pues no deja fuera al trasfondo histórico de las manifestaciones y configuraciones conscientes de los arquetipos, a lo largo del recorrido de los registros del hombre en el mundo. No existe una entidad teórica que abrace de mejor manera el comportamiento de los arquetipos en el actuar humano. Jung acepta que su objeto es oscuro por naturaleza, y no le agrega más validez a su hipótesis de la necesaria y práctica para tener una teoría consistente del inconsciente. Admite que puede quedar comprometida la congruencia de su hipótesis sobre los arquetipos en tanto que los reconoce como contenidos del inconsciente. De la misma manera que los instintos, es una labor que sobrepasa las fuerzas imaginativas del hombre aquella que quiere emprender una investigación de la dinámica más cruda del mundo inconsciente. En su oscuridad se torna imposible afirmar algo más allá de sus exhalaciones y brotes hacia lo actual y comprensible: todo aquello que pueda abrazar la conciencia. “Así como es imposible comprobar la existencia de arquetipos en sí, tampoco puede comprobarse la de los instintos en tanto éstos no actúen *in concreto*¹³⁸”. Es en su acción emergente donde se pueden reconocer factores arquetípicos obrando en la vida humana. La seriedad que otorga el estudio psicológico propuesto por Jung a cualquiera de las multifacéticas exhalaciones del inconsciente es el diferenciador más grande que sostiene el suizo con su predecesor teórico más inmediato. El cuerpo de sus conceptos es sutil y mutable, debido a que no se conduce por fuertes convicciones de juicios con máximas sustentadas por una ciencia ajena a la mera psicología, sino que subordina la operatividad de sus conceptos a las relaciones fácticas que estos pueden establecer en el mundo de posibilidades fenomenológicas de la psique. Esto quiere decir, que las relaciones y caminos que toma el flujo inconsciente, están solamente esbozados pero nunca agotados a nuevas manifestaciones que comprometan lo establecido por las conjeturas psicológicas.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 74.

Es importante, para los fines de investigación psicológica junguiana, darles espacio a los brotes y elaboraciones simbólicas de la fantasía individual. Si bien estas, en tanto manifestaciones, cuentan con una inestabilidad comprensiva *a priori*, dotan de sentido y remarcan los patrones establecidos por las elaboraciones simbólicas de las improntas inconscientes de los actos humanos. En sus remarcadas incidencias, los patrones de conducta humanos de origen arquetípico adquieren una caracterización típica, simbólica, representativa y formal. El producto final de la elaboración simbólica de la experiencia humana inmediata dista un mundo de su primera presentación, sin embargo es rastreable y consecuente, para conciencia, el surgimiento de estos hechos del hombre. “Mas tampoco [una] serie onírica entera podría compararse ni en belleza ni en fuerza de expresión con un aspecto cualquiera de una religión tradicional.”¹³⁹ El flujo de estas experiencias dota de sustento a imágenes poderosas, identificadas con símbolos, dogmas, leyendas, mitos o instituciones. Cualquier instancia que represente una “*représentation collective* dominante” arreglará a su imagen, como por fuerza de atracción, a las irrupciones del inconsciente de la mejor manera, en términos que se precisarán a continuación, determinando la forma en la que estas se representan ante la conciencia y los canales por los que fluyen las experiencias individuales para desembocar en una vertiente idéntica que equipare y sostenga en un mismo encauce las vivencias de los sujetos. En pocas palabras, las representaciones colectivas dominantes tienen la característica de servir como reemplazo de la experiencia inmediata, configurando sus contenidos con arreglos a imágenes procedentes de elaboraciones conscientes de contenidos arquetípicos. Es tal el influjo de dichas representaciones colectivas que se torna imposible encontrar a un humano que sea inmune a los efectos numéricos de estas ideas.

Las representaciones religiosas son de gran fuerza sugestiva y emocional, tal como lo muestra la historia. Evidentemente incluyo entre éstas todas las *représentations collectives*, por lo cual mi concepto abarca tanto lo que nos hace conocer la historia de la religión como todo lo que termina en -ismo. Esto último no es sino una moderna variedad de las confesiones históricas.

¹³⁹ Op. Cit., *Psicología y religión*, p. 84.

Una persona puede creer de buena fe que no tiene ninguna idea religiosa. Pero nadie puede estar tan fuera de la humanidad como para que no le quede ninguna *représentation collective* dominante. [...] En todos lados, sea así o asá, mucho o poco, el hombre siempre está poseído por una idea superior¹⁴⁰.

Los patrones arquetípicos del actuar humano se vierten sobre convicciones dogmáticas que se sustentan a través de entidades simbólicas. La iglesia, la sociedad, la familia, la escuela, la fraternidad, etc. Son determinaciones del comportamiento humanas que se inscriben y se replican en los valores individuales. Las pasiones más íntimas del individuo se proyectan en instancias de relevancia religiosa en tanto su culto, cuidado y observancia. Por definición, el humano se comporta hacia sus *représentations collectives* con una actitud religiosa. Estas encapsulan de forma perfectible las preocupaciones que devienen del dramático encuentro del hombre con una “experiencia inmediata”. Su perfeccionamiento recae en el hecho de que en cada ensayo de elaboración simbólica se dota de pulso y de flujo vivencial a estas imágenes poderosas, en términos de significatividad. Las representaciones colectivas son ensayos de la confesión humana, transmitidos y alimentados por vivencias humanas. Representan el interés del afectado por perseguir y protegerse de aquello que siempre lo sobrepasa: lo numinoso¹⁴¹. Las representaciones colectivas son la línea de defensa más fuerte que tiene el hombre para protegerse de los factores dinámicos y desconocidos del inconsciente.

En estas se proyectan valores supremos, que rigen al *modus vivendi* antropomórfico. Son ideas que conducen al hombre a comportarse hacia lo externo, cuando están proyectadas. Y son manifestaciones que nutren el quehacer y el orden de la vida individual, al estar introyectadas. Las ideas dominantes sirven, a grandes rasgos, para verter sobre estas las manifestaciones típicas de los contenidos del inconsciente colectivo, las cuales, en su emergencia y a manera de confesión, revelan la expresión de temas constantes pertenecientes a la esfera colectiva. Los

¹⁴⁰ *Op. Cit.*, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 57.

¹⁴¹ Revisar la relación que se establece entre el comportamiento religioso y el numen en: *Op. Cit.*, *Psicología y religión*, pp. 21-25.

productos culturales y de la fantasía se alimentan de este “caldo primordial” de imágenes, por definición, arquetípicas.

Así como los sueños —y en muy alto grado— están hechos con material colectivo, así en la mitología y en el folklore de pueblos diversos repítense ciertos temas en forma casi idéntica. A esos temas los he llamado “arquetipos”: designación con la que significo formas o imágenes de naturaleza colectiva, que se dan casi universalmente como constituyentes de los mitos y, al propio tiempo, como productos individuales autóctonos de origen inconsciente¹⁴².

Las representaciones colectivas trascienden a las imágenes primordiales, al tener una fuerza del patrimonio simbólico de la humanidad. Uno queda rendido, naturalmente, ante estas imágenes que ponen de relieve que “las cosas más valiosas y elevadas ya han sido dichas hace mucho en el lenguaje más bello”¹⁴³. Queda por agotar la discusión sobre cómo estas representaciones, en su operatividad, dominan de forma dogmática las relaciones que establece la psique y la cohesión de conciencias ante el enfrentamiento de los individuos con las exhalaciones del inconsciente colectivo. Por el momento simplemente se rescata el peso histórico con el que cuentan los arquetipos, vertidos en representaciones colectivas, para determinar el comportamiento antropológico. La experiencia inmediata, dista bastante, como manifestación, de su arreglo simbólico. Sin embargo ambas son expresión de un valor arquetípico latente.

Los arquetipos se identifican no por su contenido, que virtualmente es indeterminado, sino por la forma en la que tienen de representarse a través de configuraciones dentro del espectro de la conciencia. Los arquetipos, a su vez, por sus efectos, son las directrices que toma el actuar inconsciente humano, como colectividad heredera de los genes y la cultura humana. En las *imágenes* inconscientes se caracteriza las formas en las que se conduce el hombre hacia sí mismo y su mundo circundante.

¹⁴² *Op. Cit.*, Psicología y religión, p. 85.

¹⁴³ *Op. Cit.*, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 22.

2.2. La imagen de la Madre

La *imagen de la Madre* representa, a lo largo del desarrollo de la psique, un rol especial, incluso un misterio de observancia religiosa. La realidad psíquica que representa la esfera de lo maternal es una que se compone de manifestaciones que se caracterizan arquetípicamente por tres aspectos: “su bondad protectora y sustentadora, su emocionalidad orgiástica y su oscuridad inframundana”¹⁴⁴. Puntualmente, Jung precisa que en las representaciones simbólicas de la madre nos encontramos con una oposición, entre la “madre amante” y la “madre terrible”. En la simbología de la cultura cristiana la primera parte de la oposición encuentra fácilmente identidad con la imagen de María, mientras que en “la india sería la contradictoria Kali.”¹⁴⁵. En el caso de la deidad hindú, la oposición evocada de lo materno se encuentra encapsulada y es fácilmente reconocible dentro de la figura de Kali. Los hindúes, de manera similar a muchos imaginarios religiosos no occidentales, abrazaron la realidad paradójica de esta imagen representativa de lo materno y de lo femenino, expulsando todo sentimentalismo moralista de la decisión a la hora de perfilar la imagen de su deidad femenina, sin sesgar el carácter simbólico de esta esfera a sólo una de sus dos dimensiones¹⁴⁶. En la medida en que el carácter de la imagen divina deja de lado su oposición identificada como una suerte de “ambigüedad moral”, deja, a su vez, intacta la riqueza semántica y representativa de dicha figuración, sin que este hecho cause escándalo en la psique, ni devalúe los misterios evocados por esta figura al resolverlos en un ejercicio dialéctico dicotómico excluyente de la parte “oscura” y contradictoria de dicha representación, como sucedió con la figura divina representativa de lo materno en occidente.

En el Oriente, en cambio, la predominante orientación intuitivo-intelectual no concedió a los valores del sentimiento derecho alguno de decisión, por lo cual los dioses pudieron conservar sin molestias su carácter moral paradójico

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 76.

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ Es admisible la sospecha que la constitución de figuras afines a esta descripción se funde en la ambigüedad moral que transmiten. Jung señala lo siguiente: “la acordada cooperación de los opuestos morales es sin embargo una verdad natural, que, como lo muestra con la mayor claridad la filosofía taoísta, es reconocida naturalmente en Oriente”. *Ibid.*, p. 43.

primitivo. Así, Kali es representativa para el Oriente y la Madonna para Occidente¹⁴⁷.

La fortaleza espiritual que surge la avasalladora imagen de Kali desde su riqueza simbólica hace que, sin embargo, el torpe ojo del occidental, no reconozca en principio algún otro instinto inmediato que verter sobre ella todo lo excluido, pero presente de manera potencial y latente, en la representación maternal del cristianismo. Reconociendo los aspectos maternos más dramáticamente abrumadores sobre esta deidad foránea, externa a la constelación espiritual del cristiano. A la sombra del monolítico dogma institucional heredado de la Iglesia cristiana (católica o protestante), quedan a merced de imágenes como el diablo, el pecado o la maldad, todas estas propiedades negativas no abrazadas por la estructura consciente de la narrativa judeocristiana, y sus residuos aún vigentes. Es así, desde este prejuicio, que, con fines expositivos, se resume la ambivalencia de lo maternal de manera asequible al universo de imágenes occidentales. Ejercicio familiar, puesto que lo que usualmente se torna incómodo o simplemente no se reconoce como válida expresión de la espiritualidad, en el cristianismo, se troca al reino inframundano de lo demoníaco o, en términos psicológicos, de lo inconsciente.¹⁴⁸.

La relación con la *imagen de la Madre* se da en un terreno de interacciones complejo que comprende una prolífera manifestación de vivencias atribuidas a su dominio. El enfrentamiento con lo materno deja únicamente como registro de su acontecimiento el testimonio sintomatológico presente sobre todo en la neurosis masculina y femenina evocada por la *imagen de la Madre*, reminiscencias del indecible panorama abrumador de las vivencias pertenecientes a la experiencia de lo maternal. En otros términos, podemos hablar de la importante influencia que tiene el arquetipo de la madre en la vida de la psique humana en la medida en la que esta se manifiesta de manera sintomática pero con constantes operativas dentro de las exhalaciones del complejo sustentado por esta imagen vivencial. La mera

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 95.

¹⁴⁸ Sobre el trato de la maldad, la feminidad, el cuerpo y sus relaciones con lo divino véase el tema de la "cuaternidad" en: *Op. Cit.*, Psicología y religión, pp. 88-123.

emergencia de su estructura en la fantasía individual da fe de su existencia psíquica y del impacto que esta figura tiene en la psique, sobre todo en términos de su significatividad práctica como contenido anímico y su influencia como imagen arquetípica en el ejercicio de la fantasía que dirige el actuar humano, vectorizando las empresas humanas para realizar la voluntad de la imagen, que cuenta con una influencia significativa y enajenante sobre la voluntad humana.

El perpetuar la imagen de lo materno significa, para la vida del hombre, el intentar establecer un lugar a un “valor sumo”¹⁴⁹ dentro de la operatividad de la conciencia, o al menos reconocer su innegable influencia. Es una actividad anímica donde se ponen en juego las fuerzas psíquicas del hombre y exige el ejercicio de sus facultades creativas e imaginativas al máximo de su capacidad. Este intento trata de tomar distancia, precaución e incluso provoca que la persona rehuya de confrontaciones con lo materno. En su condición de arquetipo, la madre representa un valor de suma importancia que se ha manifestado insistentemente a lo largo del desarrollo histórico humano. Su insistencia por replicarse en cada vida de configuración antropológica, pone de relieve que, cuando se abre la discusión sobre este arquetipo, se trata con una fuerza formativa primordial de la vida del hombre.

los arquetipos pertenecen al patrimonio inalienable de toda psique y constituyen ese “tesoro en el campo de las oscuras representaciones” de que habla Kant y del cual dan abundante noticia los innumerables temas del tesoro que aparecen en el folklore. [...] El arquetipo en sí forma parte de los más elevados valores del alma humana y ha poblado por ello todos los Olimpos de todas las religiones. Hacerlo a un lado como algo sin valor, constituye una positiva pérdida¹⁵⁰.

El ascenso del valor de lo materno y su constitución como principio arquetípico va más allá de las experiencias cotidianas del individuo con su madre personal. El peso de la fantasía humana hace que la madre represente una fuerza de suma

¹⁴⁹ Jung se refiere a la supuesta “muerte de Dios” como pérdida del “valor sumo que da vida y sentido” y discute su posible reubicación. Véase: *Ibid.*, p. 144.

¹⁵⁰ *Op. Cit.*, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, pp. 77-78.

importancia para la vida; es más, Jung identifica a la madre, simbólicamente con la estructura psíquica, esto es, con la configuración predefinida de los arquetipos, sus dinámicas y sus contenidos: aún no propiamente definidos ni separados entre sí¹⁵¹. La madre representa un arquetipo inaugural para el desarrollo de los demás contenidos primordiales de la psique, lo que la convierte en un contenido anímico, junto a la figura del padre, con uno de los pesos más significativos para el hombre. En el ejercicio de “ascensión” de su valor originario se desenvuelve su significatividad y simboliza los contenidos del haber espiritual de la psique en figuras representativas de la maternidad compatibles con, o que muestran afinidad a, la imposición de las fantasías que el individuo vierte sobre la madre en forma de proyecciones.

Pues cuanto más se aleja al arquetipo de la conciencia tanto más clara se vuelve ésta y tanto más nítida figura mitológica toma el arquetipo. El paso de la madre a la abuela representa un *ascenso de rango* para el arquetipo¹⁵².

Idealmente, la fantasía humana debe liberar a los sujetos u objetos de su proyección sin, con ello, efectuar una pérdida que comprometa el valor sumo depositado o supuesto sobre la figura de la madre. Debe, en cambio, abrazar este contenido psíquico sin perder de vista su valor, el cual se presenta durante los encuentros con lo materno. El reconstituir y resignificar el valor de lo materno a lo largo de una vida supone para el hombre, pero sobre todo para su conciencia, una labor de relevancia vital para la higiene de su aparato psíquico. La magnitud del valor de los contenidos presentes en su espíritu, y su libre actuar en este respecto, dependen de una separación satisfactoria entre los contenidos del inconsciente y los objetos¹⁵³ sobre los que se depositan dichos contenidos. El desarrollo consciente deseable es aquel que resignifica las interacciones del individuo con la esfera de lo materno, desligando necesariamente los productos de la fantasía humana con la cotidianidad,

¹⁵¹ Jung precisa lo siguiente: “La estructura es lo que siempre se encuentra ya, es decir, es lo que en todos los casos ya estaba, es la precondition. Eso es la madre: la forma que contiene todo lo viviente.”. *Ibid.*, p. 94.

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ Es admisible referirse a las figuras parentales como “objetos” sobre los que se proyectan idealizaciones humanas si partimos del supuesto junguiano ya repasado que admite que: “los padres son los más desconocidos de todos los seres humanos.”. *Ibid.*, p. 61.

debido a las constantes incompatibilidades entre las idealizaciones y las carencias mundanas.

Es cierto que eso se ha hecho siempre y siempre se volverá a hacer, pero quien se haya iniciado en la verdad no puede seguir dejando caer esa terrible carga de significado, de responsabilidad y deber, de cielo e infierno sobre ese ser débil y sujeto a error, merecedor de amor, de consideración, de comprensión y de perdón, ese ser que fue para nosotros madre¹⁵⁴.

2.2.1. La Madre y lo femenino

En la *imagen de la Madre* se representan las formas de comportamiento que adquiere la acción humana para relacionarse con la figura materna y la esfera de lo femenino. La *imagen de la Madre* es un acontecimiento en la psique del hombre de capital importancia, y su intrincado de relaciones, proyecciones e interiorizaciones juegan parte formativa en aquello que se conoce como *Complejo materno*. La semántica del alma se nutre especialmente de este complejo y de esta imagen, se transforma y se desenredan sus aspectos específicos conforme tienen lugar los procesos separatistas de la conciencia, caracterizando al alma como una imagen con sus propias manifestaciones fenomenológicas.

En el hijo el complejo materno no es puro porque existe una diferencia de sexo. Esta diferencia es el motivo por el cual en todo complejo materno masculino el arquetipo de la compañera sexual, o sea el *anima*, desempeña un papel de importancia junto al arquetipo de la madre. La madre es el primer ser femenino que encuentra el futuro hombre y es inevitable que ella aluda, grosera o delicadamente, susurrando o a gritos, consciente o inconscientemente, a la masculinidad del hijo; así también el hijo advierte cada vez más la feminidad de la madre o, al menos inconscientemente, responde a ella en forma instintiva¹⁵⁵

Las relaciones energéticas que la psique establece con la imagen de la madre, a través del complejo materno varían radicalmente dependiendo de la permeabilidad de cada individuo para con la influencia de lo femenino. En el complejo materno, un

¹⁵⁴ *Ibid.*, pp. 85-86.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 78-79.

intrincado juego de relaciones con la imagen inmediata de la maternidad tiene lugar. Esta representa, según su resolución, un instante en la vida de la psique del individuo de gran significatividad. La imagen materna se presenta como un conflicto y constante choque a lo largo del desarrollo de la conciencia, y es a su sombra que esta toma forma, siguiendo sus directrices o estableciendo límites para con esta figura arquetípica. En suma el rol de la figura de la madre representa una fuerza que supone un *turning point*¹⁵⁶ para la psique. La maleabilidad de la conciencia individual es especialmente propensa al influjo de esta fuerza, relacionándose con ella a través de tres tipos de dinámicas, a saber: las formativas, las de contraste, y las integrativas. Las primeras guían el destino del hombre, configurando la forma de su conciencia e inscribiendo en esta secretos caminos de dominio anímico. La feminidad rige su conciencia con arreglos mimetizados de la fuerza primordial materna. La masculinidad busca la resolución del desenvolvimiento provocado por las fuerzas vitalicias de lo simbolizado como lo “vivo” y “dador de vida”: lo femenino. En el desenvolvimiento de lo significativo de las vivencias del hombre se inauguran las dinámicas de integración. En consonancia con lo femenino, se busca el favor de esta fuerza para arribar a un estado de consolidación de la conciencia, pero es gracias a las dinámicas del contraste, que el individuo se salva de la fusión enajenante con esta potencia y otras similares, regresando a “sí mismo”. El contraste se presenta como choque, cuestionamiento fatal o complejo de inferioridad. Cada instancia se encuentra ejemplificada variopintamente en la obra de Jung.

Como contraste tenemos a los roces molestos que presenta el contacto con lo femenino que personifica al inconsciente. *A priori* generando irritabilidad, distancia,

¹⁵⁶ Caracterizo estos movimientos en la conciencia del individuo, como momentos especiales en los que el hombre, tras la presencia de lo numinoso, genera un cambio de actitud a la hora de relacionarse con una fuerza primordial. Esta conceptualización sigue las líneas de la definición de religión propuesta por Jung: “el término religión expresa la particular actitud de una conciencia transformada por la experiencia de lo numinoso.”. *Op. Cit.*, Psicología y religión, p. 85. La expresión en inglés “*change of heart*” es también especialmente expositiva a este respecto, expresión en diccionario de Collins indicada como “*a profound change of outlook, opinion, etc*” o “un profundo cambio de actitud ante la vida, opinión, etc”. Véase: *Collins English Dictionary*, HarperCollins Publishers, 2025. Disponible en: <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/change-of-heart> [Último acceso: 1 de agosto de 2025].

rechazo, temor, escándalo, pánico y reserva. Representa a la animosidad irresuelta, a la “madre devoradora”, la muerte, lo inmoral o pecaminoso, lo terco, lo polarizante, lo seductor, lo poco fiable, etc. Este choque resulta de un encuentro desagradable y contundente con lo femenino, que cuenta, como factor anímico, con una carga energética de magnitud perturbadora. Los encuentros con esta entidad pueden desembocar en una desestimación de las fuerzas consientes para lidiar con los acontecimientos de la vida psíquica. Pone de patente una vía alterna de pensamiento antagónica que, según la afinidad que encuentre con la vida consciente, representa una desviación más o menos remarcada para con los objetivos del hombre. En la definición de neurosis que arroja Jung, es patente la debilidad de las fuerzas conscientes de un individuo para afrontar vivencias anímicas que le sobrevienen. Podemos admitir que la permeabilidad psíquica de un neurótico o neurótica a los impulsos de las fuerzas inconscientes es elevada, y cuenta con propensión para caer en los patrones del comportamiento influido por las voluntades arquetípicas humanas. Es, a manera de alusión ilustrativa, como un muñeco de trapo que no opone resistencia a los haceres de las fuerzas primordiales que lo manipulan y posicionan a su antojo. “El hombre es neurótico en la medida en que ha perdido la confianza en sí mismo”¹⁵⁷. Esta debilidad reconocida en el espíritu del hombre lo hace propenso a sufrir los efectos de afrontar el destino que las fuerzas arquetípicas le deparan cuando ejercen su influjo. Así, la débil voluntad de los individuos puede verse subyugada ante la emergencia energética de una entidad temida y reconocida por su fuerza. La nube de incertidumbre apriorística que rodea a lo femenino puede causar que, a falta de un ensayo comprensivo de la conciencia, sus influjos sean devastadores para los proyectos de vida humanos, con especial vulnerabilidad aquellos alineados identitariamente con lo masculino. Este especial respecto es elaborado por Jung en múltiples aspectos, pero por acotarlos resumidamente, los dirijo en un grupo fenomenológico amplio como “dinámicas de contraste” respecto a las imágenes de la feminidad.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 26.

En los intentos de Jung por darle arreglo a sus elaboraciones simbólicas, se topó con un fenómeno psíquico de sumo interés. Los vaivenes imaginativos del suizo eran muy fructíferos a ese punto, y un día, cuando encontrabase anotando una fantasía, le surgió una pregunta de capital importancia para su quehacer: se cuestionó si los ejercicios que estaba generando para el ordenamiento de sus contenidos mentales eran propios de la práctica científica. A lo que, repentinamente, le acometió una respuesta de origen inconsciente, indicándole: “«Es arte».”¹⁵⁸. Jung expone ejemplarmente en su autobiografía una auténtica “discusión con el anima”¹⁵⁹ a partir de ese punto, sin embargo enuncia que esta no siempre se da en términos fructíferos, que llega un momento de choque, de deslave o hasta de quiebre, entre los contenidos del inconsciente y las fuerzas conscientes en el escenario psíquico individual. La discusión supone un ensayo que tiene la finalidad de darle espacio a las inquietudes inconscientes latentes en los fenómenos de la psique de procedencia inconsciente, es una dinámica que se establece para aprender de estas fuerzas e integrarlas a la vida consciente. Sin embargo, la atención al discurso inconsciente no siempre se atiende inmediatamente, hay en su trecho una crisis vivencial y desgarradora para con las fuerzas del individuo.

Pues en realidad quien pasa por este trance no cuenta con una fría reflexión, ni tampoco con la ayuda de ciencia o filosofía alguna y la doctrina religiosa tradicional auxilia sólo muy limitadamente; uno está envuelto y enredado en el vivir sin objetivo, y el juicio con todas sus categorías se muestra impotente. La interpretación humana falla, pues ha surgido una situación vital turbulenta, a la que ninguna dotación de sentido se adecua. Es un momento de derrumbe. Sobreviene un hundimiento en una última profundidad¹⁶⁰.

Es un sendero desmoralizante de difícil recuperación. Aquel individuo que cae en los terrenos fangosos de lo “viviente sin objetivo ni comprensión”, en terrenos de lo pre discutivo con la alteridad psíquica, se encuentra con una crisis que le obliga a actuar de forma significativa en su vida, sea doblegándose a los deseos y

¹⁵⁸ *Op. Cit., Recuerdos, sueños, pensamientos*, p. 223.

¹⁵⁹ Jung elabora una exposición detallada de los aspectos de la “discusión con el anima” en: *Op. Cit., Arquetipos e inconsciente colectivo*, pp. 37-39.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 38.

voluntades de fuerzas que le son ajenas, o buscando maneras de escudriñar en los misterios de aquella emergencia perturbadora. Este punto es el que identifico como “*turning point*”, y describe la permeabilidad que tienen los influjos inconscientes para cambiar al individuo de situación anímica sea, influyéndole algún comportamiento específico, alterando su estado de ánimo o invitándolo a prestar más atención a sus acontecimientos psíquicos.

La crisis provocada por la fuerza de lo anímico es una oportunidad para integrarlo. Al enfrentar un problema que supera las fuerzas combativas espirituales en su primer encuentro, se visibiliza un factor de alto impacto para la dirección consciente de cada individuo. Es una situación desoladora, dramática y desmoralizante, donde en una instancia primordial pareciera que no queda más que hacer con aquella maldición del destino conjurada sobre cada corazón humano. A esta fuerza invencible y presente a lo largo de toda la historia humana le sobreviene una “respuesta eterna”¹⁶¹. La mera emergencia de factores aparentemente invencibles en la forma en la que los individuos se conducen en el mundo, atisba su magnitud. Si bien no encuentra inmediatamente los medios para administrar correctamente estos influjos, puede alcanzar a sospechar que estas fuerzas que le sobrevienen son dignas de una cuidadosa atención y con ello, quizás, lograr un cambio significativo que posicione estratégicamente el panorama consciente del individuo para abarcar aquello que otrora estaba fuera de su comprensión y entorpecía su maniobrabilidad.

Pero puesto que la ignorancia no encerraría seguridad alguna, sino por lo contrario aumentaría la inseguridad, es mucho mejor tomar conocimiento, pese a todo temor, de cómo estamos amenazados. El planteamiento correcto de un problema es ya la mitad de su solución¹⁶²

Las dinámicas integrativas se inauguran en estos enfrentamientos dramáticos, y su resolución depende de los cambios efectuados por el individuo para gestionar los influjos arquetípicos que le rebasan.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 27.

¹⁶² *Ibid.*, p. 29.

La emergencia del fenómeno de la voz¹⁶³ en las fantasías individuales, representa la capacidad de las entidades anímicas por cuestionar fatalmente aquellos valores que sostenemos o proyectos que emprendemos en nuestra vida consciente, para encaminarlos, según aparente capricho, a su voluntad. La vociferación que presencia Jung, es estimada por él como una situación peligrosa, pues al ver en contraste las vivencias suyas con las de un colega, más propenso a las exhalaciones inconscientes proyectadas en lo femenino, compara el destino que conocieron ambas persuasiones hermanadas. Su colega, al contar con una resistencia consciente reducida, cedió a la persuasión del anima. “Ello le produjo inseguridad y lo dejó a merced de las insinuaciones del ánima: pues lo que ella dice posee muchas veces una fuerza tentadora y una astucia profunda.”¹⁶⁴. Las resistencias de la conciencia se vencen a favor de aquella entidad que encarna lo inconsciente. Es terminante el mensaje que proviene de la voz, pues persuade al que sale a su encuentro. Los mensajes producidos por esta voz suelen tener un tono imperativo y de tintes maniqueos¹⁶⁵.

A menudo proviene ella de un individuo imperioso, por ejemplo, de un jefe militar o del capitán de un buque o de un viejo médico. Algunas veces se trata simplemente de una voz que, al parecer, viene de la nada. Resultó interesante ver cómo recibió la voz este hombre, intelectual y escéptico. Muchas veces era contraria a su conveniencia y sin embargo la aceptó sin preguntar, e inclusive con humildad¹⁶⁶

Jung hace un paralelo entre voz y *anima*, en el sentido de que esta segunda se identifica con el inconsciente. El *anima* se ve, desde la configuración consciente masculina como el “«otro lado de la vida del alma»”¹⁶⁷. *A priori*, se identifica con este “otro lado” a todos los productos provenientes del inconsciente, proyectados o

¹⁶³ El fenómeno de la voz se encuentra acotado en: *Op. Cit., Psicología y religión*, pp. 67-74. Es de interés observar que este fenómeno se encuentra ligado a las experiencias del *anima*, como está aludido en la autobiografía de Jung: *Op. Cit., Recuerdos, sueños, pensamientos*, p. 223.

¹⁶⁴ *Op. Cit., Recuerdos, sueños, pensamientos*, p. 225.

¹⁶⁵ En su autobiografía, Jung se expresa de la siguiente manera narrando su experiencia viviendo el fenómeno de la voz: “¡En todo el mundo parecían existir sólo estas dos alternativas! Tal es el típico modo de argumentar femenino”. *Ibid.*, p. 223.

¹⁶⁶ *Op. Cit., Psicología y religión*, p. 67.

¹⁶⁷ *Ibid.* p. 73.

reprimidos, incluyendo al fenómeno de la voz. Esta emanación arquetípica se alinea con las características molestas de lo psíquico alterno excluido de la identidad personal —masculino o femenino según se encuentre oposición. Lo anímicamente alterno moldea por contraste a la consciencia, delimitando sus formas de comportamiento y aproximación a distintas emanaciones del espíritu humano. Así, el hombre alineado con la masculinidad se resiste obstinadamente a identificarse con lo femenino. Esta es la dinámica básica de oposición que adquiere el comportamiento humano: donde atisba la magnitud de una fuerza arquetípica, derivada de la imagen divina de la pareja parental y opuesta al proyecto de consciencia emprendido por la psique, beneficiando la identificación con la parte afín formadora de consciencia.

