

ESPIRITUALIDAD Y FILOSOFÍA EN JUNG

SPIRITUALITY AND PHILOSOPHY IN JUNG

Javier Lama Suárez
(Universidad de Sevilla)¹

Resumen: Este trabajo tiene como intención expresa acercar el foco de nuestra atención hacia dos elementos que habitan en el pensamiento junguiano:

La dimensión espiritual que se deriva de la forma en que Jung concibe su propia labor terapéutica, así como de su comprensión del significado de la vida y del valor que en ella tiene el sufrimiento y la aflicción que le son asociados. La “cura de almas” como algo que, en definitiva, desborda necesariamente el marco de la medicina y la psicología científicas.

El complejo entramado de los presupuestos metafísicos y de las filiaciones filosóficas que, de forma sucesiva, va a ir adoptando el discurso junguiano a lo largo de su gestación.

Palabras clave: arquetipo- proceso de individuación- sí-mismo- enantiodromía- persona- sombra- animus- anima- imaginación activa- wu-wei- proyección psicológica- pleroma- metanoia- hierogamia.

Abstract: This work aims to express approach the focus of our attention to two elements that inhabit the Jungian thought:

The spiritual dimension which is derived form that Jung conceives its own therapeutic work, as well as their understanding of the meaning of life and the value that it has suffering and grief that are associated with it. “Cure of souls” as something that, ultimately, necessarily goes beyond the framework of scientific medicine and psychology.

The complex network of metaphysicians budgets and the philosophical affiliations which, successively, will go by adopting the Jungian thought along its gestation speech.

Key words: archetype, individuation process, self, enantiodromia, persona, shadow, animus, anima, active imagination, wu-wei, psychological projection, pleroma, metanoia, hierogamy.

A José A. Antón Pacheco, tantas veces maestro, tantas veces amigo

[1] Asistente Honorario en el Departamento de Estética e Historia de la Filosofía en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla.

1. Introducción-resumen

La obra escrita de Jung constituye un inmenso campo de reflexión que, partiendo de un explícito interés científico por el conocimiento de la psique humana, no duda en ampliar, desde casi el inicio de su construcción, todas las fronteras de su ámbito específico de estudio, para ir elaborando, en una suerte de proceso dialéctico con otras disciplinas, una “visión total” de su objeto, capaz de integrar en ella todo lo que desde otros dominios del saber pudiera ser relevante para su cabal comprensión.

Así, las incursiones que a lo largo de sus escritos realiza Jung en la filosofía, antropología, teología, historia de las religiones, literatura (en especial la infantil y popular), mitología, alquimia y hasta en la física cuántica, vienen a ofrecernos una perspectiva, tan amplia como enriquecida y completa, de la textura psicológica del ser humano. En este sentido puede decirse que Jung inaugura un modo de abordar la investigación en psicología análogo al de los humanistas del Renacimiento, siendo este un camino en el que le van a seguir figuras tan relevantes como A. Maslow, K. Wilber, J. Hillman...

Este trabajo tiene como intención expresa acercar el foco de nuestra atención hacia dos elementos que habitan en el pensamiento junguiano:

La dimensión espiritual que se deriva de la forma en que Jung concibe su propia labor terapéutica, así como de su comprensión del significado de la vida y del valor que en ella tiene el sufrimiento y la aflicción que le son asociados. La “cura de almas” como algo que, en definitiva, desborda necesariamente el marco de la medicina y la psicología científicas.

El complejo entramado de los presupuestos metafísicos y de las filiaciones filosóficas que, de forma sucesiva, va a ir adoptando el discurso junguiano a lo largo de su gestación.

Conviene dejar explícitamente claro que la consideración de los dos elementos señalados en el párrafo anterior no pretende dar a entender que la obra de Jung se construya con una definida intención de carácter espiritual, ni tampoco que este autor incluya como objetivo de su trabajo el de elaborar cualquier cosa que se asemeje a un sistema filosófico. Jung insistió, de forma contundente, en declarar el propósito exclusivamente psicológico de su obra. Ello no obstante, es innegable que bajo la construcción y expresión de un pensamiento, siempre subyacen supuestos y motivos que lo sostienen, categorías y principios que le acompañan y que le dan forma, y Jung no es ni puede ser una excepción a esta regla. Una forma de entender la espiritualidad y una adscripción a determinadas corrientes filosóficas, son cosas perfectamente discernibles en la obra de Jung, por más

que ello pueda afirmarse como algo que en ocasiones haga más claras sus posiciones y, en otras, contribuya a hacerlas más difíciles de comprender.

Advertencia. En la medida en que la intención expresa de este trabajo ha quedado recogida en los párrafos que preceden y en el hecho de que su autor no se reconoce con competencias suficientes en los dominios de la psicología, ni de ninguna de las diversas terapias psicológicas existentes, la presente exposición toma cuidado en no entrar a valorar los aspectos técnicos o instrumentales propios de la psicología junguiana.

2. El proceso de individuación como camino de autoconocimiento y desarrollo espiritual

El autoconocimiento figura como momento esencial en la práctica totalidad de las tradiciones espirituales y religiosas conocidas en la historia humana. Una antigua sentencia sufí refiere que “*quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor*”, mientras que un mero razonamiento lógico nos advierte que sin autoconocimiento no hay posibilidad de transformación y progreso en cualquier ámbito del sujeto. Viene esto a cuenta de que, como tendremos ocasión de ver con detalle en los párrafos que siguen, el proceso de individuación, en los términos descritos por Jung que a continuación se desarrollan, es esencialmente un itinerario de autoconocimiento.

Lo que hace que este proceso pueda ser considerado al mismo tiempo como una ocasión de desarrollo espiritual, es el hecho de que en él confluyen, al menos, tres características que resultan particularmente definitorias de lo espiritual:

Presencia de una componente ascética, que en este caso se entiende como un despojamiento de los elementos *egoicos*, una renuncia a la función del Yo dentro de la estructura psíquica del individuo, y un “abandonarse confiado” en el curso de la no-acción.

Exigencia de un compromiso de conducta moral. Lo cual implica lidiar con el problema del mal y de su inextricable relación con el bien, así como con la presencia de ambos en nuestra vida.

Cultivo y preparación del advenimiento de un espacio de encuentro con lo que nos trasciende, lo oculto, lo numinoso. Utilizando el término creado por Abraham Maslow, podríamos hablar de la forma en que el proceso de individuación propicia las condiciones para una experiencia cumbre.

En relación con los elementos señalados en las tres notas anteriores tendremos ocasión de dar cumplida cuenta de todos ellos a lo largo de esta exposición.

Para Jung, el hombre que sufre una enfermedad psíquica:

...requiere ser tenido en cuenta tanto desde un punto de vista somático como espiritual y religioso. El campo de la neurosis se extiende desde el dominio de las pulsiones perturbadas hasta las últimas cuestiones y decisiones filosóficas. La neurosis no es en absoluto un fenómeno aislado y circunscrito con precisión, sino una reacción del hombre por entero... He aprendido desde hace tiempo que [...] una terapia orientada puramente hacia lo biológico no es suficiente y necesita un complemento de orden espiritual.²

El punto de partida del pensamiento junguiano es la constatación de la condición escindida de la naturaleza psicológica humana, el ser humano como ser esencialmente dividido, habitado por fuerzas contrarias, pares de opuestos que, cada uno de su lado, le someten a toda suerte de tensiones interiores que muchas veces vuelven dramática la toma de decisiones o la necesidad de elegir entre diversas opciones de conducta. En este sentido el proceso de individuación supone la posibilidad de devolver al hombre la unidad perdida, la integración en un todo único y coherente de las instancias que constituyen su estructura psicológica.

En lo esencial, la concepción junguiana del proceso de individuación expone el itinerario de la psique humana a lo largo de la vida del hombre desde el estado inicial caracterizado por el letargo primigenio de identificación con la totalidad inconsciente, la plena indiferenciación entre sujeto y objeto, mundo y yo, mera vida cuasi protoplasmática al servicio de instintos y necesidades fisiológicas inconscientes, que definen el estado de la consciencia del recién nacido, hasta el estado final en el que la consciencia se acerca a una integración armónica con el inconsciente, de forma que ambas instancias, consciencia e inconsciencia, se mantienen diferenciadas pero capaces, al mismo tiempo, de establecer un diálogo facilitador del equilibrio necesario para la gestión de las operaciones psíquicas que permite al individuo explorar y observar sus propios procesos psicológicos, atender y analizar los elementos que mueven su propia conducta, en suma, un estado en el que el sujeto termine por conocerse a sí mismo y, como veremos en breve espacio, conocer también al Sí-Mismo.

Entre los estados inicial y final del proceso de individuación descrito en el párrafo anterior, media todo un recorrido mediante el cual el indi-

[2] C. G. JUNG, *Essais sur la symbolique de l'esprit*, Éditions Albin Michel, París, 1991, p. 257-258. Traducción al español de Javier Lama.

viduo se hace capaz de reconocer los arquetipos y la dinámica que opera en su psique, así como los mecanismos a través de los cuales proyecta hacia el exterior aquellos elementos inconscientes incapaces de ser asumidos por el propio ego. De esta manera el sujeto puede encarar la tarea de integración de su totalidad interior, lo que constituye la fase final del proceso de individuación.

Lejos de lo que una postura tan ignorante como superficial ha querido mostrar, el proceso de individuación junguiano no busca la exaltación de las características únicas del sujeto dentro del marco de una apología del individualismo más desaforado, ni persigue una alocada competición en ver quien exhibe una forma más original de ser o comportarse respecto al resto de los seres humanos. El proceso de individuación trata de la conquista de una totalidad y no de la adquisición de una diferencia. El cumplimiento de este proceso, entendido como realización del proverbio que Píndaro expresa como “llegar a ser lo que se es”, puede contribuir a hacer más completos a los sujetos y aunque pueda resultar paradójico, también por ello mismo, más iguales entre sí, pues en el desarrollo de lo que somos, ponemos en acto lo que es común a todos, la unidad de la que venimos, más allá de la multiplicidad de seres particulares y diversos. El proceso de individuación no pone su mirada en la adquisición de ningún tipo de singularidad, ni liberal, ni libertaria, por más que algunas modas de consumo habitual en el mercado de la autoayuda así lo pretendan. El propósito transversal a todo el proceso de individuación es el de descubrir quiénes somos y como somos, algo sin lo cual difícilmente nos podremos plantear llegar a ser de otra manera.

Igualmente conviene separar el concepto junguiano de principio de individuación, del término homónimo que a lo largo de la historia de la filosofía aparece en autores como Tomás de Aquino, Maimónides, Avicena, Duns Scoto, o Leibniz, para quienes, con todos los matices que en cada cual hubiera que realizar, el principio de individuación viene a señalar el conjunto de cualidades que constituyen al individuo por oposición a la especie.

Lo que Jung expresa bajo el epígrafe de proceso de individuación se atiene a “*la realización de lo que el sujeto es*”, en el sentido que Aristóteles da al concepto *entelequia* como cumplimiento del proceso de *actualización* de las potencialidades que habitan en el individuo. El psicólogo suizo no es ignorante de la imposibilidad del cumplimiento absoluto de una tal tarea, pero mantiene el propósito a modo de principio orientador y regulador del equilibrio vital. A lo largo de su obra, Jung insiste de forma reiterada en afirmar que lo que el proceso de individuación exige del individuo no es tanto el logro de la perfección como alcanzar, hasta donde ello sea posi-

ble, la propia completitud. Precisamente por ello se abstiene de prometer o garantizar un plus de felicidad o bienestar a quien se comprometa en esa labor. El objetivo del proceso de individuación para Jung es una vida completa, vivida por un ser cada vez más completo y unido, pues individuo no significa otra cosa que indiviso, no-dividido. Pero una existencia verdadera y completa es algo que no siempre va necesariamente unido a la felicidad y a la ausencia de sufrimiento. En este sentido cabe señalar que la propuesta que encierra el proceso de individuación, implica un vivir en la permanente autorreflexión como modo de descubrir nuevas perspectivas y dimensiones acerca de nosotros mismos.

Nunca se repetirá lo bastante que el proceso de individuación, considerado como búsqueda de la verdad que somos, no es tanto la solución o respuesta a un problema concreto, como una determinada actitud ante la vida y ante nosotros mismos, sean cuales sean las consecuencias en el orden práctico y sin que su ejercicio pueda servir para evitar lo que vivir tiene de fragilidad y dolor. Esta propuesta de Jung debe ser entendida como una invitación al cuidado interior y un compromiso de cada cual con su realización personal que, ciertamente, hace frente a la desesperanza y a la desolación que tantas veces se instalan en el corazón de los hombres, pero que, más allá de velar por su erradicación, se pregunta por el origen de esa misma desolación y trata de dialogar con ella para comprender su valor y su significado, así como para llevar a cabo la imprescindible integración de los elementos disonantes. Buscar el sentido de lo que ocurre en el lado oscuro de nuestro ser, puede resultar largo y tortuoso, pero también puede proporcionarnos mucha sabiduría acerca de lo que somos. El no saber o no entender por qué se sufre, no encontrarle sentido a tal sufrimiento, no hace más que añadir dolor, al dolor ya vivido.

3. Contenido y fases del proceso de individuación

La estructura de la psique humana, tal como es concebida por Jung, se podría presentar en términos muy generales como un *topos* en el que una serie de instancias psíquicas (*arquetipos*) animadas por una dinámica propia a cada una de ellas, actúan dentro de una estructura definida por las reglas de la dualidad (oposición) y la *enantiodromía* (compensación). El conjunto de instancias presentes en esta psique se localiza esencialmente en dos espacios, el de la conciencia y el de la inconsciencia. El sistema dinámico resultante sigue su curso en algún punto situado entre dos extremos opuestos a los que podríamos describir como extremo óptimo o desiderátum, definido por un equilibrio que fluye dentro de su movilidad natural y de su propia capacidad para autorregularse, por una parte, y extremo

pésimo o rechazable, definido por un caos distorsionado y devastador que nunca termina de comprenderse a sí mismo y que puede finalizar en auto-destrucción, por la otra.