Al beneficiar el amalgama entre consciencia y alguna de las figuras opuestas del complejo parental, como se discutió en un apartado anterior, se ponen en juego las dinámicas formativas. Esta recurrencia a la identidad con alguna de las partes del complejo parental desemboca en el desarrollo de los tintes de la consciencia del individuo, a repasar: la solar, identificada con la fuerza del *Logos*, y la lunar, con tendencias formales hacia la potencia del *Eros*.

Por oposición, la figura de la madre moldea a la masculinidad, debido a que, como figura primordial, tiene un efecto sobresaliente a las capacidades psíquicas del infante. La madre es una autoridad para la vida inconsciente del individuo, y su influjo para con la conciencia cuenta con una capacidad distinguida del *anima*, que precisa que: “Todo lo que toca el anima se vuelve numinoso”¹⁶⁸. El arquetipo de la madre, es una fuerza primordial que encarna la facultad que tiene el inconsciente por cargar a sus emanaciones de numinosidad. La significatividad potencial de las emanaciones inconscientes se reconoce en lo atribuido a la madre. Este arquetipo cuenta con un papel de suma importancia, y representa aquello que Jung alude como “sabiduría oculta”¹⁶⁹ presente en las proyecciones de la conciencia con arreglos hacia la masculinidad atribuidas a las figuras femeninas.

¹⁶⁸ *Op. Cit.*, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 34.

¹⁶⁹ *Ibid.* p. 37.

Con esto quiero decir que todos esos efectos de la madre sobre la psique infantil pintados por la literatura no provienen meramente de la madre personal, sino más bien del arquetipo proyectado sobre la madre, el cual da un fondo mitológico a ésta y le presta de ese modo autoridad y numinosidad¹⁷⁰.

La figura de la madre es una imagen arquetípica, y representa un valor vital de reconocida importancia para el desarrollo psíquico del hombre. Tanto como germen del *Eros* como nodriza del *Logos*, el papel formativo de esta representación capital de la feminidad acontece como una vivencia primordial, que lleva la experiencia humana al límite si no se encuentra mediada por arquetipos de transformación simbolizados por espacios, lugares o estructuras asequibles remotamente a la consciencia del hombre: tanto por lo perteneciente al patrimonio de su consciencia individual como por lo comprendido por las representaciones colectivas. La feminidad desenvuelve la forma humana de relacionarse con ella misma; tiene consigo la llave que inaugura la relación antropomórfica entre consciencia y feminidad. Las guías que otorga la fuerza arquetípica alineada y proyectada sobre lo femenino al comportamiento humano son de suma relevancia para el desenvolvimiento de la psique. Esta entidad anímica se encuentra decantada en múltiples aspectos de la vida psíquica del hombre, de una forma más o menos complejizada: dependiendo de complejos como el materno¹⁷¹, la pérdida de ánima¹⁷² y cualquiera que sea el sin número de proyecciones que el individuo le atribuye a este dominio arquetípico. Sin embargo estos cuidados para con lo arquetípico femenino dan forma a la compleja relación que se establece a lo identificado por el hombre que parte de esta misma naturaleza.

¹⁷⁰ *Ibid.* p. 76.

¹⁷¹ Para una recapitulación del complejo materno y algunas de sus manifestaciones más comunes, ver: *Ibid.* pp. 78-93.

¹⁷² La pérdida del anima tiene consecuencias negativas para la relación de la consciencia con la esfera vivencial arquetípica, Jung identifica este estado de la siguiente manera: "la pérdida permanente del anima representa una creciente pérdida de vitalidad, flexibilidad y humanidad. Sobrevienen una prematura rigidez, cuando no esclerosis, estereotipia, unilateralidad fanática, testarudez, doctrinarismo o lo contrario: resignación, fatiga, abandono, irresponsabilidad y finalmente un *ramollissement* infantil con inclinación al alcohol". *Ibid.* p. 68.

El arquetipo de la madre cumple con una especial tarea para el desarrollo de la dinámica de la vida psíquica del hombre. La consolidación de los aspectos identitarios más inmediatos de los individuos depende ampliamente del sustento imaginativo que el arquetipo de la madre sostiene.

En el caso de la conciencia solar, la imagen de la madre alude a la masculinidad del hombre, facilitándole el desenvolvimiento de sus facetas a través de la interacción, donde no muy pocas veces se opera desde la oposición. Jung destaca la duplicidad que representaba su madre. En su autobiografía destaca un par de incidentes¹⁷³ que iniciaron en él cierta sospecha sobre lo que le representaba su madre. Era una pareja opuesta de imágenes provenientes de una misma persona, o, mejor dicho, proyectados sobre su propia madre.

Existía una notable diferencia entre las dos personalidades de mi madre. [...]

Durante el día era una madre amable, pero por la noche me parecía misteriosa. Era como una profetisa que a la vez es un animal raro, como una sacerdotisa en una guarida de osos¹⁷⁴.

El hombre observa de manera cuidadosa al factor materno y sus emanaciones. Lo que representa la madre para el hombre es a la vez que un misterio, una figura de suma significatividad, y genera en su desenvolvimiento mutuo una relación de aprendizaje y cuidado. Lo que el infante, en este caso el mismo Jung, observa en su madre es un ente bifasético, *cuasi* contradictorio. Sin embargo estas son las características de la verdad más apabullante: la basada en lo vivencial, en el dominio de la naturaleza. El fenómeno de la voz muchas veces carga consigo una verdad incómoda, atribuida a un ente externo de respeto, sea personal o imaginario. Lo transmitido por las emanaciones anímicas contiene una verdad que a la larga, y confluyendo con la maduración de la conciencia, arriba a una visualización lucida de factores fundamentales para el desarrollo de la psique y el establecimiento de una visión del yo holística e integrativa, inclusiva ante los acontecimientos de la periferia de su consciencia: la individuación¹⁷⁵. El resultado de la exposición

¹⁷³ Rescatadas en: *Op. Cit., Recuerdos, sueños, pensamientos*, pp. 67-69.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 69.

¹⁷⁵ Como se encuentra expuesto en: *Op. Cit., Psicología y religión*, pp. 70-71.

encaminada a la comprensión del complejo materno en el hombre es la llave de acceso, siguiendo las analogías junguianas, al paraíso¹⁷⁶.

Así, aquel que quiera llegar a ser sí mismo, debe toparse primero con una verdad incómoda, pronunciada por el inconsciente, identificado lúgubrememente por un ente voraz representante de las fuerzas absolutas de una entidad arquetípica canalizada en algún polo del complejo parental. La insuficiencia del hombre es recordada en sus encuentros con el inconsciente. Estas alusiones cuentan con una carga energética alta en términos anímicos. Lo que hace determinantes los *turning points* es justamente el encuentro del hombre con su más ínfima debilidad de espíritu. Los recordatorios de esta realidad primitiva de la existencia humana son tomados, naturalmente, con incomodidad. El hombre al toparse con estos momentos humillantes rehúye, si es que puede, a las representaciones simbólicas que posee para apaciguar la carga energética de los influjos perturbadores del inconsciente, que en términos vivenciales desgarran sus fuerzas de resistencia consciente, para tumbar la edificación de sentido que se haya arreglado este sujeto. Sin embargo, el patrimonio de imágenes espirituales para encauzar las fuerzas de las vivencias primordiales flaquea, y justamente esto es lo que deja al yo vulnerado y permeado en influjos crudos de procedencia inconsciente.

La madre es el primer ser femenino que encuentra al futuro hombre y es inevitable que ella aluda, grosera o delicadamente, susurrando o a gritos, consciente o inconscientemente, a la masculinidad del hijo; así también el hijo advierte cada vez más la feminidad de la madre o, al menos inconscientemente, responde a ella en forma instintiva¹⁷⁷.

La feminidad se encuentra permeada por este ente arquetípico de una manera más remarcada que la masculinidad. El arquetipo de la madre da forma, en gran parte a

¹⁷⁶ Jung aborda el sueño de un estudiante de teología. Se trata de un escenario imaginario donde acontece una discusión entre dos magos opuestos: el blanco y el negro. Donde el blanco busca un consejo proveniente del oscuro tras los sucesos que le acontecieron. Narra que se encontró una escena fantástica, donde una doncella muerta que, al ser perturbado su sepulcro, se convirtió en un caballo negro, que llevo al mago por el desierto, arribando finalmente a un destino sagrado: las puertas del paraíso. Este sueño simboliza, para Jung el llegar-a-ser-uno-mismo. *Op. Cit., Arquetipos e inconsciente colectivo*, pp. 40-42.

¹⁷⁷ *Ibid.*, pp. 78-79.

la feminidad. El complejo femenino materno se deshace del aura mística que la masculinidad impone sobre lo femenino identificándolo ampliamente con el anima. La relación de la feminidad y la madre se da por la energética del *Eros* alineándose con las configuraciones conscientes femeninas. Los fenómenos en la receptividad de la fuerza formativa del *Eros* son los que hacen que el complejo materno se intrinque en la conciencia femenina. El factor paterno otorga otro componente que perfila por oposición a la feminidad. La fuerza de la oposición es aquella magnitud necesaria para la formación de conciencia. “No se da conciencia sin distinción de contrarios.”¹⁷⁸. El conflicto parental, derivado dicotómicamente, da forma al comportamiento humano hacia figuras afines a estas fuerzas. Encontrando en una, primariamente, sustento consciente e identificando la otra como la fuente de las exhalaciones inconscientes. La cautela con que se trata la preservación de la consciencia es equivalente al cuidado que se le otorga al encuentro con las potencias inconscientes.

El *Eros* es para la feminidad una fuerza que dicta los caminos de su comportamiento. Todo lo que caracteriza a lo femenino cae dentro de la semántica de esta imagen. Hay dinámicas del *Eros* muy interesantes en la exposición de Jung del complejo materno en la hija. Excede a esta exposición ahondar minuciosamente en estas dinámicas específicas, sin embargo, verbigracia de las dinámicas formativas de la feminidad, se tomarán en cuenta dos: el *Eros* instintivo y la exaltación del *Eros*.

La conciencia proporcionada por el *Eros*, está, según Jung, desempatada con los arreglos de aquella guiada por el *Logos*. Las directrices de la conciencia femenina están condicionadas por patrones instintivos y primordiales del pensamiento. Los actos cometidos por esta configuración específica de conciencia se encuentran desenmarcados del cuadro de significado del que parten las conciencias masculinas. Se le atribuye a lo femenino un mayor contacto con la naturaleza, la vida, lo instintivo, lo espontáneo, lo irreflexivo, lo cautivador, etc. Lo femenino tiene una relación especial con lo materno, y es en el conflicto derivado

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 89.

de esta identificación del que parten los complejos del comportamiento de la conciencia guiada por el *Eros* o, incluso, a su sombra¹⁷⁹.

La encarnación de la conciencia *Eros* en lo materno implica un desentendimiento del individuo hacia su personalidad, sosteniendo sus valores personales como accesorios o facultades externas, proyectadas sobre los demás. El sustento de significatividad existencial se otorga a los hijos, estableciendo una relación no muy pocas veces asfixiante, sometida a una dinámica de poder remarcable.

[...] se hace totalmente dependiente de sus hijos, pues si no fuera por esto no tendría ninguna *raison d'être*. Como Demeter, gracias a su obstinación consigue un derecho de posesión sobre la hija. Su *Eros* se ha desarrollado sólo como relación materna; en tanto *Eros* personal ha quedado inconsciente. Un *Eros inconsciente se manifiesta siempre como poder*¹⁸⁰.

Las potencialidades por explotar de los individuos femeninos de este grupo sintomático se ven proyectadas en sus hijos, impostando caracteres personales ajenos a sus vástagos. La realización de la feminidad y su arribo procedural a la individuación se ha visto comprometido al sesgar unidimensionalmente la potencia del *Eros* a lo maternal. La dinámica de poder de la madre hacia sus hijos recae justamente en lo desatendida que está su facultad consciente de capital importancia para su identidad: su personalidad¹⁸¹. Esta negligencia, resulta por compensación energética de la psique en un control inconsciente que moldea su exterior a conveniencia posicionando deseos y ambiciones propias en recipientes apropiados para este fin. Actuando de por medio su objetivación de lo masculino, reduciéndolo a un simple “instrumento para la procreación”¹⁸² y ubicándolo en la jerarquía de los demás otro sujetos de cuidado, a saber: la casa, los hijos y los animales de

¹⁷⁹ El complejo de inferioridad es rescatado por Jung en el concepto de “compensación”, ampliando la configuración que tiene de este Alfred Adler. Jung lo ve como una “autorregulación del aparato psíquico”, y tiene la tarea de servir de repuesta u contrapeso a una realidad psíquica insatisfactoria. Para una breve exposición de este punto ver: *Op. Cit., Psicología y religión*, p. 44.

¹⁸⁰ *Op. Cit., Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 81.

¹⁸¹ Para una exposición sobre el tema de la “personalidad” en la estructura psíquica perfilada por Jung, ver: *Op. Cit., Psicología y religión*, pp. 69-70.

¹⁸² *Op. Cit., Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 80.

compañía. Sin embargo, las finalidades que persigue rebasan las capacidades conscientes del individuo y describen la voluntad de un factor arquetípico que excreta sus necesidades negadas por cualquier medio que tenga a la mano. “Cuanto más inconsciente de su propia personalidad es una madre de ese tipo, tanto mayor y tanto más violenta es su voluntad inconsciente de poder”¹⁸³.

En la “hipertrofia de lo materno”¹⁸⁴, como Jung lo denomina, se designa a una estructura formativa típica que adopta la configuración del *Eros*. La base del comportamiento de esta fuerza se encuentra gobernada por su identidad con lo materno, excluyendo, por regla general, cualquier arreglo no comprendido en esta afinidad. El desenvolvimiento del complejo materno, en esta configuración de consciencia tiene retos que superar, siendo el más titánico el apropiarse de su personalidad: el centro de su identidad. Para maniobrar las dinámicas del poder al que está sujeto su actuar son necesarios el choque y la integración con lo inconsciente para enriquecer el acervo de su conciencia y perseguir un fin personal más elevado: las metas inscritas en su individualidad, en términos absolutos, comprendiendo ambiciones de la totalidad de la psique. Para poseer la fuerza espiritual para enfrentar los impulsos arquetípicos y darles su respectivo lugar, es necesario partir del encuentro con uno mismo. Sin embargo la empresa que persigue el abrazar las fuerzas conscientes del sí mismo es una que siempre encuentra resistencias, es como si el individuo vulnerara sus defensas contra la compenetración externa y se expusiera a factores que le rebasan, reconociendo de por medio su fragilidad espiritual.

La causa reside en la «observancia cuidadosa» de ciertos factores exteriores que se llaman opinión pública o respetabilidad o buen nombre. Y aun cuando confíe en su médico, aun cuando no sienta ya vergüenza ante él, vacilará en confesarse ciertas cosas a *sí mismo* —e incluso tendrá miedo de hacerlo— como si fuera peligroso adquirir conciencia de sí mismo. De ordinario tenemos aquello que parece subyugarnos¹⁸⁵.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 81.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 80.

¹⁸⁵ *Op. Cit.*, *Psicología y religión*, p. 26.

Este estado delicado, pone de patente la necesidad con la que se sostienen las formas de comportamiento esbozadas por la fuerza arquetípica. Se busca asilo espiritual en las formas de relación preestablecidas por las fuerzas arquetípicas y simbolizadas, en una labor secular e institucionalizada, en las representaciones colectivas culturales. Se abrazan los modos establecidos de comportamiento, de forma humana, por temor a lo desconocido del devenir inconsciente, haciendo tratos con este para que, con mucha fe, la empresa de la vida humana arribe a buen puerto. El comportamiento arquetípico pone de relieve la necesidad humana por cubrir sus necesidades espirituales con formas preexistentes de comportamiento, y así, el eros que sigue los secretos caminos de lo materno, se enraíza en esta senda para que su razón de ser no pierda sustento.

La fuerza formativa de los arquetipos que guían la consciencia vuelca al hombre hacia facilitar los caminos humanos trazados a lo largo de los siglos, representados en ideas, imágenes, símbolos, leyendas, historias, y discursos racionales. Los complejos parentales, tienen el impacto en la vida humana que se le es atribuido porque de estos derivan las formas humanas de manejarse en el mundo, concretando una actitud específica, aprendida y sobre todo, facilitada por la herencia genética. “Los motivos arquetípicos provienen, verosímilmente, de aquellas creaciones del espíritu humano transmisibles no sólo por tradición y migración sino también por herencia”¹⁸⁶.

En el caso de la feminidad guiada por la “Exaltación del *Eros*”, nos encontramos con un complejo de compensación ante la negligencia del instinto maternal. La dinámica que el complejo materno genera en este caso es una que persigue la ambición de sobrepasar a la figura materna en múltiples aspectos; verbigracia, estableciéndose en primer plano en la relación con el padre, en la medida de lo posible. Los conflictos con la madre se convierten en una constante para el actuar de esta consciencia, queriendo ocupar su lugar, competir con ella en múltiples campos e incluso el intentar sobrellevar estas ambiciones inviables, sea

¹⁸⁶*Ibid.*, p. 85. Véase también una exposición sobre la idea de arquetipo y sus formas de expresión en: *Ibid.*, pp. 85-88.

por incapacidad, por inexperiencia, o porque su empecinado enfoque se convierte en la razón de valer su existencia. La relación con la madre es fundamental para este tipo de consciencia, pues es a su sombra que brotan los impulsos por querer suplantar su lugar. El sabotaje que estos individuos imprimen en dinámicas que hagan recordar a la pareja parental es tal que usualmente se encuentran introduciéndose en estas relaciones como componente que trata de apropiarse de la parte de la pareja alineada con sus intereses: que recuerde al lugar del padre y que este individuo impostado le dé el primer plano que siempre anheló. La inconsciencia no priva de sustento a su identidad, como lo hace en el caso de la “hipertrofia de lo materno”, sin embargo se presenta en forma de desinhibición moral, al no entender la significatividad de los actos acometidos, o no darles el peso valorativo que alguien con “observancia cuidadosa de ciertos factores exteriores”¹⁸⁷ sí lo haría. “El Eros exaltado se caracteriza por una notable inconsciencia. Las mujeres de ese tipo sufren de una verdadera ceguera respecto de sus propios actos y movimientos”¹⁸⁸.

La desinhibición moral que sufren estos individuos merma sus fuerzas conscientes necesarias para la operatividad de mecánicas de supresión, ya que, al no contar con un marco valorativo que admita o rechace ciertos modos de actuar, en pro de un patrón de consciencia trazado por las representaciones colectivas dominantes o la individuación, no cuenta con herramientas para sortear el valor de sus actos. Esto hace que sus hechos no pasen a un plano valorativo más trascendental: son sujetos a la mera emergencia fáctica de lo vivencial, cuyo valor primordial es siempre inconsciente. Hay consciencia de los actos, sin embargo no se someten estos a un análisis reflexivo que establezca una consciencia valorativa del conjunto de estas vivencias, no emerge consecución en lo acometido por estas consciencias, por más que su patrón de comportamiento imprima una trayectoria similar. Pero, por energética psíquica, el aplazamiento del arribo a esta consciencia tiene por consecuencia la presencia del conflicto psíquico, la neurosis o el

¹⁸⁷ Véase *Ibid.*, p. 26.

¹⁸⁸ *Op. Cit.*, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 82.

enfrentamiento a realidades límite que instigan al desenvolvimiento de los valores conscientes predeterminados por el *Eros* exaltado.

La supresión corresponde a una decisión moral consciente, en tanto la represión constituye una inclinación, bastante inmoral, a deshacerse de decisiones desagradables. La supresión puede causar penas, conflictos y sufrimientos, pero nunca una neurosis. La neurosis es siempre un sustituto del sufrimiento legítimo¹⁸⁹.

El desenvolvimiento de conflicto psíquico, fruto de desenmascarar la realidad operativa detrás de los complejos anímicos, surge tras la contemplación, aunque sea parcial, de una problemática reconocida tras un contraste consciente de las emergencias del inconsciente. Al traer los términos del inconsciente a la luz de la consciencia, se desenvuelve la significatividad de estos acontecimientos, y su repercusión en el continuo de la vida psíquica del hombre. Las instancias inconscientes que visita recurrentemente esbozan su patrón, en especial en el análisis terapéutico de estos factores. La minuciosidad del seguimiento del influjo de los factores anímicos, sin embargo, no determinan la emergencia de los conflictos psíquicos. Los facilitan, los desencadenan e incluso los dosifican, pero, sin embargo, nunca los evitan.

Constituye éste un serio problema para todo el que se halle en tal desagradable situación, o deba auxiliar a los enfermos a retomar a la vida normal. La mera supresión de la sombra no es remedio alguno, como tampoco lo es la decapitación en caso de dolor de cabeza. Tampoco sirve de ayuda la destrucción de la moral de un hombre, porque ello antes mataría a su «sí-mismo», sin el cual ni la sombra tiene sentido¹⁹⁰.

La finalidad terapéutica que persigue Jung es una que sigue la ambición de darle seguimiento exhaustivo a las manifestaciones psíquicas del paciente sin descuidar las fuerzas combativas de este ni actuar con negligencia hacia las preocupaciones de los individuos que sufren de complejos anímicos. La función imaginativa de estos es la llave hacia la integración de las partes de su individualidad incomunicada y la

¹⁸⁹ *Op. Cit.*, *Psicología y religión*, p. 123.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 126.

disociación de conciencia es reintegrada en las dinámicas de encuentro vertidas en los choques de la psique. Los roces entre la consciencia e inconsciente son necesarios si se persigue la finalidad de integrar aspectos identitarios de capital importancia para la vida de la individualidad, otrora insospechados, y su adecuada expresión facilitada por la consciencia. De lo contrario se aplaza la incomodidad producto de los choques energéticos de la psique, complejizándose: manifestándose en forma de neurosis. Para las dinámicas integrativas de la energética psíquica es fundamental que el individuo se exponga al desgaste de sus fuerzas conscientes para que pueda devenir su estructura personal en una más lúcida, que abrace conscientemente, una amplia gama de manifestaciones anímicas. La capacidad que el individuo tenga para darle cabida a sus expresiones inconscientes equivale a la fuerza de su consciencia para comprender la significatividad de sus actos. El choque es la *conditio sine qua non* de la amplitud de la consciencia.

El promover el conflicto es una virtud luciférica en el sentido propio de la palabra. El conflicto produce el fuego de los afectos y emociones, y como todo fuego, también éste tiene dos aspectos: el de la combustión y el de la producción de luz. La emoción es el fuego alquimístico, cuyo calor es lo que hace aparecer todo y cuyo ardor *omnes superfluitates comburit* —quema todo lo superfluo¹⁹¹.

El simbolismo del fuego en Jung queda por abordarse en un apartado posterior de este trabajo. Aquí se ocupa su imagen para representar aquel toque abrasivo y noble que se busca tras el choque guiado con lo inconsciente. Donde no se abandone el hilo de Ariadna que liga al psiconauta con la consciencia: que le permite emerger de nuevo a la superficie de su psique, tras incursionar en busca del rescate de bienes anímicos¹⁹², así reconstituyendo su patrimonio consciente. Este rescate de tesoros inconscientes es en absoluto gratuito, implica un sacrificio: una apertura de los diques constitutivos de la conciencia para filtrar del flujo inconsciente adquisiciones que fomenten el engrosamiento del arsenal espiritual. Esta nutrición

¹⁹¹ *Op. Cit.*, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 89.

¹⁹² Para una analogía ilustrativa de este punto ver la del “pescador” o la “nutria”, véase: *Ibid.*, p. 30.

de las fuerzas espirituales del hombre involucra abandonar creencias arraigadas y seguidas al pie de la letra para descartarlas o reconstituirlas en términos nuevos: nacientes de la circunstancia individual del hombre y adaptada a sus necesidades.

Y si el individuo encontrase desprovisto de “imágenes poderosas”¹⁹³ para tomar de guía en su empresa por construir conciencia, enfrentase, entonces, en una situación con un grado de dificultad elevado. El hombre desprovisto de vehículos simbólicos que logren que su espíritu auxilie al arribo de conclusiones asequibles ante su consciencia, con posibilidad de resolver sus preocupaciones anímicas; el hombre desprovisto de sostén espiritual, el hombre vulnerado anímicamente encuentra al menos un llamado en leyes de la naturaleza, entendidas en su forma primordial, numéricamente encandiladas, como aquellas que otrora llamaban a la puerta de oídos de los antepasados primitivos de la especie. Este hombre, indigente espiritual, encontrase susceptible al llamado de los factores naturales, repercutiendo en sus fuerzas imaginativas y sus fantasías diurnas y nocturnas. El hombre tiene la ventaja de ser susceptible a escuchar la manifestación de lo que Jung denomina como “*Natural mind*”.

Natural mind es el espíritu que procede de la naturaleza y no tiene nada que ver con los libros. Surge de la naturaleza del hombre como una fuente de la tierra y expresa la sabiduría propia de la naturaleza. Dice las cosas despreocupadamente y sin conciencia»¹⁹⁴.

Hay conceptos en Jung que orbitan sobre el mismo sentido de la *Natural mind*, los más interesantes para las finalidades de este trabajo siendo: el aprendizaje demiúrgico y la «sabiduría oculta». El primero identificándose con el papel estructurador del *Logos*, que, ante la emergencia de una crisis inconsciente pone manos a la obra para reconstituir los valores, fuerza e integridad de la conciencia. Este aprendizaje bebe de las fuerzas vitales del hombre para de estas relucir aquella “antiquísima verdad de que de la plenitud de las experiencias vitales surge igual

¹⁹³ Véase: *Ibid.*, p. 18.

¹⁹⁴ *Op. Cit.*, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, p. 106.

enseñanza que la que el padre transmite al hijo”¹⁹⁵. Las fuerzas de sentido, o arquetipo del significado¹⁹⁶ se identifica, en líneas generales, con el proyecto de esta dinámica surgida en el hombre. Las fuerzas de la «sabiduría oculta» están alineadas con el umbral de las vivencias del individuo en su “compenetración universal”¹⁹⁷. Esta condición es afín a lo establecido con lo identificado con la “*Natural mind*”, fenómenos como el de la voz o lo significativo previo a su desenvolvimiento: lo potencialmente significativo. El papel del *Eros*, que somete todo a una dinámica de constante devenir, en vida o en significado, y se alinea identitariamente con la posibilidad de indagación presente en la «sabiduría oculta». En la totalidad de lo femenino identificado con lo inconsciente se presentan estas instancias tanto de desgaste como de aprendizaje profundo polifónico, proveniente de fuentes aparentemente inconexas, pero íntimamente relacionadas. Es preciso, antes de avanzar al último punto de esta exposición, precisar diferencias e identidades presentes en imágenes de la feminidad con una afinidad constante en tanto predominio femenino, sin embargo, sintomatológicamente específicas. Se explorará en las similitudes y especificidades de la imagen de la madre y el arquetipo del anima.

En materia de arquetipos, es insospechado el número de contrastes y confluencias que sostienen este par. Ambos hablan de un tipo de experiencia de lo femenino, fluctuando entre armonía y disonancia. En tanto femenino, ambos arquetipos representan a lo vivo. Tanto lo vivo como lo sujeto a corromperse están sometidos al cambio, al devenir incierto que depara el destino, atisbado terminantemente, y en una nube de incertidumbre, como la muerte. Aunque esto último pareciese un límite impuesto a la verdad absoluta de que todo está sujeto a cambio, dictado como ley de la naturaleza, este punto de vista toma de referencia la disociación de la voluntad consciente, hecho que en absoluto representa que, consecuentemente, esta dinámica tenga fin.

¹⁹⁵ *Op. Cit.*, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 38. Véase también en el apartado de este trabajo: 'El sentido, lo significativo y lo simbólico', p. 14.

¹⁹⁶ Significado comprendido como el sentido que sobreviene del choque con lo psíquicamente alterno, en términos energéticos. Véase el arquetipo del “anciano” en: *Ibid.*, p. 42.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 27.

pues lo que viene después de la muerte es algo que nadie espera, es una extensión ilimitada llena de inaudita indeterminación, y al parecer no es ni un arriba ni un abajo, ni un aquí ni un allí, ni mío ni tuyo, ni bueno ni malo. Es el mundo del agua, en el que todo lo viviente queda en suspenso; donde comienza el reino del "simpático", el alma de todo lo viviente; donde yo soy inseparablemente esto y aquello, donde yo vivencio en mí al otro y el otro me vivencia como yo. Lo inconsciente colectivo es cualquier otra cosa antes que un sistema personal encapsulado, es objetividad amplia como el mundo y abierta al mundo. Soy el objeto de todos sujetos, en una inversión total de mi conciencia habitual, en la que siempre soy un sujeto que tiene objetos. Allí estoy en tal medida incorporado a la más inmediata compenetración universal, que con toda facilidad olvido quién soy en realidad. "Perdido en sí mismo" es una buena expresión para caracterizar este estado. Pero este sí mismo es el mundo; o un mundo, si una conciencia pudiera verlo¹⁹⁸.

Lo potencialmente significativo esta encapsulado en esta vida con posibilidad de disociarse. En lo "simpático" encontramos un mar de conexiones catacúmbicas en donde todo lo viviente encuentra afinidad. Lo vivo se enriquece de la energética de lo "muerto", y es codependiente de la transformación que este aparente límite supone. Por extensión fenoménica, el mundo está indicado en otro lado como una materia incomprensible en su dimensión de objetividad absoluta. Como flujo de vivencias y como mero choque de magnitudes físicas es irreconocible para una consciencia interpretativa que dirige su perspectiva hacia "el mundo", materializándolo, irónicamente, en entendidos psíquicos: ideas, imágenes, tradiciones, instituciones, procesos racionales y elaboraciones simbólicas. En este entendido, "de ningún modo podemos hacer afirmaciones sobre el mundo en sí ya que, siempre que queramos hablar de conocimiento, estamos constreñidos a convertir el acontecer físico en un proceso psíquico"¹⁹⁹. Es gracias a la asistencia de la *proyección* que el mundo se constituye, tomando consistencia de partículas psíquicas de sentido, según Jung. Este sentido es una visión reducida de la realidad que omite el complejo de confluencias abrumadoras presentes en la realidad

¹⁹⁸ *Ibid.*, pp. 27-28.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 52.

objetiva del mundo. Y al final de cuentas, de eso es lo que depende el sentido de la vida humana: de proyecciones que sirvan de medio para agotar la compleja realidad del mundo, de la vida y del constante devenir de las cosas. “Allí donde hay una laguna, allí donde falta un saber efectivo, se llena con proyecciones”²⁰⁰. Es consecuente admitir, que las proyecciones sirven como vehículo constitutivo de sentido, y llenan el lugar de la incertidumbre primitiva del hombre ante lo desconocido. La complejización relacional entre las proyecciones y la realidad objetiva de lo que reciba el valor de lo proyectado puede desempatar drásticamente, verbigracia la relación entre madre personal e imagen de la madre puede descomponerse si la satisfacción de los ideales sostenidos sobre la madre objetiva es negligida, tornando inconsecuente el empate entre el ideal materno y las capacidades de la madre personal. Sin embargo las proyecciones siempre buscan mantenerse, alojándose en nuevos huéspedes, unos más abstractos que otros, hasta tornar irreconocible la relación entre la imagen ideal proyectada y el objeto que recibe esta proyección. Es así como “la psique ha llegado, por una serie de *actos de introyección*, a la complejidad que hoy le conocemos. Su complejidad ha aumentado proporcionalmente a la desespiritualización de la naturaleza”²⁰¹.