Si el primer extremo es el del encuentro con la totalidad, objeto final del proceso de individuación, el segundo vendría a representar la des-integración del individuo que fracasa de modo absoluto en el propósito de este proceso.

El trabajo del proceso de individuación consiste en realizar una síntesis analítica en virtud de la cual el espacio de lo inconsciente es integrado y asumido en la conciencia del sujeto, al tiempo que éste crea las condiciones para que el inconsciente pueda realizar la función compensatoria, prospectiva y creativa que le es propia en la forma que más adelante describimos.

Toda vez que el propósito de este trabajo no es el de llevar a cabo una exhaustiva introducción a la psicología junguiana, limitaré el uso de los conceptos y términos técnicos concebidos por este autor a los mínimos imprescindibles para facilitar una descripción del proceso de individuación que pueda resultar comprensible a quien no se encuentre familiarizado con esta terminología.

1. Primera fase: integración del arquetipo “persona”

El término “persona” designa, en la psicología junguiana, al personaje que representamos en nuestro entorno social y a través del cual nos relacionamos con el exterior. Se trata de un personaje construido con la finalidad de mostrarnos bajo una identidad (máscara) compuesta con los elementos que mejor se adaptan a los valores del imaginario social del momento y cultura en que habitamos.

La construcción de este personaje cumple una función psicológica muy importante como es la de permitir al Yo (centro del ámbito consciente) establecer la relación con el mundo exterior, es decir, con la psique colectiva y, con ello, ejercer un papel activo en la sociedad. Esta función será tanto más enriquecedora y saludable para el equilibrio psíquico cuanto mejor se halle integrada la “*persona*” al Yo y cuanto mayor sea el control de la conciencia sobre la máscara-persona a fin de adaptarla a las necesidades que dicta cada circunstancia.

El peligro en este caso es que el sujeto no haya sabido diferenciarse de su “persona”, esto es, que haya terminado creyéndose su propio personaje, identificándose con él y posiblemente sobredimensionando todo lo que en dicho personaje haya puesto de positivo. Estaríamos ante un

primer caso de inflación del Yo que conduce al sujeto a una progresiva ignorancia de su verdadera individualidad.³

Lo que nos propone para este momento el proceso de individuación, es el ejercicio de un análisis capaz de poner al descubierto la máscara y permitir el encuentro consciente con la propia identidad.

2. Segunda fase: integración del arquetipo “sombra”

Con el término “*sombra*” Jung se refiere a la imagen arquetípica, situada en el inconsciente, que se constituye con los elementos que no aceptamos de nosotros mismos por negativos, o que reprimimos por considerarlos inadecuados. El contenido de la “*sombra*” no se compone únicamente de inclinaciones moralmente reprobables o socialmente rechazables, sino también de disposiciones creativas, percepciones desarrolladas y capacidades valiosas de las que, en razón de su experiencia individual con el entorno familiar o social, el sujeto ha decidido prescindir en su vida consciente.

Dada la naturaleza y propósito de este trabajo, en lo que sigue nos vamos a referir de forma exclusiva a la dimensión individual (inconsciente personal) del arquetipo “*sombra*” sin que ello vaya en menoscabo de la consideración de su dimensión colectiva (inconsciente colectivo).

Dentro de la dinámica enantiométrica ya descrita por Jung para las diversas instancias arquetípicas de la psique, la “*sombra*” actúa de forma compensatoria tanto en relación con el Yo como en relación con la “*persona*”, de tal manera que podemos encontrarnos con un individuo que como “*persona*” se comporta de forma introvertida y reflexiva, mientras que en su “*sombra*” habita un sujeto extrovertido y sentimental.

[3] “...la elaboración de una persona sometida a normas colectivas (sociales) a las que ella satisface, constituye una concesión enorme al mundo exterior, un verdadero sacrificio de sí mismo que constriñe directamente el Yo a identificarse con la persona, de esta suerte existen individuos que realmente creen ser lo que ellos representan. Pero la «ausencia de alma» inherente a tal actitud no puede ser más que aparente, el inconsciente no tolera de ninguna manera semejante desplazamiento del centro de gravedad... Estas identificaciones con el rol social constituyen por otra parte una fuente abundante de neurosis: no es sin daño y sin ser cruelmente castigado por ello, que el hombre puede alienarse a sí mismo obteniendo una personalidad artificial”. (C. G. JUNG, *Dialectique du Moi et de l'inconscient*, E. Gallimard, París, 1986 pp. 155-157. Traducción al español de Javier Lama.)

En este fragmento encontramos un ejemplo del movimiento *enantiométrico* (compensatorio) que, según Jung, se produce por parte de las instancias psíquicas inconscientes. Cuando la “*persona*” se apodera del Yo, el inconsciente actúa oponiendo una fuerza similar pero de sentido contrario, esta vez en forma de neurosis, de fragilidad o vulnerabilidad en cualquier otro área de la psique.

Cuando la “sombra”, lejos de ser aceptada por el Yo consciente, es sepultada en el lado oscuro de lo inconsciente, tendrá tendencia a aparecer en forma de proyección sobre los demás sujetos del mismo sexo que encontramos en nuestro entorno. De esta manera tenemos que los defectos (u otro tipo de cualidades no necesariamente negativas) que de forma insistente atribuimos a un determinado sujeto, son frecuentemente aquellos defectos o cualidades que menos dispuestos estamos a reconocer en nosotros mismos.

Con el reconocimiento consciente de la “sombra” se inicia la retirada de la proyección de ésta sobre los demás, lo cual da paso a dos consecuencias de carácter extraordinariamente higiénico: por una parte el individuo da un paso fundamental en el autoconocimiento, mientras que por la otra se produce una evidente mejora en la ecología de las relaciones interpersonales, mucho mayor en la medida en que esta retirada de la proyección sea colectiva, por cuanto supone una doble disminución: disminuyen las que realizamos sobre otros sujetos y también aquellas que recibimos de los demás.⁴

La forma en que se desvela y se asume la propia “sombra” contribuye a activar la dimensión compasiva que permite evitar la deriva hacia una patología de la culpa, en virtud de la cual el sujeto se ve incapaz de escapar a una suerte de eterna autocondena paralizante.⁵

[4] A este propósito W. Giegerich afirma que: “La plena integración de la sombra no significa la interiorización de “algún otro” (mis aspectos rechazados) dentro de mí, no significa meramente la mismidad con los aspectos de la sombra, sino que la forma inicial de la otredad regresa a casa a sí misma, es interiorizada en sí misma y así se transforma en la forma de sí mismo (¡no del Si Mismo!). Significa el reconocimiento de la consciencia o del «concepto» como una auto-contradicción existente. [...] Como tal, la consciencia ya no tiene más su propia otredad ahí fuera en algún Otro (y en algún «lado» de sí misma que aún sería un otro), sino en sí misma como su propia auto-contradictoria ontológica: integrada en su mismo Ser, en su Concepto (Begriff). La auténtica psicología empieza cuando (después de todos los niveles anteriores) el nivel metafísico ha sido superado en favor de un nivel ontológico verdaderamente lógico.” (WOLFGANG GIEGERICH, “Primero la sombra, luego el ánimo, o el advenimiento del huésped. La integración de la sombra y el surgimiento de la psicología.”, 1988. Artículo publicado en *Soul-Violence, Collected English Papers*, Vol. III, *Spring Journal Books*, 2008. Traducción al castellano por Josep M. Moreno. Traducción revisada y modificada por Alejandro Bica.)

[5] “En la medida que la luz del conocimiento ilumina para poder re-conocer la sombra, el calor del amor permite relacionarse amistosamente con ella. Que la sombra se convierta en nuestro amigo o en nuestro enemigo depende en gran parte de nosotros mismos [...] La sombra sólo se hace hostil cuando es desdeñada o mal comprendida.” (MARIE-LOUISE VON FRANZ, *El hombre y sus símbolos*, Paidós 1995, p. 173). “No por nada la pareja arquetípica de Eros es Psique y la experiencia de la autoaceptación deviene del autorreconocimiento interno. La sombra conocida, es la sombra personalizada y amada interiormente”. (CAMILO BARRIONUEVO DURÁN, “El Demonio y la Sombra. Reflexiones psicológicas en torno al problema del Mal”,

La retirada progresiva de las proyecciones hacia el exterior, que se produce como consecuencia de asumir de forma consciente la “*sombra*” como algo propio y de abandonar las identificaciones con determinados elementos *egoicos* proyectados sobre el mundo externo o de la “*persona*”, (juegos de poder, prestigio, riqueza, sensualidad...), propicia un vaciamiento inicial que abre un espacio a la introversión y a la escucha de lo que se manifiesta en nuestro interior, al tiempo que se ponen las condiciones para que emerjan del inconsciente los símbolos que enriquecerán el conocimiento acerca de nosotros mismos. Se trata, en esencia, de dirigir la atención hacia el verdadero motor que nos mueve y pasar de estar movidos por elementos espurios —a los que desde nuestra propia alienación hemos investido de valor— a estar movidos por la fuente original interior, genuina instauradora del verdadero valor.

La integración de la “*sombra*” supone el rescate de la energía que este arquetipo acumula en el inconsciente. Dicha energía pasa al servicio de la conciencia y por tanto de la vida, que así puede transformarla en creatividad y empatía.

3. Tercera fase: integración de los arquetipos “*ánima/ánimus*”

La integración consciente del “*ánima*” y del “*ánimus*” constituye una tarea psicológica muy compleja que señala el comienzo de la etapa de madurez humana que Jung situaba en la segunda mitad de la vida. Las características de esta exposición no permiten un abordaje en profundidad de los mecanismos y operaciones psicológicos implicados en el trabajo consciente con estos arquetipos. No obstante trataremos de reunir lo esencial para satisfacer nuestro propósito.

Al igual que señalamos con respecto al arquetipo “*sombra*”, también “*ánima*” y “*ánimus*” tienen una dimensión colectiva (inconsciente colectivo) por más que en esta exposición hagamos referencia de forma exclusiva a su dimensión individual (inconsciente personal).

a) *Ánima*

El “*ánima*”, puede ser descrita como la constelación de imágenes arquetípicas de lo femenino en el inconsciente del hombre. En su conteni-

Revista Encuentros nº 3, 2011 Páginas 45 – 63).

“...el profundo y humilde reconocimiento de la insuperable condición *creatural* del hombre, [...] lleva a asumir la propia personalidad aún en lo que tiene de *Sombra* y de oscuro. En contraste con la dominación del hombre por su *Sombra* o de la eliminación de la *Sombra* por medio de la proyección, en el proceso de ‘asunción de la *Sombra*’ se pone fin al carácter inconsciente de ésta. Y precisamente por eso es benéfico”. (E. NEUMANN, *Psicología profunda y nueva ética*, Alianza Editorial, Madrid 2001, p. 168).

do suele darse una fuerte presencia de elementos maternos. Esta instancia constituye una excelente mediadora entre el yo masculino y su mundo inconsciente, abriendo una vía a la comunicación con el “Sí-mismo” (arquetipo del que nos ocuparemos más abajo). A lo largo de la cronología vital-existencial del hombre, el “ánima” adopta sucesivamente las siguientes imágenes: 1º) Lo femenino expresado como naturaleza primaria; 2º) Lo femenino expresado en su forma erótico-cultural-estética; 3º) La virgen divinizada y 4º) Sapiencia.

Este arquetipo es objeto de proyección exterior por el sujeto y es muy frecuente encontrarnos que la mujer elegida por el hombre como compañera sea una personificación de esta imagen arquetípica, ya que suele determinar la manera en que cada hombre percibe a la mujer. La integración consciente del “ánima” pasa por una progresiva retirada de esta proyección y un esfuerzo por conocer a las mujeres fuera del marco de influencia inconsciente de esta figura, esto es, un conocimiento lo más objetivo posible de mundo femenino, que le permita una relación interpersonal más rica y equilibrada. De no ser así el “ánima” se convierte en una fuente permanente de alteraciones afectivas y de la autonomía emocional del sujeto. Una vez integrada por el Yo consciente, el “*ánima*” puede cumplir la función de intermediaria y guía del hombre en su relación con el ámbito de lo inconsciente.

b) Animus

El “animus”, es el término empleado por Jung para describir la constelación de imágenes arquetípicas de lo masculino en el inconsciente de la mujer. En su contenido suele darse una fuerte presencia de elementos paternos. Al igual que el “ánima”, esta instancia constituye una excelente mediadora entre el yo femenino y su mundo inconsciente, abriendo una vía a la comunicación con el “Sí-mismo”. A lo largo de la cronología vital-existencial de la mujer, el “animus” adopta sucesivamente las siguientes imágenes: 1º) Lo masculino en la belleza y la fuerza física; 2º) Lo masculino expresado como iniciativa y capacidad para la acción inteligente; 3º) lo masculino expresado como cultura y 4º) Sapiencia. La profunda represión y la consiguiente erradicación de la conciencia individual de este arquetipo, puede ser fuente constante de prejuicios inconscientes, actitudes rígidas y opiniones erróneas para la mujer. Si el “ánima” incidía en el campo del Eros masculino, el “animus” lo hace en el del Logos femenino. La proyección hacia el exterior en este caso tiende a ejercerse sobre individuos que encarnen, para la mujer, los valores de la retórica, la audacia, el espíritu innovador o la sabiduría. Con la integración consciente de esta imagen y la consiguiente retirada de las proyecciones, la mujer adquiere

la capacidad de ver al hombre real, ni sólo héroe, ni sólo villano. Lo cual le permite abordar una relación con el otro sexo más equilibrada y completa.