La relación con lo femenino se encuentra ampliamente cargada de proyecciones, identificándolo, arquetípicamente, con una atmósfera brumosa, llena de incertidumbre, impulsividad, encanto, desatino, destino, suerte y sobre todo cautela. La idealización de los aspectos femeninos surge como respuesta a la magnitud que se le atribuye a esta fuerza primordial. La feminidad idealizada, hecha ajena y tratada con cuidados espirituales, es siempre identificada con las fuerzas contundentes de lo inconsciente.

Ya en esto el complejo materno del hombre es fundamentalmente distinto del de la mujer. Y de acuerdo con tal peculiaridad, la madre es para el hombre —podríamos decir que de antemano— algo de manifiesto carácter simbólico; de allí proviene la tendencia masculina a idealizar a la madre. La idealización

²⁰⁰ *Op. Cit.*, *Psicología y religión*, p. 135.

²⁰¹ *Op. Cit.*, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 31.

es un secreto apotropismo. Se idealiza cuando hay que conjurar un peligro.
Lo temido es lo inconsciente y su influencia mágica²⁰².

Guarda identidad el trato hacia lo femenino desde la consciencia que lo excluye y lo toma como alteridad psíquica, y no es necesariamente en el caso del hombre, Jung precisa, que se puede presentar la idealización de la madre²⁰³. Sin embargo esta mitificación trasciende al campo de lo femenino, y, para la consciencia masculina, se impregna de complejas relaciones todo lo que es comprendido por este grupo fenoménico. Lo femenino entonces, se desenvuelve del complejo materno masculino, y la idealización de lo femenino, es un epifenómeno de esta relación. La imagen femenina externa está ligada, en tanto permanece inconsciente, al predominio de la madre. La consciencia en situación de exclusión de lo femenino se guarda de los roces con este dominio y, cuando es vulnerable a sus influjos, se encuentra en una situación dramática donde o cede ante las voluntades identificadas con lo femenino sin oponer resistencia, o, en un caso equiparable, refuerza la exclusión de estos factores obstinadamente. En cualquier caso, se trata a lo femenino desde la exclusión de la esfera personal, sin miramientos que den seguimiento a la significatividad del encuentro como un todo.

No hay que olvidar que en el caso del anima se trata de situaciones psíquicas de las que se podría decir que nunca antes fueron patrimonio del hombre, pues en calidad de proyecciones se mantenían en su mayor parte fuera del dominio psíquico de éste. Para el hijo el anima está ligada al predominio de la madre²⁰⁴.

Lo femenino representa lo abismal para la consciencia masculina: de lo que carece su identidad para complementarse. Esta dinámica permanece en fenómenos como la *pérdida del anima*²⁰⁵, o el de la voz en su desenlace más persuasivo. Cuando se respeta lo imperturbable de esta esfera, entiéndase como sagrada o tabú²⁰⁶, se perpetúa la distancia para con lo femenino. La protección religiosa que se establece

²⁰² *Ibid.*, p. 98.

²⁰³ Véase: *Ibid.*

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 35.

²⁰⁵ Véase: *Ibid.*, p. 68.

²⁰⁶ Para una definición de “áreas tabúes”, véase: *Op. Cit., Psicología y religión*, p. 37.

para con los influjos inconscientes identificados con lo femenino ignoto guían el comportamiento de la conciencia masculina hacia lo femenino. Este espectro guarda identidad por los tintes místicos que adquieren las emanaciones del inconsciente, identificadas, apriorísticamente con lo femenino. Lo femenino es simbólicamente, sin embargo, aquello desconocido e insospechado que hace guardar identidad entre todo lo vivo, y es condición para el desenvolvimiento de la propia vida.

Pero lo vacío es, en definitiva, un gran misterio femenino. Es para el hombre lo extraño primordial, lo hueco, lo otro abismalmente profundo, lo *yin*. La miseria de esta no-entidad (aquí hablo como hombre) mueve a compasión y constituye —yo diría por desgracia— el poderoso misterio de la incomprensibilidad de lo femenino²⁰⁷.

Lo femenino guarda identidad entre sí, en términos generales, porque parte de la mitificación de la fuerza primordial materna. Y es en el *a priori* del tratamiento del influjo de las fuerzas femeninas para la conciencia masculina que se establece la identidad entre sus emanaciones específicas con su procedencia: el inconsciente. La representación del lado ctónico de la psique termina teniendo arreglos hacia lo reconocido como femenino, según la perspectiva polarizada de lo identitariamente alterno: la conciencia masculina. En suma, tanto la imagen de la madre como el arquetipo del anima guardan identidad por la forma que adquieren estas entidades femeninas ante la consciencia. En la consciencia masculina esta más arraigada esta identidad por la atmosfera mítica que sostienen estas potencias, excluidas en principio de la integridad identitaria de la psique de estos individuos. En el caso femenino, se observa la fuerza formativa de la imagen de la madre pero se complejiza en términos identitarios: con choques directos, impactos y formas de vida guiadas según arreglos femeninos.

Ante todo quisiera llamar la atención sobre la especial circunstancia de que la imagen de la madre se encuentra en distinto plano cuando el que la expresa es un hombre y no una mujer. Para la mujer la madre es el tipo de

²⁰⁷ *Op. Cit., Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 91.

su vida consciente, de la vida propia de su sexo. Para el hombre en cambio la madre es el tipo de algo que se le enfrenta y que todavía debe ser vivenciado y que está colmado por el mundo de las imágenes de lo inconsciente latente²⁰⁸.

Partiendo hacia las especificidades que guarda el anima ante la imagen de la madre, tenemos que el “arquetipo de la compañera sexual”²⁰⁹ se torna más asequible, en sus acercamientos con la consciencia masculina. Esto no destierra en absoluto su asociación inmediata con lo místico femenino identificado primariamente con lo materno. Sin embargo esto aproxima a la consciencia sin afinidades identitarias hacia lo femenino a una exposición diferente, que irrumpe en la distancia establecida, al origen de la consciencia, con el valor sagrado de lo femenino: lo materno. En esta exposición el individuo sale del marco de su consciencia para incursionarse en una visita a los valores del inconsciente, desconociendo así, un pedazo de su cotidianidad celosamente guardada, para incursionarse en el peligro de lo otrora temerosamente alejado, revivido con la misma energía que causó en primer lugar su rechazo.

La imagen del anima, que prestaba brillo sobrehumano a la madre ante los ojos del hijo, es abandonada poco a poco frente a la banalidad de lo cotidiano y cae por ello en lo inconsciente, sin que disminuya por eso su plenitud instintiva y su tensión primitiva. Desde ese momento está como lista para el salto y es proyectada en la primera oportunidad. Esa oportunidad se presenta cuando un ser femenino hace una impresión que quiebra la cotidianidad²¹⁰.

La obra de Jung es “fruto y culminación de [su] vida”²¹¹. Esta aseveración se cumple si la atención de esta exposición se remite a las experiencias vivenciales del psicólogo suizo narradas en su autobiografía. A remarcar, con ocasión de atisbar la

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 98.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 78.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 65.

²¹¹ Se establece un paralelo entre el proceso de integración del inconsciente y el estado que persigue una vida religiosa. Siendo la “religión” el estado de consciencia que contempla ambos aspectos de la psique: “«Tú ensayas la religión a fin de huir de tu inconsciente. La usas como sustituto de una parte de la vida de tu alma. Pero la religión es fruto y culminación de la vida conducida a la perfección, de una vida que entraña ambos aspectos»”. Véase: *Op. Cit., Psicología y religión*, p. 73.

fenomenología del anima, las instancias de encuentro con lo femenino, ajeno a la cotidianeidad del seno familiar. Hay dos visitas a esta experiencia que el psicólogo señala, a saber, cuando se encontraba al cuidado de su sirvienta tras una prolongada ausencia de su madre y su encuentro con una muchacha desconocida en su visita a Flüeli a los 16 años. El contacto cercano con su sirvienta, temprano en su infancia, representó la inauguración formal del perfil del anima, pues fue desencadenado de esta vivencia que Jung identificó aspectos característicos de la manifestación de este arquetipo. “Era como si ella no perteneciera a mi familia sino solamente a mí y como si dependiera de un modo incomprensible para mí de otras cosas enigmáticas que no podía comprender”²¹². Es posible admitir, según lo expuesto hasta ahora, que para que el anima se manifieste en su especificidad arquetípica es necesario el distanciamiento de la psique respecto a la imagen de la madre. Jung precisa que esta mujer “era completamente distinta a mi madre.”²¹³. A pesar de esta extrañeza, Jung no genera rechazo ante la figura de esta mujer sino que empiezan a brotar en el insospechados sentimientos de pertenencia. Esta experiencia antinómica es la que termina alineando, de ese momento en adelante, las experiencias con lo femenino en puntos de encuentro similares, que posibilitan la emergencia de factores anímicos en la psique.

Un suceso equiparable al anteriormente descrito ocurrió durante la adolescencia de Jung. Se trató de una vivencia de gran magnitud, que persistió como “un monumento en el camino de mis recuerdos”²¹⁴, admite el psicólogo suizo. Esta ocasión mnémica surgió tras la visita que le realizó a su padre quien se encontraba en Sajonia. Aquí efectúa una parada en Flüeli, orillado por la curiosidad de visitar “las reliquias del santo hermano Klaus”²¹⁵. Esta visita se torna significativa en esta recapitulación no tanto por la persecución de su interés intelectual sino por un encuentro efectuado en las proximidades de Flüeli. Al descenso de un valle, Jung hallábase caminando al lado de una compañía intrusiva. Se trataba de una

²¹² *Op. Cit.*, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, p. 24.

²¹³ *Ibid.*, p. 23.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 102.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 100. *Niklaus von der Flüe* es un personaje importante para la exposición del tema de la “elaboración simbólica” en Jung. Véase: *Op. Cit.*, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, pp. 14-17.

muchacha de rostro afilado que disponíase a seguir la misma trayectoria que él. Su encuentro con este personaje fue abrumador pero a la vez asombroso. Jung se hallaba fascinado con la poca familiaridad que encontraba contemplando a esta chica, al ser de las primeras interacciones con una mujer más o menos de su edad, en un contexto fuera de lo familiar. “Dado a que yo no conocía ninguna otra muchacha más que a mi prima, me sentía algo cohibido al tener que hablar con ella.”²¹⁶. La incomodidad que le sobrecogió fue contrastada con un extraño sentimiento que ya se había presentado en otro encuentro de naturaleza equiparable. “va a mi lado con tanta naturalidad como si nos perteneciéramos mutuamente”²¹⁷. El rol ambivalente del anima, proyectado sobre lo femenino tiene su presentación más remarcada en estos acontecimientos de la vida psíquica de Jung. En su caso particular, se caracteriza por cierta afinidad que cautiva la atención de su psique y presenta dos fenómenos contrarios, encapsulados en una misma vivencia: lo desconocido y la pertenencia.

2.3. Anima como reflejo de lo femenino

El anima se caracteriza por proyectarse, desde la conciencia masculina, hacia lo femenino²¹⁸. Es un valor arquetípico de gran magnitud impostado sobre lo femenino y se le atribuyen valores como: lo multifacético, lo incontenible, la incertidumbre, la desconexión con la conciencia, lo molesto, etc.

Es un ser bromista que con múltiples transformaciones y disfraces se nos cruza en el camino, nos da todo tipo de chascos, nos causa ilusiones felices y desgraciadas, depresiones y éxtasis. pasiones incontenidas, etc. Ni siquiera en el estado de introyección racional pierde la ondina su carácter travieso²¹⁹.

El anima es un aspecto psíquico de una importancia fundamental. Se le presenta más insistentemente a la conciencia masculina como una presencia incómoda que

²¹⁶ *Ibid.*, p 101.

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ Jung lo precisa del siguiente modo: “En la proyección, el anima tiene siempre una forma femenina con determinadas propiedades. Esta comprobación empírica no significa de ningún modo que el arquetipo en sí tenga igual naturaleza”. *Op. Cit., Arquetipos e inconsciente colectivo*, pp. 14-17.

²¹⁹ *Ibid.*, p 32.

le hace brotar sensaciones vividas con las que, por inexperiencia en su tratamiento, se ve afectado. “El anima es un factor de la mayor importancia en la psicología masculina, en la que siempre están en obra emociones y afectos”²²⁰. Lo anímico esta guiado por la emotividad, las pulsiones, la cesibilidad y la conexión con el entorno. Así, es permisible admitir, que este valor arquetípico guarda relación con el valor de la vida y su desenvolvimiento: el anima representa la conexión con la “esfera vivencial arquetípica.”²²¹. La emotividad, los secretos caminos que revela perseguir la vida y actuar en pro de su desenvolvimiento, representan momentos que posibilitan el encuentro con la alteridad psíquica sexual.

En un sueño analizado minuciosamente por Jung en contexto terapéutico, se nos presenta una indicación precisa, pero llena de verdad, que, de ser descartada, cerraría las puertas al soñante a la prosperidad espiritual encaminada por indicaciones aludidas en su fantasía. Su sueño es de tinte meditativo religioso, al encontrarse en una casa reconocida en el sueño como “la Casa de la meditación”. En su interior, el soñante encuentra sosiego y ocasión para pensar sin ser perturbado, a lo que de repente le sobreviene una voz con la indicación:

Lo que haces, es peligroso. La religión no es el impuesto que debes abonar *a fin de poder prescindir de la imagen de la mujer*, pues esta imagen es imprescindible. [...] La religión no es ningún sustituto, sino que, como última perfección, ha de ser agregada a las otras actividades del alma. *De la plenitud de la vida habrás de engendrar tu religión; sólo entonces serás bienaventurado*²²².

El anima se encuentra al fondo de la psique y de sus procesos, y hospeda a toda una serie de representaciones antinómicas, o mejor dicho, simbólicas. Es la matriz de la conciencia, el sentido, la reflexión y el pensamiento. Es el ímpetu o instinto que desenvuelve la vida, que deviene en algo diferente, tanto en contenido como en posición. Los riesgos que representa esta fuente de vida incandescente no son despreciables, pues al sucumbir en su enajenación, la voluntad se torna

²²⁰ *Ibid.*, p 67.

²²¹ *Ibid.*, p 68.

²²² *Op. Cit.*, *Psicología y religión*, p. 63.

irreconocible de la pulsión y ambas actúan en unión, sin llegar a un reconocimiento reflexivo de los actos. Tiene un carácter especial, el cual tiene la capacidad, ante su emergencia, de guiar la vida del hombre a ejercitar su propia voluntad. Sea practicando la supresión y la libre elección de obediencia a los caprichos del anima, o sea viéndose superados por ella, cayendo dramáticamente a las manos del avasallador dominio de lo femenino. “El Eros del hombre no sólo conduce hacia arriba sino también hacia abajo, hacia ese lúgubre mundo tenebroso de una Hécate y una Kali, ante las cuales todo hombre espiritual siente horror”²²³.

El temor a lo anímico es, sin embargo, inconducente. Es comprensible el miedo generalizado a lo desconocido, más aún si lo poco de noticia que se tiene de este reino es incómodo, peligroso, reprobable, doloroso o poco placentero. El caso del paciente del que surgió el sueño aludido precedentemente, es uno muy expositivo en este entendido. En un par de sus sueños anteriores, se atisba, gracias a la analítica del psicólogo suizo, que una de sus partes negligidas de la psique lucha por manifestarse y tener un espacio dentro del sistema anímico del paciente. El sueño donde él presenciaba la ceremonia de reproducción de un gibón, es muy interesante pues simbólicamente representa “la reconstrucción de la personalidad instintiva como dentro de un marco de la jerarquía de la conciencia”²²⁴. En el caso de este sujeto, las manifestaciones de sus pulsiones se daban en forma de “estallidos indómitos”²²⁵, lo que causaba cierto rechazo de estas partes de su actuar psíquico, a lo que viene la imagen del primate a simbolizar esta realidad reprimida en su actuar diario. Debido a la crudeza de las emanaciones inconscientes que sufría el individuo, este rehuyó a su encuentro incansablemente, lo que sólo alimentaba aún más el satisfacer sus necesidades invisibilizadas de manera explosiva e insospechada. El temor de reconocer su entereza psicológica es un impedimento contraproducente para liberar las presas de su psique y hacer más claro su actuar práctico a entendidos de la conciencia. Rescatando un dicho enunciado por Jung, “el que es pobre anhela y quien anhela atrae el destino sobre

²²³ *Op. Cit.*, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 93.

²²⁴ *Op. Cit.*, *Psicología y religión*, p. 61.

²²⁵ *Ibid.*

sí. Un refrán suizo lo expresa gráficamente: «Detrás de cada rico hay un diablo, y detrás de cada pobre, dos»²²⁶. En contraste con el ejemplo, esta sucesión de premisas, nos hacen concluir que aquel que reniega o hace caso omiso de sus necesidades primordiales simplemente las busca más desesperadamente, pues, al carecer de su satisfacción inmediata, construye una sed desesperada que hace su complacencia más dramáticamente inevitable. Este hecho, fuera de constituir, a priori, compasión por la parte desatendida de la psique, constituye un antagonismo declarado con uno mismo. Se establece entonces una narrativa represiva.

En el segundo sueño aludido, se presenta un escenario militar, donde el escuadrón del ala derecha piensa en complotar en contra de sus compañeros pertenecientes al ala izquierda, reconociendo a esta parte del pelotón como los “más débiles”, y así justificando su decisión. Simbólicamente, este sueño representa para el paciente un movimiento psicológico que perpetua el estado de cosas dentro de la significación práctica de la neurosis. En otras palabras, y con lo repasado hasta ahora, el anhelo que construye el privar a las ambiciones inconscientes de su satisfacción, pasándolas por alto, simplemente aplaza su manifestación hasta un punto inevitable. La fuerza represiva de la consciencia, enemistada con su alteridad psíquica, no permite que esta se manifieste inmediatamente; mecánica que termina dándole a las fuerzas conscientes el tiro por la culata cuando, por caminos ocultos de la psique, esta hambre inconsciente se hace de un lugar, imponiéndose drásticamente, dejando impotentes a las fuerzas combativas de la consciencia. “El hombre culto procura reprimir en sí mismo al hombre inferior, sin reparar que con ello le obliga a revelarse”²²⁷.

El anima reconocida como “el otro lado”²²⁸ de la consciencia masculina, busca, a través de su molesta presencia en la vida del hombre, insistir en un hecho de suma relevancia para la vida de la psique: su desenvolvimiento. En sus constancias fenomenológicas el anima se perfila como aquel elemento “«agitado,

²²⁶ *Op. Cit.*, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 21.

²²⁷ *Op. Cit.*, *Psicología y religión*, p. 129.

²²⁸ Jung precisa que: “el anima es el «otro lado»; representa la minoría femenina oculta bajo el umbral de la conciencia: a lo inconsciente”. *Ibid.*, p. 73.

móvil» e «irisado»²²⁹ de la psique. A pesar de su vinculación incondicional con la operatividad catacúmbica del inconsciente, el alma se caracteriza por una manifestación polifacética que rodea abrumadoramente la vida del hombre, saliendo a su encuentro, desde su identidad con el inconsciente, en cualquier ocasión que desconozca las pautas de su cotidianeidad. A pesar de la inconmensurable presencia del anima, identificada, en términos abstractos, como “lo desconocido”, esta parte de la psique, virtualmente “ilimitada e indefinible”²³⁰, recibe un tratamiento *cuasi*-peyorativo por parte de la estructura corriente de la consciencia. “Dado que no son sino personalidades parciales, tienen el carácter de un hombre inferior o de una mujer inferior, a lo cual se debe su acción irritante”²³¹. El acto que minimiza los influjos de la alteridad psíquica se funda en una dinámica de separación exponencial que ejerce la consciencia en la diferenciación del yo con el mundo. Esta actividad egocéntrica, facilitada por la función cerebro-espinal²³², consolida un epicentro para la actividad consciente del individuo. La consciencia personal, donde el yo se diferencia y se excluye de lo que le circunda, es el campo de cultivo idóneo para que la psique se arraigue a la mecánica discriminativa de la consciencia, donde todas las manifestaciones que no empaten con las características del fenómeno del yo sean concentradas inmediatamente en un *no-yo* fabricado a manera de contrapeso que represente todo aquello no admitido como patrimonio espiritual personal.

Lo que no es yo, es decir lo que no es masculino, es muy probablemente femenino, y como el no-yo es experimentado como no correspondiente al yo, y por lo tanto como exterior, la imagen del *anima*, por consiguiente, es proyectada por regla general sobre mujeres²³³.

Sin embargo, en la medida en que la fantasía no encuentra compatibilidad con los objetos de proyección exteriores, estos contenidos salen al encuentro de un

²²⁹ *Op. Cit.*, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 32.

²³⁰ *Op. Cit.*, *Psicología y religión*, p. 70.

²³¹ *Ibid.*, p. 56.

²³² Esta función, según Jung, alcanza su punto de operatividad más alto al separar “las cualidades específicas del yo”. A partir de este centro, la interacción del ser humano con el mundo se percibe en medida de “interioridades y exterioridades”. Véase: *Op. Cit.*, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, pp. 25-26.

²³³ *Ibid.*, p. 33.

depósito adecuado para sus emanaciones. Es de especial tratamiento puntualizar que la fuerza de las fantasías personales recae en el aislamiento egocéntrico que propone la dinámica básica de la consciencia personal. El hombre se llena de fantasías, se proyecta en todos lados, en la medida en que desconoce, pues “Donde quiera que halle el hombre algo enigmático le proyecta sus supuestos sin la menor autocrítica”²³⁴. Al tomar distancia de todo aquello que represente un peligro para la constitución personal del individuo, este rehúye ante cualquier ápice de encuentro. Las posibilidades que se le abren tras el enfrentamiento con el inconsciente son tan abrumadoras que en cuanto meten si quiera un dedo del pie en el abismo de lo “desconocido” experimentan algo a lo que los anglosajones les gusta llamar como “*get cold feet*”²³⁵. Sin embargo esta actitud timorata es lo que le condena a encapsularse en el claustrofóbico contenedor que supone su persona. Al rehuir de su intimidad más profunda, el hombre se condena a nunca conocerse realmente: a estar enemistado consigo mismo casi de forma deliberada. De esta manera, todo lo que le rodea se transforma, se llena de entes fantasiosos, mitológicos, que ocupan un lugar en su cotidianidad, a los cuales rehúye o trata con desdén, a fin de no encontrarse nunca reflejado en ninguna de las instancias que aborrece. El *hombre inferior* y en gran parte el *anima* son proclives a contener todas estas emanaciones que el hombre, encapsulado en su esfera psíquica personal, no admite como parte de su constelación de contenidos espirituales. Así toma distancia de su pasado, de sus congéneres, de sus vínculos, de su herencia espiritual, en una palabra: de su mundo. Esto desencadena en un dramático hecho compensatorio: el hombre está por todos lados menos en sí mismo²³⁶. Su identidad está vertida, desparramada por

²³⁴ *Op. Cit.*, *Psicología y religión*, p. 95.

²³⁵ Es una expresión de uso corriente en la lengua inglesa, usada en contextos donde alguien rehúye de una situación confrontativa intimidante. Es definido por el Diccionario Cambridge como “entrarle miedo a alguien [o a algo]”. PASSWORD English–Spanish Dictionary © 2014 K Dictionaries Ltd., *Cambridge Dictionary*, Cambridge University Press, 2025. Disponible en: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english-spanish/get-cold-feet> [Último acceso: 26 de marzo de 2025].

²³⁶ Sigmund Freud, en líneas similares, ve al hombre enfrentado a la vida cotidiana como un autómatas ensoñado, experimentando una realidad que le rebasa hasta que un error en la convención —una emanación del inconsciente, la *parapraxis*—, le hace volver a la conciencia de sí mismo. Cfr. Freud, Sigmund, *The psychopathology of everyday life*, trad. Bell, Anthea, London, Penguin Books, 2003, pp. XVIII-XIX.

todo el panorama de su existencia. Es tarea de este hombre, que se fabricó una enemistad consigo mismo en forma de sombra que le persigue a cualquier lugar donde vaya²³⁷ (pero que le encuentra de forma más clara en sus sueños y fantasías), el dar ocasión de encuentro entre sus ideas consolidadas y la realidad. En este acongojante enfrentamiento se ponen en cuestión las ideas que sostienen a la persona del individuo y sobre todo si estas ideas se fundan en imágenes proyectadas provenientes de fantasías que, por contraste o por principio, alimentan la faceta superficial e identitaria del hombre.

Con nosotros llevamos nuestro pasado, es decir, al hombre primitivo e inferior, con sus apetitos y emociones, y tan sólo nos es dable librarnos de este peso mediante un esfuerzo enorme. En los casos de neurosis enfrentamos siempre una sombra considerablemente aumentada. Y si se quiere curarla, antes habrá que encontrar un lugar donde la personalidad consciente, y la sombra puedan convivir²³⁸

En valores absolutos, lo anímico no cuenta con algún sentido: es incomprensible su actuar y se torna impredecible. El constante devenir que representa es abrumador si no se entiende la maquinaria procedural ni la estructura orgánica de sus movimientos. Bajo la bruma de lo desconocido, el *anima* representa a un insospechado grupo de manifestaciones inconscientes que producen roces dramáticos entre la persona y su inconsciente. El *anima* es un ente travieso que compromete los proyectos de la conciencia personal masculina en la medida en la que, por sobre cargar su energética psíquica al rehuir comúnmente de sus manifestaciones, se mitifica su presencia. En la medida en que actúa en anonimato es, en efecto, un ente sobrecogedor sumamente impredecible que hace uso del arsenal inconsciente para cumplir sus caprichos.

Ni siquiera en el estado de introyección racional pierde la ondina su carácter travieso. La bruja no ha dejado de preparar su filtro de amor y de muerte,

²³⁷ En paralelo con las líneas de Jung: "A todo individuo le sigue una sombra, y cuanto menos se halle ésta materializada en su vida consciente, tanto más oscura y densa será." *Op. Cit., Psicología y religión*, p. 125.

²³⁸ *Ibid.*, pp. 125-126.

pero su veneno mágico se ha refinado convirtiéndose en intriga y auto-engaño, resultando así invisible pero no menos peligroso²³⁹.

Incluso haciendo uso del abrazo de la aparente comprensión racional es difícil entender la significatividad operativa de este valor anímico. Desde su participación del inconsciente, el *anima* es un valor sumamente complejo. Las configuraciones simbólicas hechas a su nombre son siempre insatisfactorias²⁴⁰, pues el diálogo que se establece con este valor arquetípico es un diálogo con la vida, que requiere de su experiencia para desarrollarse y, entre tanto choque, discernir el valor significativo que se oculta tras la aparente figura controversial es la llave para trascender el estado enclaustrado del individuo en su dimensión personal.

El *anima* representa un valor que potencialmente puede desenvolverse, dotando de sentido a la vida del hombre. Es un valor verdaderamente íntimo y propio de la experiencia vital del individuo. Este tiene que someterse, en el reconocimiento de su realidad alterna, a un acto de la más humilde naturaleza. Al despejarse de todas sus ideas preconcebidas, el hombre entra en una esfera de autoconocimiento sincero y trascendental. El *anima* no deja nunca de ser una realidad psíquica incomprensible, a la cual se le debe medir el cumplimiento de su voluntad, en tanto arquetipo performativo del modo de vida humano, incluido el modo visceral de manejarse del hombre primitivo, que se perpetua aun en tiempos actuales. Los caminos del *anima* conducen la vida del individuo a ambas direcciones, sin distinguir íntegramente en su actuar valores dicotómicos, y sin suprimir voluntariamente lo reprobable de lo admisible, en un sistema individual de valores. Sin embargo, su encuentro según medidas, posibilita el arribo a una verdad trascendental de dónde vienen los más altos valores de la vida humana, y este hecho es un tesoro que, a pesar del riesgo, se torna inadmisible rechazar.

²³⁹ *Op. Cit.*, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 32.

²⁴⁰ En un fragmento rescatado por Jung del “Libro de Crates” tenemos este discernimiento acerca del significado del alma: “«¿Eres tú capaz de conocer de manera completa tu alma? Si la conocieras como conviene y si supieras qué es lo que la puede mejorar, serías capaz de reconocer que los nombres que antaño le dieron los filósofos no son, en modo alguno, sus nombres verdaderos... ¡Oh nombres dudosos que os asemejáis a los nombres verdaderos, cuántos errores y angustias habéis causado entre los hombres!»”. *Op. Cit.*, *Psicología y religión*, p. 150.

El *anima* no es el alma del dogma, no es una *anima rationalis*, porque ese es un concepto filosófico y el *anima* es un arquetipo natural que subsume de modo satisfactorio todas las manifestaciones de lo inconsciente, del espíritu primitivo, de la historia de la religión y del lenguaje. Es un "factor" en el sentido propio de la palabra. No es posible crearla, sino que es el a priori de los estados de ánimo, reacciones, impulsos y de todo aquello que es espontáneo en la vida psíquica. Es algo viviente por sí, que nos hace vivir; una vida detrás de la conciencia, que no puede ser totalmente integrada en ésta y de la cual, antes bien, procede la conciencia. Pues en última instancia la vida psíquica es en su mayor parte algo inconsciente y rodea a la conciencia por todos los costados²⁴¹.

La conciencia está rodeada por una fuerza que le supera en potencia y en extensión: el inconsciente. La condición numérica que acompaña al espectro de manifestaciones anímicas es reconocida en este esquema que nos propone Jung (sobre el cual se insistirá más adelante). Como último aspecto del *anima* cabe puntualizar aquella virtud que tiene este ente en su condición de guía de la conciencia, es decir, en tanto su rol como "*psychopompos*"²⁴². Se ha establecido el rol especial que tiene el anima en el aparato psíquico humano, es decir que el *anima* tiene ante todo la cualidad de ser la fuente de las fuerzas de la conciencia, así como de sus afecciones. Parece una triste condena que las ambiciones del proyecto que inaugura esta potencia matriz de la psique se vean impedidas por sí misma, al menos a simple vista. Podría ser lamentable que el proyecto de constitución de conciencia en el ser humano sea estropeado por algo que lo acompaña incondicionalmente a todos lados, desde la intimidad de la psique. Sin embargo, ante aquel que tiene la valentía de defenderse, pero sobre todo ante aquel que se detiene a escuchar las emanaciones de su inconsciente aparece de manera inesperada, detrás de este ser tan contradictorio y confuso, un sentido operativo profundo donde las insistencias del *anima* tienen una *raison d'être*. Como resultado de esta comprensión, las manifestaciones anímicas comienzan a considerarse seriamente y se contemplan como llamadas de atención que revelan una verdad

²⁴¹ *Op. Cit.*, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 33.

²⁴² *Ibid.*, p. 35.

más allá de los aparentes caprichos y actos erráticos de una “otra parte” de la psique.

CAPÍTULO III.- EL DOGMA COMO REPRESENTACIÓN QUE SALVAGARDA AL ESPÍRITU

3. La sabiduría oculta

La dilucidación de una “sabiduría oculta”²⁴³ dentro del *anima* supone un orden latente en su actuar y posibilita el desenvolvimiento de un sentido antes no constituido: que rescata del imparable devenir que supone el desarrollo de la vida. La inestimable magnitud de esta potencia anímica actúa en su favor a la hora de recurrir a ella para obtener respuestas a los misterios sembrados por la vida. A pesar de los riesgos que representa el contacto con esta entidad arquetípica, describe en sus manifestaciones verdades fácticas que es imposible no tomar en serio si se trata de resolver el drama anímico humano. El hombre debe de beber “hasta la última gota” todo aquello que se le oculta tras el complejo, en este caso femenino, para así superarlo²⁴⁴. Y lo que se oculta tras el umbral anímico no es otra cosa que el punto de inflexión que troca los valores anteriormente constituidos en la vida del hombre en pro de su beneficio, para ser abandonados o para reconstituirse de manera renovada dentro del patrimonio espiritual del individuo. El *anima* constituye un centro de transformación de la psique, en la medida en que, su influjo es incondicional para la reformulación de los valores humanos y su dinámica es el principio del que parte el ejercicio de elaboración simbólica. Es difícil ilustrar el cómo las fuerzas vitales fluyen de manera clara dentro de la creatividad humana, es una tarea aún más compleja explicar, a ciencia cierta, la forma madre que se oculta detrás de la corriente de arquetipos impresos variopintamente en fórmulas conscientes. Pero esta dificultad no debe traducirse como imposibilidad. El derrotismo en el que se encuentra aquel individuo sobrepasado por sus experiencias primordiales es necesario para que, partiendo de ese punto, se busque de alguna manera salir al encuentro de un sentido más profundo para dotar a la vida. Esta verdad incómoda solo rinde frutos ante aquel con el suficiente coraje para

²⁴³ De esta manera se refiere Jung a la otra cara del *anima*: “Es verdad que el *anima* es impulso vital, pero además tiene algo extrañamente significativo, algo así como un saber secreto o sabiduría oculta, en notable oposición con su naturaleza élfica irracional”. Véase: *Ibid.*, p. 37.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 92.

despojarse de sus superficialidades personales que llegan a representar la totalidad de su identidad.

Tal aspecto se manifiesta sólo a quien discute con el anima. Sólo ese pesado trabajo deja ver en medida creciente que por detrás del juego cruel con el destino humano hay algo así como una secreta intención que parece corresponder a un conocimiento superior de las leyes de la vida. Hasta lo que es al comienzo inesperado, lo caótico inquietante, oculta un sentido profundo. Y cuanto más se reconoce ese sentido, tanto más pierde el anima su carácter impulsivo y compulsivo²⁴⁵.

El *Eros* desenvuelve a la vida, y el *Logos* desenvuelve la significatividad de la vida. El *Logos* es el *stand point* del viviente que obedece a su pulsión más arraigada: la inercia²⁴⁶. La resistencia que opone la conciencia ante el flujo incesante del inconsciente se representa en esta pasión proveniente del *Logos* que busca la inanimación de la psique. Esta resistencia al movimiento subterráneo del anima hace partir de un punto de Arquímedes la reflexión sobre la vitalidad inconsciente, para rescatar de esta turbación indeterminada alguna constante o algún sentido profundo. El *Logos* funda a la conciencia, sin embargo, ni este ni su producto pueden desprenderse nunca de su contacto con el seno maternal que representa el inconsciente. El conflicto constante es el principio de oposición entre la naturaleza de la conciencia y el caldo de cultivo de emanaciones turbulentas provenientes del inconsciente. Sin embargo su dialéctica de contrastes oculta en el fondo una dinámica de íntima necesidad entre ambas partes opuestas. Esta codependencia pone de patente la infertilidad que resultaría de rechazar aquello en principio opuesto: sea por los molestos recordatorios que ocasiona o por la persecución de la pasión formativa de la conciencia.

La inconsciencia es para el *Logos* el pecado primordial, el mal mismo. Pero su acto de liberación creador del mundo es matricidio, y el espíritu que se aventuró en todas las alturas y todas las profundidades, también debe sufrir, como dijo Synesius, el encadenamiento a la roca del Cáucaso. Pues nada

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 37.

²⁴⁶ Véase: *Ibid.*, pp. 32-33.

puede existir sin lo otro, porque fueron uno en el comienzo y han de volver a ser uno al final. Sólo puede existir conciencia si se reconoce y se tiene en cuenta permanentemente lo inconsciente, así como toda vida debe pasar por muchas muertes²⁴⁷.

El devenir planteado en esta dinámica es, hasta cierto grado, abrumador. Es de sumo interés puntualizar que a la hora de beber “hasta la última gota” aquel contenido que se concentra en el inconsciente, debe hacerse con los preparativos adecuados. Con la finalidad de no terminar dañando el aparato psíquico al ahogarlo con las turbaciones inconscientes invocadas en este ejercicio, sale al encuentro de nuevo la indicación: “más de un aprendiz de brujo terminó ahogándose en corrientes que él mismo provocó”²⁴⁸. Estas “muertes” representan a manera de analogía los riesgos a los que se somete el aparato psíquico que enfrenta sus fuerzas conscientes con las experiencias llenas de vida provenientes del inconsciente. Los llamados “*perils of the soul*” son áreas de sumo cuidado en la administración de este veneno inconsciente que, en caso de sobredosis resultaría mortal. Sin embargo, su correcta administración resulta en un bien mayor, lo condicionante aquí es que es un tratamiento de tal naturaleza que implica la convicción total del hombre. Una tarea que le demanda, tanto al paciente como al médico, más de lo que están dispuestos a dar; sea por miedo o por cautela.

Nadie puede tocar fuego o veneno sin que por lo menos quede alterada alguna parte menos resistente de su cuerpo. Y lo cierto es que el verdadero médico nunca está al margen de la enfermedad del paciente, sino metido en ella.²⁴⁹

Aquel que se atreve a desenterrar la significatividad latente en el inconsciente está dispuesto a sacrificar sus superficialidades identitarias que llegan a estar infladas hasta un punto en el que vuelven ampliamente dependientes a las individualidades de su presencia. El abandono de estas posesiones superfluas en favor del conocimiento profundo de la individualidad es una tarea dramática que supone darle

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 89.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 22.

²⁴⁹ *Op. Cit.*, *Psicología y alquimia*, p. 8.

muerte provisionalmente a la faceta personal del individuo. Sin embargo, ante este hecho angustiante se pierde de vista fácilmente el punto de origen: aquella matriz de donde, para empezar, emergieron las fuerzas de la conciencia y que tiene la capacidad de, una vez más, actuar en favor del desarrollo consciente del individuo, al también abrirle las puertas a potencias benéficas que favorezcan las capacidades personales del individuo, constituyendo, enriqueciendo y reorganizando su arsenal espiritual. El *anima* representa al umbral del inconsciente sin agotarlo. En tanto inconsciente, de esta brotan formas de pensamiento disruptivas ante las formas admitidas por la epistemología establecida en la conciencia: las representaciones, ideas, creencias y dogmas respetados por la conciencia son siempre formas reacias al devenir. Sin embargo, el *pensamiento* siempre conserva su forma preexistente, anterior a cualquier configuración consciente que le contenga²⁵⁰. El acto que inaugura la cognoscibilidad humana es uno, en primera instancia, inconsciente.

En la frontera entre la conciencia y el inconsciente encontramos al origen de los valores anímicos del hombre. Lo que Jung reconoce como “*Natural mind*” es precisamente la capacidad de emanación del inconsciente de contenidos pre-cognitivos: verdades que brotan de las profundidades de la psique. Estas verdades no se encuentran en silogismos o ecuaciones expresadas en el lenguaje de uso corriente; estas trascienden los límites de la racionalidad pues vienen de dos fuentes, en entereza incomprensibles: la vida y la naturaleza²⁵¹. Es así como el inconsciente se torna en el contenedor del “silencioso y no perturbado imperio de la naturaleza. Nuestro inconsciente [...] oculta agua vivificada, es decir espíritu que se ha vuelto naturaleza, despertando así a lo inconsciente”²⁵².

El *anima* representa aquel contenido espiritual aprisionado en un submundo lúgubre y caótico. En el artículo de Guy Davenport “*The symbol of the Archaic*”, se habla de “*An ambiguous symbol of life and death*”²⁵³. Este símbolo se ve rescatado

²⁵⁰ *Op. Cit.*, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 40.

²⁵¹ Jung precisa que: “el anima y con ella la vida carecen de significado en tanto no ofrecen interpretación alguna de sí mismas. Pero tienen sin embargo una naturaleza interpretable”. Véase: *Ibid.*, p. 38.

²⁵² *Ibid.*, p. 30.

²⁵³ “Un símbolo ambiguo de la vida y la muerte”. *Op. Cit.*, *The geography of the imagination*, p. 25.

por autores y artistas pertenecientes a un movimiento llamado “*renaissance of the archaic*.”²⁵⁴. Este movimiento consiste, grosso modo, en la fascinación por lo antiguo que tienen autores como James Joyce, Marcel Proust, Pablo Neruda, Charles Olson, Jorge Luis Borges, etc; y artistas como Pablo Picasso, Ígor Stravinski, Constantin Brâncuși, Amedeo Modigliani, Henri Gaudier-Brzeska, etc. Por “fascinación por lo antiguo” se entiende al interés intelectual que despertaron los hallazgos arqueológicos de culturas primitivas desde el siglo XVIII. La inspiración que estos descubrimientos insulfaron en los espíritus creativos de estos personajes fueron determinantes para la reinención de la expresividad del siglo XX gestándose y nutriéndose con cada aporte y descubrimiento de lo primitivo. Se entendía a lo arcaico como aquello que se encontraba “*in the primal stage of its formation*”²⁵⁵. La idea que sintetiza el interés de la época fue aquella que “*Gaudier and his friend Pound had conceived the notion that cultures awake with a brilliant springtime and move through seasonal developments to a decadence*”²⁵⁶. Dentro de este movimiento nos encontramos con un descubrimiento ya hacía tiempo anunciado por diversos autores, desde William Blake hasta Jung: aquella idea que advertía que el estado primordial del hombre es ante todo el espíritu²⁵⁷. El estado de cosas de la cultura occidental, al menos hasta inicios del siglo XX, es uno de reconocida decadencia que comprometió la percepción del mundo, o al menos a las representaciones de este arribadas por medios puramente racionales. En un mundo lleno de representaciones estériles. Muchos de los artistas y autores de este movimiento se preguntaron por el paradero del *anima* en el mundo. La pregunta insistía en encontrar qué fue lo qué pasó con la animación de la realidad, sus objetos y, sobre todo, el espíritu del hombre. “*Things, Proust says, are gods, and one way our arts seem to regard our world is to question what gods have come to dwell among us in the internal combustion engine, the cash register, and the computer*”²⁵⁸.

²⁵⁴ “El renacimiento de lo arcaico”. *Ibid.*, p. 20.

²⁵⁵ “en el estado primitivo de su formación” *Ibid.*, p. 22.

²⁵⁶ “Gaudier y su amigo Pound habían concebido la idea de que las culturas despiertan con una brillante primavera y atraviesan desarrollos estacionales hasta llegar a una decadencia.” *Ibid.*

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 27.

²⁵⁸ “Las cosas, dice Proust, son dioses, y una forma en que nuestras artes parecen concebir el mundo es preguntarse qué dioses han venido a habitar entre nosotros en la combustión interna de un motor, la caja registradora y la computadora.”. *Ibid.*, p. 24.

Y así fue como el *anima* del mundo se volvió en la entidad que gran número de estos autores perseguía insistentemente, tratando de rescatarla de la inmundicia estéril de las representaciones de su mundo contemporáneo. Siempre existió la sospecha entre ellos de que esta entidad saldría a su encuentro en lo originario de la experiencia primitiva, trocando los usos y valores cotidianos a formas arcaicas que expresaban de mejor manera la espiritualidad negligida del mundo.

*Once this theory is sorted out and anatomized, we shall see that the artists for whom the soul in plight can be symbolized as Persephone surround her with an imagery of green nature, especially the flowering tree which was one of her forms in the ancient Mediterranean world. Joyce, Tchelitchev, and Pound are clear examples of this correspondence of tree and maiden*²⁵⁹.

Una imagen especialmente ilustrativa del vínculo entre el *anima* y la naturaleza es aquella representación que rescata Davenport del pintor ruso, anteriormente aludido solo por apellido, Pável Tchelitchev. En su pintura “*Hide and seek*” se presenta al centro de un árbol la figura de una niña abrazada de su tronco, su lenguaje corporal delata que está jugando a las escondidas, como también lo hace intuir el título. Es una imagen muy visceral, en el sentido de que parece que lo que integra la composición es de naturaleza corrosiva y vascular. Las formas que se distinguen y su coloración es como producto del derrame de algún líquido que se ha extendido por toda la composición como impulsado por un latido central, el cual ha cumplido con un recorrido vasal que ha distribuido de color a toda la obra, resolviéndola en distintos matices, formas y contrastes. La imagen se integra de muchas formas que complementan el panorama, no desde una estructura euclidiana ni una composición clásica, sino que es como navegar en el campo semántico de los niños que se encuentran dentro de la lógica del juego. Está presente también su imaginario, su cultura, su presente, su pasado y su futuro. Se atisban entre las múltiples ramificaciones de los árboles imágenes de niños, de manos, de pies, de formas del

²⁵⁹ “Una vez que esta teoría se aclare y se analice en detalle, veremos que los artistas para quienes el alma en apuros puede ser simbolizada como Perséfone la rodean con una imaginería de la naturaleza verde, especialmente el árbol en flor, que fue una de sus formas en el mundo antiguo del Mediterráneo. Joyce, Tchelitchev y Pound son ejemplos claros de esta correspondencia entre el árbol y la doncella.”. *Ibid.*, p. 26.

folklore ruso y a los pies del árbol, cerca de la raíz, se puede apreciar el cuerpo de un neonato o un bebé aún en gestación. Sin embargo, no es admisible para esta exposición desviarse más en los detalles de esta compleja composición. Es interesante, sin embargo, cómo Tchelitchev resuelve la pregunta por el paradero de las deidades en su realidad: de lo espiritualmente animado en el mundo, del alma del mundo. Se ve concentrada su composición en la imagen de la niña como el corazón del mundo que propone, íntimamente relacionada con el árbol y la naturaleza. Esta *anima* es un alma que representa al submundo de lo vivo subsumido por el dogma y las representaciones racionales del mundo. Esta alma del mundo representa lo «agitado, móvil» e «irisado»²⁶⁰ contenido dentro del entorno circundante. Sus misteriosos caminos se revelan siempre y cuando exista la disposición de recorrerlos, mapearlos y averiguar a dónde deparan. Si se suponen cómo ya conocidos, superados o recorridos sin haber seguido el impulso vital que inaugura su desenvolvimiento, se actúa con violencia hacia esta instancia del espíritu humano, condenándola a un claustrofóbico concepto o, peor aún, subestimando o invisibilizando su realidad avasallante.

A catalogue of her appearances will disclose that she emerges in Romantic literature toward the beginning of the nineteenth century. If we say that she is a symbol of the soul, we do not mean that she is consciously so except in the imagination of writers who, like Dino Campana, Proust, Joyce, and Pound, were aware of her persistence and pervasiveness. She appears as a half-acknowledged ghost in Poe, who knew that she came from the ancient world and named her Ligeia and Helena. She is all but wholly disguised in Ruskin, where her name is Rose and where her new Hades, the industrial world, is accurately identified. [...]

In an age when the human spirit is depressed and constrained, this symbol of the soul is a depiction of Persephone or Eurydice in Hades. In a euphoric or confident time, she is above-ground: a Beatrice, an Aphrodite²⁶¹.

²⁶⁰ *Op. Cit.*, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 32.

²⁶¹ “Un catálogo de sus apariciones revelará que emerge en la literatura romántica hacia principios del siglo XIX. Si decimos que es un símbolo del alma, no queremos decir que lo sea de forma consciente, salvo en la imaginación de escritores que, como Dino Campana, Proust, Joyce y Pound,

El espíritu ahogó a la naturaleza, vivificándola en todas sus magnitudes y manifestaciones. Para Davenport, este es un movimiento natural debido a los descubrimientos efectuados en diferentes ramas del saber humano desde el siglo XVII que han creado cismas en la definición de lo vivo. Llegado el siglo XX la diferencia entre lo que está vivo —entiéndase como animado— y lo que no lo está es tan difusa que se reconoce, siguiendo las líneas de Einstein, que toda partícula integrativa del campo que nos sostiene tiene encapsulada una inimaginable cantidad de energía²⁶². Jung, sin embargo, cuenta con una imagen arquetípica asignada a la animación del mundo. Para Jung el círculo representa la entereza de la divinidad participando en la naturaleza, en este sentido, se trata de una unión incognoscible y caótica. Lo *rotundum*²⁶³ es un círculo que comprende a todo lo vivo y lo abraza indiscriminadamente, donde brotan, a manera de hervor, todas las manifestaciones anímicas. La “desanimación del mundo” consiste en expulsar el principio numénico —esto es, el principio vital si seguimos la codependencia entre anima y numen²⁶⁴— del mundo circundante, o sea, al expulsar las proyecciones depositadas sobre los objetos de alrededor, acto que utiliza como extensión de la vitalidad individual los objetos del entorno, llenándolos de características de la personalidad psíquica del sujeto proyectado. Al anular estas proyecciones, resolviéndolas con ayuda de una lógica dicotómica que solamente acepte la vía racional de relacionarse con el mundo, este se separa en partículas inmóviles, fácilmente distinguibles para el ojo de la razón. Sin embargo, estas maneras de relacionarse con el mundo ejercen violencia, necesariamente, con la manera de

eran conscientes de su persistencia y omnipresencia. Aparece como un fantasma apenas reconocido en Poe, quien sabía que venía del mundo antiguo y la llamó Ligeia y Helena. Está casi completamente disfrazada en Ruskin, donde su nombre es Rosa y donde su nuevo Hades —el mundo industrial— es identificado con precisión. [...]

En una época en que el espíritu humano está deprimido y constreñido, este símbolo del alma se presenta como una representación de Perséfone o Eurídice en el Hades. En un tiempo eufórico o confiado, se encuentra en la superficie: es una Beatriz, una Afrodita.”. *Op. Cit., The geography of the imagination*, p. 25.

²⁶² Véase: *Ibid.*, pp. 26-27.

²⁶³ *Op. Cit., Psicología y religión*, p. 148.

²⁶⁴ Jung establece su codependencia cuando admite que: “Con el arquetipo del alma entramos en el reino de los dioses, o sea en el campo que se ha reservado la metafísica. Todo lo que el alma toca se vuelve numinoso, es decir incondicionado, peligroso, tabú, mágico” *Op. Cit., Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 34.

manifestarse de la psique, sea consciente o inconscientemente. La animación del mundo supone una pérdida arrasadora de las fuerzas de la individualidad del sujeto, sin posibilidad de saberse consciente: una disociación del individuo. El modo racional compromete a la dinámica de la psique, conteniéndola insosteniblemente en fórmulas que se alejan de su excitabilidad arquetípica: una dislocación del mundo —obedeciendo la igualdad entre mundo e inconsciente²⁶⁵.

El *anima media natura* —a partir de ahora *anima mundi*— es fundamental para englobar la idea de la animación del mundo, en términos junguianos. A pesar del lúgubre estado de cosas mundanas y lo objetivamente incierto de sus relaciones, dentro de los brotes de vida, encontramos constantes que iluminan y reafirman modos humanos de conducirse por el mundo. A esta cualidad natural de auto resaltamiento de las formas de vida arquetípica se le reconoce como un tema central y fundamental para el balance psíquico individual. Esta inspiración perpetua las maneras de interacción antropológica y facilita herramientas psíquicas que le dan un sentido al mundo, a la consciencia y a la acción humana. La forma es siempre la estructura humana que adopta la vida del hombre; las dinámicas energéticas de los componentes anímicos de dicha vida también cumplen un rol equiparable en el ordenamiento del tipo de vida humana. Es por ello que el arquetipo consiste en “ambas cosas: forma y energía.”²⁶⁶. La vida del hombre, constituida arquetípicamente, consiste en dos realidades: la *Madre* y el *Padre*. El contraste sobre el que se repara en este apartado es justamente el conflicto presente entre estos modos de vida opuestos. Uno buscando el constante devenir de los artefactos comprensivos de los que se hace la consciencia, mientras el otro se encuentra separando, con exactitud quirúrgica, los diversos componentes de su realidad, aislándolos de su manto simbiótico: el inconsciente. Este último, a manera de analogía, arranca el brote del inconsciente de su manto, desconectándolo de sus raíces y de su red micelar. Luego, o bien controla artificialmente su desarrollo en un entorno aislado, o bien lo petrifica, abstrayéndolo del dominio de lo vivo. Cada modo

²⁶⁵ Jung precisa que: “Lo inconsciente colectivo es cualquier otra cosa antes que un sistema personal encapsulado; es objetividad amplia como el mundo y abierta al mundo”. Ibid. p. 27.

²⁶⁶ Ibid., p. 94.

de vida, obedece a una pasión dispar, una simbiótica —integrativa hasta llegar al punto de fusión— y otra dislocativa —minuciosamente separatista hasta caer en el aislamiento. En la teología, el *anima mundi* es reconocida como:

una *virtus Dei* (virtud de Dios), un órgano o una esfera que rodea a Dios de la cual dice Mylius «(que Dios se tiene) amor a sí mismo. Al cual otros le llamaron *espíritu intelectual e ígneo*, que no tiene forma, sino que quiso transformarse en cualquier forma e igualarse a todas. El cual, en proporción múltiple y de algún modo, se halla vinculado a sus criaturas». A esta imagen del dios encerrado por todas partes por el *anima* corresponde el símil que Gregorio el Grande da de Cristo y de la Iglesia: *Vir a femina circumdatus* (un hombre rodeado por una mujer). Éste es, además, un paralelo exacto a la representación tántrica de Siva, abrazado por su Sacti. De esta representación fundamental de los contrastes masculino-femeninos, reunidos en el centro, proviene la denominación de «hermafrodita» que se da al *lapis* (piedra); y esta representación es, a la vez, la base del tema del mandala²⁶⁷.

3.1. Mandala como antídoto contra los estados caóticos del espíritu

Ahora, ¿de qué manera se puede encontrar un punto baricéntrico que inaugure un espacio de encuentro para “los contrastes masculino-femeninos” que ordene el sentido que se le da al mundo circundante? Para empezar, ¿dónde está la circunferencia si no se cuenta con un centro? Además ¿cómo el centro define la experiencia del mundo, midiendo los puntos de fusión y dislocación? Jung rescata una idea de mucho peso para la resolución de estas preguntas. El tema del mandala se basa justamente en la participación recíproca de lo masculino con lo femenino, o, en otras palabras, de su conjugación²⁶⁸. En un proceso dialéctico, estas fuerzas se presentan en tres etapas, la forma madre: incomprensible y altamente mutable; la separación: movimiento que inaugura la constitución de la consciencia, la distancia que toma el *yo* de su participación con lo *otro*; y la reintegración: la

²⁶⁷ *Op. Cit.*, *Psicología y religión*, p. 148.

²⁶⁸ A lo largo de este trabajo me he referido a la unión de lo masculino y femenino como “conjugación”. Esta es una especial acepción que se refiere al comportamiento particular que adquieren estas entidades arquetípicas operando conjuntamente en la psique del individuo. Usualmente se refiere a lo fructífera que puede resultar esta unión, dotado al aparato psíquico y a la significatividad práctica de sus contenidos con un sentido de totalidad.

participación de la consciencia en un modo de vida colectivo, su reconocimiento como ser vivo, humano, ciudadano, amigo, familiar, etc. El reconocerse colectivo, en esta estructura, vulnera, según medidas, la constitución de la conciencia. Es sumamente necesario para llegar al tercer paso el reconocerse como parte de una imagen colectiva dominante adjudicándole su debido peso y respetando su lugar en la vida. Se trata de una tarea dramática y confrontativa, en todas sus aristas, pero que llena de significatividad la vida y el mundo: digamos que la pertenencia “dignifica la vida del hombre” en la medida en que este se vale de sus propios medios espirituales para reafirmarse y saberse humano ante el mundo.

En la medida en la que se acerca el ocaso de esta exposición, van anunciándose problemáticas de sumo interés para arribar a la tesis central de este trabajo. El aprieto que encuentra la consciencia defendiéndose ante el mundo y cómo esta se adscribe a las representaciones humanas de la realidad para formar parte de un sentido que le trasciende son pendientes por resolver al dar por cerrada la discusión actual. Pero ambas parten del reconocimiento de que para que el drama individual tenga lugar, para empezar, depende de contar con un escenario. En el corazón del mundo, a manera de la cosmovisión cristiana clásica, se encuentra el hombre.

La piedra era un *mundus minor*, como el propio hombre, y por tanto en cierto modo una imagen interior del cosmos, la que se extiende, empero, no a una distancia inconmensurable, sino a una profundidad igualmente inmensurable, es decir, desde lo pequeño a lo ínfimo inimaginable. De ahí que Mylius denominara a este centro también *punctum cordis* (punto del corazón)²⁶⁹.

El *lapis* —o “piedra”— al que se hace referencia es aquella sustancia mítica de la alquimia: el *Lapis Philosophorum*²⁷⁰. Para Jung, este producto terminal de la empresa alquímica, representaba simbólicamente la unión de los opuestos: el encuentro de lo masculino con lo femenino que, tras su unión, dan como fruto este

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 152.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 105.

producto que tiene la capacidad de actuar milagrosamente, dignificando, según valores dogmáticos cristianos, a la materia. En términos psicológicos la simbología del *lapis* encuentra simpatías dentro del campo semántico del *Selbst* —o *sí-mismo*— junguiano. En valores absolutos, la integridad del hombre representa una unidad difícilmente reducible a una definición precisa. Así como los contenidos del inconsciente, el hombre parte de una sustancia oculta, ilimitada e indefinible²⁷¹. “La personalidad consciente es definible con menor o mayor claridad; tratándose de la personalidad humana en su conjunto, hemos de reconocer la imposibilidad de una descripción completa”²⁷². La participación del hombre en ambas naturalezas —consciente e inconsciente— hace que, en valores absolutos sea complejo otorgarle una definición unívoca, el concepto junguiano del “sí-mismo” es una dilucidación aproximada de la amplia semántica que representa el individuo humano: tomando en cuenta sus múltiples fenómenos y epifenómenos psíquicos.

En rigor, es imposible establecer la amplitud y carácter definitivo de la existencia psíquica. Cuando aquí hablamos del hombre, aludimos a su totalidad ilimitable, no susceptible de formulación y sólo simbólicamente expresable. He elegido la expresión «sí-mismo» para designar la totalidad del hombre; la suma de todo cuanto nos es dado de él, tanto consciente como inconscientemente²⁷³.

El *Selbst* representa un mundo. Es un espejo con correspondencias reactivas a su entorno. Es la unidad animada donde tiene ocasión la vida, perfilada, particularmente según el tipo humano. En este, las fuerzas de lo masculino y lo femenino entran en tensión temperando así la forma antropológica de individualidad. En el centro más pequeño de experiencia humana se encuentra el principio que concibe al mundo, proyectándolo o simplemente experimentándolo en su crudeza fenomenológica. Hay, sin embargo, un centro de experiencia: un punto de partida de la vida. De un arquetipo de vida, en primer lugar, pero, más importante

²⁷¹ *Ibid.*, p. 70.

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ *Ibid.*, pp. 133-134.

aún, de una manifestación anímica particular. Esta forma peculiar de existencia sólo puede expresarse en un tipo especial de lenguaje: el simbólico.

La elaboración simbólica busca encontrarle sentido a una vivencia arquetípica por medios conscientes, elaborados a partir de la creatividad de la psique. Al limar las asperezas lacerantes de lo vivo, se domestica la vivencia a una forma familiar que, con el uso, hasta puede llegar a llamarse “cotidiana”. De manera resumida, esto es lo que logra la “creación de un símbolo” en la vida humana. Ahora ¿Cómo se solucionan todas las asperezas del mundo? Si se siguen las líneas de esta cuestión, se han tornado equiparables tanto el macrocosmos del mundo exterior como el microcosmos del mundo interior. Si es ilustrativo expresarlo en términos matemáticos, ambos mundos representan una igualdad y, según las reglas de equivalencia, si de un lado sustraigo, añado, multiplico o de alguna forma modifico sus valores, tendría que hacer lo mismo para el otro lado de la ecuación. En términos herméticos podría decirse que “como es arriba, es abajo”. Y, para aterrizar la idea, en términos de psicología arquetípica —o primitiva—, el “inconsciente tiene un impulso invencible que lo lleva a asimilar al acontecer psíquico todas las experiencias sensoriales externas”²⁷⁴. El mundo experimentado representa a la “totalidad del hombre” y si se busca simbolizar al mundo se tiene entre las manos una tarea que busca simbolizar la entereza del ser humano.

Entonces ¿Cómo comenzar a simbolizar al mundo para así empezar a resolver sus conflictos? ¿Tiene algún sentido el anhelo de resolver el mundo desde la individualidad? Para la primera pregunta, queda pendiente la exposición del mandala como aquel símbolo poderoso que tiene la capacidad de invocar armonía en el ordenamiento del mundo pues “ocupa el rango de un «símbolo de conjunción».”²⁷⁵. Para la segunda pregunta, Jung considera fundamental la entrega de la totalidad del hombre a la empresa de dignificar su existencia. El poder simbólico que dormita en el aparato psíquico del hombre es uno que vuelve condicional su participación en el mundo para la configuración de este último. La

²⁷⁴ *Op. Cit.*, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 12.

²⁷⁵ *Op. Cit.*, *Psicología y religión*, p. 130.

realidad es ante todo psíquica, y de esta parte la consciencia: herramienta interpretativa que le abre la puerta a la significación del mundo. Los problemas contemporáneos de las comunidades del mundo, son, en primer lugar “acumulaciones de problemas individuales.”²⁷⁶.

Tales problemas nunca se solucionan mediante legislación o artimañas, sólo puede resolverse mediante un cambio universal de actitud. Y este cambio no se emprende con propaganda o mítines de masas o, menos aún, con la fuerza. Se inicia con la transformación interior del individuo. Producirá sus efectos en forma de una alteración de sus inclinaciones y antipatías personales, de su concepción de la vida y de sus valores, y sólo el acopio de esos cambios individuales traerá la solución colectiva²⁷⁷.

El mandala representa al panorama de acción de la psique, una brújula psiconáutica que indica sus direcciones, sus tendencias, el punto de origen de la individualidad y las coordenadas de las entidades anímicas en su radar. A manera de plano cartesiano, el mandala expresa el entorno circundante de la experiencia humana, otorgándole valores, en su simbolización consciente, con arreglos a un valor sumo, que dota de significatividad a los acontecimientos de la esfera psíquica. El caso del mandala suscita la representación, especialmente en el caso del mandala individual moderno, de un relato cosmogónico basado en un valor de la más alta estima para el aparato psíquico del hombre. Está establecido por Jung, casi por regla general, que en el proceso terapéutico de personas cercanas a la individuación se les presenta al centro del mandala un símbolo significativo para ellos mismos. Entre las imágenes que se manifiestan en estas fantasías se encuentran animales, cruces, fuentes, esferas, estrellas, etc. Cada símbolo presente al centro de la fantasía mandálica representa, para los individuos “un *centro de ellos mismos*.”²⁷⁸.

El mandala trata de simbolizar la estructura del mundo, enfocándose en un valor de alta estima para el individuo humano. La fortaleza del tema central del mandala es resultado de su correcta adopción por la colectividad de consciencias,

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 129.

²⁷⁷ *Ibid.*

²⁷⁸ *ibid.*, p. 132.

lo que supone la entrega de este conjunto a un valor común, que afirman, perfilan, añaden: al que le rinden culto. Las figuras centrales del mandala son el corazón de la animación del mundo a su alrededor, así como también establecen las barreras donde se comprenden los acontecimientos psíquicos, sin rebasar la amplia semántica simbólica ni comprometer su integridad. La efectividad del mandala se traduce en lo adecuados que sean sus temas o símbolos centrales para las necesidades espirituales del conjunto de individualidades humanas. Los mandala describen una configuración consciente de modo de vida que, tras su manifestación, ordenan el espacio en torno a su figura central. En términos teológicos, se abstrae de estos símbolos la siguiente definición:

El mandala es el círculo ritual o mágico que se emplea, particularmente en el lamaísmo, y también en el yoga tántrico, como yantra, instrumento de contemplación. Por lo común, consiste en un cuadrado, un triángulo, una cruz o una serie de figuras en el interior o alrededor de un círculo. En el centro del mandala hay casi siempre una figura religiosa de valor supremo²⁷⁹.