4. Cuarta fase: el encuentro con el arquetipo del “Sí-Mismo”

El Sí-mismo es el centro y origen de toda la organización psíquica del ser humano, desde el cual dicha organización puede dotarse de una estructura coherente y de una integración que haga de ella un todo perfectamente unificado. La conexión con esta instancia es el resultado de la reunión de la consciencia con el inconsciente, meta última del proceso de individuación.⁶

Llegados a esta etapa del proceso de individuación, Jung se muestra prudente, poco dado a excesos verbales y respetuoso respecto de lo inefable. No obstante, sugiere que esta es la ocasión oportuna para que el Yo (ego) consciente acepte renunciar a seguir ejerciendo el control unilateral que hasta ahora ha venido ejerciendo sobre el resto de las instancias que componen la psique. Un control, por otra parte, muy relativo puesto que siempre ha estado a expensas de las invasiones que desde el inconsciente haya podido sufrir. Es el momento, dice Jung, para que el Yo (ego) sepa escuchar la voz del “Sí-Mismo” a modo de voz interior dadora de sentido y significado.

La aparición del “Sí-Mismo” supone la plena integración de la consciencia y las diversas instancias del inconsciente en el marco de un proceso dialéctico que reviste características particulares en cada sujeto. Para Jung, en este proceso los opuestos mantienen entre sí una relación de compensación (*enantiodromía*) de la que surge una armonía integradora que conserva algo de cada uno de los extremos, pero que no viene definida necesariamente por un término medio matemático, sino por una nueva situación, más ligada a las peculiares circunstancias y características del sujeto en el que se produce esta integración. Dicho de otra forma, los términos opuestos establecen en este proceso una relación de coimplicación que Jung trata de explicar por analogía con el concepto de “coincidentia oppositorum” recogido en la obra de Nicolás de Cusa. El resultado de todo

[6] “... de esta unión “nace aquella totalidad que la filosofía o el conocimiento introspectivo de todas las regiones y épocas han designado con símbolos, nombres y conceptos, cuya multiplicidad es inagotable... ..no se trata de algo captable discursivamente, sino de una vivencia absolutamente irreproducible a cuya naturaleza pertenece un sentimiento de eternidad o atemporalidad irrevocables”. (C. G. JUNG, *Paracélsica*, Ed. niloMex, México, 1983, p.129)

“Me parece que las posibilidades de constatación psicológicas llegan aquí a su término final puesto que la idea de un Sí-Mismo es ya, en ella misma, un postulado trascendente, psicológicamente legítimo pero que escapa a toda tentativa de prueba científica”. (C. G. JUNG, *Dialectique du moi et de l'inconscient*, C. G. JUNG, Ed. Gallimard, París, 1986, p. 259, traducción al español de Javier Lama)

ello supone la conquista del propósito final del proceso de individuación, un nuevo equilibrio psíquico dinámico y creador, en el que la totalidad de la psique se organiza alrededor de un nuevo centro, el “Sí-Mismo”, al que Jung concede un valor trascendente y al que llega a postular como el lugar en que Dios (en tanto que “*imago Dei*”) se manifiesta al hombre. El Yo consciente cede espacio al nuevo centro sin por ello desaparecer, pues en el nuevo esquema, la conciencia continúa teniendo el papel capital de alertarnos ante cualquier posibilidad de inflación del ego.⁷

El descubrimiento del “Sí-Mismo” nos sitúa frente al escenario de una individuación alcanzada, esto es, de un ser humano a punto de entrar en el nivel de lo transpersonal y en todo caso, de un sujeto sustancial y esencialmente alejado de las fases *uróboricas* de indiferenciación total, propias de la vida embrionaria y de la primera infancia. No encontramos, en este punto, rastro alguno de la pretendida confusión junguiana, denunciada por K. Wilber, entre lo pre y lo transpersonal.

Lo esencial de esta fase sería la integración de la conciencia con el inconsciente, pero a diferencia de lo que ocurría en la 1ª etapa de este proceso, ahora las dos instancias quedan perfectamente delimitadas, no confundidas, como entonces, en un magma indiferenciado. El Yo deja de estar identificado con los arquetipos, tampoco los proyecta fuera de sí en la realidad exterior y cede su lugar, en la dirección de los procesos psíquicos, al *Sí-mismo*. Por todo ello, el sujeto adquiere la capacidad de explorar su propia psique, de observar sus procesos internos, de atender a su propia conducta y a los fundamentos de la misma, a conocerse en definitiva, relacionándose no sólo de forma consciente sino también creativa con los arquetipos del inconsciente.

[7] Escribe a este propósito Henri Corbin: “... solos los símbolos hacen posible la fusión irracional de los contrarios. Estos símbolos emergen espontáneamente del Inconsciente; la conciencia los amplifica. Lo que descubren e indican los símbolos centrales del proceso de individuación es el “Sí-Mismo”, o dicho de otra manera, esa totalidad del ser humano que está constituida, de una parte, por eso de lo cual él es consciente y, de otra parte, por los contenidos del No-consciente que trascienden la conciencia. [...] No es, rigurosamente hablando, con el Inconsciente puro y simple con lo que coincide la imagen de Dios, sino con uno de sus contenidos particulares, a saber, con el arquetipo del Sí-Mismo. [...] ...aquel que «realizara» esta individuación y tomado conciencia del fondo rigurosamente propio e intrasmisible donde se enraízan su imagen y su idea de la divinidad, «realizará», en fin, la verdad de esas simples palabras tan frecuentemente emitidas con una ligereza irrisoria: «Dios mío».” (HENRY CORBIN, «La Sophie éternelle...», *Revue de culture européenne* n° 5, 1953. p. 36. Traducción al español de Javier Lama).

4. La imaginación activa

a) Antecedentes e influencias en la concepción junguiana de la imaginación activa.

Una buena parte de los fundamentos metafísicos del pensamiento junguiano son de filiación neoplatónica, este es el caso de su noción de imaginación, que tiene en Plotino un claro antecedente. En diversas ocasiones a lo largo de su obra, Jung reseña citas de las “Las Eneadas” obra con la cual parece estar bastante familiarizado.

Cuando Jung define la imaginación como la capacidad para aprehender la unidad de un sistema de elementos en una sola visión global de carácter intuitivo, sintetizando de forma perfectamente orgánica los elementos que pertenecen al ámbito de lo sensible con aquellos otros que pertenecen al ámbito de la pura abstracción, (algo que la razón no consigue llevar a cabo en el uso de su función lógico-discursiva), Jung se está situando exactamente en las mismas coordenadas en las que Plotino, Proclo y Jámbico (por citar sólo algunos) definen la función de la imaginación.

Vico y Ficino (el segundo dentro de la perspectiva neoplatónica) desarrollan el concepto de “vera imaginatio” (para distinguirla de la mera fantasía) que será conocida por Jung con ocasión de su interés por el pensamiento renacentista. Vico y Ficino, al igual que Paracelso, desarrollarán una noción de imaginación entendida como función capaz de producir símbolos e imágenes de contenido universal capaces de explicar determinados elementos que habitan la mente del hombre, su mundo espiritual y sus experiencias de carácter religioso.

Es igualmente muy probable la influencia de Paracelso y Boehme (autores a quienes nuestro psicólogo estudia largamente) en la valoración que Jung hace de la imaginación, a la que considera por encima de la función lógico-discursiva por su capacidad para aprehender la unidad del todo en una visión global y por su estrecha relación con la función intuitiva. En relación con Boehme y Paracelso, Francisco Martínez Albarracín afirma:

“En Boehme, así como en Paracelso, la imaginación es la potencia mágica por excelencia. [...] La imaginación puede producir efectos perfectamente reales y la entiende como un acto «sui generis» que asimila el sujeto que imagina con el objeto imaginado. Se trata de una fuerza que puede operar en diferentes ámbitos de lo

real: se puede imaginar «en» cualquier cosa, piensa Boehme, haciendo participar al sujeto con las cualidades del objeto, pero también modificándolo.”⁸

Este último texto resulta extraordinariamente iluminador acerca de las potencialidades terapéuticas que Jung atribuyó al uso de la imaginación como facilitadora de la emergencia, al dominio de lo consciente, de las figuras e instancias que habitan en las profundidades de la psique. La capacidad de síntesis que encierra toda imagen, la posibilidad de responder a una visión integradora y no parceladora de la realidad, la interacción permanente entre observador e imagen, son virtualidades que no pasaron desapercibidas para Jung en tanto que elementos coadyuvantes en el proceso de curación.

b) La imaginación activa como instrumento en el proceso de individuación.

Las reflexiones que aquí nos disponemos a presentar sobre la imaginación activa en Jung cobran todo su sentido dentro del marco y la finalidad en que esta imaginación fue pensada por el psicólogo suizo, que no es otro que el de servir como herramienta en la consecución de lo que en la psicología junguiana se denomina proceso de individuación. Un proceso que, como ya hemos visto más arriba, consiste esencialmente en la construcción creativa que el sujeto realiza de su propia vida.

Vivir, en gran medida, es construirse a sí mismo como ser humano, una autopoiesis que implica saber gestionar un continuo inagotable de energías y fuerzas mentales, espirituales, psicológicas, así como decidir en un sinfín de encrucijadas y coyunturas de todo tipo, lo cual presupone como elemento esencial no solamente conocer el mundo en que se vive sino sobre todo conocerse a sí mismo, un saber acerca de lo que nos habita.

En el ejercicio de integración a la conciencia de las instancias inconscientes de la estructura psíquica (lo que Jung denomina función trascendente) el sujeto puede hacer uso de diversas herramientas reconocidas como muy útiles en la literatura de la psicología profunda. Estas pueden ir desde el registro y análisis de los sueños, hasta diferentes formas de autoobservación y exploración interna, evaluación de la propia conducta, examen de los estados emocionales, escritura creativa, pintura, escultura, danza, práctica del análisis terapéutico y uso de la imaginación activa. Se trata ésta última, de una técnica diseñada por el propio Jung con el propó-

[8] *De Sofía y teosofía. Jacob Boehme y otros ensayos*. FRANCISCO MARTÍNEZ ALBARRACÍN, Bubok Publishing 2013, p. 127

sito de favorecer la aparición en la conciencia de contenidos inconscientes ocultos y de difícil acceso para el sujeto.

En el ejercicio de la imaginación activa deben quedar implicadas todas las funciones básicas del psiquismo humano, lo que para Jung se traduce en imaginar desde el pensamiento, el sentimiento, la percepción y la intuición.

Por otra parte, en función de la capacidad que el sujeto tenga más desarrollada, el ejercicio de la imaginación activa podrá seleccionar el uso de las fuentes que mejor convengan a su naturaleza: auditivas (imágenes habladas y la escucha de voces interiores), visuales (contemplación de imágenes), literarias (narraciones y relatos), artísticas (pintura, escultura, fotografía, cine...) y la expresión del movimiento físico (danza). Cualquiera que sea la fuente elegida, se hace imperativo un riguroso trabajo analítico e interpretativo de los elementos que emergen durante el ejercicio de la imaginación activa.

En el campo de la literatura, Jung cita de forma expresa dos obras de Gustav Meyrink, “El Golem” y “El rostro verde” como casos en los que se produce una emergencia de contenido de carácter inconsciente. Puede pensarse que con mayor o menor grado de evidencia esto sucede de forma general en toda obra creativa en la medida en que el autor proyecta en su obra una parte esencial de su propia psique. En este sentido no son pocos los autores de ficción que llegan a confesar haber perdido en alguna ocasión el control sobre los propios personajes creados por ellos, personajes que a veces terminan hablando con “voz propia”, lo que vendría a atestiguar la presencia de la imaginación activa en el curso de la creación literaria.

También los mitos son considerados por Jung como el producto de una imaginación activa que se realiza de forma colectiva y a lo largo del tiempo, condensando imágenes del inconsciente colectivo y dando como resultado un modo de pensamiento simbólico en el que se expresan paradigmas o modelos cosmológicos, psicológicos, morales o estéticos.

Conviene advertir que esta técnica no debe ser concebida a modo de una suerte de imaginación que se abandona a una desbocada fantasía fuera de todo control consciente, ni tampoco a modo de ensueño donde tenga cumplimiento la realización virtual de nuestros deseos y esperanzas más egoicos. Se trata, más bien, de crear las condiciones psíquicas que permitan la aparición en la conciencia de imágenes que, proviniendo del inconsciente en forma figuras o símbolos, nos pongan en contacto con las

capas más profundas de nuestra psique y de refrenar nuestra tendencia a intervenir siempre desde la unilateralidad de la conciencia.

Jung aconseja detenerse en la observación del flujo de imágenes que pueda producirse, sin interactuar directamente con ellas. Se trata de mantener la atención desde un estado de ensoñación consciente parecida a la que se establece en el “soñar despierto”, algo con lo que pueden encontrarse familiarizados quienes practican de forma habitual determinados tipos de meditación. Durante la observación del flujo de imágenes el sujeto deberá mantenerse al margen de todo discurso racional que tienda a ridiculizar o a devaluar el ejercicio que se está llevando a cabo. Cuando el flujo de imágenes adquiere la forma de un relato o discurso que el sujeto comienza a percibir, éste ha de recibirlo implicándose emocionalmente, sin juicios previos y sin resistencias, a fin de poder integrar la información que vaya apareciendo. Igualmente, Jung recomienda, en la medida que ello sea posible, favorecer también el establecimiento de un diálogo virtual con las figuras personificadas que emerjan, inquiriéndoles acerca de lo que estas figuras nos piden o esperan de nosotros, así como la realización de un registro de los contenidos de ese diálogo para su posterior análisis.