El mandala también representa lo *rotundum*, pero ya no en su versión de totalidad de formas y energías ilimitadas. Este símbolo de unión, le otorga un centro y valor de referencia a la experiencia arquetípica mundana. Describe en su estructura un orden primitivo en el sentido en que se reconoce su manifestación como forma de experiencia históricamente humana. Del valor supremo del mandala, brotan y toman lugar otros valores anímicos que se alinean con la personalidad individual descrita en la imagen mandálica de su mundo. Cuando la unidad absoluta del mundo encuentra su centro y sus divisiones fundamentales —para Jung esto se encuentra expuesto en el tema de la “cuaternidad”²⁸⁰— la representación simbólica del mundo cobra sentido. El valor supremo en relación anárquica con lo vivo “que quiso transformarse en cualquier forma e igualarse a todas”, representa llanamente a lo *redondo*. El mandala es el descubrimiento de la divinidad “que duerme y se esconde en la materia”²⁸¹. Lo que parece una etiqueta ambiciosa a un proceso psíquico

²⁷⁹ *ibid.*, p. 116.

²⁸⁰ Es un tema de discusión amplio en Jung sobre la representación arquetípica de la separación primigenia de la unidad divina. *Ibid.*, pp. 88-123.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 92.

humano muy probablemente común, es simplemente la síntesis de todo lo expuesto en este apartado. El centro del mandala es siempre el “valor supremo” encontrado por todas partes del mundo y en este símbolo es reconocible ya que la configuración mandálica asegura un escenario de convivencia entre la vida y la consciencia, en tanto símbolo de reconciliación. El centro del mandala queda dispuesto a partir de la delimitación de la comprensión mundana del individuo, sostenible hasta el punto en que no compromete a su consciencia edificándose con “diques”²⁸² de sentido. A la vez, representa un espacio para que las fuerzas de la alteridad sexual se manifiesten y actúen, configurando así la experiencia vital del mundo, su sentido, su intensidad y sus fronteras. El mandala representa una puerta al mundo de lo numinoso, este, al contar con un valor central, deja a un lado su característica caótica, “llena de vida”, y movimiento impredecible. La cualidad reconocidamente femenina en el inconsciente aquí adquiere un valor sumamente productivo para la creatividad demiúrgica humana. La creatividad demiúrgica es aquella capacidad que puede tener la psique para configurar su mundo, separándolo en contados elementos constitutivos dispuestos de manera circundante al principio de orden²⁸³ —llámese *Selbst* o “valor sumo”. Rebasa tanto a la exposición de Jung como a esta humilde lectura de sus propuestas el atribuirle abiertamente esta capacidad a una entidad divina, sin embargo, la historia de las ideas ha equiparado de manera interesante esta cualidad psíquica con una virtud divina. Un caso especial de este símbolo se encuentra en oriente, donde el mandala se equipara al carácter femenino engendrador de *factores* psíquicos —o de dioses, si es permisible la comparativa²⁸⁴.

En la medida en que es *matrix*, receptáculo y tierra, es decir, lo que contiene, ella es, para la intuición alegorizante, lo *redondo*, que se determina por los cuatro puntos cardinales, vale decir, el orbe con las cuatro regiones del cielo, como el escabel de la divinidad, o el cuadrado de la ciudad santa o «la flor del mar en la cual se esconde Cristo», en una palabra, el *mandala*. En la representación tántrica del loto, por razones fácilmente comprensibles el

²⁸² *Op. Cit.*, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 37.

²⁸³ Para una exposición acerca del “Demiurgo latente” o “Demiurgo dormindo” véase: *Ibid.*, pp. 90-98.

²⁸⁴ Véase: *Op. Cit.*, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 29.

mandala es *femenino*. El loto es la eterna sede de nacimiento de los dioses. Corresponde a la rosa occidental en que está sentado el Rey de la Gloria, a menudo sobre la base formada por los cuatro evangelistas, que corresponden a los puntos cardinales²⁸⁵.

Este símbolo fructífero inaugura un orden narrativo —si es que esta expresión le es aplicable— a la experiencia del mundo. Es la cuna que establece una relación con un valor importante para el hombre todo, inaugurando una actitud religiosa en la vida individual. “La religión es una relación con el valor supremo o más poderoso”²⁸⁶, de ser consciente esta relación, al estar simbolizada la posición especial de este valor dentro de la psique, en la simbología del mandala, este tiene un poder sanador para las problemáticas anímicas del hombre. Su presencia simbólica surte un efecto de *panacea*, resolviendo muchos complejos que problematizan la vida humana. “La experiencia enseña que el círculo protector, el mandala, es el viejo antídoto contra los estados caóticos del espíritu”²⁸⁷. La relación con el valor sumo —equiparado en tanto fusión psíquica a la imagen de Dios²⁸⁸— puede ser sumamente avasalladora hasta el punto que puede quebrar las fuerzas combativas de la conciencia sobre todo si se mantiene la relación con este únicamente en los términos del inconsciente. La *desidaimonia* es una forma de relación primitiva que se establece con lo divino —o valor supremo, según quiera verse— en tanto inconsciente²⁸⁹. Es la relación que reconoce, aunque sin saber por qué medios, el poder inconmensurable del inconsciente y de sus entidades y simplemente sospecha que la psique alberga peligros más allá del control y la comprensión del hombre. El símbolo del mandala establece, a manera de suelo fértil, un terreno controlado para los brotes arquetípicos, obedeciendo a una forma insistente a lo largo de la historia humana para encomendar las fuerzas vitales del individuo a una determinada empresa, que le es fuente de sentido y a la vez protege e ilumina el valor de su vida. El contar con un símbolo mandálico formador de experiencias mundanas sitúa a la

²⁸⁵ *Op. Cit.*, *Psicología y religión*, p. 116.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 131.

²⁸⁷ *Op. Cit.*, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 16.

²⁸⁸ *Op. Cit.*, *Psicología y religión*, pp. 131-132.

²⁸⁹ Jung precisa lo siguiente: “En la mayoría de los hombres hay una especie de *desidaimonia* primitiva respecto a los posibles contenidos de lo inconsciente”. Véase: *Ibid.*, pp. 31-32.

consciencia en una posición humilde de reconocida impotencia frente a la totalidad de lo *rotundum*; pero a la vez le brinda oportunidad de reconocer, en la intimidad de su centro de experiencia, un valor psíquico que resalta entre los demás, ante el que se rinde. La fuerza de lo absolutamente inconsciente es invencible, pero entregarle un nombre, o mejor dicho un símbolo brinda protección al acomodar los contenidos provenientes del inconsciente con arreglos a un único “amo”. “Sólo es de nuestra incumbencia la *elección* del «amo» al que deseamos servir para así protegernos contra el dominio de los «otros», a los cuales no hemos elegido. «Dios» no es *producido*, sino elegido”²⁹⁰. Esta elección es, ante todo un acto individual, y el convencimiento se basa en el reconocimiento de los componentes totales de la identidad²⁹¹ del individuo. El mandala representa una ocasión para reconciliar las asperezas que no permiten la integración total de los componentes identitarios del individuo. La fuerza de elección presente al resaltar la temática central del mandala depende de la reconciliación del hombre con sus componentes psíquicos negligidos pero imprescindibles para el establecimiento de su “particular estado espiritual”²⁹² en el mundo.

3.2. Pobreza espiritual

En el esquema psicológico de Jung, la condición de la psique humana es sumamente compleja. La compenetración entre el mundo y la existencia humana puede llegar a ser con relativa sencillez fulminante para con la individualidad humana. La disociación, el autoengaño, en general la extinción de la voluntad del hombre es la problemática fundamental de su existencia. El drama anímico humano se funda en el constante roce entre el libre albedrío con la precondition de la estructura de la psique, de la vida arquetípica, condicionada por la herencia de la preconfiguración antropomórfica de la psique, y la vida “histórica”²⁹³, un caso ejemplar de existencia que con inventiva y originalidad sale del molde del actuar

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 141.

²⁹¹ Jung la llama “personalidad”. Véase: *Ibid.*, p. 70.

²⁹² *Ibid.*, p. 133.

²⁹³ Jung elabora la siguiente precisión: “Lo individual es en todos casos «histórico» por hallarse rigurosamente vinculado con el tiempo” *Ibid.*, p. 143.

ordinario de la especie²⁹⁴ sin que esto implique necesariamente perturbar el “pétreo”²⁹⁵ suelo de las convenciones humanas.

Cualquier desbalance en la homeostasis de la psique representa un riesgo para la fina calibración de su individualidad, sobre todo en su punto más vulnerable: la consciencia. Es, a este punto de la historia de la experiencia humana, realmente fácil desbalancear la integridad de la consciencia contemporánea. A tal punto que la fuerza del centro de la psique pende de toparse con una pequeña pérdida de cotidianidad para detonar las fuerzas indómitas que dormitan en la intimidad de la inconsciencia. Dentro de la neurosis, a manera de analogía, el individuo anda por un campo minado, infestado de complejos interrelacionados; haciendo que un mal paso —inevitable, por cierto, si se toma en cuenta que se anda a ciegas— detone el aparato psíquico humano, arrasando con todo a su paso.

El caso de Jung con un neurótico abatido por un carcinoma imaginario es muy ilustrativo para dimensionar el estado vulnerable en el que se encuentra una persona del tipo neurótico. Este hombre se encuentra convencido de que en él hay un mal imaginario, de reconocida —y condenada— naturaleza fantasiosa. Este mal le representa una pérdida de fuerzas tan real como si se tratase de una dolencia física degenerativa, sin embargo, dificultando más el diagnóstico, este malestar no cuenta con la posibilidad de ser extirpado, o localizado siquiera. Pareciera ser simplemente un cuadro de superstición somatizada que está causando un *efecto nocebo* al que se vencen las fuerzas vitales independientemente de su materialidad, subyugando el aparato psíquico del paciente y mermando sus fuerzas combativas, lo que supone un destino trágico para su devenir psicológico. El pronóstico de la enfermedad es en absoluto esperanzador, aun teniendo en consideración que no se trata de una dolencia de origen físico.

Sí, mi amigo, sufres en verdad de una cosa de índole cancerosa. Cobijas en efecto, un mal mortal que, sin embargo, no matará tu cuerpo porque es imaginario. Mas acabará por matar tu alma. Ya ha estropeado y envenenado

²⁹⁴ Para una diferenciación específica entre la “vida arquetípica” y la “vida individual” en relación con el tiempo, véase: *Ibid.*, pp. 142-145.

²⁹⁵ *Op. Cit.*, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 17.

tus relaciones humanas y tu felicidad personal, y seguirá extendiéndose cada vez más, hasta devorar tu entera existencia anímica, hasta el punto que tú mismo terminarás siendo un tumor maligno y destructor²⁹⁶.

En el inconsciente hay fuerzas que vencen la voluntad humana, turbándola en múltiples direcciones. Los caminos arquetípicos usualmente describen una trayectoria identificable, sin embargo las fuerzas vitales que los perpetúan son persuasivas hasta un nivel imperativo, donde la novicia fuerza consciente del hombre contemporáneo no puede hacer alguna maniobra evasiva, y lo arquetípico, inevitable y atemporal toma ventaja haciéndose presente en un terreno fértil y maleable, dispuesto para que imprima su voluntad. La situación anímica del hombre moderno es tal que “horrorizaría al hombre natural”²⁹⁷ ver como la vida ha abandonado a sus sustentáculos espirituales de mayor importancia, banalizando la existencia humana como consecuencia del desmoronamiento de sus valores culturales más elevados a lo largo de los siglos. La vulnerabilidad espiritual no es exclusiva de la neurosis, el hombre está constantemente tentado en abandonar sus modos cotidianos de dirigirse por el mundo. Su moral no tiene un principio más trascendental que el guardar apariencias siguiendo un objetivo cívico donde se le rinde pleitesía a la “opinión pública”²⁹⁸ y a la imagen que se fabrica el ciudadano para encajar en la sociedad dominada por alguna entidad superflua como el “*status quo*” o unidimensional como el valor monetario. No obstante estas fuerzas dominantes, estos vectores culturales —si es permisible el uso de esta imagen poética— dotan de un sustento tan pobre al fenómeno de la existencia humana que el individuo abandona su agarre al encontrarse en cualquier situación adversa que rompa con la lógica de las convenciones sociales. El hombre entonces se vence a lo instintivo, a lo que crudamente le caracteriza como especie, tanto positivo —como el ingenio y el uso de herramientas—, como negativo —como la crueldad y la violencia.

²⁹⁶ *Op. Cit.*, *Psicología y religión*, p. 29.

²⁹⁷ *Op. Cit.*, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 19.

²⁹⁸ Véase: *Op. Cit.*, *Psicología y religión*, p. 26.

El considerar la psique del hombre desde su aspecto personal sesga el alcance explicativo de sus fenómenos, al enfocarse en una supuesta impermeabilidad de las perturbaciones del individuo encontrado con las fuerzas colectivas del orden humano.

Tal explicación únicamente vale para el individuo en tanto se halla entregado a sus ocupaciones y relaciones comunes, habituales; pero en cuanto se presenta una ligera variante, por ejemplo un acontecimiento imprevisto y algo inusitado, en seguida se dejan ver las fuerzas instintivas, que dan la impresión de completamente fortuitas, nuevas y aún extrañas, y a las que ya no es dable explicar por motivos personales, pues, antes bien son comparables con sucesos primitivos, tales como un pánico en ocasión de un eclipse solar u otra cosa parecida²⁹⁹.

En términos de psicología de masas, el individuo cuenta con una disminución de la consciencia, comprometiendo su ímpetu moral e intelectual³⁰⁰ donde el aparato anímico se expone a una voluntad común y con una presencia constante a lo largo de los siglos de la historia humana: la voluntad del arquetipo. Las formas de manejarse de los valores del inconsciente colectivo —los arquetipos— son fatalmente convincentes, y su fuerza está incrementada por la situación específica del hombre moderno: la pobreza espiritual³⁰¹. El hombre es vulnerable a las incisiones del inconsciente en la medida en que no cuenta con imágenes poderosas que guíen su destino espiritual.

En el apartado anterior se insistió en lo útil que resulta dotar a la conciencia de un arsenal de símbolos para los enfrentamientos contra las fuerzas incontenibles del inconsciente. La creación de símbolos y el consecuente encuentro de símbolos colectivos —a este último punto está dedicada la exposición a partir de ahora— dotan de fortaleza la conciencia

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 33.

³⁰⁰ Véase: *Ibid.*, p. 32.

³⁰¹ Jung identifica este estado anímico como la “verdadera herencia de un protestantismo vivido hasta sus últimas consecuencias”. En: *Op. Cit., Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 22. Un esbozo de esta problemática encuéntrase en: *Ibid.*, pp. 20-23.

del individuo para resolver sus conflictos anímicos. En caso de empobrecer este arsenal, o no interiorizar las enseñanzas de las representaciones colectivas, el espíritu cae en crisis y decadencia, teniendo consecuencias adversas para la conciencia individual y, en tanto suma de individualidades, la colectiva.

Jung insiste severamente en la situación anímica del hombre moderno, quien es tristemente un ejemplo de pobreza simbólica, y los efectos que tiene este estado crítico en la psique. En el estado de cosas del espíritu del hombre moderno, se han cosechado los estragos de una revolución disruptiva que ha trocado los valores de la psique. Se le ha otorgado la señoría del alma a una de las facultades de la psique: el intelecto; y este ha suplantado el trono del espíritu³⁰². Aquello que se advertía como el “despertar de la razón”, en este contexto ha permeado profundamente, situación donde a esta se subordinan las expresiones del alma y lo incomprensible, inherente en lo anímico, queda fuera de la esfera de lo visible y regresa al inconsciente. El estado de desbordamiento inevitable que causa el depender enteramente de la parte intelectual de la conciencia para la explicación de los acontecimientos mundanos es un hecho que ha dejado caer en una realización devastadora a muchas mentes ya en los tiempos del psicólogo suizo. “No son pocos los hombres que en el presente están convencidos de que la mera razón humana no está verdaderamente a la altura de la enorme empresa de contener la erupción del volcán”³⁰³. Jung hace uso de la analogía volcánica para describir el estado de excitabilidad del alma contemporánea. Reconoce Jung que la mentalidad de principios de siglo XX fue hasta tal punto explosiva que provocó, a causa de imaginarios totalitarios, severos estragos: desde graves masacres sistemáticas y guerras hasta la responsiva creación de la bomba atómica³⁰⁴. La significación práctica de las fantasías

³⁰² Jung se expresa de este fenómeno en los siguientes términos: “Al desaparecer nuestra herencia, el espíritu descendió como diría Heráclito de su eminencia ígnea. Pero cuando el espíritu se vuelve más pesado se convierte en agua, y así el intelecto se apoderó del trono que antes ocupaba el espíritu”. *Ibid.*, p. 22.

³⁰³ *Ibid.*, p. 81.

³⁰⁴ Véase: *Ibid.*, pp. 81-82.

humanas, da igual que sean voluntarias o involuntarias, es alarmante. Y es tarea de suma importancia el involucrarse en la empresa que apuesta por la comprensión de las causas psicológicas que mueven los hilos de las acciones humanas: el entender las adversidades del presente del estado de la psique, así como también sus oportunidades únicas para estudiar el fenómeno anímico humano.

Es difícil para el intelecto abrazar la realidad compleja de los hechos del mundo humano. Muchos autores han quedado anonadados ante la impotencia explicativa de la razón: el mismo paciente del carcinoma, fiel creyente de la razón y el intelecto³⁰⁵ fue víctima de un destino irónico donde la naturaleza se vengó del arreglo obsesivo alineado con fines egoístas perpetuado por este paciente. El intelecto tiende a separar, con aires de exactitud quirúrgica, los componentes del mundo y de la psique, comenzando con la diferenciación del “yo”. Esta es la cualidad dislocativa de la psique: la dinámica que inaugura la formación de la consciencia. Sin embargo, el depender de esta cualidad descompensa el aparato psíquico, que se desentiende fácilmente de todo aquello que no reconoce, depositándolo sin saberlo en el dominio del inconsciente. De la misma manera que le sucedió al neurótico, en este estado de desbalance anímico donde se les da primer plano a las manifestaciones de la razón —entendida como la epítome de dinámica de la consciencia—, el inconsciente cobra factura haciendo uso de cualquier medio a su disposición en pro de compensar la dinámica psíquica. Saliendo a brote lo crudamente inconsciente como una explosión de violencia, algún arrebató carnal, una privación, un estallido histérico, algún ataque de llanto o de risa, etc. La pobreza espiritual profesada por el hombre moderno ha llegado a tal punto por el beneficio de los “juicios antinómicos”³⁰⁶ que descompone el entendimiento del mundo en oposiciones, creando dos

³⁰⁵ Véase: *Ibid.*, p. 34-35.

³⁰⁶ Véase: *Op. Cit.*, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 38.

categorías de lo cognoscible, una accesible mientras la otra se torna intransitable: la consciencia y el inconsciente, en respectivo orden.

Jung reconoce un origen en el movimiento que ha desplazado el lugar del espíritu beneficiando al intelecto. En realidad son dos movimientos que han originado el estado de pobreza espiritual de la psique: el progreso científico y —en un primer lugar— el protestantismo. Si bien podemos tomar al primero como consecuencia del segundo, fue con los avances en múltiples terrenos del conocimiento humano con arreglo científico que se fue disipando la nube mística que cubría a las producciones espirituales del cristianismo, hundiendo las fuerzas de las imágenes poderosas de la institución religiosa, pero negligiendo la realidad humana que comunicaban en lenguaje simbólico: hablaban de modelos de integridad del espíritu humano.

De ahí que, unos menos otros más, eliminaran la intercesión eclesiástica entre Dios y el hombre. A consecuencia de la destrucción de los muros de salvaguardia, los protestantes perdieron las imágenes sagradas como expresión de importantes factores inconscientes, y, asimismo, el rito, que desde tiempos inmemoriales ha constituido un camino firme para acomodarse con los poderes insondables de lo inconsciente. Así se liberó gran cantidad de energías, que en seguida fluyó por los viejos canales de la curiosidad y de la sed de conquistas, convirtiendo a Europa en madre de dragones que devoraron casi toda la tierra³⁰⁷.

Jung habla específicamente de los pueblos germánicos que, junto a muchos otros pueblos que adaptaron de forma peculiar el cristianismo, encontraron incompatible la configuración del dogma eclesiástico con su estilo de vida en determinado punto de su historia. Gestaron en su seno la “muerte de Dios” vociferada por Nietzsche, y alimentaron una bestia que dejó a su paso muerte y destrucción a cambio de momentáneas conquistas. Rebasa a los objetivos de este proyecto el problematizar más sobre el perfil psicológico del pueblo germánico, sólo cabe señalar que el fenómeno de la “muerte de Dios” es

³⁰⁷ Véase: *Op. Cit.*, *Psicología y religión*, p. 80.

estudiado a fondo por Jung, calibrando esta célebre expresión de la siguiente manera: “«Abandonó [Dios] la imagen que habíamos hecho de Él, ¿y dónde volveremos a encontrarle?»”³⁰⁸. El abandono de Dios no deja de ser una posición espiritual dramática. Como consecuencia del derrumbamiento de los principios fundamentales de la iglesia, los misterios que pendían de la aceptación de los dogmas eclesiásticos cayeron a las profundidades del abismo —hablando figurativamente del inconsciente. La *hybris* del intelecto es antitética a la aceptación de un principio divino ajeno al *yo*, sobre todo si se encuentra debilitada la imagen dominante representativa de Dios y su campo de acción cuenta con sus extremidades dislocadas; imposibilitando el acercamiento convencional del numen a la vida del hombre.

el hombre moderno sufre de una *hybris* de la conciencia que se está aproximando a lo patológico. A tal constitución psíquica del individuo, corresponde, en gran escala, la hipertrofia y pretensión de totalidad de la idea del estado. Así como el estado trata de «captar» al individuo, también el individuo se figura haber «captado» su alma; e inclusive hace de ello una ciencia, sobre la base de la absurda suposición de que el intelecto —mera parte y simple función de la psique— basta para comprender el todo anímico, muchísimo más grande³⁰⁹.

El ojo de la razón cuenta con una óptica tan perezosa que reduce el campo de comprensión a lo únicamente destacable desde una epistemología de juicios antitéticos, negligiendo la parte del desecho —lo no verdadero— y poniendo en primer plano algún prejuicio sustentador de verdad —sea metafísico o simplemente ajeno al campo del objeto de observado. En la metodología junguiana, resulta de utilidad, para la uniformidad de sus investigaciones, afirmar la realidad fáctica de los acontecimientos de la psique. El mero hecho de que le sucedan al hombre estos acontecimientos anímicos sirve como fundamento para comenzar a registrarlos, analizarlos y consecuentemente establecer una hipótesis explicativa de estos sucesos. La

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 141.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 136.

“verdad es un hecho, no un juicio.”³¹⁰. Esta máxima caracteriza a la fenomenología que sigue el psicólogo suizo, donde se guía por acontecimientos psíquicos a la luz no de supuestos apriorísticos ajenos a lo psíquico, sino a partir de su mera manifestación, sus relaciones y métodos de análisis que intentan dimensionar el peso y el sentido particular de las fantasías humanas.

Por otro lado, Jung no tiene en alta estima a la “razón”. Si bien la reconoce como cualidad de la psique que representa una herramienta sofisticada que supone el pináculo de la mecánica de la consciencia, como sostén espiritual flaquea de manera alarmante para llegar a propuestas satisfactorias sobre la realidad humana. El papel fundamental del intelecto en la cultura occidental moderna perpetua, si se lleva “sus últimas consecuencias”, la llamada “desanimación del mundo”. El campo estéril que propicia la separación comprensiva de todos los elementos del mundo — tanto “arriba como abajo”— los vuelve inconexos. Dejando una carga significativa de conceptos e ideas racionales, donde se torna insípida la existencia del ser humano al ser inútil la empresa que busque un sustento que relacione en síntesis la realidad última del mundo: no dispone de una imagen que concilie a los conceptos salidos de sus juicios antinómicos colocándolos en una balanza, que contemple tanto lo racionalmente verdadero como lo irracional. El prescindir de la búsqueda de imágenes consoladoras deviene en disipar las fuerzas anímicas de las elaboraciones simbólicas colectivas del patrimonio espiritual humano, anulando su significatividad práctica al someterlas a un cuestionamiento polarizante, que acepta parcialmente los contenidos espirituales: dándole cabida únicamente a lo racional.

En realidad, en ese momento el hombre sólo descubre que antes nunca había pensado nada sobre sus imágenes. Y cuando comienza a pensar

³¹⁰ *Ibid.*, p. 21.

sobre ellas, lo hace con la asistencia de lo que él llama "razón", que por cierto no es más que la suma de sus prejuicios y sus miopías³¹¹.

Las producciones espirituales basan la fuerza de su realidad en juicios paradójicos, pues estos resultan efectivos a la hora de expresar una realidad sintética, que comprende dos realidades antinómicas sin dotar de más peso a una facultad sobre otra en la estructura epistemológica del mundo. Lo que es contrario establece subliminalmente una posibilidad de unión: le abre la puerta a dejar de ser una entidad parcial. La relación entre los elementos separados es ante todo de necesidad, donde el contraste dota de sentido a ambas partes de la realidad. Los símbolos de uso corriente en las tradiciones religiosas, como por ejemplo el mandala, se inauguran en este principio y son vigentes gracias a su fuerza representativa de una realidad trascendental que abraza la vida de los individuos. A la vez estas expresiones salvan el campo comprensivo de la disociación, al entamar la lógica del mundo —o la cosmogonía— codificándola a la luz de un valor supremo que da consistencia a los elementos de la existencia.

una religión se empobrece interiormente cuando pierde o disminuye sus paradojas, el aumento de las cuales, en cambio, la enriquece, pues sólo la paradoja es capaz de abrazar aproximadamente la plenitud de la vida, en tanto que lo unívoco y lo falto de contradicción son cosas unilaterales y por tanto inadecuadas para expresar lo inasible³¹².

Lo propuesto con la intelectualidad practicada en el occidente moderno es una constante y necesaria desestimación de las proyecciones religiosas—en tanto siguió el curso natural del cisma protestante. Sin embargo, este *modus vivendi* de la psique ha dejado desprovista de protección a las elaboraciones de la razón humana. Al no contar con un suelo "pétreo" inmune al cuestionamiento antinómico, el voto de pobreza espiritual se torna en una condena por buscar constantemente una respuesta última ya no por medios propios, dignos de una herencia espiritual, sino por medio de injertos

³¹¹ Ibid., p. 19.

³¹² Op. Cit., *Psicología y alquimia*, p. 17.

infructíferos de creencias foráneas, ajenas a la constelación occidental³¹³. La racionalización de los dogmas y las demás elaboraciones simbólicas han desprovisto de barreras la conciencia del individuo para que este efectúe un acercamiento cuidadoso a los peligrosos acontecimientos del inconsciente: imposibilitando su comprensión al cortar los puentes de diálogo entre el inconsciente y la conciencia, habiendo fungido como estos fundamentalmente los símbolos dogmáticos de la Iglesia.

La Iglesia fungió, durante un tiempo considerable como la matriz de fórmulas cotidianas para el hombre, estableciendo los valores de la vida mundana con arreglos a imágenes poderosas: a saber, Dios trinitario, la vida de Cristo, la virgen María e incluso el Diablo. El catolicismo practicó un arreglo cosmológico específico con arreglos al Dios de la resurrección, que aparte era trinitario. Las enseñanzas del corpus bíblico, y su institucionalización en la iglesia formaron “imágenes poderosas”³¹⁴ en el transcurso de siglos durante los cuales estuvieron vigentes, enriqueciéndose en un proceso secular de aporte de muchas mentes para aumentar la semántica de estos símbolos, perfeccionando su capacidad representativa. Las imágenes eclesiásticas resultaron en imágenes eficaces para apaciguar las inquietudes anímicas, de una atracción formidable que invitaba a la sensibilidad espiritual a inaugurarse en sus misterios. Jung reconoce, sin embargo, un punto de inflexión donde se empezaron a poner en tela de juicio a las imágenes, símbolos y autoridades eclesiásticas. “La iconoclasia de la Reforma produjo literalmente una brecha en el muro de protección de las imágenes sagradas, que desde entonces fueron desintegrándose una tras otra. Resultaban molestas porque chocaban con la razón que despertaba”³¹⁵. Se tornó insostenible el modo de vida católico debido al cambio de actitud de las mentalidades durante la época de gestación del protestantismo. Aquí Jung identifica que comienza el origen de la pobreza espiritual, que hizo que

³¹³ Véase: *Op. Cit., Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 20.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 18.

³¹⁵ *Ibid.*

el hombre occidental negligiera las manifestaciones del inconsciente, arrojándolas al reino de lo incongruente, lo accesorio, lo primitivo: en una palabra, lo prescindible.

A partir de esos días, el protestantismo se erigió en almacigo de cismas y, a la vez, de un rápido desarrollo científico y técnico que atrajo tan intensamente a la conciencia humana que se echó en olvido las fuerzas insondables del inconsciente³¹⁶.

El reino del inconsciente nunca dejó de ser operativo, a pesar de esta atracción. Se ha mencionado en los apartados anteriores el término anglosajón "*perils of the soul*" para evocar el riesgo que corre el psiconauta en el recorrido por el inconsciente. En tanto ámbito desconocido de la psique alberga entidades con un efecto avasallador para la voluntad humana, que pueden barrer fácilmente con la resistencia comprensiva de la consciencia. Al vulnerarse la consciencia se torna sensible a las fuerzas arquetípicas que pueblan el inconsciente, cumpliendo con sus designios con relativa facilidad. Este hecho no torna extraño el detenido acercamiento a estas entidades desde tiempos tempranos de la civilización. El hombre se crea así figuras antagónicas donde deposita todo lo riesgoso que pueda comprometer la cohesión de su alma personal. Se crea imágenes enemigas y gestos de "buena vecindad"³¹⁷ —como los modales— para demarcar los límites de la consciencia, donde lo externo se vuelve peligroso: tabú.

Es de suponer que en sus comienzos la consciencia fue muy precaria. Aún hoy podemos observar con cuánta facilidad se pierde la consciencia en las comunidades primitivas. Uno de los «peligros del alma» lo constituye, por ejemplo, la pérdida de un alma, que ocurre cuando una parte anímica vuelve a hacerse inconsciente. [...] Hasta una emoción común es susceptible de causar una considerable pérdida de consciencia. De ahí que los primitivos empleen formas de exquisita delicadeza, hablen con voz tenue, se quiten las armas, se arrastren por el suelo, inclinen la cabeza, muestren las palmas de

³¹⁶ *Op. Cit., Psicología y religión*, p. 80.

³¹⁷ Véase: *Ibid.*, p. 51.

la mano. Aun nuestras maneras de cortesía traducen una observancia «religiosa» de posibles peligros psíquicos³¹⁸.