En no pocas ocasiones estas figuras personificadas mantienen de forma constante a lo largo del tiempo unos rasgos identitarios, una autonomía de conducta y una independencia respecto al yo que dialoga con ellas. Este es el caso que confiesa el propio Jung respecto de las figuras de Filemon y Salomé en su “Libro Rojo”. La emergencia de estas figuras en el curso de la imaginación activa supone la aparición de otros tantos puntos de vista respecto de cuestiones, conflictos y problemas psíquicos que pueden aportar originalidad y creatividad en el modo en que estos asuntos pueden ser considerados y, por tanto, a la forma en que podemos elaborar posibles respuestas y soluciones a los mismos.

Jung constata de forma recurrente dos tendencias en la forma en que los sujetos hacen frente al contenido inconsciente que aparece en la imaginación activa. En la primera de ellas se advierte una marcada orientación a la creatividad expresiva, poniéndose énfasis en los aspectos formales y estéticos del material objeto de análisis. Esta tendencia facilita la adquisición de las formas expresivas que permiten comunicar de forma clara y precisa aquello que se resiste a ser expresado y con ello la posibilidad de captar nuevas determinaciones en el ser de las cosas. La segunda tendencia se centra preferentemente en la comprensión e integración de

los contenidos aparecidos durante la imaginación activa, así como en el significado de los mismos.

Si el peligro de la tendencia creativa es caer en un mero ejercicio estetizante, el de la tendencia compresiva está en sobrevalorar los aspectos externos del contenido analizado sin tener suficientemente en cuenta su carácter esencialmente simbólico (más adelante profundizaremos en la dimensión simbólica de los contenidos inconscientes). No obstante ambas tendencias pueden ejercerse de forma recíprocamente compensatoria (de nuevo la función enantiodrómica) y son igualmente necesarias para el buen desempeño del objetivo que se atribuye al ejercicio de la imaginación activa.

Para Jung la integración en la conciencia de los materiales inconscientes supone una ampliación del campo de visión del yo que facilita la toma de decisiones más creativas y la adopción de patrones de conducta más flexibles y originales. Con ello la gestión de la autopoiesis, a la que hacíamos referencia más arriba, puede ser ejercida con un mayor grado de autonomía y una mayor distancia crítica respecto de los patrones fijos de conducta impuestos por las tradiciones culturales, morales y religiosas, con lo cual esta autoconstrucción del sujeto alcanza su verdadero carácter de creación individual.

A propósito de las virtudes que representa un aumento del nivel de la conciencia a través de la integración de los contenidos inconsciente, Jung realiza las siguientes reflexiones:

“Y la experiencia me ha dado la razón hasta ahora, pues a menudo vi cómo un hombre sobrepasaba simplemente un problema que hacía zozobrar a otro por completo. Ese “sobrepasar”, como lo llamé previamente, se mostró, bajo una experiencia más amplia, como un aumento del nivel de la conciencia. Algún interés más alto y más amplio entró en la perspectiva y, debido a tal ensanchamiento del horizonte, el problema insoluble perdió su urgencia. No fue resuelto lógicamente en sí mismo, sino que palideció frente a una dirección nueva y más fuerte de la vida. No fue reprimido y hecho inconsciente, sino que meramente apareció bajo otra luz y así fue distinto.”⁹

La idea de “sobrepasar”, que aparece en el fragmento que acabamos de citar, actúa a modo de solución creativa a través de un cambio y ampliación de la perspectiva desde la que son consideradas las cuestiones en liza, resituar lo esencial de un problema, valorar la situación con nue-

[9] *El secreto de la Flor de Oro*, C. G. JUNG y R. WILHELM, Paidós 1955, p. 32

vos criterios, superar, como señala el propio Jung, la mera contradicción lógica que se instala en el seno mismo de la polaridad de los pares de opuestos. Este modo de “suceder psicológico”, del cual la mente puramente racional no siempre puede dar cuenta, es al que Jung se refiere cuando apela al “no-hacer” y al “dejar ocurrir” del Maestro Eckhart o al “wu-wei” del taoísmo.

c) El carácter simbólico de los contenidos liberados en la imaginación activa.

Jung afirma que las imágenes que aparecen en el marco de la imaginación activa no son imágenes primarias o representaciones directas de elementos percibidos previamente, sino imágenes simbólicas que tienen con dichos elementos una relación indirecta, sea de oposición, asociación, contigüidad, analogía, combinación, etc... Estas imágenes, a las que Jung denomina imágenes arquetípicas, constituyen la representación de los arquetipos que residen en la estructura nodal de la psique de cada sujeto. El contenido de tales imágenes trasciende, prima facie, en buena medida la capacidad comprensiva de la conciencia del sujeto a quien estas imágenes se muestran.

El carácter simbólico de la imagen arquetípica radica en su carácter intermediario entre lo ontológico inaprehensible (lo que en su correlato psíquico Jung denomina psicoide) por un lado, y lo racional, determinado y perceptible por otro. De esta manera el símbolo reúne en sí, a un mismo tiempo, lo inteligible y lo sensible.

Puede por tanto afirmarse que la concepción junguiana del símbolo coincide con la idea que de este concepto podemos encontrar tanto en la metafísica como en la hermenéutica tradicional para las que, como afirma José Antonio Antón Pacheco:

“La imagen es la cualidad por la que una cosa, aun siendo ella misma, no se agota en ella misma sino que es también algo más: ese algo más es su sustancia simbólica, su transparencia, su inteligibilidad. La imagen es la más íntima estructura del símbolo. Lo simbólico de la cosa es el sentido de la cosa...”¹⁰

Para Jung el símbolo cumple una función capital en la economía de la energía psíquica o libido, de manera que, aunque una parte importante de esta energía está destinada a satisfacer las exigencias naturales e instintivas, hay siempre una parte de la misma que la psique destina

[10] *El Ser y los símbolos*, JOSÉ ANT. ANTÓN PACHECO, Mandala Ediciones, Colección Alquitarra, Madrid 2010, p. 84

a la elaboración de lo que él denomina “símbolos vivos”. Veamos como lo expresa en propio Jung:

“Sólo cuando el símbolo predomina sobre la naturaleza es posible transferir la libido a otras formas. La historia de la civilización ha demostrado suficientemente que el hombre posee un exceso relativo de energía susceptible de un uso diferente al del mero curso natural. El hecho de que el símbolo posibilite ese desvío demuestra que no toda la libido ha sido reducida a una forma natural que la obliga a seguir su curso natural, sino que queda un cuanto remanente de energía que podría denominarse exceso de libido.”¹¹

Las imágenes arquetípicas con las que se topa la imaginación activa constituyen símbolos de totalidad, expresiones de una verdadera coincidentia oppositorum, lo cual, según Jung, hace que estos símbolos permanezcan vivos, esto es, grávidos de significado, ya que un símbolo sigue vivo mientras siga ejerciendo una mediación entre lo oculto y lo manifiesto, aunque ello no sea más que al modo de facilitar una mera intuición o presentimiento de lo que “está más allá”.

Es precisamente el símbolo lo que hará posible que este exceso de libido, del que nos habla Jung, encuentre un canal por donde fluir en vez de quedar estancado con los consiguientes perjuicios que de ello se derivan. En este sentido Jung habla del “efecto favorecedor para la vida” de los símbolos vivos, es decir, aquellos símbolos que añaden un conocimiento para el cual hasta ese momento el hombre no había encontrado una utilidad terapéutica.

Cuando la energía psíquica se transmuta en símbolo, se abre un puente sobre el hiato entre instinto y cultura, si bien es cierto que el propio Jung reconoce no poder explicar los procesos propiamente psicológicos a través de los cuales esa transmutación tiene lugar.

Coincidiendo con las tesis neoplatónicas, especialmente las de Plotino y Jámblico, Jung atribuye al símbolo la capacidad de atraer la atención del sujeto hacia lo trascendente o numinoso que en él habita, de tal manera que el alma percibe en ese símbolo algo que le es propio, que le es suyo por naturaleza, facilitando con ello un proceso de autoreconocimiento de ese alma (proceso de individuación) que, a su vez, pone en marcha una integración, reunificación de la totalidad psíquica escindida, esto es, de

[11] *Sobre la energética del alma* 1928, C. G. JUNG, Vol. 8, Obra Completa, Trotta, Madrid 2004, párr. 91

unidad de todas las facultades del alma en su perfecto equilibrio original.

En este sentido la conexión con el arquetipo junguiano del Sí-mismo puede entenderse como una forma de intuir la totalidad del Uno Primitivo como centro del Alma Universal platónica.

Finalmente será en el marco de la imaginación activa donde estos símbolos puedan manifestarse facilitando lo que hemos venido denominando como soluciones creativas para los conflictos, encrucijadas y problemas que aparecen en labor de autopoiesis humana.

5. Ascetismo, compromiso ético y experiencia de lo numinoso en el proceso de individuación

a) Ascetismo

Como se deduce de todo lo dicho hasta ahora, para Jung, el cumplimiento del proceso de individuación no puede de ningún modo ser entendido como la aplicación puntual de unas técnicas y destrezas psicológicas con vistas a la resolución de un determinado problema o causa de sufrimiento. Como ya hemos dicho más arriba, se trata de una actitud frente a nuestra existencia y una disciplina de autoconocimiento profundo que nos acompaña a lo largo de la vida.

Los sucesivos encuentros con imágenes arquetípicas como la “persona” y la “sombra”, pueden suponer un envite para el ego personal capaz de despertar todo tipo de resistencias por parte del sujeto. Afrontar este tipo de situaciones puede hacer necesario un cierto aislamiento o aceptación de una soledad que permita abrir un espacio y un tiempo para el encuentro con nosotros mismos o para encarar asuntos dolorosos que llevamos “ignorando” demasiado tiempo. Otras veces será un despojarse de los aspectos más egoicos de nuestra máscara social o profesional, o una renuncia al lado más mundano de nuestro estilo de vida. Las sociedades postmodernas han tenido una especial habilidad para ocultar el lado oscuro y de sufrimiento que tiene la vida, pero parece que recién entramos en tiempos difíciles para tal escamoteo. Jung no se cansó de recordar insistentemente el lado luminoso de todo sufrimiento, de toda renuncia, pérdida o desapego. En muchas ocasiones el terapeuta junguiano comprueba que la única forma de erradicar una “inflación del ego” pasa por una experiencia de derrota egoica y que, en el sufrimiento subsiguiente, algo acierta a darnos el sentido de lo que está ocurriendo o a señalar un camino de salida.

A propósito de la desventura sufrida por Job, Jung señala que es

precisamente en lo más profundo de su desvalimiento cuando este personaje bíblico empieza a cobrar conciencia y despierta a la comprensión del drama. Parece como si una vez más, en ese juego enantiométrico en el que una y otra vez repara el psicólogo suizo, se cumpliera que a mayor oscuridad en el dolor, mayor proximidad de la luz. El psicólogo español Javier Castillo Colomer recoge en su libro *El valor del sufrimiento* (Desclée de Brouwer) una amplia experiencia en este asunto.

El desapego puede requerir, en ocasiones, de sacrificios menos mundanos y referirse entonces al desapegarse de los propios hábitos de funcionamiento psicológico. Este es el caso de la “no-acción”, del *fluir* en una especie de “abandonarse confiado” tal como el que se nos aconseja en la práctica de la “imaginación activa”, una suerte de suspensión de la mente (que no de la conciencia) similar al “wu-wei” del taoísmo o al modo tan eckhartiano de la “no-acción” que propicia el advenimiento de las cosas, de la misma manera que el silencio permite la clara escucha y la vacuidad la aparición de lo que surge.

b) Moral

La toma en consideración del propio ego y de las instancias inconscientes, así como el conocimiento de lo que ellas guardan, tiene, entre otras consecuencias, la de enfrentar al sujeto con el mal que habita en sí mismo, de lo cual se deriva la necesidad de una respuesta ética. A lo largo de la extensa obra escrita de Jung encontramos numerosas reflexiones acerca del papel fundamental del compromiso moral por parte del paciente, y de como tal compromiso es condición previa a la cura terapéutica.¹²

Aunque nuestro autor no dedicó un ensayo específico a este asunto, podemos afirmar que esta es una reflexión transversal que encontramos diseminada a lo largo de su obra. Es, sin embargo, Erich Neumann, amigo y discípulo de Jung, quien va a sistematizar, en un ensayo titulado “Psicología profunda y nueva ética”, la función de la moral en la psicología junguiana, así como las consecuencias éticas que plantea el conocimiento del ser humano desde esta perspectiva. El ensayo en cuestión, tal como reconoce el propio autor, llegó a ser estudiado y corregido por C. G. Jung. En lo que sigue de esta exposición respecto a las cuestiones éticas, me siento deudor del extraordinario trabajo realizado por E. Neumann.

A raíz de la finalización de la 2ª Guerra Mundial va tomando forma

[12] “Tampoco es suficiente el mero hacer conscientes las causas, porque la curación de la neurosis es en último término un problema moral y no un efecto mágico de la evocación de recuerdos”. (C. G. JUNG, Introd. a *Die Psychoanalyse*, Vol. 4, op. cit., Ed. Trotta, Madrid 2011, párr. 759).

un nuevo modelo de formación social que desde entonces no ha parado de implementarse: las sociedades de masas con la aparición de su epifenómeno: el “hombre–masa”. Esta masificación de las comunidades sociales adopta un sesgo ideológico-moral que se materializa en la aparición de las llamadas sociedades de consumo de masas que, a su vez, tiene una consolidación definitiva gracias a la mundialización de la economía (globalización), que termina por dar forma al mayor proceso de uniformización y homogeneización humanas conocido en la historia de este planeta. Hoy puede comprobarse cómo, ciudadanos de aglomeraciones metropolitanas tan diferentes entre sí por su historia, tradición, cultura o religión, como por ejemplo pueden ser Tokio (36 millones de habitantes), México DF (41 mill.), Nueva Delhi (25 mill.), Seul (30 mill.), New York (34 mill.) Sao Paulo (21 mill.) o Shanghai (22 mill), consumen en su gran mayoría un tipo de alimentación, un estándar de vivienda, un horario laboral, unas fuentes de información mass media, o unos hábitos de entretenimiento, que grosso-modo son similares. El mismo fast food, el mismo best seller, el mismo pantalón vaquero, las mismas zapatillas deportivas, la misma basura televisiva, la misma botella de bebida refrescante o la misma información manipulada, pueden ser encontrados en la mayor parte de los hogares de los lugares mencionados.

Del estándar externo pasamos al estándar interno, para verificar que las sociedades altamente masificadas instauran en su seno unos modelos de conducta moral que se caracterizan por el ejercicio unilateral de la conciencia moral externa, esto es, la prevalencia de una suerte de “persona-moral”, término éste en el que la palabra persona adquiere el significado de la instancia psíquica o arquetipo “persona”, descrita más arriba en su significado junguiano. De esta forma lo inconsciente es desatendido en beneficio de una “sombra” cada vez más fuera del control consciente y por ello, con más capacidad de distorsionar el equilibrio psíquico. El aumento del poder (energía) de la “sombra” se manifiesta tanto en su dimensión individual, con el correspondiente aumento de las proyecciones que cada sujeto realiza sobre quienes le rodean, como en la dimensión colectiva, con el incremento de las proyecciones que se realizan a través de la instauración de un “enemigo público” o chivo expiatorio en quien descargar el enorme malestar psíquico acumulado. Se ha operado, en consecuencia, lo que podríamos denominar el cierre ideológico-moral por homogeneización masiva.

La consumación definitiva de este cierre sigue siendo, a día de hoy, el desiderátum de un sistema económico de carácter mundial (globalización) que, tras haber subsumido en su seno todas las instancias del poder político y del poder jurídico, ha proseguido haciéndolo con los medios de

comunicación, los sistemas educativos y los mecanismos de producción cultural. En un sistema dominado por la hipostasia del poder económico, la moral queda también convertida en un mero subsistema a su servicio.¹³

No querer mirar de frente el lado oscuro del alma es dejar al inconsciente una buena parte del control sobre nuestra conciencia y sobre nuestra voluntad, con el coste que ello pueda tener en términos morales, humanos y sociales. Para E. Neuman resulta inobjetable que la nueva ética pasa por asumir de forma íntegra nuestra “sombra”, tanto la individual como la colectiva. Los valores éticos han de estar fundados sobre la totalidad que constituye al ser humano. Aceptar la “sombra” como nuestra, es el primer paso para construir una ética sobre la base de una integración de lo humano sin escisiones impuestas desde fuera.

Reconciliarme con mi “sombra”, integrarla en la unidad que soy, significa también perdonarme y perdonar a los que, a causa de esa sombra, son rechazados, odiados, o temidos, todo ese prójimo sobre el que proyecto las cualidades negativas que atesora mi “sombra”.¹⁴

El proverbio sufí, más arriba mencionado, afirmando que “quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor”, podría adquirir ahora, desde una perspectiva moral, esta variante: “quien se conoce a sí mismo conoce también a sus hermanos”, y quien dice conocer, dice comprender y dice amar. El autoconocimiento pone a prueba la capacidad de superar el narcisismo en que habitualmente estamos instalados y también la de evaluar de forma más objetiva el comportamiento de los demás.¹⁵

[13] Para E. NEUMANN: “La incapacidad de los estadistas, que tan cruel y horrorosamente visible se ha hecho para el hombre moderno, radica en lo esencial en su insuficiencia como hombres, es decir, en su estructura psíquica moralmente socavada, que los ha conducido a un completo fracaso en todas las determinaciones reales. El hecho de que los estadistas dirigentes no sean sometidos a prueba en cuanto a sus cualidades morales y humanas resultará en tiempos futuros tan grotesco como grotesco nos resultaría hoy nombrar a un individuo portador de la difteria director de una casa-cuna”. (ERICH NEUMANN, *Psicología profunda y nueva ética*, Alianza Editorial, Madrid 2007, p. 110).

Estas palabras fueron escritas por Neumann en 1948 y, al parecer, el futuro ya ha llegado, salvo que lo grotesco se nos ha convertido en dramático.

[14] “Sólo en cuanto yo me experimento como oscuro –no como pecador– logro aceptar el yo oscuro del otro, porque el conocimiento efectivo de lo que nos es común se realiza precisamente a través de mi ser-también oscuro, y no sólo a través de mi ser-también luminoso”. (ERICH NEUMANN, op. cit. p. 115).

[15] “Cosa sorprendente, en el análisis del individuo, resulta también que el encuentro y la reconciliación con la Sombra es siempre la condición previa para una actitud efectivamente tolerante respecto a los demás individuos, grupos, formas psíquicas y estratos culturales. Sólo la asimilación del lado primitivo de la propia naturaleza conduce a una forma estable de sentimiento de comunidad humana y de responsabilidad colectiva”. (ERICH NEUMANN, op. cit. p. 117).

La nueva ética a que se refiere Neumann debe partir de la integración consciente de los elementos autónomos que perviven en lo inconsciente, estableciendo una síntesis totalizadora entre los múltiples contenidos o instancias bipolares, opuestos o simplemente duales que se hallan presentes en la psique humana. De esta manera, la nueva ética puede ser construida sobre la base de un sujeto concebido como totalidad unitaria y no sobre su escisión alienada o sobre una idealización identificada con un Bien absoluto.

El cumplimiento del proceso de individuación abre al ser humano la posibilidad de una autonomía ética como condición previa a la responsabilidad moral y hace posible con ello la aparición de un sujeto no tutelado, capaz de asumir las consecuencias de su conducta moral sin culpa, sin escisión interior y sin represión. Con ello, el mal, la parte de mal que nos toca por destino, no desaparece sino que queda integrada de forma consciente en la vida de cada cual, al tiempo que ve reducida su capacidad de proyección externa resultando así considerablemente menos infeccioso moral y socialmente. Solamente lo que es visto y conocido como mal puede ser transmutado en bien. En consecuencia, el autoconocimiento puede tener una repercusión social muy positiva en un doble sentido, primero reduciendo o incluso haciendo desaparecer las proyecciones de cada sujeto hacia el exterior y segundo reduciendo, de paso, la sombra colectiva.

En determinadas coyunturas históricas de crisis en las que todo un paradigma cultural entra en desintegración, la nueva ética exige del sujeto una valoración particular e individual para cada situación, para cada nuevo caso en que se encuentra a lo largo de su experiencia vital.¹⁶

El hecho de que los seres humanos de un momento determinado de la historia pertenezcan a estratos culturales y de desarrollos de conciencia

[16] “En épocas culturales normales, en que la personalidad se halla protegida dentro de un canon cultural cuyos valores puede reconocer como genuinos, la vivificación emocional de los estratos humanos profundos posee también su expresión adecuada. [...] Pero en tiempos de desintegración, de decadencia de un canon cultural, el individuo carece de esa protección y cae en manos de las fuerzas primordiales y de los dioses para salvar la vida o para perderla... [...] ello significa que en su vida se halla expuesto más directamente al peligro, a través de una experiencia no asegurada por convención alguna. [...] El atenerse a la ley no basta ya para sostener la vida del individuo.... Aparece aquí el conflicto de tener que hacer el «mal» (en el sentido del canon cultural), no por cierto con la facilidad de un ser inconscientemente dominado, sino con la consciente y conflictiva «aceptación del mal»...” (ERICH NEUMANN, op. cit. p. 126-127). “El coraje para la valoración individual, que se hace independiente en cuanto al bien y al mal de los valores colectivos, es una de las más duras exigencias que la nueva ética plantea al individuo. [...] El cumplimiento de la nueva exigencia ética significa que el individuo reelabora la parte de mal que le ha tocado en suerte por constitución o destino. Para ello debe ser conscientemente elaborada y padecida una parte de lo negativo, mayor o menor según el caso individual”. (ERICH NEUMANN, op. cit. p. 131).

muy diversos y diferentes entre sí, hace que el mandato ético no pueda ser reducido a una legislación universal. Para Neumann, cada individuo tiene el deber moral de conocer la tarea única y exclusiva que le toca en suerte en virtud de su constitución psicofísica y su destino, pero para ello es imprescindible un grado suficiente de autoconocimiento.

a) Experiencia de lo numinoso

En una carta que escribe el 28 de Agosto de 1948, Jung confiesa a su destinatario: “Lo que ante todo me interesa de mi trabajo no es tratar las neurosis sino acercarme a lo numinoso... ..el acceso a lo numinoso es la única terapia verdadera”. (C. G. Jung, *Correspondance 1941-1949*, Vol. II, Éditions Albin Michel, París, 1993, p. 114. Traducción al español de Javier Lama).

En otra carta que escribe el 15 de Junio de 1955 afirma: “La psicología analítica nos sirve solamente para encontrar el camino de la experiencia religiosa que conduce a la completitud. Ella no es esa experiencia y tampoco la produce. Pero nosotros sabemos por experiencia que en ese camino de la psicología analítica aprendemos «la actitud», precisamente, en respuesta a la cual una realidad transcendente puede venir a nosotros...”¹⁷

Jung describe la experiencia de lo numinoso como una repentina conmoción interior que nos sacude desde nuestras raíces más profundas, acompañada por un sentimiento muy vivo de que algo desconocido y de un poder tan desmesurado como misterioso, nos roza con su presencia. Nada se puede decir de lo que ocurre, lo esencial de la experiencia es inefable y sólo puede ser comprendida por quien haya vivido un estremecimiento de esa misma naturaleza.

Sea en el análisis de los sueños, en la práctica de la imaginación activa, en el ejercicio de la introspección analítica o en la experiencia de los sucesos de sincronicidad, el encuentro con lo trascendente es algo de lo que Jung da cuenta una y otra vez, precisando que la experiencia de lo divino en el hombre no tiene lugar en una especie de absoluto abstracto o en el seno de una infinitud indiferenciada y vacía, sino a modo de revelación auténticamente intramundana y encarnada. El locus de la experiencia numinosa es, para nuestro autor, el inconsciente, siendo la instancia del Sí-Mismo quien le presta voz en forma de palabra interior que resuena como verdadera presencia de un “otro” en nosotros mismos.

Volvamos, una vez más, sobre el proverbio sufí, “quien se conoce a

[17] C. G. JUNG, *Le divin dans l'home*, Éditions Albin Michel, París, 1999, p. 42-43. Traducción al español de Javier Lama.

sí mismo conoce a su Señor”, que puede sernos muy útil en la comprensión de Jung a este respecto. Cabe señalar que, en este proverbio, el término árabe Señor (Rabb) puede designar a Dios (Allah), aunque también puede referirse al sujeto que ejerce la fuerza y el control sobre alguien. Se nos ofrece entonces una doble lectura del proverbio citado. De una parte, podría decirse que el desconocimiento de quienes somos puede abrir la puerta a la instauración en nuestra psique de una tiranía por parte de un Yo (ego) que ignorante de sí, esto es, inconsciente, actúa como señor déspota que termina por aniquilar nuestra voluntad, convirtiéndonos a nosotros mismos en meros espectadores impotentes de nuestras propias decisiones y conductas. Mientras que, de otra parte, puede considerarse que ese mismo desconocimiento actúa a modo de velo que oculta la presencia sagrada en nuestro interior, haciendo imposible la escucha de la voz de Dios (Señor) que ahí resuena.

Al hablar, más arriba, de la imaginación activa veíamos como Jung nos invitaba a entrar en diálogo con las figuras que se hacen presentes en nuestra conciencia por medio de esa técnica, permitiendo con ello que puedan expresar el mensaje del que son portadoras y también permitirnos a nosotros mismos verbalizar nuestra duda y preguntar cuando la necesidad de saber se vuelve imperiosa para seguir existiendo.

Tanto a título individual como a través de sus pacientes, Jung da fe de haber mantenido, a lo largo de toda su vida, constancia empírica de esta presencia de lo divino cerca del hombre.¹⁸

6. Jung y la filosofía

En la medida que Jung se propone el estudio de la psique como un ámbito que comprende desde lo más radicalmente primero en la estructura del ser humano, hasta la consideración de las cuestiones últimas y trascendentales de este ser, bien puede decirse que desde sus orígenes, la psicología junguiana tiene la vocación intrínseca de instaurarse como una psicología trascendental o metapsicología. Se trata de la versión más kantiana (sin olvidar a Aristóteles) o sencillamente más filosófica de pensar la psicología. Ciertamente es Jung un psicólogo atento a la reflexión filosófica, aunque sólo sea por la necesidad de ampliar el ámbito de sus

[18] “Así, pues, al designar a «Dios» como arquetipo no se expresa nada de su propia esencia. Pero expresamos con ello el reconocimiento de que «Dios» se presiente en nuestra alma preexistente a nuestra conciencia y por ello no puede ser considerado en absoluto como descubrimiento de la conciencia. De este modo no sólo no se le aleja o suprime, sino que se le sitúa propiamente en la proximidad de lo experimentable.” (C. G. JUNG, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Seix Barral, Barcelona 2001, p. 406).

interrogantes hasta el límite que la radicalidad y profundidad de su propia exigencia le impone, pero ese límite es, en no pocas ocasiones, el límite que le lleva a entrar en el campo de la metafísica y en la consideración de las cuestiones ontológicas.

Cuando el psicólogo indaga en el fundamento último de la materia que es objeto de su estudio, se ve en la necesidad de expresarse a través de conceptos y constructos que operan a modo de meta-categorías, esto es lo que, como decía en el párrafo anterior, hace que la psicología se vuelva una “psicología trascendental” en su sentido más metafísico, una psicología que, al tiempo que describe su objeto de estudio, funda (dotándolo de principios y fundamentos) un conocimiento psicológico.