Así el hombre vive asechado y al pendiente de las fuerzas primitivas de la psique. El devenir que representa el inconsciente es inadmisible en la vida cotidiana del hombre, ya que no cuenta con algún vehículo convencional para suministrarse de manera segura. Esto hace que se sacrifiquen sus beneficios en favor de salvaguardar la sensibilidad espiritual del hombre moderno, sumamente propenso a caer en el olvido de sí mismo. El inconsciente siempre ha representado, para el ser humano, una fuerza de gran magnitud, inconmensurable e incomprensible. A su vez Jung sospecha que las entidades inconscientes cuentan con una operatividad propia, ajena a los fines del individuo, pero igualmente persuasivas para cumplir con sus enigmáticos designios³¹⁹. Fenómenos psicológicos como la *posesión* se explican en este principio, sin embargo, el panorama de la psique moderna deja sin apoyos significativos al espíritu humano, dejando a la consciencia en una situación adversa: donde el individuo se enfrenta al mundo representado por el inconsciente.

Cuando C. G. Carus, Ed. von Hartmann y en cierto sentido, igualmente Arturo Schopenhauer, equipararon lo inconsciente con el principio creador del mundo, no hicieron sino extraer la síntesis de todas las doctrinas del pasado que, sobre la base de la constante experiencia íntima, percibían lo que obraba misteriosamente como personificado en forma de dioses³²⁰.

El inconsciente somatizado que cubre como sombra a todos los fenómenos del mundo es consecuencia de la suplantación del trono del espíritu por el intelecto. El mundo queda integrado con la realidad del inconsciente, sin embargo, los medios contemporáneos de comprensión del mundo con arreglos a la razón viven convencidos de que pueden encerrar en fórmulas lógicas la verdad del mundo. Esta dinámica no es sino un distractor que

³¹⁸ *Ibid.*, p. 36.

³¹⁹ Véase la anotación sobre la *autonomía del complejo* en: *Ibid.*, p. 31.

³²⁰ *Ibid.*, p. 137.

alimenta el convencimiento polarizante del intelecto —focalizado en la parte racional de sus juicios—, dejando fuera de la ecuación a aquello reconocido como “inasequible”, descartado sin el mayor reparo. Como una mecánica básica de la psique, aquella manifestación anímica a la que se le niega representación está “obligada a revelarse”³²¹.

El espíritu, destronado y suplantado, sufre una metamorfosis interesante: pasa de tener una vitalidad ígnea —otrora presente en cada expresión humana— a ser una entidad pesada y oscura, somatizada en la psique del individuo e impregnando su mundo³²². Las *proyecciones* espirituales solían ser herramientas hasta cierto punto benéficas para los males anímicos, en términos representativos, presentaban la oportunidad para darle objeto a entidades como un carcinoma imaginario, al considerarlo como un acontecimiento ingrato, pero fruto de una entidad ajena al individuo, atribuido algún ser maléfico o benéfico según la situación lo amerite —pudiendo, por ejemplo, ser causado por alguna maldición conjurada, o algún tipo de balance espiritual como el *karma*. “El supuesto de la existencia de dioses o demonios invisibles constituye una formulación de lo inconsciente psicológicamente mucho más adecuada, aun cuando se trata de una proyección antropomórfica”³²³.

Las voluntades arquetípicas no han dejado de ser operativas en el esquema racional del mundo, y es poco probable que algún día dejen de revelarse en la vida y obra del ser humano. En un estado de cosas donde las representaciones espirituales han caído en un submundo donde sus alcances y sus efectos pasan desapercibidos. Aquí los *factores* anímicos actúan en anonimato y representativamente están muertos. Esto no les quita fuerza a sus caprichos, es más los facilita. Al no contar con un punto de referencia para dotarles de características específicas —como en el intento psicológico de la propuesta junguiana— estos pueden actuar

³²¹ Cfr. *Ibid.*, p. 129.

³²² Véase: *Op. Cit.*, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, pp. 22-23.

³²³ *Op. Cit.*, *Psicología y religión*, p. 137.

desenfrenadamente aprovechándose de la vulnerabilidad espiritual del hombre.

Los factores están detrás de los bastidores del teatro del mundo. Lo mismo en lo grande que en lo pequeño. En la conciencia somos nuestros propios señores; aparentemente somos los "factores" mismos. Pero si cruzamos la puerta de entrada a la sombra descubrimos con terror que somos objetos de factores³²⁴.

La posesión numénica es muy ilustrativa en este respecto, pues como se ha dicho, al no contar con una conciencia fuerte, el individuo tiene poca o nula resistencia al devenir del inconsciente. Este tránsito por el mundo se torna peligroso e incierto pues supone operar sólo bajo los términos negligentemente incomprensidos del inconsciente, y donde la voluntad se disocia uniéndose con el mundo de fuerzas cósmicas impregnadas por lo inasible.

Los complejos de la psique del hombre contemporáneo son consecuencia directa del tratamiento racional que han recibido el espíritu y sus producciones simbólicas, en su mayoría desinhibidas. Esto se traduce en desestimación y trato unívoco de los contenidos anímicos, los cuales, cabe mencionar, no están lo suficientemente fundamentados. Prueba de esto es que aún tras la descentralización del espíritu este no comprometió su operatividad, siendo aun efectivas sus manifestaciones como en los principios de la especie. Es interesante como Jung identifica que aun cuando el intelecto tiene un papel central en la estructura moderna de la psique, resulta especialmente sorprendente cuando el espíritu y sus contenidos se expresan.

El hálito del espíritu que sopla sobre ella es empero inquietante, como todo aquello que no es causado por uno mismo o cuya causa se desconoce. Así se pone de manifiesto una presencia invisible, un numen al que no ha dado vida la expectativa humana y que tampoco es producto de la voluntad. Vive

³²⁴ *Op. Cit., Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 29.

por sí mismo, y entonces un estremecimiento asalta al hombre, para el cual el espíritu siempre fue sólo algo en que uno cree, algo que uno hace, algo que está en los libros o de lo cual la gente habla. Por ello, cuando se manifiesta espontáneamente se lo ve como un espectro y el entendimiento ingenuo es presa de un miedo primitivo³²⁵.

Esta clase de encuentros con contenidos anímicos, sacan de la cotidianeidad a la experiencia humana, trocándola a un dominio sumamente ajeno a sus modos de conducción convencionales. Una vez que lo numénico toca las puertas de la consciencia individual, esta flaquea abrumadoramente en la empresa por darle cabida a la presencia arquetípica. Si bien “nunca había pensado nada” sobre lo que significaban sus proyecciones religiosas, menos aún consideró las fuerzas insondables que se ocultaban tras la fachada simbólica de dichas representaciones³²⁶.

Estas entidades monstruosas rebasan la capacidad comprensiva del individuo, representando para el aparato psíquico expresiones espirituales intensas pero que hacen explícita la presencia de las voluntades infundidas de vida que se encuentran en el inconsciente. En una palabra representan al “numen”, este supone, refrescando su definición, “una existencia o efecto dinámicos no causados por un acto arbitrario, sino que, por el contrario, el efecto se apodera y domina al sujeto humano que siempre, más que su creador, es su víctima”³²⁷. La somatización del espíritu representa el acceso que tiene el individuo a las vivencias primordiales, representadas psicológicamente como arquetipos. El intelecto ha exorcizado aparentemente a cualquier entidad anímica y, timorato del encuentro con entidades numénicas, troca las imágenes y efectos anímicos a los márgenes de la configuración consciente del mundo.

Esta situación es, sin embargo, benéfica si se sabe aprovechar pues representa una situación como ninguna otra en la historia humana. Uno de

³²⁵ *Ibid.*, p. 23.

³²⁶ *Cfr. Ibid.*, p. 19.

³²⁷ *Op. Cit.*, *Psicología y religión*, p. 22.

los valores más importantes para la experiencia humana es, según Jung, el experimentar directamente los contenidos del inconsciente. Esto no desde un enfoque que comprometa a las fuerzas identitarias del individuo, sino que las estimule, desdibujando sutilmente sus barreras para después temprarlas, a modo de que se vuelvan más resistentes. La experiencia del mundo es, para el hombre moderno, fundamental en la medida en que esta actúa procurando la formación de la consciencia. Una consciencia experimentada se diferencia de una consciencia que se basa en proyecciones en tanto a su consistencia: donde la primera parte de necesidades vitales para ir en búsqueda de símbolos o imágenes que doten de significatividad su experiencia mundana, mientras la otra se refugia en términos y doctrinas cuyos supuestos, sustancialmente, desconoce. El escepticismo protestante llevado a su última consecuencia, como Jung advierte, es también la llave que aguza la consciencia, no desde la creencia maniquea en la razón sino tras sufrir de los estragos del desconocimiento del inconsciente: su fuerza depende del contraste con la “mala consciencia”. La autocritica es una de las herramientas fundamentales del temple del hombre protestante y, a su vez, esta cuenta como herencia espiritual para el hombre moderno.

El aguijón de la mala conciencia inclusive estimula al descubrimiento de cosas antes inconscientes, y de tal modo se le hace al hombre posible franquear el umbral de su inconsciente y percibir las fuerzas impersonales que lo convierten en instrumento inconsciente del asesino múltiple instalado en su interior. Al protestante que sobrevive a la completa pérdida de su Iglesia y se conserva, empero, protestante, es decir, hombre ante Dios, desamparado y desprotegido por muros o comunidades, bríndasele la posibilidad espiritual de alcanzar la experiencia religiosa inmediata³²⁸.

Una forma de nombrar a este tipo de experiencia primitiva es con el distintivo de “experiencia de Dios”³²⁹. Esta efectúa, tras su manifestación, la búsqueda por resolver esta ocurrencia por medio de símbolos o imágenes poderosas

³²⁸ *Ibid.*, p. 83.

³²⁹ *Op. Cit.*, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 17.

que representen la magnitud avasalladora de estos valores por medio de una configuración específica asequible a la consciencia. El punto de estos abrumadores acontecimientos en la vida del hombre es la problematización de los hechos anímicos en su aparato psíquico y cómo estos se solventan en representaciones simbólicas que concilian la consciencia con su contraparte. Equilibrando la balanza espiritual del hombre integrando la mayor parte de sus aspectos espirituales, dispersos por medio de proyecciones o negligidos por formas dogmáticas de proyección religiosa —o ideológica³³⁰.

La pobreza espiritual crea un desbalance en el aparato anímico del individuo que a la vez que supone una crisis en sus formas de representar al mundo con arreglos a los hechos anímicos, causa que estos hechos se presenten de manera cruda y sin disfraces que cubran su magnitud arquetípica. Esta es la verdadera oportunidad particular del hombre moderno: desarrollar sus fuerzas creativas para el reconocimiento y creación de nuevas formas de comprender su realidad teniendo en íntima consideración los hechos del inconsciente, al generar diálogo con ellos se posibilita un puente para su comprensión y el fortalecimiento de la consciencia. Seguir ignorándolos por conservar formulas añejas de representaciones humanas no haría sino infligir una dinámica de represión con desenlaces dramáticos como los vistos desde principios del siglo XX: guerras, conflictos, odio, suicidios, divorcios masivos, etc. El mantener distancia de los *perils of the soul* es un paso siempre valioso para salvaguardar las fuerzas de la consciencia, no desde una represión o proyección, sino desde admitir la realidad fáctica de estos hechos anímicos. La independencia de la voluntad se funda en el conocimiento de las fuerzas numéricas que pueden influir

³³⁰ Jung precisa que tras el “abandono de Dios”, su trono ha quedado disponible para que lo ocupen diversos numenes, o “hechos naturales”, disfrazados de ideologías arraigadas a la vida del hombre, que dotan de sentido su existencia, inflando un aspecto de su vida civil, carnal, política, religiosa —no necesariamente unificada, más bien sectaria—, epistemológica, filosófica, etc. Se trata de la tendencia espiritual hacia los “-ismos”. “El interregno está erizado de peligros, pues los hechos naturales impondrán sus derechos bajo la forma de diversos «ismos». De ello no surge sino el anarquismo y la destrucción, porque a causa de la inflación, la *hybris* humana elige al yo, en su más ridícula mezquindad, para que enseñoree sobre el universo” *Op. Cit., Psicología y religión*, pp. 141-142.

sobre la voluntad humana. Este entendimiento logra, desde la experiencia, optar por representaciones benéficas que salvaguarden y protejan las fuerzas espirituales del hombre así como a sus símbolos y representaciones colectivas. El negligir la sanidad espiritual, que consta de símbolos, imágenes y barreras, atenta contra la integridad de la consciencia. Tener en cuenta que el mundo debe contar con imágenes poderosas que representen de manera integrativa la vida de la psique es un paso de convencimiento de la más alta relevancia. El reconocimiento de un valor trascendental puede generar un cambio de sentido en el ordenamiento del mundo y en la dirección de las acciones del individuo, alineándolas con un valor trascendental que congregue su consciencia, fortaleciéndola. En una situación de vulnerabilidad espiritual es necesaria la búsqueda de un principio igual de convincente que una neurosis. La creatividad despertada desde la crisis que representa la pobreza espiritual es la herramienta más valiosa del hombre moderno. El arreglo consciente de los contenidos del inconsciente, en el ejercicio de la “creación del símbolo”, es la forma más efectiva de abrazar un contenido espiritual, creando una oportunidad para que se conjuguen estas realidades opuestas.

He aquí por qué he tomado en seria consideración los símbolos creados por el inconsciente. Son lo único capaz de persuadir al espíritu crítico del hombre moderno. Convencen subjetivamente por motivos muy pasados de moda: son *avasalladores* expresión ésta que corresponde aproximadamente al sentido de la palabra latina *convincere*, que significa «vencer» y «convencer». Lo que cura una neurosis debe ser tan convincente como la neurosis; y como la última es de enorme realidad, la experiencia benéfica ha de estar provista de una realidad equivalente³³¹.

3.3. La analogía del faro

Es posible el reconocimiento del siguiente punto: la imagen que Jung plantea sobre la estructura de la psique puede llegar a ser de sobremanera compleja. Jung encapsula en la individualidad un mundo lleno de posibilidades: que fácticamente

³³¹ *Ibid.*, p.167.

representa al devenir mismo. El encerrar al ser humano con una entidad cósmica somatizada que se expresa a través de contenidos vivenciales, en realidad deja la perspectiva antropológica, propuesta por Jung, en un tono de bruma. Si se pudiera plantear como una analogía preliminar, puede verse la experiencia de la psique como un andar cauteloso en un escenario cubierto de neblina que aguarda peligros en el horizonte, que a parte es fragmentario y se revela paulatinamente según el punto donde se encuentre el errante mundano —o psiconauta. El campo de visión de este hipotético merodeador está sesgado por una espesa niebla, que hace imposible ver lo que se avecina en todas direcciones y para dónde se va. Llevados a su última consecuencia los supuestos de Jung que afirman llanamente la interiorización del inconsciente, tornan materializable el perfil de esta pequeña analogía. Sobre todo si se toma en cuenta la primicia ontológica que adquiere la psique en la comprensión epistemológica de Jung. “La psique existe, en efecto, es la existencia misma.”³³².

En el apartado donde se discutía sobre la utilidad del símbolo mandálico se propuso la correspondencia equitativa entre las representaciones mundanas y el arreglo del mundo. El mundo macrocósmico se igualó al microcósmico, dotando de una significatividad muy grande al ordenamiento mundano por medios individuales. En el libro *Teofanía* del filólogo alemán Walter F. Otto, se encuentra una breve crítica a la psicología profunda de Jung, sobre todo por la problemática que causa el dejar caer el peso de la realidad sobre el aparato psíquico individual, y, de manera más agravada, el cómo este supuesto pone el punto de origen primordial de las representaciones mitológicas sobre la capacidad anímica íntima del hombre. “Ya el solo nombre anuncia que aquí la presunta profundidad del alma humana ha de reemplazar la profundidad de la realidad universal”³³³. Con lo dispuesto hasta ahora, se torna admisible lo señalado por Otto. Sin embargo, es tarea de estos últimos apartados el demostrar por qué puede que esta afirmación sea una revisión parcial de la disposición de la psique que propone Jung.

³³² *Ibid.* p. 29.

³³³ Otto, Walter F., *Teofanía*, trad. Thomas, Juan J., D.F., Sextopiso, 2007, p. 26.

Son de especial valor las analogías pues ilustran de manera asequible algún tema o mecánica compleja. La primera imagen resulta ilustrativa para mostrar el limitado horizonte con el que cuenta el perfil antropológico de aquel que ha heredado la pobreza espiritual. En una primera instancia, este individuo concentra su fuerza en representaciones provenientes de su elaboración consciente. Esta disposición se nombró en el apartado sobre el mandala como el “punto baricéntrico” para la conjugación de las dinámicas opuestas de la psique. Sin embargo, hay una experiencia céntrica que vence de manera más contundente a los arreglos de la consciencia y a la constelación de potencias espirituales que orbitan el ordenamiento del mundo. Esta tiende a ser profundamente convincente y cuenta con un alto valor numérico reconocido por su mera manifestación.

Una experiencia heliocéntrica es hasta cierto grado invencible, posiciona al valor sumo al centro de la psique, pero se le reconoce como una entidad a grandes rasgos benéfica para el balance de la disposición simbólica del aparato anímico. Tras una experiencia arquetípica, el individuo reconoce que hay una voluntad superior a sus fuerzas conscientes que sin embargo es benéfica para el arreglo de la disposición de su psique. Por medio de un pensamiento inspirado por el inconsciente pueden presentarse este tipo de manifestaciones. Las fuerzas convincentes de fenómenos numéricos como la *voz*, la *animosidad*, y el orden demiúrgico de la consciencia son fuertes exteriorizaciones de una experiencia de esta naturaleza. El centro de la personalidad humana no lo constituye el *yo*, sino una entidad trascendental al ego llamada *Selbst*³³⁴. Debe tenerse en cuenta, a estas alturas de la exposición, que el individuo cuenta con la conjugación de fuerzas opuestas en su psique para dotar de valor su fuerza consciente, sin decantarse por una facultad o pasión de sus fuerzas contrarias: sin caer en la racionalización extrema ni en el fanatismo desmedido. La reunión de estas fuerzas no depende, sin embargo, enteramente del individuo, este tiene que conocer su intimidad hasta el punto más lúgubre para que deje actuar las manifestaciones de su inconsciente: a este punto podemos admitir que se tratan de necesidades vitales influidas por el

³³⁴ Véase: *Op. Cit.*, *Psicología y religión*, pp. 70-71.

arquetipo, que perpetua la forma humana de experiencia a través de las exhalaciones de la psique.

Como fuerza invencible para la acción humana y como primer lugar del acontecimiento psíquico tenemos al inconsciente, que no es simplemente un inconsciente personal que guarda entre sus contenidos toda la experiencia biográfica del individuo, se trata, sin embargo, de un inconsciente colectivo que, por medio de sus contenidos —los arquetipos— representa entidades sumamente persuasivas para perpetuar la acción humana. El hombre crea para sí —y los suyos— símbolos poderosos para focalizar, e incluso invocar, las fuerzas avasalladoras que han consolidado el orden humano a lo largo de los siglos. Y sobre estos símbolos puede orbitar la vida del hombre a lo largo de los tiempos, sin que esto suponga un desgaste. La fuerza de las imágenes que representan la potencia del inconsciente colectivo depende de su vigencia, de su preservación y de su adecuación a los modos de vida humanos que alimentan dichas imágenes.

Los contenidos de la experiencia son sagrados, y por regla general, se han vuelto rígidos dentro de una construcción mental inflexible y a menudo compleja. El ejercicio y repetición de la experiencia primitiva han llegado a constituirse en rito e institución inmutable. Eso no significa necesariamente que se trate de una petrificación. Antes bien, durante siglos enteros y para innumerables personas ello puede representar la forma de la experiencia religiosa, sin que surjan necesidades que lleven a modificarla³³⁵.

El reconocimiento de que dentro de las profundidades del inconsciente se encuentra la fuerza formadora del mundo abre la posibilidad de darle un nombre a esta fuerza y consecuentemente reconocer un orden en el mundo. Esta fuerza es sumamente impersonal y se encuentra más allá del umbral de la consciencia, sin embargo no es ajena a la experiencia mundana antropológica. Esta potencia primordial se le presenta al individuo por medio de *revelaciones* que le dan cuenta de una realidad trascendental a lo que meramente conoce. Descubre entonces la verdadera esencia del mundo y, en contraste, hace las calibraciones adecuadas en su disposición

³³⁵ *Ibid.*, p. 24.

consciente. “La revelación es, en primer término, un descubrimiento de las profundidades del alma humana, una «manifestación», ante todo un modo psicológico, que —como es sabido— nada dice acerca de lo que podría ser además de esto”³³⁶.

Independientemente de las conclusiones a las que se puedan saltar tras la exposición de estas mecánicas psicológicas, sólo incumbe a los objetivos de esta investigación que ahí se encuentran, como posibilidades de manifestación de la psique. Con esto se puede arribar a la conclusión de que el reconocimiento de la alteridad anímica presente en el inconsciente puede dar cuenta de otra realidad de sumo interés para la vida humana; donde se descubre, se manifiesta y se intentan comprender las fuerzas que actúan tras “los bastidores del teatro del mundo”³³⁷. El reconocimiento de estas fuerzas puede lograr un significativo cambio en las disposiciones conscientes del individuo, integrando en su vida necesidades de suma relevancia para su completo desenvolvimiento.

Se inaugura una actitud especial tras el reconocimiento de aspectos numéricos en la psique, su presencia instauration “una especial modificación en la consciencia”³³⁸. A esta nueva consciencia se la reconoce como orientada religiosamente ante el mundo, teniendo en cuenta que la *religio* es una capacidad de la consciencia, verbigracia el proceso terapéutico de un paciente donde Jung menciona que este: “«tomó en consideración cuidadosa su experiencia», y tenía en relación con sus experiencias, la suficiente *pistis* o lealtad como para atenerse a ellas y proseguirlas”³³⁹. La religión es una actitud peculiar que adquiere el individuo quien presta especial atención a su sensibilidad anímica, sobre todo ante la presencia del numen. La confianza en que las nuevas disposiciones hacia el mundo tendrán efecto, considerando la presencia de las voluntades arquetípicas, es fundamental para la operatividad de la *función religiosa* de la psique. El

³³⁶ *Ibid.*, p. 121.

³³⁷ *Op. Cit.*, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 29.

³³⁸ *Op. Cit.*, *Psicología y religión*, p. 22.

³³⁹ *Ibid.*, p. 74.

reconocimiento de las entidades regidoras del orden humano³⁴⁰ puede considerarse como un ritual de iniciación, voluntario o involuntario, en los misterios del mundo antropológico. Aquel que se reconoce como permeado por las fuerzas que habitan en su inconsciente cuenta con “una conciencia transformada por la experiencia de lo numinoso”³⁴¹.

Ante esta nueva actitud, el hombre acepta sus limitantes en la estructura de la existencia. El reconocimiento, al menos sospechado, de la potencia absoluta —o la multiplicidad de estas— crea un cambio en la moral del individuo, modificando como se dirige en uno o múltiples aspectos de su cotidianidad. La domesticación de las entidades espirituales es posible gracias a la creatividad simbólica, al extraer de las experiencias primordiales colectivas, a través de un “*consensus gentium*”³⁴², constantes que ahora se pueden configurar con arreglos a la conciencia, para darles un espacio dentro de la comprensión humana. El contenido arquetípico siempre se manifiesta, lo que varía es la fórmula consciente que se le otorga. La configuración simbólica marca un límite para la representación del hecho arquetípico, un camino representativo al que tiende, dejando en su dominio consciente un amplio campo semántico, dependiendo del sustento que se les dé a las representaciones arquetípicas, cuya vigencia pende de la tradición, la herencia, el culto y la adaptabilidad de los símbolos a los hechos de la psique humana.

Nuestra elección designa y define a «Dios». Pero nuestra elección es obra humana, y por ello la definición que la acompaña es finita e imperfecta. (Tampoco la idea de la perfección pone perfección alguna). La definición es una imagen que no eleva a la esfera de la comprensibilidad a la realidad desconocida indicada por la imagen. [...] El «amo» que hemos escogido no es idéntico a la imagen de él esbozada por nosotros en el tiempo y en el espacio³⁴³.

³⁴⁰ Considérese que estas entidades rigen en un primer lugar en un “orden” inconsciente, que se puede concebir como “totalidad” que representa la experiencia de lo numinoso: como un caos que engendra orden inteligible. Lo que sería equiparable al símbolo de lo *rotundum*, como totalidad mundana sin centro de experiencia, como aparece señalado en: *Ibid.*, p. 148.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 24.

³⁴² *Cfr. Ibid.*, p. 21.

³⁴³ *Ibid.*, p. 141.

La presencia de los arquetipos es atemporal y se ratifica en cada experiencia humana. Las representaciones de valores arquetípicos, según el registro lingüístico que utilicen para expresarse, sirven de bastión para sustentar la experiencia trascendental humana, admitiendo acciones y prácticas que describan un modo especial de vida religiosa. La “*función religiosa*”³⁴⁴ en la psique le permite al individuo configurar su mundo venciendo su significatividad en torno a un *valor supremo*: este es reconocido como performativo de experiencias vivenciales y se le tiene en alta estima como tema central de las elaboraciones simbólicas de la creatividad humana. El *valor supremo* constituye entonces el centro con el que se calibra la experiencia mundana. Es un hecho mandálico el que en la *función religiosa* se inaugure, dentro de la psique, un orden en la experiencia del mundo, donde el *yo* se relaciona con la potencia ilimitada del numen. Este mundo no es otro que el mundo identitario del individuo, que se corresponde con la respuesta que arroja su intimidad al mundo exterior, lo que proyecta, lo que produce, lo que crea, lo que decide, lo que acostumbra, de lo que se rodea, etc.

Si en el rosetón de una iglesia encontramos a un Cristo triunfante supondremos, con razón, que éste debe ser un símbolo central del culto cristiano. Supondremos igualmente que toda religión enraizada en la historia de un pueblo es una manifestación de su psicología, como lo es, verbigracia, la forma de gobierno instaurada por dicho pueblo. Si aplicamos idéntico método a los modernos mandalas que los hombres ven en sueños o visiones, o que desarrollan por «imaginación activa», arribamos a la conclusión de que los mandalas expresan una cierta actitud que no podemos menos que llamar «religiosa»³⁴⁵.

En tanto es consciente la operatividad de la *función religiosa* en la psique, el numen representa un sustento invencible para el orden humano, sobre todo si, históricamente, las consciencias individuales se han sumado, perfeccionando las configuraciones representativas de dicha entidad. En tanto está constelacionada la entidad suprema —que además es arquetípica— el espíritu humano puede

³⁴⁴ Véase: *Ibid.*, p. 20. Un desarrollo de esta función se encuentra en el capítulo “El dogma y los símbolos naturales”, en: *Ibid.*, pp. 61-105.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 131.

depender de ella para resolver sus dramas anímicos, a la vez que alimenta su presencia en su vida cotidiana por medio de ritos, culto, festividades, templos, dogmas, y demás aparatos simbólicos que sustentan la pleitesía a dicha voluntad. El “espíritu ígneo”³⁴⁶ anunciado por Jung es, previo a su somatización, el sustento de la psique que concentra a los valores anímicos de proveniencia inconsciente, configurándolos en un lenguaje simbólico que no divide antinómicamente a las representaciones de la realidad, sino que crea representaciones que concilian las realidades opuestas de los contenidos vivenciales, o al menos están dirigidas a esa empresa. La volatilidad del espíritu³⁴⁷, representa su eminencia simbólica y su efectividad representativa, sobre todo si se tiene en cuenta que “los símbolos son espíritu que está por arriba de los hombres, y entonces también el espíritu está por arriba”³⁴⁸.

La consciencia volátil —o consciencia ígnea— tiene la capacidad de afianzar un orden humano en el dominio de la psique. En esta se representa una forma de perfilar a la vida con arreglos a una causa que trasciende la esfera personal, que, en el caso del hombre moderno, padece la encarnación de las potencias espirituales en el estado de *pobreza simbólica*, disposición espiritual predefinida de la condición humana de occidente. En contraste, la encandilación del espíritu surte un efecto que codifica simbólicamente la experiencia arquetípica, en torno a una figura central —o, se reitera, un panteón de estas— que delimitan las fuerzas que pueden permear el alma humana, así como las disposiciones anímicas y la intensidad de las revelaciones, siempre que estas lleguen por medios conscientes de invocación: en el sentido de la definición clásica de religión como una actitud “de *consideración y observancia solícitas* de ciertos factores dinámicos concebidos como «potencias»”³⁴⁹. La somatización del espíritu, tiene la capacidad especial de hacer vivir al hombre la cruda experiencia vivencial, proveniente del inconsciente colectivo;

³⁴⁶ *Op. Cit.*, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 22.

³⁴⁷ Jung hace uso de representaciones divinas provenientes de la “filosofía de la naturaleza”, y rescata dos aspectos —en verdad cuatro— señalados en el Dios trinitario del cristianismo: los trinitarios, o *volatilia*, y el opuesto cuaternario, o *sómaton*. Véase: *Op. Cit.*, *Psicología y religión*, pp. 104-105.

³⁴⁸ *Op. Cit.*, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 29.

³⁴⁹ *Op. Cit.*, *Psicología y religión*, p. 23.

mientras que la encandilación del espíritu salvaguarda las formas de consciencia de sus creyentes a través de símbolos seculares, edificados sobre dogmas que se aceptan indubitadamente como fieles representaciones de las fuerzas colectivas. Es por ello que Jung reconoce que en el albor del espíritu del dogma cristiano institucionalizado: “la forma de vida católica no conoce en ese sentido una problemática psicológica”³⁵⁰. Queda pendiente por abordar, como pináculo y culminación de esta investigación, lo que propiamente representa el dogma en la dinámica psíquica y por qué queda demostrado que puede reemplazar al inconsciente colectivo, en términos funcionales. Sin embargo antes cabe el detenimiento en una analogía que describa las dinámicas a las que se somete —de modo figurativo— la condición ígnea del espíritu, su funcionalidad expresada de manera ilustrativa y su inevitable transmutación en *soma* —o agua, si se quiere hacer más explícito el contraste.

El valor absoluto del inconsciente representa, en su amplitud indefinible, una constante amenaza que puede comprometer las fuerzas que sustentan la consciencia, por más que esta se encuentre fuertemente edificada. Es una voluntad peligrosamente tempestiva, que atormenta a las edificaciones de la consciencia. Barre con sus proyectos como si de un castillo de arena a las orillas del mar se tratase, y devuelve todo al orden de lo *rotundum*, sin punto céntrico de experiencia ni posibilidad de actuar, donde la constitución que se adquiere es aquella perpetuada por la voluntad absoluta del multívoco inconsciente. “Dondequiera señoree lo inconsciente se da también falta de libertad e inclusive obsesión. La amplitud oceánica no es al fin sino un símil de la capacidad de lo inconsciente de limitar y de amenazar a la conciencia”³⁵¹. Los *perils of the soul*, no son meras amenazas fantasiosas que le quitan el sueño al obsedido por maquinaciones de su propia autoría. Son, en cambio, atentados provocados por la pasión del inconsciente: el constante devenir de la consciencia, de la voluntad, de la vida, del ser consciente en general. En el primer esquema de hechos, el del espíritu somatizado, el ser consciente tiene que rescatar artefactos de la infinidad oceánica,

³⁵⁰ Op. Cit., *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 18.