A propósito de lo que ocurre en la relación psicólogo-paciente, Jung reconoce que en esa relación aparece, “toda la problemática de nuestra época, todas las cuestiones filosóficas y religiosas de nuestros días...”, añadiendo que “los psicoterapeutas deberíamos ser propiamente filósofos o médicos filosóficos o incluso ya lo somos sin querer reconocerlo”. Para Jung, “proviniente de la ciencia natural, nuestra psicoterapia traslada su método empírico objetivo a la fenomenología del espíritu”.¹⁹

A lo largo del periodo en que Jung se forma como psiquiatra, en los últimos años del siglo XIX y primeros del XX, la psicología está recién consolidada como un ámbito dentro del conocimiento científico. Son los años de esplendor para la escuela filosófica del pensamiento positivista. La defensa del estatuto científico del estudio de la psique, constituye una cuestión de primer orden para los profesionales de este sector. La aparición de los primeros escritos de Freud postulando la existencia del inconsciente y proponiendo una explicación a la etiología de las neurosis, supuso, por parte de los críticos de Freud, una puesta en cuestión de la naturaleza científica de los planteamientos del psicoanálisis. Por todo ello y dada la temprana adscripción de Jung a la corriente freudiana, puede entenderse mejor la entusiasta defensa y el empeño que éste pone en mostrar los trabajos de la escuela psicoanalítica dentro de los parámetros que la estricta ortodoxia científica demandaba.

A raíz de su ruptura con Freud, Jung fue insistentemente acusado por sus antiguos colegas de entregarse a una deriva psicológica de carácter ocultista, esotérico y mítico-religioso que suponía un abandono de los presupuestos que hacían de la psicología un saber científico. Frente a esta acusación, Jung redobla su esfuerzo en reclamar para su trabajo la con-

[19] C. G. JUNG, *La práctica de la psicoterapia*, 1942, Vol. 16 Obra Completa, Ed. Trotta, Madrid 2006, párr. 178, 181 y 191.

sideración de seguir una línea de investigación y una metodología que se mantienen en el ámbito de lo empíricamente verificable y por tanto, dentro de las exigencias de la epistemología científica.

No obstante la proclamada profesión de fe científica por parte de Jung, nos vemos obligados a reconocer que las relaciones de este autor con la filosofía no son tan sencillas, ni tan lineales como parece deducirse de tal confesión, llegando incluso, en algún momento, a entrar en colisión con ese mismo positivismo del que se reclama.

Vamos a tratar, en las líneas que siguen, de reconstruir lo que podría ser denominado el itinerario filosófico de las ideas de Jung al hilo de la gestación de su obra y del desarrollo de su vida. Empecemos por atender a las propias palabras de Jung:

Aunque no han sido raras las ocasiones en las que se me ha conferido el título de filósofo, soy un hombre que basa su saber en los hechos empíricos y que, como tal, se atiene a la posición de la fenomenología. [...] Sentado esto, cualquiera podrá concluir que mi aproximación a los hechos psicológicos no se sujeta a los puntos de vista de la filosofía, sino a los de la ciencia natural. Este punto de vista rigurosamente empírico es el que mantengo... [...] y este es el motivo de que, limitándome a la observación de los fenómenos, me abstenga de contemplarlos desde una perspectiva metafísica o filosófica.²⁰

Resulta, pues, que para abandonar toda veleidad filosófica, Jung decide abrazar sin reservas tanto los postulados empíricos como los fenomenológicos que, en sí mismos, ya suponen un compromiso con una línea determinada de pensamiento metafísico y filosófico. Sea expresado lo anterior “cum grano salis”. En otras palabras, Jung parece ignorar que, cualesquiera que sean sus ideas sobre la ciencia, lo natural, la verdad, el conocimiento, lo empírico, o la realidad, ninguna de ellas son posibles sin haber asumido necesariamente una previa posición metafísica y por tanto filosófica.

Las cosas se pueden complicar mucho más si leemos este otro texto de Jung: “Nada puede conocerse metafísicamente sino sólo psicológicamente. Es por eso por lo que despojo a las cosas de su aspecto metafísico para hacer de ellas el objeto de la psicología.”²¹

Al hablar de conocer las cosas psicológicamente Jung parece darnos a entender que se refiere a la función cognitiva que Kant atribuye a las

[20] C. G. JUNG, *Acerca de la psicología de la religión occidental y de la religión oriental*, 1938, Vol. 11, *Obra Completa*, Trotta, Madrid 2008, párr. 2.

[21] C. G. JUNG, *Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or*, Éditions Albin Michel, París, 1979, p. 70. Traducción al español de Javier Lama.

categorías “a priori” del conocimiento, lo cual constituye, efectivamente, una metapsicología o una psicología trascendental, es decir una psicología plenamente filosófica que se ocupa del estudio de aquellos elementos o instancias que hacen posible el funcionamiento de la psique. El propio Jung concibe su idea de arquetipo al modo de las categorías kantianas.²²

La lectura de estos dos últimos fragmentos proporciona mucha luz sobre el embrollo psicofilosófico en el que parece andar perdido Jung, muy influido por la filosofía kantiana y por la crítica que Kant realiza de la metafísica en su *Crítica de la Razón Pura*, tratado que nuestro autor conoce bien. Jung acepta con agrado el límite que Kant pone al conocimiento científico: el ámbito del fenómeno, esto es, de la experiencia sensible, toda vez que dicho límite coincide plenamente con las condiciones epistemológicas del positivismo que, según vimos más arriba, tanto convenían a su posición personal y profesional en aquél momento. En efecto, Jung repite incansablemente que para él los fenómenos psicológicos son “hechos”, aún más, son “hechos empíricos” que poseen el carácter de una imperiosa realidad cuando son percibidos por la conciencia.

El problema es ahora preguntarse si Jung se mantiene siempre fiel al mandato kantiano de respetar los límites impuestos al conocimiento científico. Es decir, si es respetuoso de la distinción entre el fenómeno como cosa-para-mí, y el nómeno como cosa-en-sí, dejando lo segundo para el ámbito de la Razón Práctica, en el que Kant acepta el uso metafísico del conocimiento. A esta pregunta tengo que decir que, en mi opinión, a medida que Jung avanza en la construcción de su obra, se vuelve cada vez menos coherente con dicho mandato, hasta el punto de que al final de su vida quedan muy desdibujadas en sus escritos las fronteras entre psicología, metafísica, teología y experiencia mística. Lo anterior puede estar en contradicción con su propósito inicial pero de ninguna forma puede ser aducido en demérito de sus tesis.

Por otra parte, es un hecho bastante asumido en el campo de la filosofía que los límites marcados por Kant para el conocimiento científico han sido puestos en cuestión desde posiciones epistemológicas posteriores que no tienen inconveniente en aceptar la categorización de “empírico” para fenómenos que no son estrictamente dependientes de la sensibilidad kantiana (lo sensorial-físico delimitado por las dimensiones de espacio y tiempo). Los nuevos desarrollos epistemológicos conceden el estatuto de

[22] “Éste (el arquetipo) se convierte en pensamiento, en condición interna del conocimiento tal y como lo formula Spinoza... Kant, finalmente, reduce los arquetipos al limitado número de las categorías del entendimiento.” (C. G. JUNG, *Instinto e inconsciente*, Obra Completa, Vol. 8., Trotta, Madrid 2004, párr. 276).

cientificidad no solo al conocimiento psicológico sino de forma general al ámbito de lo que se ha venido definiendo como “ciencias humanas”.

La principal dificultad de Jung para mantenerse en la ortodoxia kantiana se deriva de la propia forma en que Jung lleva a cabo el análisis fenomenológico de los contenidos de la conciencia, ya que dicho análisis incluye, no solamente los elementos del pensamiento discursivo, de marcado carácter lógico-racional, sino que también incorpora todos los elementos que se suman a la conciencia desde los ámbitos de lo emocional, de la imaginación y de la intuición. De esta forma los hechos psicológicos, por muy empíricos y reales que aparezcan, se vuelven extraordinariamente complejos en sí mismos y terminan desbordando el marco epistémico positivista, al tiempo que se hace necesario acudir a dominios del saber, tales como el estudio de la mitología, la simbólica y la semiótica cultural, las religiones comparadas, la antropología, la teología, la hermenéutica de textos, el arte... que pueden resultar muy alejados, en lo metodológico, del proceder científico tal como es concebido en el positivismo, pero sin que por ello el resultado de sus conclusiones tenga, necesariamente, que perder el carácter de conocimiento científico.

En el decurso de la elaboración de su teoría, Jung se ve forzado, por la propia naturaleza de su investigación, a invadir, en muchas ocasiones, terrenos que para un positivista estaban prohibidos. Su personalidad, su temperamento y su mundo interno, lleno de intuiciones, presentimientos, sueños y de todo tipo de experiencias numinosas, abocan a Jung a interesarse de continuo por lo trascendente. Hacia la etapa final de su vida y de su obra, el corsé positivista ya es abiertamente abandonado.²³

En su libro *Respuesta a Job*, al que en el próximo epígrafe dedicaremos algunas reflexiones, Jung, libre ya, hacia el final de su vida, de prejuicios epistemológicos, no tiene inconveniente en declarar de forma explícita que el proceso de individuación es también un proceso metafísico.²⁴

[23] “Tratándose de realidades un tanto más complicadas de la vida práctica, ponemos fin al asunto basándonos en ideas, afectos, sentimientos, intuiciones, convicciones, etc., de cuya justificación o acomodación a las circunstancias no resulta posible aportar ni una sola prueba «científica» y, sin embargo, todos los implicados pueden darse por satisfechos con la solución. Por lo general las situaciones psicológicas habituales en la práctica presentan un grado de complejidad tal que un examen «científico» y satisfactorio de las mismas resulta sencillamente inviable.” (C. G. JUNG, “Prólogo al *I Ching*” (1948), Vol. 11 *Obra Completa*, Trotta, Madrid 2008, párr. 969).

[24] “El hombre tiene que conocer la naturaleza de Dios y lo que sucede en el reino metafísico para comprenderse a sí mismo y llegar de este modo a conocer a Dios”. (C. G. JUNG, *Respuesta a Job*, 1952, Vol. 11, *Obra Completa*, Trotta, Madrid 2008, párr. 747).

“[el autor está hablando aquí de la futura encarnación divina y el nacimiento de Dios en el hombre empírico] ...este proceso metafísico es lo que la psicología de lo inconsciente conoce

7. Dios y el problema del Mal. J. Boehme

Desde el inicio de sus referencias a Dios, Jung nos advierte que con el término “Dios” se refiere estrictamente a una realidad psicológica que se hace inmediatamente presente a la conciencia del hombre y que tiene su origen en el lado inconsciente manifestándose en forma de imagen, la “*imago-Dei*” de la que habremos de ocuparnos en este apartado. Eso que los hombres de todos los tiempos y de todas las culturas han designado con la palabra Dios.

Así pues, debemos tener en cuenta que cuando Jung habla de Dios descarta toda indicación referente a su naturaleza, definición o explicación. Nuestro autor trata de mantenerse al margen de cualquier afirmación ontológica respecto de Dios y cuando afirma que al hablar de Dios está hablando de una realidad psicológica, de un arquetipo o incluso de una imagen arquetipal, quiere precisar que todo lo que en su discurso se predica de Dios no es Dios sino una perspectiva o un enfoque psicológico sobre Dios.

En su libro *Tipos psicológicos* Jung alude a la experiencia que Eckhart tiene de Dios como una experiencia limitada al ámbito de lo psíquico. Aquí se nos plantea el problema de saber cuál es el alcance, los límites y la validez epistemológica que Jung asigna a dicho ámbito frente a otros ámbitos cognitivos posibles. En otras palabras, puede parecer que Jung resuelve las garantías de un estatuto científico para la psicología y de forma especial para la fenomenología que opera en el análisis psicológico, privilegiando a la psicología frente a otras fuentes de acceso a lo divino como puedan ser la reflexión metafísica o la intuición mística. Bien es verdad que, como ya hemos apuntado más arriba y tendremos ocasión de volver sobre ello, esta posición un tanto escorada hacia la perspectiva psicologista se verá muy corregida y matizada en los escritos que corresponden a la última etapa de su vida, en los que la reflexión metafísica y el papel de la experiencia mística son aceptados sin ningún asomo de prejuicio.

Por otra parte la cuestión anterior puede suscitar, inmediata y directamente, una serie de preguntas para las cuales confieso no tener respuesta: si aceptamos, como el propio Jung parece aceptar, que la función de la psique es la de hacer posible el acceso del sujeto al conocimiento interior y exterior de sí mismo, y que, además, es la psique la que “pone” los elementos previos (categorías o arquetipos a priori) para que ese conocimiento tenga lugar, ¿qué otro conocimiento, que no sea el estrictamente psicológico, cabe plantearse, no ya sobre Dios, sino sobre cualquier otra

como el proceso de individuación.” (C. G. JUNG, *Respuesta a Job*, 1952, Vol. 11, Obra Completa, Trotta, Madrid 2008, párr. 755).

cuestión?, ¿no está con ello postulando Jung la preeminencia del enfoque psicológico respecto a cualquier otro enfoque del conocimiento tal como podría ser el científico, teológico, histórico, filosófico etc.?, y de ser así, ¿pretendería Jung que tales formas de conocimiento se producen al margen de la estructura psicológica del individuo?, ¿no resultaría entonces más esclarecedor aceptar el “filtro epistemológico” de la psique al modo kantiano, es decir, como transversal a cualquier tipo de conocimiento, antes que declarar el conocimiento psicológico como separado de los demás tipos de conocimiento? Más que un enfoque o perspectiva psicológica sobre Dios, y utilizando la terminología kantiana, me parecería más diáfano hablar de la cosaparamí, o simplemente, como es el caso que nos ocupa, del Dios-para-el-hombre.

Tal vez fuese el miedo a invadir el campo de lo ontológico lo que condujo a Jung a incurrir en una suerte de psicologismo del que con algo de razón le han venido no pocas críticas. En todo caso la crítica mencionada nunca podría legítimamente ser invocada para invalidar, con carácter general, las reflexiones que sobre Dios elabora el psicólogo suizo.

Como hemos expresado más arriba, para Jung, Dios es objeto de una experiencia directa, es decir, más que una cuestión de fe o de discusión teológica se trata de una certeza inmediata. Cuando en cierta ocasión un periodista le preguntó a Jung si creía en Dios éste respondió: “No, yo no creo, yo sé”.²⁵

Jung nunca llega a separar lo psicológico de lo religioso ni de la presencia de Dios en el hombre. Su propia forma de entender la cura psicológica como una “cura de almas” así lo atestigua. Después de más de treinta años ocupándose de pacientes procedentes de todos los lugares y culturas del mundo, escribía lo siguiente:

... por mis manos han pasado varios centenares de pacientes... entre los que habían superado la mitad de la vida, es decir, los treinta y cinco años de edad, no

[25] En una carta que escribe el 2 de octubre de 1954, Jung afirma: “El problema de la religión no es tan simple como Vd. lo piensa: no se trata en absoluto de convicción intelectual ni filosófica, ni siquiera de fe; lo que cuenta es más bien la experiencia interior. Esto es, se lo concedo, algo totalmente ignorado por los teólogos, a pesar de lo mucho que hablan. Pablo, por ejemplo, no se convirtió al cristianismo por un esfuerzo intelectual o filosófico, ni por la fe, sino por la potencia de su experiencia interior inmediata.” (C. G. JUNG, *Le divin dans l'home*, Éditions Albin Michel, París, 1999, p. 40. Traducción al español de Javier Lama).

En otra carta de 13 de marzo de 1958 señala: “Yo creo comprender el cristianismo de la Iglesia, pero los teólogos no me comprenden. La razón de ser de los teólogos consiste justamente en la pertenencia a una Iglesia y la mía en la confrontación con un ser indefinible al que se le llama «Dios». En esto no hay otro compromiso salvo el de la «coexistencia» donde cada uno respeta al otro.” (C. G. JUNG, *Le divin dans l'home*, Éditions Albin Michel, París 1999, p. 47. Traducción al español de Javier Lama).

había uno solo para el que el verdadero problema no radicara en su postura ante la religión. De hecho, en último término los padecimientos de todos y cada uno de ellos obedecían a que habían perdido lo que toda religión viva ha procurado desde tiempo inmemorial a sus fieles, y ninguno se sintió realmente curado hasta no haberse recuperado de esa pérdida, lo cual, preciso es decirlo, no tiene nada que ver con la adopción de una confesión o la pertenencia a una Iglesia.²⁶

La experiencia religiosa en Jung está muy condicionada por su forma de interpretar el gnosticismo que privilegia el conocimiento frente a la fe. Para el psicólogo suizo, el conocimiento religioso viene dado por la fuerza radical (y a veces devastadora) de la experiencia numinosa en su calidad de hecho psicológico, de realidad evidentísima e incontestable. La gnosis junguiana no solo aporta un conocimiento intelectual de carácter teórico y especulativo, sino que, al mismo tiempo, arroja una luz sobre el drama de la angustia del hombre en su búsqueda de repuestas a un existir sin sentido.

Si bien las referencias a Dios y a su experiencia con lo divino se hallan diseminadas a todo lo largo de la obra de Jung, es en su libro *Respuesta a Job* donde el tema central es Dios mismo y donde el tratamiento de esta cuestión adquiere unas características formales y de contenido muy distintas a las del resto de ocasiones en que se ocupa de este asunto.

Utilizando una expresión coloquial francesa podríamos decir que *Respuesta a Job* es el libro más tripal de Jung, esto es, escrito desde y con las tripas, desde las mismas entrañas donde lo racional y lo emocional se confunden sin ningún deseo ni intención de separarse. Por momentos se diría que este libro es un dramático ajuste de cuentas de Jung con Yahveh, un dramático requerimiento al Dios del Antiguo Testamento a propósito de su comportamiento con Job. Libro blasfemo para algunos, poliédrico para otros, sorprendente para todos cuantos se acercan a su lectura. Su publicación supuso para Jung fuente de innumerables sinsabores, en especial la ruptura de una gran amistad con el teólogo dominico Victor White y la condena tanto de las Iglesias protestantes como de la católica.²⁷

[26] C. G. JUNG, *Sobre la relación de la Psicoterapia con la cura de almas*, 1932., Vol. 11, Obra Completa, Trotta, Madrid 2008, párr. 509.

[27] En el comienzo de “*Respuesta a Job*” Jung confiesa: “En las páginas que siguen me he propuesto presentar una elucidación de ciertas ideas religiosas tradicionales. Puesto que tengo que hablar de factores numinosos, no sólo necesito usar de mi entendimiento, sino también de mi sentimiento. No puedo servirme únicamente de una objetividad fría, sino que, para poder expresar lo que siento cuando leo ciertos libros de la Sagrada Escritura o cuando recuerdo las impresiones que he recibido de nuestra fe, tengo que dejar hablar también a mi subjetividad emocional. En este libro no escribo como versado en la Escritura (cosa que no soy), sino como laico y como médico al que le ha sido dado ver profundamente en la vida anímica de muchos hombres.” (C. G. JUNG, *Respuesta a Job*, Fondo de Cultura Económica, México 1964 p. 11-12. En la edición de la Obra Completa de Trotta, Vol 11 párr. 559).

Vamos, pues, a habérmolas con el libro más “personal”, en el sentido de lo íntimo, de lo que se debate en el interior del propio Jung.²⁸

La obra en cuestión puede, en opinión de Edward Edinger (ver su “Ego and archetype”), ser abordada desde dos perspectivas que, no siendo excluyentes una de la otra, resulta un tanto complejo mantener unidas. No obstante defendiendo la necesidad de mantenerlas ambas en relación hasta donde sea posible:

Por una parte, puede considerarse que el encuentro de Job y Yahveh marca un cambio radical con respecto a la representación de la naturaleza de Dios en la conciencia humana en virtud del cual se inicia un proceso de humanización de Dios que conduce finalmente a su encarnación como Cristo.

Por otra parte, puede considerarse como la descripción de un proceso de individuación, en el que el Yo (ego) entabla un diálogo con Dios. Siendo el único libro del Antiguo Testamento escrito en forma de diálogo, da pie a considerarlo al modo junguiano de una experiencia de “imaginación activa”.

En el segundo de los sentidos mencionados tendríamos en Job una suerte de paradigma de una metanoia obtenida desde la aceptación, el esfuerzo y el trabajo individual. El proceso vivido por Job tiene las características de un proceso de progresivo abandono del ego y de los intereses mundanos, al tiempo que un acercamiento a la realidad que lo trasciende, mientras que su sufrimiento se disuelve o mitiga en la medida en que ese sufrimiento es iluminado por la luz de la conciencia. Sólo en el lado oculto sigue en activo.

[28] Henri Corbin también señala el carácter de experiencia y confesión personal que reviste este libro: “El problema al que Respuesta a Job tenía que hacer frente era el de la integración del lado oscuro, del aspecto tenebroso de la divinidad. Este es un problema pendiente desde que el ingenio del intelecto especulativo renuncia a esquivarlo sustituyendo sus datos por un sistema de abstracciones metafísicas. Se sabe que para Jung, la huida ante este interrogante que sacude la idea de un *Summun Bonum* puesto a priori, se traduce por una concepción del Mal que hace de él una privación o un defecto de ser, es decir, prácticamente (el Mal) queda abolido de la realidad. Pero todos los argumentos en favor de esta concepción del Mal como *privatio boni*, descansan de hecho sobre una petición de principio; todo discurre como si, de una vez por todas, ya estuviera decidido que el Mal no es ni puede ser anterior a la existencia del hombre. [...] se tiene miedo del maniqueísmo... [...] La misma alteración se ha cometido sin cesar a la vista del mazdeísmo iranio. Y no es una circunstancia menor si el pensamiento de Jung, emergiendo con toda libertad del dique de argumentos amontonados por siglos de teología y de apologética con la intención de reducir la positividad del Mal a una *privatio boni*, afronta el problema con la lucidez que presupondría una cosmogonía mazdea.” (HENRY CORBIN, “La Sophie éternelle”, *Revue de culture européenne*, n° 5, 1953, p. 41. Traducción al español de Javier Lama).

Para Jung en el Yahveh del Antiguo Testamento habitan los opuestos, es creador de la luz y de las tinieblas, el problema es que Job sufre injustamente a causa de esa naturaleza dual. Se abre así la problemática presencia del mal en un mundo creado por Dios. Jung rechaza la validez argumentativa de la “privatio boni” o idea de mal como ausencia de bien, y defiende que ambos, Bien y Mal, tienen existencia real y estatuto ontológico propio y el origen de ambos está en Dios.²⁹

La forma en que Jung aborda este tema en Respuesta a Job puede resultar un tanto confusa, pues a veces se mezclan consideraciones referentes a imágenes en tanto que representaciones psíquicas de Yahveh con consideraciones que constituyen interpretaciones teológicas, o al menos muy próximas a lo teológico.

Jung, al atribuir a Dios el origen del mal, cree encontrar sustento en el argumento cusano de la “coincidentia oppositorum”, si bien Nicolas de Cusa en su obra *De docta ignorantia* parece excluir al Bien y al Mal de dicha coincidencia al ser referida a Dios.

Será en el discurso de la Cábala hebrea donde las ideas de Jung al respecto pueden encontrar mejor apoyo. Gershom Scholem reconoce en algunas corrientes cabalísticas la tesis del origen divino del Bien y del Mal basada en interpretaciones de textos bíblicos que por su tenor pudieran prestarse a ello.³⁰

Entre las diversas tendencias del pensamiento cabalístico, algu-

[29] En carta a V. White de 31 de diciembre 1949, Jung afirma: “El mal es –en términos de psicología– de una espantosa realidad. Es un error fatal minimizar su potencia y su realidad aunque solo fuera en su sentido metafísico. Lamento decirlo, pero esta cuestión remonta a las raíces mismas del cristianismo. El mal no deviene menos cuando se le maquilla de no-realidad o simple falta cometida por el hombre. El mal estaba ahí antes del hombre, cuando su responsabilidad no podía ser en absoluto comprometida. Dios es el misterio de los misterios, un verdadero «tremendum». El bien y el mal son, psicológicamente, relativos el uno al otro y en ese sentido plenamente reales y sin embargo no sabemos que son en ellos-mismos.” (C. G. JUNG, *Le divin dans l'home*, Éditions Albin Michel, París, 1999, p. 431. Traducción al español de Javier Lama).

[30] “Más allá de la discusión al respecto... ...sigue resultando impresionante para nosotros la nitidez con la que (en las palabras de la Biblia) se incluye también el Mal en el ámbito de la creación.

«Él modela la luz y modela las tinieblas. Él hace la paz y crea el Mal» [dice Isaías, 45,7].

Por consiguiente el Mal es una creación planificada por Dios, independientemente de cómo se conciba.

«Dios ha creado todas las obras, incluso al Malvado para el día del Mal» [dicen los Proverbios,16,4].

De la boca del Altísimo ¿no van a salir tanto el Mal como el Bien? [exclama el autor de las Lamentaciones].” (“El Bien y el Mal en la Cábala, Gershom Scholem en Arquetipos y símbolos colectivos”, *Círculo Eranos I*, Ed. Anthropos, Barcelona 1994, p. 100-101).

nas reconocen, de forma explícita, al mal un estatuto ontológico desde el momento mismo de la creación, un principio metafísico del Bien y del Mal inducido por el creador, aunque a partir de ahí se produzcan divergencias entre dichas tendencias respecto a si ese principio potencial se hace actual por intervención del hombre.

Jung parece inspirarse en la tradición cabalística cuando identifica el fuego de la ira y cólera divinas, la severidad y el rigorismo de Yahveh, la mano izquierda de Dios que castiga con violencia sin límites, con el lado oscuro del Dios del Antiguo Testamento de donde surge el Mal.

Tampoco se puede descartar la influencia que Boehme ejerce sobre Jung en este asunto. Ya Agustín Andreu, en su prólogo a la “Aurora”, aporta argumentos y datos acerca de la influencia de la Cábala en la teosofía de Boehme. Efectivamente, Jakob Boehme desarrolla toda una alegoría en virtud de la cual la luz divina proviene del fuego ardiente de Dios que, en tanto que fuego, ilumina con luz de amor, pero al mismo tiempo también puede ser fuego devastador y calcinante de ardor doloroso, dándose una dualidad en la que Amor=Luz, e Ira=Fuego, siendo Dios portador de lo primero tanto como de lo segundo.³¹

No obstante, Glenn Friesen en su ensayo, “The Relation of Jung’s Psychology to Meister Eckhart and Jakob Boehme” (Notas revisadas de conferencias dadas en el Instituto C.G. Jung, Küssnacht, 21 a 22 junio, 2005 publicado en Internet), defiende que la interpretación que hace Jung de los escritos de Boehme al incluir el Mal en Dios es errónea y que, en todo caso, si el fuego divino quema con ardor, ello es atribuible a un

[31] “El gran Misterio es el caos, de donde, desde la eternidad, surgen y devienen manifiestas la luz y las tinieblas, es decir, el fundamento del cielo y de la tierra: pues el fundamento que denominamos del infierno, es decir un principio propio, es la base y la causa del fuego de la naturaleza eterna, fuego que en Dios no es sino una inflamación del amor; y donde Dios no es manifiesto, según la unidad, en una cosa, es un ardor doloroso. Este ardor de fuego no es sino una manifestación de la vida y del amor divino, y a través de este fuego ardiente, el amor divino, es decir, la unidad, se inflama y se afila por una calificación ígnea en la potencia de Dios. Es por lo que este principio se denomina el gran Misterio o el Caos, de donde provienen el mal y el bien...” (Jakob Böhme, «Clef ou explication des divers points et termes principaux précédée de la vie et de la mort de Jakob Böhme». Arché, Milán, 1977. p. 14-15, fragmento citado en *Presencia viva de la cábala II, La Cábala cristiana*. FEDERICO GONZALEZ-MIREIA VALLS, Capítulo V: La Cábala en Alemania. Ed. Libros del Innombrable, Zaragoza 2013)

Para G. Scholem: “... la severidad divina, que en una imagen bíblica se presenta como el «fuego de la ira» que arde en Dios, es una cualidad sagrada de la totalidad divina –una imagen que más tarde fue empleada por el místico Jakob Boehme en un contexto muy similar-. Mientras este fuego actúa en la unidad de todas las Sefirot no es en sí mismo Malo, aunque sea la fuente –o, dicho con Boehme, el sufrimiento originario– del Mal. (GERSHOM SCHOLEM, “El Bien y el Mal en la Cábala”, en *Arquetipos y símbolos colectivos*, *Círculo Eranos I*, Ed. Anthropos, Barcelona 1994, pp. 117-118).

error del hombre en el uso de su libertad, activando con ello el Mal en este mundo.