³⁵¹ Op. Cit., *Psicología y religión*, pp. 136-137.

que le sean útiles para aferrarse a algo estático, que cuente con la suficiente resistencia para sortear, idealmente, la corriente de la parte donde le tocó vivir. El naufrago no va al encuentro de algo en cuanto se embarca a navegar por el inconsciente, simplemente fue dispuesto ahí, sin otra alternativa más que aferrarse a lo que disponga en la inmediatez de su situación adversa, si es que no antes se deja llevar por la corriente. Lo que diferencia al psiconauta del naufrago es, que el primero deja un rastro que le indica su camino de vuelta a la consciencia, y se embarca con relativa seguridad a la búsqueda, en los alrededores de su patrimonio consciente, de tesoros espirituales que le sean de especial ayuda para su supervivencia ante las inclemencias del clima —que representan aquí la pasión del inconsciente; mientras que el segundo se encuentra más vulnerable aún, pues cuenta sin pertenencias verdaderas dentro de su intimidad, al ser la mayoría proyectadas y dispuestas virtualmente en el mundo cotidiano, sostenido siempre por las idealizaciones depositadas en los otros. El alma del naufrago se encuentra vacía, de tal manera que, en cuanto se encontró con la “amplitud oceánica” no tuvo herramientas para sostenerse, ni medios para guiarse, ni siquiera pesos muertos que le hicieran hundirse rápidamente, sólo se deja llevar por la corriente del inconsciente, sin oponer resistencias, a menos que intente desfavoridamente aferrarse a lo primero que se encuentre. Esta es la situación del hombre occidental que ha hecho costumbre proyectar todo al exterior, desde sus bajezas, pasando por su identidad más sincera, hasta llegar a las posesiones más preciadas de su espíritu. En el caso cristiano se encuentra un fenómeno de este tipo especial de consciencia superficial.

El modelo de Cristo cargó con los pecados del mundo. Pero si ese modelo es algo enteramente exterior, también lo son los pecados de los individuos, lo cual hace que el individuo sea más fragmento que nunca, pues una interpretación equivocada y superficial le abre un cómodo camino que le permite, literalmente, «descargar sobre él sus pecados» y rehuir una responsabilidad profunda [...] Si el valor supremo (Cristo) y el supremo

disvalor (pecado) son exteriores, el alma queda vacía: le falta la bajeza suprema y la altura suprema.³⁵².

Aquel que se encuentra con el desconocimiento de lo cotidiano, está como arrojado a un mundo desconocido donde se comprometen sus fuerzas para dotar de significado a los acontecimientos percibidos. Las experiencias arquetípicas inauguran estos desencuentros, donde se desconocen las fórmulas de la consciencia para darle al mundo un arreglo familiar. Las pertenencias espirituales del individuo, sobre todo si no están interiorizadas, pueden perderse en una de estas abruptas turbaciones de la energética psíquica, dejando la experiencia humana a la deriva, donde pierde la forma de sortear las crisis anímicas que se le presentan.

Tras perfilar la somatización del espíritu del hombre moderno, nos encontramos con estos dos casos de navegantes en las aguas turbulentas del inconsciente, un caso cuenta con una situación más dramática que otra en el sentido en que el naufrago no ha establecido una posición fuerte que centre su experiencia en el mundo con arreglos a su consciencia. El psiconauta, en cambio, ha establecido, a través de la experiencia mandálica, un centro para su experiencia el cuál, aunque suponga una parte ínfima del relieve oceánico, representa un refugio para sortear su supervivencia identitaria. Es como si el naufrago encontrase sobreviviendo en una isla, la cual, aunque se puede ver permeada fácilmente por las dinámicas más violentas de la energética psíquica, representa un suelo firme donde puede salvaguardarse y hacerse de medios para su sustento. Ya que el valor absoluto de la psique...

Trasciende ampliamente los límites de la conciencia, siendo así lícito comparar a ésta con una isla en el océano. Al paso que la isla es pequeña y estrecha, el océano es infinitamente ancho y profundo y encierra una vida que sobrepasa en todos los aspectos la vida isleña, tanto en su índole cuanto en su extensión³⁵³

³⁵² *Op. Cit., Psicología y alquimia*, p. 10.

³⁵³ *Op. Cit., Psicología y religión*, p. 136.

Dentro de la somatización de las experiencias arquetípicas podemos encuadrar a esta representación desafortunada de la experiencia humana, para la cual el inconsciente representa un peligro constante de presencia abrumadora, al que está expuesto y al que se encuentra en cierta medida condenado. Aun cuando resuelve lograr empresas invencibles para contener la potencia perturbadora del mar inconsciente este último resuelve, con el debido tiempo, barrer lo que la consciencia llegó a elaborar. Salvaguardar la consciencia es una labor de especial cuidado a la que tienen que estar dedicados los esfuerzos creativos humanos, así como comprometerse con el objetivo por erigirla. “Pues en última instancia la vida psíquica es en su mayor parte algo inconsciente y rodea a la conciencia por todos los costados.”³⁵⁴. El peligro alojado en el inconsciente orilla al hombre a buscar protección de la esfera de lo —en absoluto— desconocido, siempre al asecho por deteriorar las resistencias del hombre. El riesgo de caer presa de las potencias del inconsciente es lo que ha dirigido al quehacer humano hacia fundamentar y enriquecer la consciencia, tanto para tratar los estados perturbadores de la psique como para contenerlos y direccionarlos. Las recetas que ha elaborado el hombre para los males anímicos, a lo largo de los siglos, constituyen la fortaleza de su herencia consciente.

De ahí que los esfuerzos de la humanidad se dirijan siempre al *fortalecimiento de la conciencia*. A tal objetivo sirvieron los ritos, las *représentations collectives*, los dogmas, todos ellos fueron diques y muros levantados contra los peligros de lo inconsciente, los *perils of the soul*. [...]

Estos muros levantados desde los tiempos primitivos sirvieron más tarde como fundamentos de la Iglesia. Y cuando los símbolos envejecen y se debilitan son también estos muros los que se desmoronan. Entonces suben las aguas y catástrofes sin límites sobrevienen a la humanidad³⁵⁵.

Hacia este fin se dirigió la experiencia del espíritu volátil. A lo largo de su historia se edificó a manera de sistema de creencias de suma relevancia para el ordenamiento de la estructura del mundo humano. Esta elaboración secular sirvió como bastión

³⁵⁴ *Op. Cit.*, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 33.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 28.

de la “iluminación” de la consciencia humana, pues a su centro habitaba una entidad ígnea, que se alimentaba de la potencia del inconsciente. El *valor supremo* facilitaba la purificación, la purga y la contención de entidades maléficas³⁵⁶ para el ordenamiento consciente. Esta entidad servía como referente, contrastando lo comprendido en su dominio con lo que se encontraba fuera de su rango lumínico. En este caso, el psiconauta se vuelve un marinero experimentado que usa la luz de esta edificación a manera de guía para navegar por las aguas de su inconsciente, donde, bajo este entendido, se encuentra explorando los misterios que contienen las aguas iluminadas de su experiencia mundana. Tiene toda una suerte de herramientas y adiestramiento para navegar por las mareas del inconsciente. La expresividad simbólica del modo de vida cristiano, tiene la fortaleza de abrazar las experiencias avasalladoras de la psique y armonizarlas de nuevo con lo aceptado en los registros simbólicos del credo institucionalizado. Las resistencias conscientes del religioso están fortalecidas ampliamente y el sentimiento comunitario ayuda a cumplir los fines de la empresa simbólica transversal a las ambiciones personales de cada individuo. La búsqueda emprendida por los psiconautas primitivos — recordando el paralelo que existe entre la situación espiritual del hombre moderno con el hombre primitivo³⁵⁷— rindió fruto en la medida en que, del inconsciente, lograron rescatar grandes tesoros que sirvieron para construir la empresa consciente edificada como institución religiosa. Independientemente del destino de los valores eclesiásticos y el devenir espiritual del hombre, la riqueza de este ejercicio está en la mera mecánica creativa del espíritu humano, que, a través de sobrellevar los enfrentamientos medidos con las potencias espirituales, puede conocer la mejor manera de manejarlas y resguardarse de ellas, al menos potencialmente, a través de la iglesia o meramente, a través del conocimiento de su psique.

Poco a poco se van levantando diques contra el caudal del caos, porque lo que tiene sentido se separa de lo sin sentido y al dejar de identificarse sentido

³⁵⁶ Jung menciona que durante el proceso de somatización del espíritu, las voluntades carnales y violentas del ser humano tuvieron un escape, al ya no encontrarse contenidas en “un gigantesco edificio del espíritu”. Cfr. *Op. Cit., Psicología y religión*, p. 81.

³⁵⁷ Véase: *Ibid.*, p. 19.

y sin sentido la fuerza del caos se debilita y el sentido queda dotado con la fuerza del sentido y el sin sentido con la fuerza del sin sentido. Surge entonces un nuevo cosmos³⁵⁸

La facultad demiúrgica de la consciencia tiene el potencial de establecer una edificación lo suficientemente fuerte para sobrellevar la pasión del inconsciente, como prueba de ello Jung propone a la Iglesia católica. La creatividad humana, a lo largo de las generaciones, deja un legado invaluable de elaboraciones espirituales que, por más que se debiliten perdiéndose en el turbulento inconsciente tienen la capacidad de volverse a presentar, pudiendo ser rescatadas, resignificadas y reintegradas a la dinámica de la consciencia. La tarea de suma importancia para el hombre moderno es no descuidar la labor legada que busca el fortalecimiento de las consciencias. Para este fin debe tener la capacidad de apropiarse de los contenidos de las experiencias simbolizadas en las *représentations collectives*, sin que estas sean meras facilidades para que proyecte sus dramas íntimos, sin que el individuo se responsabilice de sus actos y tomando por absurdos los principios heredados del orden humano.

La creatividad del hombre entonces edifica para sí y para los suyos, nuevas formas de representación de los acontecimientos psíquicos, hasta un grado que estos edificios erigidos con *diques de sentido*, representan guías efectivas para aquellos que navegan sin rumbo en las aguas del inconsciente. Una tendencia, una “tierra prometida”, un fuerte ideal que abogue por el bienestar humano puede ser el motor de esta entidad ígnea que transforme las manifestaciones del inconsciente en fórmulas conscientes que intenten comprender a la experiencia humana en el mundo. Se erige entonces, ante el caudal del caos, una poderosa estructura que guía a las almas errantes, un faro que indica a los navegantes, tanto voluntarios como involuntarios, que hay tierra sólida a la vista.

El faro representa un centro que trasciende la empresa personal de la elaboración simbólica del individuo. La suma del cambio de consciencias

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 37.

individuales resulta en un cambio colectivo, como afirma Jung³⁵⁹, pero al mismo tiempo, la suma acumulada del cambio colectivo —a través del paso de la historia de la especie— edifica un frente poderoso ante la fuerza cósmica atemporal del inconsciente. Este es el pináculo de la empresa humana, una forma de expresar las vivencias primordiales que puede durar incontables generaciones y puede adaptarse al devenir del tiempo, manteniéndose vigente a lo largo de los siglos, trascendiendo realidades culturales y alimentando la capacidad comprensiva del espíritu humano.

3.4. Dogma como reemplazo del inconsciente colectivo

Llegado a este punto se tiene la expectativa de que el lector haya desarrollado un entendimiento sintético sobre la dinámica básica de la psique, propuesta por Jung. La fuerza de esta tesis se constituye en este último punto, que sirve como demostración de la relevancia con la que llegan a contar las representaciones dogmáticas del inconsciente. Aún en expresiones del espíritu humano contemporáneas al psicólogo suizo se hayan operativos los dogmas, siendo la evidencia más contundente aquella que realiza sobre su maestro, Freud, que, más allá del convencimiento epistemológico que otorgaban sus supuestos, se hallaba obsesionado por la supervivencia y predominancia de su teoría psicológica, por sobre otros acercamientos comprensivos hacia la psique, sobre todo los basados en teorías metafísicas o en ideas que sustentan un principio de realidad fuera del dominio semántico de la psique. Freud tenía el anhelo de que Jung continuara con su legado, sin sacrificar la parte integrativa de su propuesta: la sexualidad. El padre del psicoanálisis le dijo a su seguidor en ese entonces: “«Mi querido Jung, prométame que nunca desechará la teoría sexual. Es lo más importante de todo. Vea usted, debemos hacer de ello un dogma, un bastión inexpugnable»”³⁶⁰. Lo que detonó las alertas dentro de la ética profesional de Jung, al ver que su maestro se hallaba persiguiendo instituir, más que una verdad científica —en principio sujeta

³⁵⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 129.

³⁶⁰ *Op. Cit.*, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, p. 185.

ser objeto de duda y eventualmente trascendida—, un “artículo de fe para todos los tiempos.”³⁶¹.

El dogma es, en principio, indubitable, representa una realidad entera constituida sobre una fundamentación paradójica. En el caso de Freud, este principio era la sexualidad, la cual se basaba, según la óptica de Jung, en un supuesto metafísico que limitaba de sobremanera el campo comprensivo de la teoría psicoanalítica, al vencer todas sus manifestaciones sobre el “*numinosum*”³⁶² que le representaba la dinámica del *eros*. En la bajeza del dominio biológico, el padre del psicoanálisis encontró un principio lo suficientemente convincente como para hacerse con una explicación de todos los acontecimientos psíquicos del hombre, sólo que este, según identifica su otrora aprendiz, se quedó en un mundo que negligía el carácter ambivalente de todos los contenidos del inconsciente y benefició la parte manifiesta e inmediata de este, sin reparar en la dinámica de sus representaciones, más allá del mecanicismo biológico-sexual que sustentaba su teoría. La visión de Freud se vio sesgada por una ambición personal, cerrándose a explicaciones ajenas a los principios de su teoría psicosexual, y venció su concepción del mundo a un *valor supremo* lo suficientemente convincente como para darle un arreglo al mundo: la sexualidad.

El psicólogo checo, omitió de la dinámica de la psique el carácter ambivalente de los contenidos anímicos, presentes aún en las elaboraciones conscientes del numen. Esto, a ojos de Jung, condenó al psicólogo a una profunda enemistad consigo mismo, interiorizada hasta un punto donde su carácter denotaba claros síntomas de neurosis³⁶³. Freud cayó en una actitud maniquea con su propuesta, típica de sustentar sus valores —su verdad— en un valor numénico, al caer, tras las turbaciones violentas de la potencia arquetípica, “en un absoluto «sí» y otro en un «no», igualmente absoluto”³⁶⁴, este es el *peligro de lo numinoso*³⁶⁵: infla los valores que dan sentido al mundo, de manera que se polarizan en una visión antinómica de

³⁶¹ *Ibid.*

³⁶² Véase: *Ibid.*

³⁶³ Véase: *Ibid.* p. 187

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 189.

³⁶⁵ *Ibid.*

valores positivos ideales y otros excluidos y reprobables. Se aferró tan fuerte a sus principios que los convirtió en fundamento de la vida psíquica, abstrayendo de esta una fuerza fundamental de la energética psíquica.

La sexualidad puede suponer, en tanto arquetipo, una fuerza avasalladora, enajenante y conflictiva, a la que una consciencia se puede vencer ofreciéndole ofrenda. Como aspecto humano, los aun conservados gestos de cortejo son vestigios del culto a las potencias sexuales, las cuales se encuentran, como toda entidad numénica con la que convive el ser humano, envuelta en una bruma de misticismo. La iniciación en estos misterios supone un enfrentamiento significativo del individuo con las fuerzas arquetípicas presentes en el entramado de la sexualidad, los arquetipos de animosidad —o de compañeros sexuales—, la syzygya, las proyecciones de los conflictos parentales y la sombra pueden ser partes integrativas del complejo sexual, sin embargo, como no es sorpresa, el inconsciente es para Jung más que un simple puñado de arquetipos. Recuérdese en el caso del anima que, a pesar de su rol primordial en el desenvolvimiento de la psique: “No es entonces lo que caracteriza sin más ni más lo inconsciente. Es sólo un aspecto de éste”³⁶⁶. Lo mismo se puede aplicar a cualquier arquetipo que se tenga en consideración. Los arquetipos no agotan las formas ilimitadas en las que hace presencia el inconsciente, simplemente se tratan de meros contenidos que indican los modos en los que pueden manifestarse algunas entidades, sin que esto suponga el arribo a su comprensión última. El depositar tanta fe en el arquetipo de la sexualidad —o, mejor dicho, complejo psicosexual— sólo dota de un centro a la experiencia del mundo vencido hacia un valor supremo sobre el que versa la interpretación del todo y los modos de dar significado. Esta dinámica puede ser hasta cierto grado operativa y funcional. El ejemplo lo pone el mismo Jung de la siguiente manera:

si un enfermo está persuadido del origen exclusivamente sexual de su neurosis, no contrariaría su opinión, porque sé que tal convencimiento, sobre todo si está hondamente arraigado, constituye una excelente defensa contra

³⁶⁶ *Op. Cit., Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 33.

el asalto de la terrible ambigüedad de la experiencia inmediata. Mientras esta defensa resulte eficaz, no la derribaré, porque tengo presente que han de existir poderosos motivos para que el paciente se vea constreñido a pensar dentro de tan estrecho círculo³⁶⁷.

Sin embargo resulta insostenible depender de una entidad numénica para agotar el amplio panorama de la dinámica de manifestación de la psique. Es útil hasta un punto pero, en cuanto se sospecha en el tratamiento de un complejo que los “sueños [o fantasías] empiezan a socavar la teoría protectora, debo acudir en apoyo de la personalidad más amplia”³⁶⁸. En la dinámica inconsciente, los dogmas son apoyos o “muletas”³⁶⁹ para proteger al individuo de la experiencia primordial, pero, dependiendo de su fortalecimiento y la carga energética del inconsciente, no resisten los cismas violentos de la voluntad arquetípica. La condena de los dogmas está en que, al sustentarse en una entidad de orden numénico, los adscritos a estos están sujetos a las fluctuaciones energéticas del inconsciente en este concentradas, hasta el punto de quebrarse, pues “ninguna dotación de sentido se adecua.”³⁷⁰. El numen que rige el ordenamiento consciente del mundo puede llevar al creyente tanto a las alturas más bellas de la experiencia mundana, así como tiene la misma facilidad de hacerle padecer las fuerzas sofocantes de la pesadez ctónica del inframundo.

El ejemplo del dogmatismo de Sigmund Freud, señalado por Jung, es muy ilustrativo. En su concepción del mundo, calibra su centro de experiencia con el principio sexual. Este rige, desde su trono ígneo, las formas de interpretación del mundo del padre del psicoanálisis, dejándolo en una encrucijada donde se encuentra defendiendo lo que él mismo combate, rindiéndole pleitesía a una entidad inconsciente, que le obliga a crear apologías incansables, negar su vigencia en tanto conocimiento “científico”³⁷¹, intentar crear un sequito de fieles seguidores de sus ideas y llevar hasta la última consecuencia la aceptación de sus principios, arribando

³⁶⁷ *Op. Cit.*, *Psicología y religión*, p. 77.

³⁶⁸ *Ibid.*

³⁶⁹ *Cfr. Op. Cit.*, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 39.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 38.

³⁷¹ Véase: *Op. Cit.*, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, p. 185.

a una imagen de la cultura deplorable, vista como un “fruto morboso de la sexualidad reprimida.”³⁷². Ante los ojos de Jung, Freud elaboró una forma de interpretación de la psique que vencía su fenomenología sobre —y ante todo— el principio de la sexualidad. De esta manera, el antiguo mentor del psicólogo suizo se dejó llevar por las dinámicas crudas de su objeto de culto, resultando en un malestar personal generalizado y en un enfoque pesimista sobre el arreglo del mundo del hombre moderno, condenando la represión sistemática que este, supuestamente, ha efectuado contra el numen sexual. Al aceptar a esta entidad como la fuente espiritual humana se mide la totalidad del hombre bajo la métrica del principio carnal, que encarna al inconsciente, codifica la comprensión de sus complejos y, finalmente, intenta resolverlos.

Freud no se preguntó nunca por qué debía hablar constantemente sobre el sexo, por qué este pensamiento lo poseía. Nunca tendría conciencia de que en la «monotonía del significado» se expresaba la huida de sí mismo, o de aquella otra parte suya que quizás pudiera definirse como «mística». Sin reconocer esta parte, no podía sentirse acorde consigo mismo. Era ciego frente a la paradoja y la ambigüedad de los significados del inconsciente, y no sabía que todo cuanto emerge del inconsciente posee algo superior e inferior, algo interno y externo. Cuando se habla de lo externo —y esto hizo Freud— se considera solo la mitad de ello y, consiguientemente, surge en el inconsciente una fuerza antagónica³⁷³.

Ante la parcialidad del enfoque freudiano de la psique, su autor padeció en obra y en vida las consecuencias de una neurosis, donde, a manera de compensación de una parte negligida de la psique, se crea una entidad que obsesiona y atenta contra la integridad del individuo. La mecánica de la psique busca la expresión de sus fuerzas, y, si estas no son correctamente dirigidas tienden a expresarse de una forma u otra, a manera de *compensación*³⁷⁴. Al expresar sus conceptos desde el bastión del mecanicismo biológico y al enfocar sus esfuerzos en socavar el impacto de la *función religiosa*, minimizándolo, Freud enfrasca su epistemología en un sesgo

³⁷² *Ibid.*, p. 184.

³⁷³ *Ibid.*, p. 187-188.

³⁷⁴ Véase: *Op. Cit.*, *Psicología y religión*, p. 44.

que no le permite ver un panorama comprensivo amplio, condenándolo a perpetuar vicios psíquicos de manera inconsciente, a nivel personal, y también a pasarlos por alto, a nivel terapéutico. Al menos estás son, en general, las críticas que hace Jung a la ética profesional y la moral de su maestro, lamentándose de que este no haya podido ampliar su mira hacia un entendimiento más profundo de la psique. “Si Freud hubiera observado mejor la verdad psicológica de que la sexualidad es numinosa —es un Dios y un Diablo—, no se hubiera quedado atascado en la estrechez de un concepto biológico”³⁷⁵.

Se rescata del caso freudiano muchos aspectos relevantes para la operatividad psíquica de un dogma. Un dogma se constituye si cubre las siguientes condiciones: pone un *valor supremo* como centro y modelo de la experiencia mundana, cuenta con un alto convencimiento que obliga al hombre a rendirse ante él, se posiciona como una verdad hasta cierto punto inmutable con arduas resistencias al cambio en su configuración, su fuerza numénica se representa satisfactoriamente con la fórmula otorgada —invocándose de manera eficaz cada que es mencionada—, y, la más importante, supone un remplazo comprensivo para la cruda operatividad inconsciente. “El sustituto persigue la finalidad evidente de reemplazar la experiencia inmediata por una selección de símbolos adecuados envueltos en un dogma y ritual firmemente organizados”³⁷⁶. El dogma es capaz de constelacionar los contenidos del inconsciente a través de símbolos. En la experiencia mandálica heliocéntrica, anteriormente aducida, se estableció que su dinámica, que depende de la fuerza ígnea de un numen para alimentar la configuración ordenada del mundo, es invencible en términos de convencimiento formativo de la consciencia. Este orden es del tipo simbólico y les da consistencia a las expresiones provenientes del orden psíquico, en un marco de referencia determinado por el centro.

3.4.1. El símbolo dogmático

Pero, como puede sospechar el lector, ¿cuál es la importancia del lenguaje simbólico para expresar verdades tan convincentes? Y, en tanto dique de sentido

³⁷⁵ *Op. Cit.*, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, p. 189.

³⁷⁶ *Op. Cit.*, *Psicología y religión*, p. 75.

¿Qué representa el arreglo de símbolos en la consistencia de un dogma para proteger efectivamente al ser humano de la cruda experiencia arquetípica? Para desentrañar la primera cuestión se debe tener en cuenta que con las representaciones dogmáticas de la psique se tiene entre manos la mayor parte del tiempo, sobre todo en el caso de la religión católica y cristiana, elaboraciones simbólicas ensayadas a lo largo de los siglos, de manera que adquirieron una semántica representativa sumamente rica, que atraía por su mera contemplación al “presentimiento de lo divino”³⁷⁷. Cumplen con un rol religioso, por definición, donde, a la vez que invocan entidades poderosas del inconsciente, dotan de protección contra su emergencia vital inmediata, a través de formulaciones rituales, dogmáticas y simbólicas. En el caso del dogmatismo de Freud, representa más una forma de proyección de las potencias numéricas sobre una entidad ya de por sí conflictiva: la sexualidad. La sexualidad representa, como muchas realidades corporales en el cristianismo — por abreviar, dentro de la cultura occidental—, a un principio de oposición el cual, de la manera que lo femenino y lo diabólico, genera contraste con la divinidad, aunque obren con reconocida autonomía dentro del marco teológico³⁷⁸. Posicionó esta fuerza ctónica sobre un especial trono para dictaminar la verdad de las relaciones energéticas de la psique y, como consecuencia, desarrolló un enfoque reduccionista sobre el fenómeno religioso. Poco es sospechado que al hacer esto Freud ejerció una fuerza represiva sobre una pasión de su *Selbst*. Acalló una fuerza dominante que le pedía manifestarse de manera expresiva en su ser, a lo que, tras la negativa, esta respondió condenando al psicólogo checo a un destino trágico, a ojos de Jung.

Quien consigue despojarse de una fe religiosa, sólo puede hacerlo merced a la circunstancia de que tiene a mano otra —*plus ça change, plus ça reste la même chose*l. Nadie se salva de lo que es propio del ser hombre.

³⁷⁷ Véase: *Op. Cit., Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 39.

³⁷⁸ En el caso del Diablo, dentro del dogma cristiano: “tiene una personalidad autónoma, libertad y eternidad, y posee estas propiedades metafísicas en común con la divinidad, en tal forma que hasta puede existir contra Dios. Según ello, no es posible negar ya que sea católica la idea de la relación del diablo con la Trinidad y aún su pertenencia (negativa) a ésta.”. Véase: *Op. Cit., Psicología y religión*, p. 100.

Las *représentations collectives* tienen fuerza dominante y por ello no es ningún milagro que sean reprimidas con la más intensa resistencia. Cuando están reprimidas no se ocultan tras cualquier fenómeno sin importancia sino tras aquellas representaciones y figuras que ya son problemáticas por otros motivos, y de ese modo elevan y complican la problematicidad de éstas³⁷⁹.

Las figuras religiosas representan entidades psíquicas invencibles, eso ha quedado suficientemente claro, y estas se sirven de un especial registro para expresarse: el simbólico en su configuración dogmática. La *elaboración simbólica* tiene la capacidad de arreglar una experiencia primitiva en términos asequibles a un registro secular de elaboraciones afines provenientes de la fantasía humana y arregladas en torno a una temática de relevancia colectiva, en términos simples, es un símbolo longevo elaborado en clave religiosa, una *représentation collective* dominante ejercitada de manera institucional y hecha afín a muchos creyentes.

Los símbolos se revelan partiendo de impulsos provenientes del inconsciente: son verdaderos acontecimientos arquetípicos que inauguran, con su mera emergencia, una vía de diálogo con el inconsciente. Lo inconsciente tiene la capacidad de producir “símbolos naturales”³⁸⁰ sin la necesidad de que el hombre se inicie en algún sistema de creencias religioso: le acontecen de manera congénita. Y de estas imágenes inspiradas el hombre crea e intuye una interpretación de su alrededor, proyectando los valores de su psique al mundo y también desconociendo factores de este, estimulando sus fuerzas conscientes, siempre y cuando obre en beneficio de la reintegración de su consciencia. Para este ejercicio es fundamental la participación del hombre en un sistema de creencias colectivo, si es que le resulta efectivo hacer uso de las proyecciones otorgadas por este para configurar su experiencia, haciendo que la manifestación acontecida tenga una cara y un nombre; de lo contrario esta experiencia se vive desde el inconsciente, tornando más difícil aun su labor integrativa en la constelación espiritual del hombre que la padece³⁸¹.

³⁷⁹ *Op. Cit.*, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 59.

³⁸⁰ Véase: *Op. Cit.*, *Psicología y religión*, pp. 144-145.

³⁸¹ Lo no abrazado por la consciencia cuenta con un poder contundente en tanto experiencia vivencial desmedida, esto aplica tanto para la experiencia primordial como para los contenidos “olvidados” del

La experiencia simbólica individual se encuentra con la dificultad de ser proclive de enfrentarse a las potencias anímicas en su más caótica manifestación. Y su elaboración simbólica es tan local y austera que flaquea si se la compara con la finura de las elaboraciones simbólicas de cualquier empresa religiosa instaurada en la sociedad humana.

Mas tampoco [una] serie onírica entera podría compararse ni en belleza ni en fuerza de expresión con un aspecto cualquiera de una religión tradicional. El dogma es siempre resultado y producto de muchos espíritus y de muchos siglos. Se Halla purificado de todo lo extravagante, de todo lo insuficiente y perturbador de la experiencia individual³⁸².

El dogma representa una ventaja estratégica para abreviar, por medio de *proyecciones*, una experiencia absoluta del inconsciente. Incluso si el individuo enfrenta una situación adversa, que comprometa su comprensión consciente de sus manifestaciones psíquicas, este tiene la capacidad de hacer uso de los símbolos que integran su aparato comprensivo y, de esta manera, poder sortear su experiencia arreglándola a un entendimiento simbólico de su padecimiento. Las situaciones confrontativas con el inconsciente son usualmente acontecimientos dramáticos³⁸³ que desgastan las fuerzas combativas del hombre, sin embargo, tienen la capacidad de iniciar al sometido a su fuerza en un nuevo orden de entendimiento: el vivencial. Incluso si contaba con dogmas comprendidos en su arsenal espiritual, estos, si nunca fueron experimentados de manera contundente, a partir de la experiencia arquetípica pueden reconstituirse y dotar de nueva vitalidad a su representatividad simbólica y, de esta manera, interiorizarse profundamente en la intimidad de la psique, posicionándose como una verdad “más persuasiva que la mejor de las tradiciones”³⁸⁴. Esta es, en paralelo expositivo, una definición de “gnosis”: aquella interiorización de los contenidos del dogma

patrimonio espiritual: “Uno de los «peligros del alma» lo constituye, por ejemplo, la pérdida de un alma, que ocurre cuando una parte anímica vuelve a hacerse inconsciente”. Véase: *Ibid.*, p. 36.

³⁸² *Ibid.* p. 84.

³⁸³ Recordando que: “Los arquetipos son complejos de vivencias, que aparecen fatalmente, o sea que fatalmente comienza su acción en nuestra vida personal”. Véase: *Op. Cit., Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 36.

³⁸⁴ Véase: Véase: *Op. Cit., Psicología y religión*, pp. 84-85.

adquiridos por medios vivenciales propios, sobre todo tras el acceso a su realidad arquetípica, dimensión de donde proceden y a la que se deben los paralelos representativos que generan afinidad entre las expresiones de la espiritualidad humana, a grandes rasgos.

el dogma expresa por su imagen una totalidad irracional. Este método garantiza una reproducción sobremanera mejor de un hecho tan irracional como la existencia psíquica. Además, el dogma debe su existencia y su forma, por un lado, a las experiencias de la «gnosis» —llamadas inmediatas y reveladas, como, por ejemplo, el Hombre-Dios, la cruz, la partenogénesis, la Inmaculada Concepción, la Trinidad, etc.—, y por otro a la ininterrumpida colaboración de muchos espíritus y siglos. Acaso no resulte del todo clara la razón por la que denomino ciertos dogmas «experiencias inmediatas», dado que un dogma es en sí mismo precisamente lo que excluye la experiencia «inmediata»³⁸⁵.

El reemplazo que supone el dogma se funda en la puesta a la obra de la creatividad humana, sobre todo orientada hacia el ejercicio de hacer consciencia. El establecer paralelos entre las experiencias del numen, a través de proyecciones constituidas como símbolos, resulta en una tarea fructífera para la cohesión del mundo, que se encuentra orbitando sobre un código común, cuyos valores se verifican en cada experiencia vital humana que puede solucionarse cuando se encuentra con estas representaciones externas de su drama íntimo. En otras palabras, con el fin de hacer asequible lo anteriormente expuesto, los símbolos constituyen realidades mentales, encarnando en entidades exteriores conflictos profundos de la psique. Este ejercicio de *proyección* hace maleable el mundo de los contenidos psíquicos, pues, al ser expuesto sobre el mundo objetivo, el individuo puede actuar en pro de solucionar su complejo íntimo representado sobre su mundo circundante: esto dota de significatividad práctica los hechos humanos, pues se orientan a finalidades que inauguran orden en su cotidianidad y habitúan su experiencia mundana,

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 78.

domesticando sus contenidos anímicos al unísono que depositan familiaridad a los objetos de su realidad.

Aunque en principio todo es vivenciado en imagen, o sea simbólicamente, no se trata de peligros de cartón, sino de riesgos muy reales, de los cuales en ciertas circunstancias puede depender un destino. El peligro principal consiste en sucumbir al influjo fascinador de los arquetipos. Las mayores posibilidades de que esto suceda se dan si uno no toma conciencia de las *imágenes arquetípicas*³⁸⁶.

Antes de la necesidad creativa del hombre aparece una necesidad por “asimilar al acontecer psíquico todas las experiencias sensoriales externas”³⁸⁷: una necesidad por *proyectar* las vivencias arquetípicas por la inestabilidad que estas suponen si son aceptadas de manera contundente, lo que imposibilitaría estrictamente arribar a una comprensión del acontecimiento psíquico. La creatividad simbólica está fundada en el reconocimiento humano de una fuerza que le sobrepasa, un espíritu numénico que representa una amenaza para sus reservas para con el mundo inconsciente, donde: “El hálito del espíritu que sopla sobre ella es empero inquietante, como todo aquello que no es causado por uno mismo o cuya causa se desconoce”³⁸⁸. En primera instancia, se basa en la *Función religiosa* de la psique, que simboliza la entidad desconocida —al numen— y la reconoce como factor de importancia en la estructura mental humana. En segundo lugar, tras la experiencia heliocéntrica del mandala, hace un juego de interrelaciones simbólicas, donde ordena con la ayuda del *valor sumo*, inaugurado por el numen, un orden que le ayuda a dotar de sentido a sus fenómenos psíquicos. Los dogmas se establecen en esta mecánica simbólica pero a manera de tradición practicada a través de generaciones, donde sus seguidores se subordinan a un arreglo aceptado del orden mundano acordado gracias a un *consensus gentium*³⁸⁹. Es así como la creatividad

³⁸⁶ *Op. Cit.*, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 45.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 12.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 23.

³⁸⁹ Véase: *Op. Cit.*, *Psicología y religión*, p. 21.

humana no sale de una constelación de significados de manera sencilla con las turbaciones arquetípicas, y si bien no es inmune a esta fuerza salvaje, tiene la oportunidad de reestablecer su integridad identitaria, subordinada a una representación colectiva por medio de la disposición de su arsenal espiritual: lleno de representaciones simbólicas, rituales y múltiples apotropismos. Esta es la ventaja que le otorga a la consciencia el símbolo dogmático: dota a los contenidos del inconsciente de maleabilidad a través de proyectarlos sobre símbolos finamente perfilados, fruto del sistema de creencias al que el individuo le dé seguimiento y las tradiciones que haya heredado. Esta clase de símbolo:

formula una vivencia psíquica tremenda y peligrosamente decisiva que con razón es denominada a causa de su predominio "experiencia de Dios", de modo tolerable para el poder intelectual del hombre y sin reducir esencialmente el alcance de lo vivenciado ni dañar su eminente significación³⁹⁰.

Cayendo consecuentemente en los terrenos del siguiente cuestionamiento, la ordenación que adquieren los símbolos dogmáticos en función de su temática central —su *valor sumo*, sea una divinidad o muchas— tiene una fortaleza expresiva sumamente interesante. Lo simbólico tiene la capacidad de codificar una experiencia inmediata en una imagen que se le presenta a la consciencia, esta intuición es, en la mayoría de los casos, *proyectada* sobre entidades externas al individuo, que le suponen temáticas de sumo interés para sus preocupaciones íntimas. Usualmente estos impulsos se encuentran exteriorizados, escupidos desde las profundidades de la psique al mundo y a la alteridad. Es fundamental para el balance psíquico que esta dinámica, que sigue la pasión de la consciencia —la dislocación del mundo—, encuentre un espacio común donde se posibilite el diálogo que integre la espontaneidad del inconsciente en el universo comprensivo de la consciencia humana. A ejemplo de la importancia de la psique por encontrar un balance, se hallan los terrenos fértiles de la configuración dogmática cristiana

³⁹⁰ *Op. Cit., Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 17.

conocida como “confesión”. Esta genera un espacio donde pueden exponerse las voluntades arquetípicas del hombre: sus deseos, fantasías, debilidades y pasiones. A través de reconocer una discordancia con lo profesado por la institución religiosa, respaldada por el *valor sumo* conocido como Dios, se posibilita que el individuo calibre sus fuerzas identitarias con arreglos a una voluntad que le sobrepasa, haciendo posibles cambios que generen modificaciones especiales en su actitud necesarias para su pertenencia a la sociedad religiosa.

Es cierto, empero, que toda confesión, por un lado, se funda originariamente en la experiencia de lo numinoso, y por otro, en la *pistis*, en la fidelidad (lealtad), la fe y la confianza ante una señalada experiencia de efecto numinoso y el cambio de conciencia que resulta de éste³⁹¹.

Para la efectividad de la confesión, el individuo debe confiar primeramente en el *valor sumo*, y secundariamente debe tener la certeza de que, al seguir el ritual de expiación, tendrá los efectos conciliatorios necesarios para que su conciencia encuentre sosiego dentro del marco de creencias que sostiene su arreglo consciente. La experiencia simbólica permite la puesta en diálogo de las voluntades individuales con las arquetípicas: de la moral consciente con la vitalidad del inconsciente. Ambas se fundan en extremos convincentes, una representada por fórmulas dominantes de la consciencia —dogmas y representaciones colectivas— y la segunda guiada por la energética invencible de la vitalidad arquetípica. Se tiene que establecer un reconocimiento de ambas potencias que sobrepasan al individuo y, antes bien, le guían. De esta manera, en un ejercicio de contrastes, puede generarse una reconciliación entre lo que el individuo permite ejecutar y lo que este decide obedecer, para dotar de sentido su vida.

La fuerza moral del individuo es equivalente, independientemente del marco de referencia que supone el sistema de creencias al que pertenece, a su fuerza de consciencia. Volviendo al caso hipotético del confeso, al aceptar por medio del ritual de integración su permeabilidad a las voluntades humanas inconscientes, este individuo torna posible convertir la energética de estos choques con su identidad

³⁹¹ *Op. Cit.*, *Psicología y religión*, pp. 23-24.

religiosa a través de rituales y analogías de las que se pueda apoyar para sobrellevar estas pasiones. De esta manera reestructura su vida, armonizándola con la forma dogmática de la redención. Este hombre tras su sometimiento a la voluntad del *valor sumo*: “«Ha hecho las paces con Dios, ha sacrificado su voluntad propia sometiéndose a la voluntad divina»”³⁹². El pertenecer a la vida religiosa es, ante todo, un acto de supervivencia psíquica, al orbitar sus acciones en torno a un arreglo dogmático de la experiencia mundana. Esto impide que su consciencia se vea permeada por voluntades externas a las aceptadas y se hagan con la “ciudadela del yo”³⁹³. La voluntad humana es por sí sola muy débil para ambicionar comprender la amplitud del mundo y sus manifestaciones. Es, incluso tan tenue que no puede hacerse de una comprensión absoluta sobre su realidad particular ni las fuerzas psíquicas que le compenetran. Es por eso que es de especial cuidado el refugiarse en representaciones colectivas que doten de sentido su vida, que le den un espacio, un orden narrativo e incluso un propósito; ningún ser humano puede escaparse de esta necesidad anímica, como se vio en el caso del dogmatismo de Freud. La fuerza de la consciencia, en su individualidad espiritualmente austera, es apenas remarcable, por lo que depende de una herencia espiritual y de aceptar ideas plausibles ante un entendimiento general para hacerse con el conocimiento de su mundo: “la psique no constituye excepción alguna a la regla general según la cual la esencia del universo sólo puede conocerse en la medida permitida por nuestro organismo psíquico”³⁹⁴. Las fuerzas comprensivas de la psique, dependen del legado genético y cultural de sus antecesores para hacerse con una comprensión del mundo que cumpla con un desarrollo de la consciencia del individuo. Esto con suerte le permitirá comprender de mejor manera los acontecimientos de su psique y la integridad del ser de su mundo y de sí mismo.

Las expresiones simbólicas que giran en torno al factor arquetípico que configura al dogma, alimenta el encuentro entre estas fórmulas y los acontecimientos anímicos del hombre de manera integrativa, donde tienen una

³⁹² *Ibid.*, p. 132.

³⁹³ *Cfr. Ibid.*, p. 141.

³⁹⁴ *Ibid.*, pp. 71-72.

dirección expresiones afectivas con configuraciones morales del ser humano. También tienen la capacidad de dirigir efectivamente la moral dotando de fórmulas de vida ejemplar mediante instituciones instauradas por la misma providencia divina³⁹⁵. Y, en tanto fundadas en una experiencia heliocéntrica, cuentan con una fuerza ordenadora que instaura una cosmogonía, en términos jerárquicos, mitológicos y cronológicos.

El dogma se asemeja a un sueño que refleja la actividad espontánea y autónoma de la psique objetiva, de lo inconsciente. Semejante expresión de lo inconsciente constituye un arbitrio de protección contra nuevas experiencias inmediatas harto más eficaz que una teoría científica. Esta última ha de descuidar los valores afectivos de la experiencia; y, justamente en este aspecto, el dogma es, por el contrario, muy expresivo. Una teoría científica pronto es superada por otra; el dogma perdura por siglos incontables³⁹⁶.

La fortaleza expresiva del dogma recae en que cuenta con una característica que le hace guardad similitud con las emergencias del inconsciente: que perdura a lo largo del tiempo y se perpetua en cada experiencia humana. Los valores arquetípicos humanos están expresados de una manera completa, en términos de las posibilidades conscientes del hombre. Lo que los hace tan atractivos para la sensibilidad espiritual del hombre es justamente el cómo, a través de su perfilamiento histórico, han aprendido a representar la realidad humana abrazando partes fundamentales de la dinámica inconsciente: la espontaneidad y la autonomía de sus entidades supra personales —numenes y voluntades divinas.

El dogma ha podido expresar una parte de la psique del más alto valor: el sentido integrativo de la vida del individuo, donde no solo se consideran las partes racionales y comprensibles de la existencia humana, sino que también se le abre la puerta a una expresividad inconsciente que puede acontecer dentro de la psique. A diferencia de los modos antinómicos de otorgar sentido a la experiencia antropológica y a sus manifestaciones anímicas, este intento de elaboración

³⁹⁵ Véase el caso de Cristo como ejemplo de vida arquetípica en: *Ibid.*, pp. 142-143.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 79.

consciente tiene la peculiaridad de instaurarse sobre un principio inconsciente: el reconocimiento de una entidad alterna que sobrepasa a la voluntad personal. La relación con este *valor supremo* es lo que define la actitud religiosa³⁹⁷. De este se aprende, y de este, en tanto cuenta con una naturaleza inconsciente, pueden brotar de manera medida demás emanaciones arquetípicas, aceptables dentro de la fórmula dogmática de vida religiosa.

El dogma reemplaza lo inconsciente colectivo formulándolo con gran amplitud, por lo cual, en principio, la forma de vida católica no conoce en ese sentido una problemática psicológica. La vida de lo inconsciente colectivo ha sido captada casi íntegramente en las representaciones dogmáticas arquetípicas y fluye como una corriente encauzada y domada en el simbolismo del credo y del ritual³⁹⁸.

La domesticación de la experiencia primordial se presenta gracias al ejercicio secular del dogma, este funge a manera de herramienta espiritual heredada que sirve para ahondar en las profundidades del alma humana con la ayuda de una imagen poderosa sobre la cual proyectar todo lo lleno de incertidumbres dentro de la vida humana. Para Jung el camino deseable del desarrollo de la consciencia ya no es el dogmático-religioso, pero este no representa un impedimento para ahondar en la verdadera dinámica de la psique. Es sin embargo, una herramienta terapéutica de suma relevancia que puede servirle de gran ayuda ante aquel que ha perdido la confianza en sí mismo: el neurótico³⁹⁹. El dogma elaboró, a lo largo de su predominancia ígnea, una rica semántica llena de elaboraciones simbólicas que aún hoy pueden ser determinantes para la resolución de conflictos anímicos. Pero sobre todo el dogma, mientras fue efectivo para la sanidad espiritual del ser humano, alivió de los impactos de las fuerzas arquetípicas a las resistencias constitutivas del hombre, salvaguardando su identidad validada ante la “iluminación” de la fuerza suprema. Jung afirma que aun en un marco

³⁹⁷ Jung establece que “La religión es una relación con el valor supremo o más poderoso”. Véase: *Ibid.*, p. 131.

³⁹⁸ *Op. Cit.*, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 18.

³⁹⁹ Véase definición de “neurosis” en: *Op. Cit.*, *Psicología y religión*, p. 26.

terapéutico está “plenamente persuadido de la extraordinaria importancia del dogma y del ritual, al menos como métodos de higiene espiritual”⁴⁰⁰, debido a su efectividad para desenredar el “nudo gordiano”⁴⁰¹ que representan los complejos anímicos. Es muy rico el abastecimiento espiritual del que dotó la tradición cristiana al hombre moderno, y la humanidad sería una empresa incompleta si se pasaran por alto estas elaboraciones que constituyen el patrimonio espiritual del hombre occidental.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 75.

⁴⁰¹ Véase: *Op. Cit.*, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 26.

CONCLUSIONES

Carl Gustav Jung plantea una estructura del conocimiento que se centra, ante todo, en el hecho psicológico. El ser humano es un aparato psíquico con la configuración específica de su especie: este vive. La vida es un hecho que le atraviesa, a manera de latido, sin que siempre sea consciente de esto. La vida es fundamental y es un hecho psíquico, es la posibilidad de que se desarrolle la consciencia. La posibilidad de que conozca algo, por mínimo que sea, se basa en el hecho de que sea movido por esta fuerza inconsciente: una vez más, la vida. La epistemología jungueana, aunque rudimentaria en tanto justificación filosófica, cuenta con una naturaleza evocativa. Las posibilidades que abre el autor cuando se afirma, sin mayor reparo, como fenomenólogo, adquieren sentido si se repara en las influencias del autor. Filósofos como Théodore Flournoy y psicólogos como William James fueron determinantes para la metodología del psicólogo suizo, en su acercamiento desprejuiciado y fáctico a los acontecimientos psicológicos. Metodológicamente es un digno aprendiz de mentes que guiaron su psicología como una práctica desprejuiciada, que le cree y sigue los paraderos del inconsciente, no hasta su última consecuencia, pero sí lo suficiente para darles espacio para hacerse presentes. Teóricamente, aunque rehúye, es innegable que bebe de los hallazgos sin precedentes de su maestro Freud, y que también absorbió bastante de teorías epistemológicas como la de Kant, sin dejar atrás que estaba versado en tradiciones neoplatónicas, místicas, teológicas y orientales. Es coherente, sin embargo, al “rehuir” de la teoría. Tras su quiebre con Freud, este sufrió de primera mano las consecuencias que enfrenta un pensador al casarse con los principios de su autoría. Haciendo encajar, sobre manera, todos los fenómenos de su campo de estudio con su visión propuesta del mundo y ponderando como irrefutables sus fundamentos.

La influencia tanto de los filósofos en boga durante su contexto —Kant, Schopenhauer, Nietzsche—, como los clásicos —Heráclito, Platón, Plotino,

Carpócrates, Filón de Alejandría, Ireneo, Orígenes, Paracelso, Nicolas de Cusa, etc.—, enriquecen el acervo conceptual del psicólogo. Sus lecturas se alimentan tanto de textos propios de la ciencia, como de la cultura, la religión y la filosofía. Para el ojo crítico más estricto, la propuesta de Jung carece de cierta rigurosidad y estructura, propia del racionalismo. Es sin embargo, bastante transparente en sus intenciones cuando se acerca a su objeto de estudio. Sabe que la investigación inconsciente no debe demeritar las manifestaciones psíquicas ni reducirlas unidimensionalmente para que satisfagan un capricho teórico; invita a investigar a la psique como lo que es, una materia desconocida pero con posibilidades de comprenderse por lo que hace acto; entrega una tesis sobre nuestra realidad cultural post reformista, aceptando la “muerte de Dios” anunciada por Nietzsche, y se pregunta por el paradero de los valores milenarios de la cultura humana. Jung otorga en sus lecturas, no solo una exposición de sus hallazgos psicológicos, sino también hace un acercamiento comprensivo preguntándose ¿por qué las fantasías pueden ser tan peligrosas? ¿Qué es lo que pasa cuando el ser humano queda desamparado de fuentes de valor sagradas? ¿Por qué el hombre sigue tratando de buscar un sentido más allá de su propia realidad personal? ¿Qué podemos hacer, sabiendo que el hombre, ante todo, obedece a un inconsciente que le rebasa, pero en el que puede tomar posición?

Jung subordina el conocimiento filosófico y las realidades religiosas a la psicología. Esto con la advertencia de que, el ser humano siempre busca certezas y una constitución de sentido en su mundo. El móvil de la actividad intelectual del ser humano es *arquetípico*, i. e. psicológico. El ejercicio de la psique humana lleva a un desenlace similar, pero particular ante cada especificidad temporal de la consciencia humana. No es lo mismo, en este cosmos, usar los mismos medios para plasmar una idea, si no se cuenta con ellos. El capital cultural, la realidad material, el lenguaje, el desarrollo cerebral y el momento de la elaboración consciente hacen variar la forma de emitir el mensaje, pero la necesidad es la misma: comunicar e invitar al otro a la sospecha de que, fuera de sí, existe una realidad que puede ser aún a mas

de una mente. Ideas como “verdad”, “Dios”, “bien”, “mal”, “masculino”, “femenino”, provienen de la intuición de que hay algo mas en el alma del ser humano que quiere expresarse, desenvolverse y ser inaugurado —sea un concepto, una tradición o una costumbre.

En el transcurso de este trabajo se expusieron, a grandes rasgos, conceptos fundamentales para la propuesta de Jung en su orientación al fenómeno religioso. Queda pendiente para una futura investigación —propia o del lector— el papel de la psicología como nuevo orden epistemológico para proporcionar expresividad a las potencias del inconsciente. El entendimiento que logra el psicólogo suizo del fenómeno espiritual humano es de sumo interés, pues otorga, al que se embarca en su lectura, herramientas reflexivas para plantearse la problemática religiosa desde una perspectiva psicológica. Es innegable denotar el acervo cultural con el que cuenta el autor de *Psicología y religión* para ejemplificar sus puntos y resolver los fenómenos que se le presentan por medio de imágenes sumamente ilustrativas.

Las fortalezas explicativas de la teoría de Jung son fruto de su amplia experiencia embarcándose en investigaciones sobre las honduras anímicas de la humanidad. Trátese de sus pacientes, de autores antiguos o de él mismo, este psicólogo se caracteriza por contar con un abanico amplio de imágenes espirituales para ilustrar su propuesta.

El inconsciente supone un entramado complejo de relaciones que difícilmente hacen explícita su trayectoria. Es un objeto difícil de abordar desde una propuesta epistemológica convencional. El vicio del razonamiento occidental obstaculiza el acercamiento desprejuiciado hacia este ente tan difícil de abarcar tanto imaginativa como conceptualmente. En experiencia representa un dominio inabarcable, y su naturaleza vertiginosa hace muy difícil mantener estáticamente sus estados manifiestos.

El inconsciente representa, a su vez, una naturaleza íntima que sincrónicamente es común a todos los miembros de la especie humana. Sin

embargo, se debe a su manera de emerger en la psique que resulta complicada su expresión directa, encontrándose en su camino de exteriorización con obstáculos emotivos, personales y de lenguaje —siendo en ocasiones imposibles siquiera de comunicar. Este terreno psíquico es sin embargo de suma relevancia para dar cuentas de la realidad procedural del actuar del hombre, sobre todo en momentos históricos de crisis, donde son aún más peligrosas las fuerzas del inconsciente colectivo.

El hombre se encuentra en una posición histórica donde le resulta muy difícil mantener su fortaleza consciente, al verse turbado de su posición especial de discernimiento identitario por cualquier movimiento repentino considerable que logre volcar la familiaridad depositada sobre el mundo circundante. Sea fruto de una fantasía sobrealimentada —no necesariamente de manera voluntaria— o sea fruto de un cambio adverso con las estructuras del orden social. El hombre está en una situación vulnerable, a nivel espiritual, lo que torna apremiante el embarcarse en la investigación que resulte en un entendimiento claro sobre las causas anímicas que han resultado en fenómenos tan críticos. El preguntarse por qué las filas de los ejércitos en las potencias mundiales se están engrosando, por qué los avances militares han estado tan procurados en tiempos de aparente paz desde el siglo pasado, o por qué hay tantas practicas sectarias en la realidad cultural más inmediata, son cuestionamientos en los cuales aún vale la pena reparar.

La obra jungueana representa un punto de interés para la problemática espiritual del hombre occidental, no es, sin embargo, la cúspide del entendimiento de los fenómenos culturales de la identidad humana. Mucho menos representa a los tiempos modernos su propuesta, pues, ya como él mismo lo había sospechado, se han hecho grandes descubrimientos sobre la mente humana. Esto no demerita en absoluto la riqueza de sus aportes y su admirable intento por darle una vía de resolución a la pobreza de espíritu del hombre moderno haciéndolo recurrir a su patrimonio espiritual heredado.

Jung sentó bases profundas de especial valía para el acercamiento comprensivo a los fenómenos identitarios de la humanidad. Sus límites están reconocidos y expuestos en su misma obra, lo cual dota a su propuesta, no como una vía de escape para sostener a lo largo de los siglos con el fin de rehuir de una realidad espiritual aun más profunda, sino como un ejercicio intelectual que dota de herramientas metodológicas para exponer problemáticas actuales con sus necesarias modificaciones. Al basar su expresividad en hipótesis fenomenológicas el psicólogo suizo no afirma otra verdad que trascienda a que, como hecho, el hombre manifiesta ideas con similitudes a las de su especie y también ejercita su espíritu de una manera particular: a través de aceptar que, a parte de su presencia, existe otra que le trasciende, que es mayor en extensión y en voluntad.

El ejercicio presente en esta investigación es uno que trata de comprender, humildemente, el porqué de la aceptación del dogma como representante de un poderoso vehículo para el espíritu humano, aún más convincente que los hechos crudos de la intimidad de la psique. Esto se tornó aun más claro poniendo en perspectiva lo que supone el vivir compenetrado con las fuerzas espirituales, en su crudeza más inmediata. Teniendo en mente que el inconsciente representa una afluencia de influjos ilimitada que puede, por su impredecibilidad, manejar al destino humano a empresas insospechadas y altamente peligrosas para con su integridad —tanto individual como colectiva. Esto deja sobre la mesa expuesto que, las fuerzas del inconsciente pueden desembocar en resultados sumamente contraproducentes para cualquier empresa de la voluntad humana. Borrando con relativa facilidad los proyectos constitutivos del patrimonio consciente del hombre. El recurrir a ideas dominantes, de uso corriente en la cultura, ha sido un acto de supervivencia espiritual del que ha dependido el hombre a lo largo de los siglos. Estas abrazan de manera especial a la identidad, dotando de fortaleza consciente al hombre, del cual depende la empresa por afirmar, a través de sus actos, pensamientos y obras, de nuevo la importancia de estos

valores que representan un tesoro invaluable de la producción espiritual antropológica.

La situación del espíritu humano, hasta estas alturas de la historia, se ha visto transformada por los movimientos que han cambiado el lugar de sus posesiones espirituales más valiosas, depositándolas en la Iglesia, luego en Dios y, terminantemente supuestas en el hombre mismo y su facultad sexual. Tras este devenir, las potencias operativas del mundo han tenido gran dificultad en reconfigurarse, encontrando morada espiritual en alguno de los múltiples aparatos tecnológicos, ideas sofisticadas o descubrimientos científicos del hombre. El espíritu humano se encuentra operativo aún en sus empresas más importantes. Sin embargo, éstas carecen de un sentido orgánico que dignifiquen la inabarcable identidad humana. El principal problema de la impronta espiritual del hombre moderno es justamente que en sus actos éste no ve acabada su vida, sin verse representada su entereza en un objetivo de vida más trascendental a su deóntica o sus obligaciones básicas como ciudadano.

Ante la pobreza del panorama espiritual ha resultado difícil encontrarle una expresión fiel a la forma humana de relacionarse con su alteridad. En un plano social y espiritual, ha sido de sobremanera difícil buscar una expresión saludable a la relación con lo “otro” a nivel de percepción psíquica. Pareciera como si ni siquiera se reconociera identidad entre un individuo de la sociedad con su compañía más inmediata, sometiéndola a juicios injustos donde se contiene en este objeto de proyección todas las ideas reprobadas por la personalidad inmediata que le impone su opinión. Ante esta visión fragmentaria del mundo, centrada en el ego humano, las fuerzas de temor, odio y resentimiento, se concentran, a manera de suma, en el espíritu colectivo de la sociedad. Este ejercicio antisocial resulta en una proyección generalizada entre el conjunto de sujetos resentidos, identificados como nación, expresándose de manera similar con sus alteridades vecinas. Suponiendo en la realidad del “otro” miedos, deficiencias y pulsiones que

nunca quieren aceptar como propias. Este aislamiento del individuo representa un terreno fértil y maleable para que impriman su voluntad otros que apelen a sus miedos, carencias y debilidades anímicas. De esta manera, el sujeto moderno es un modelo ejemplar de lienzo en blanco para imponer dinámicas de poder que reduzcan su voluntad propia y atiendan a fines de una voluntad ajena, sobre todo si esta representa un poder “sumo”, incuestionable que está en una posición de autoridad. Presidentes, líderes de opinión o de movimientos, dictadores, representantes de la colectividad, en general: estos son los sujetos en la posición privilegiada para operar bajo esta dinámica a la colectividad del ser humano.

La relativización de la moral y la ridiculización de los valores más altos de una sociedad son formas de diseccionar a las entidades espirituales, desmembrando sus componentes hasta que de ellos no queda más que el recuerdo, sin encontrar verdad alguna depositada en su otrora constitución. Esto hace que el individuo ya no se identifique con las fórmulas de sus antecesores y que tome, su forma de vida inmediata, sobrevaluada y fugaz, como la máxima expresión de la vitalidad humana. Su centro de experiencia ya no se encuentra depositado sobre una verdad transversal a su mera personalidad. Ahora es su yo el que discrimina y dicta los valores de su modo de vida y, peor aún, el de los demás a su alrededor.

La devaluación del patrimonio espiritual humano, tras haber caído sus instituciones regidoras, sus imágenes sagradas y sus valores más preciados, es la condición que explica la vulnerabilidad de la consciencia individual. El individuo no adquiere valor al encontrarse aislado de la humanidad, actuando de manera autónoma y configurando su mundo a voluntad. El individuo tiene que refugiarse en el legado de sus antecesores para darle sentido trascendental a su lugar en el mundo, al sospechar un bien mayor que su bienestar propio —a través de la experiencia confrontativa con lo “otro”— comienza a ordenar sus prioridades en la vida en torno a un fin trascendental, que atienda a las necesidades del colectivo humano.

El dogma sirvió como herramienta simbólica para orientar la vida del individuo sobre un valor superior que trataba de encontrarle un sentido al acontecimiento del ser humano en el mundo, en términos absolutos. Esta gran ambición explicativa no era gratuita, pues se trató de una empresa que se gestó generación tras generación para mantenerse operativa sustentando de sentido a la vida del hombre, atendiendo a una realidad persistente y continua que influye su efecto en cada experiencia humana: el inconsciente colectivo y, en específico, los arquetipos.

La consciencia de una realidad superior que hace que los actos humanos se ejecuten de una manera afín es una verdad sumamente valiosa que puede orientar el acontecimiento humano en una dirección más comprensiva para con sus necesidades generales, vislumbrando en el amplio mar de manifestaciones psíquicas constantes operativas que pueden ser dirigidas para que se desahoguen de manera efectiva. La importancia de los dogmas, aún en la actualidad, recae en que de ellos resultan fórmulas sumamente efectivas para configurar la vida humana de manera en que esta difícilmente se vea sobrepasada por la experiencia fenomenológica de la emergencia de sus impulsos vitales, al tomar distancia energética de estos y tornarlos manejables al contar con imágenes, espacios y objetos para suproyección, supresión y desahogo.

Bibliografía

- Balanovskiy, Valentin, “Whether Jung Was a Kantian?”, CON-TEXTOS KANTIANOS. International Journal of Philosophy, n.º 4, 2016, pp. 118–126. Disponible en: <https://doi.org/10.5281/zenodo.163993> [Último acceso: 16 de enero de 2026].
- Bishop, Paul, “The use of Kant in Jung’s early psychological works”, Journal of European Studies, 26(2), 1996, pp. 107–140. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/004724419602600201> [Último acceso: 10 de enero de 2026].
- Blake, William, *Augurios de inocencia*, ed. Bilingüe, trad. Castanedo, Fernando, Madrid, Cátedra, 2020.
- Brooke, Roger, *Jung and phenomenology*, Nueva York, Routledge, 2015.

- Collins English Dictionary, HarperCollins Publishers, 2025. Disponible en: <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/change-of-heart> [Último acceso: 1 de agosto de 2025].
- Davenport, Guy, *The geography of the imagination*, San Francisco, North Point Press, 1981.
- Freud, Sigmund, *The psychopathology of everyday life*, trad. Bell, Anthea, London, Penguin Books, 2003.
- Jung, Carl G., *Arquetipos e inconsciente colectivo*, trad. Murmis, Miguel, Barcelona, Paidós, 1970.
- *Psicología y religión*, trad. Brugger, Ilse T. M. de, Ciudad de México, Paidós, 2022
- *Psicología y Alquimia*, trad. Bixio, Alberto L., Madrid, Trotta, 2005.
- *Recuerdos, sueños, pensamientos*, trad. Borrás, María R., Ciudad de México, Paidós, 2019.
- *The portable Jung*, trad. Hull, R. F. C., London, Penguin Books, 1976.
- Kant., I., *Crítica del Juicio*, trad. García Moreno, Alejo, Madrid, Gredos, Antonio Novo, 1876.
- Otto, Walter F., *Teofanía*, trad. Thomas, Juan J., D.F., Sextopiso, 2007.
- Oxford Advanced American Dictionary © 2026 Oxford University Press, Oxford University Press, 2026. Disponible en: https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/american_english/shy-away [Último acceso: 16 de enero de 2026].
- Pavesi, Ermanno, "Jung y el ocultismo", *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, vol. 67, n.º 155, 2018, pp. 251-264.
- Papadopoulos, Renos K. (Ed.), *The Handbook of Jungian Psychology: Theory, practice and applications*, Sussex Oriental, Routledge, 2006.

PASSWORD English–Spanish Dictionary © 2014 K Dictionaries Ltd., Cambridge Dictionary, Cambridge University Press, 2025. Disponible en: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english-spanish/get-cold-feet> [Último acceso: 26 de marzo de 2025].

Flournoy, T., *From India to the Planet Mars: a case of multiple personality with imaginary languages*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 1994.

Thorpe, Lucas, *The Kant Dictionary*, Chennai, Bloomsbury, 2015.