El ejercicio de la libertad humana como origen del Mal, también es tratado por F. Martínez Albarracín en su estudio sobre Boehme, ensayo en el que este autor defiende, al igual que el ya citado Glenn Friesen, la tesis de que no se produce, en la obra del teósofo silesio, una clara y determinante atribución a Dios del origen del Mal, por más que, en algunos momentos, las expresiones de Boehme sean imprecisas, confusas y puedan favorecer otro tipo de interpretaciones.³²

El problema, justamente, es que Jung, desde una perspectiva discursiva lógico-racional, no puede prescindir de la omnisciencia, ni de la omnipotencia divinas y pone todo el énfasis en su coincidencia con Boehme respecto de la positividad del mal, esto es, en destacar, como dice Martínez Albarracín, “el carácter real, efectivo, positivo de la maldad”³³. El caso es que para Jung, si algo queda investido de una sustancialidad ontológica, —y tal como él lo ve, el Mal lo está plenamente— sólo el Creador puede dar cuenta de esa realidad.

En la lectura que Jung hace del Antiguo Testamento, Job ha de enfrentarse a un Yahveh antinómico (en el sentido de contradictorio), perfectamente dual. Rigorista, violento, justiciero... por una parte, y misericordioso, protector, salvador por la otra. Y ello hasta el punto que, como dice Jung, Job se ve en la necesidad extrema de implorar la ayuda y el apoyo de Dios contra el propio Dios (entiéndase contra el otro lado de Dios).³⁴

En un largo artículo que Henry Corbin dedica a la aparición del libro de Jung, *Respuesta a Job*, y hablando sobre la forma en que su autor concibe el mal en Dios, nos dice:

[32] “Curiosamente Jacob Boehme afirma, en ocasiones, que Lucifer no había sido nunca realmente un ángel de luz. Dios mismo no ha previsto su caída ni puede evitarla: Boehme se inclina aquí por una solución «quasi» maniquea y no tiene reparos en sacrificar la omnisciencia y la omnipotencia si con ello salvaguarda la libertad de la criatura y evita cualquier sospecha respecto de la responsabilidad divina en el mal.” (FRANCISCO MARTÍNEZ ALBARRACÍN, *De Sofía y teosofía. Jacob Boehme y otros ensayos*, Bubok Publishing 2013, p. 143).

[33] F. MARTÍNEZ ALBARRACÍN, op. cit., p. 148.

[34] “...Job se ve obligado a confesarse a sí mismo que nadie más que Yahveh le hace injusticia y violencia. Job no puede negar que se encuentra frente un Dios que no repara en juicios morales, o lo que es lo mismo, que no se siente obligado por consideraciones éticas de ningún tipo. Ahí radica también la verdadera grandeza de Job, es decir, en que, aun en presencia de esta dificultad, no se engaña con respecto a la unidad divina, y ve claramente que Dios se contradice a sí mismo, de hecho tan radicalmente como para que su siervo puesta estar seguro de que encontrará en Dios a quien le ampare y defienda de Dios mismo... Yahveh no está escindido, sino que es una «antinomía», una antítesis interna radical, presupuesto indispensable de su enorme dinamismo, de su omnipotencia y omnisciencia”. (C. G. JUNG, *Respuesta a Job*, Vol. 11, Obra Completa, Trotta, Madrid 2008, párr. 567).

Una oscura amenaza subsiste, de la cual es posible captar la expresión en la sexta petición del “Padrenuestro”: “No nos induzcas a la tentación” (Et ne nos inducas in tentationem... con demasiada frecuencia traducido púdicamente por «no nos dejes caer en la tentación...») ...no es de sus pecados de lo que la humanidad es liberada, sino del “temor ante las consecuencias del pecado, es decir, de la ira de Dios”.³⁵

El hecho de que H. Corbin traiga este asunto de la traducción de la oración del «Padernoster» del latín al francés (y por cierto, lo mismo ocurre con la que se hace al español), no es en absoluto baladí. Puede comprobarse que las versiones griega y aramea, no difieren, en su sentido literal, de la latina. Estamos pues ante la disyuntiva de si estamos rogando que «no nos dejen caer en la tentación» o pidiendo que «no nos conduzcan a la tentación». El sentido me parece manifiestamente diferente en uno u otro caso, pero no estoy en condiciones de poder decidir si detrás de esta extraña y sorprendente traducción pudiera encontrarse algo que pudiera relacionarse con la concepción del mal en Jung o con análogas querellas teológicas. En todo caso, el hecho de que Corbin la haya calificado como “traducción púdica” denota, justamente por su parte, un pudor exquisito.

Jung era de la opinión que la teología católica, en este asunto del origen del Mal, lleva a cabo una escisión radical en virtud de la cual el Bien queda absolutamente polarizado en Dios. Siendo así que, en ausencia del principio del Mal, el pleroma trinitario quedaba incompleto, dando ello lugar a un dualismo de imposible integración. La consecuencia psicológica que Jung deduce de ello es que, si Dios es absoluto Bien supremo, el Mal, igualmente supremo y absoluto, queda proyectado sobre el Mundo, la materia y el Hombre. Ahora bien, el hombre no se reconoce en ese Mal, lo ignora, lo reprime, lo recluye en el inconsciente, y termina proyectándolo sobre cualquier instancia externa en forma de discurso moral excluyente, conducta inadecuada con otros hombres o actitud de agresión frente a la naturaleza.

Por otra parte, Jung concibe al Yahveh del Antiguo Testamento como un ser inconsciente, como un fenómeno natural al que no se puede juzgar en términos morales,³⁶ defendiendo, al mismo tiempo la tesis de que el obrar de Yahveh queda exonerado del juicio moral.³⁷

[35] HENRY CORBIN, “La Sophie éternelle”, *Revue de culture européenne*, n° 5, 1953, p. 27. Traducción al español de Javier Lama.

[36] “Los discursos de Yahveh cumplen el objetivo... de exhibir ante el hombre la prepotencia brutal del demiurgo: «Yo soy el Creador de todas las fuerzas naturales atroces e invencibles que no están sujetas a ningún tipo de leyes morales. Y yo mismo soy una fuerza natural amor, una personalidad puramente fenoménica que no contempla sus propias espaldas».” (C. G. JUNG, *Respuesta a Job*, Vol. 11, Obra Completa, Trotta, Madrid 2008, párr. 605).

[37] A este respecto Aniela Jaffé recuerda que: “El hombre es incapaz de expresar a Dios en sí

Ahora bien, en la cita anterior de Jung, Yahveh nos hablaba desde la inconsciencia divina, pero el tiempo de la existencia pleromática inconsciente en que vive Yahveh, es un tiempo intemporal y eterno, es decir, es un no-tiempo que, sin embargo, tiene un correlato en el tiempo histórico o tiempo del hombre de tal forma que: “Lo que existe en el pleroma como un «proceso» eterno se manifiesta a la vez en el tiempo a la manera de una secuencia a-periódica, es decir, como un suceso que se repite en un gran número de ocasiones sin sujetarse a un patrón regular.” (C. G. Jung, Respuesta a Job, Vol. 11, Obra Completa, Trotta, Madrid 2008, párr. 629).

Ocurre así, por ejemplo, con el Ángel bueno y el Ángel caído, con Caín y Abel, con Jacob y Esaú y con toda una larga cadena de hermanos enfrentados que estarían dentro de un mismo paradigma intemporal. De tal forma que en el pleroma estarían implicados (si se me permite el símil con la teoría y el lenguaje de David Bohm) los eventos que se despliegan en el tiempo histórico.

En relación con esto, el conocido analista junguiano, Edward Edinger, desarrolla, en su libro *Transformation of the God Image: Elucidation to Jung's "Answer to Job"* (Inner City Books, 1992), la tesis de que, para Jung, tiempo y espacio son categorías del mundo, del Yo (ego) y de su conciencia, pero no pertenecen al mundo del inconsciente. Así, si el Yo vive en el plano del devenir temporal, el “Sí-Mismo” está instalado en el instante atemporal eterno.

No obstante, lo inconsciente divino quiere hacerse presente en la conciencia y en ese sentido “la conciencia total del Sí-Mismo requiere un ego humano encarnado con objeto de ser la vasija de realización del Sí-Mismo”³⁸. De esta forma el Yo (ego) viene a convertirse en la retorta (vas hermeticum) donde va a tener lugar, al modo alquímico, el nacimiento del nuevo hombre, el Andrógino, el hombre realizado. Esto mismo Jung lo expresa explicando que la experiencia del drama de Job resulta ser la ocasión en que Yahveh asume la necesidad de hacerse hombre, de encarnarse en el corazón del hombre.

mismo pues en el momento en que habla utiliza las imágenes tradicionales del lenguaje. Por ende, todo lo que se dice de Dios es simbólico o mitológico. [...] la base de todas las declaraciones de Jung sobre la religión es que Dios mismo no puede captarse mediante ninguna palabra o descripción humana o categoría de valor. El bien y el mal son valores de sentimientos de procedencia humana y no se los puede extender más allá de ese ámbito. Lo que trasciende esto está más allá de nuestro juicio: no puede captarse a Dios con atributos humanos. Las categorías morales de valor y atributos humanos pueden aplicarse únicamente a la imagen de Dios.” (ANIELA JAFFÉ, *El Mito del Sentido en la obra de C. G. Jung*, Ed. Mirach, Madrid, 1995).

[38] EDWARD EDINGER, op. cit.

De acuerdo con la interpretación que Edinger hace de Respuesta a Job, Jung percibe el paso del Antiguo al Nuevo Testamento como un proceso de separación y diferenciación que tiene lugar en el seno de lo inconsciente dentro de su proceso de acercamiento a la conciencia y de su posterior manifestación en ella. Separación en el sentido de que el lado oscuro de la divinidad, el ángel caído, es expulsado del pleroma de manera que los opuestos quedan definitivamente separados. Diferenciación en el sentido de una progresiva humanización del Yahveh veterotestamentario que, concebido en principio como puro fenómeno, busca ahora hacerse hombre en su Hijo, esto es, hombre concreto, temporal, y encarnado, lo cual marca el comienzo de un camino de cristificación para el hombre que Jung entiende en los términos del “principio de individuación”, puesto que: “... incluso el hombre iluminado sigue siendo el que es. Y eso que es nunca deja de ser otra cosa que su yo, un yo limitado frente a aquel que en él habita, y cuya figura, carente de límites conocidos, le rodea por todas partes, profunda como los fundamentos de la tierra y vasta como el cielo.”³⁹

Con estas palabras Jung pone fin a su libro Respuesta a Job.

El proceso de separación y diferenciación al que aludíamos en el párrafo anterior se ve, a juicio de Jung, profundizado con la aceptación del dogma católico de la Asunción de María en cuerpo y alma a los cielos, que transforma el pleroma trinitario en una cuaternidad, lo que nuevamente nos lleva a considerar la influencia de Jacob Boehme en Jung:

Para Boehme la Trinidad exige un cuarto término. Es como si la evolución inmanente de la divinidad no pudiera realizarse sin ayuda de una emanación, de una expresión ad extra (cf. De Electione Gratiae, I, 6). Este espejo, este cuarto término es el que Dios se opone para poder reflejarse y verse en él, para tomar así plena conciencia de sí mismo y, por consiguiente, poder realizarse. Boehme lo llama, además, la Gloria y Esplendor de Dios. Esta sabiduría, «cuarto producto» de la evolución inmanente de Dios, es su misma imaginación creadora.⁴⁰

No descartamos las posibles influencias barbelognósticas que pueden estar operando en este asunto, especialmente si tenemos en cuenta el profundo conocimiento que nuestro autor demuestra tener acerca de las diferentes corrientes del gnosticismo.

Efectivamente Jung consagra un amplio espacio, en la segunda parte de su Respuesta a Job, a las consecuencias positivas que, en su opinión, tiene el dogma de la Asunción. Para el psicólogo suizo supone la defi-

[39] C. G. JUNG, *Respuesta a Job*, op. cit., párr. 758.

[40] F. MARTÍNEZ ALBARRACÍN, op. cit., p. 137.

nitiva aceptación de María como símbolo de la sabiduría de Dios, Sapientia Dei, Sofia eterna.⁴¹

Para Henri Corbin de lo que aquí se trata es exactamente de lo que expresa Jung, del nacimiento de un niño divino que tiene por madre la Sophia, Hijo de la Sabiduría que será el conciliador de los opuestos:

Lo que de esta manera vemos concretarse es la interdependencia y la correlación de dos Acontecimientos: la hierogamia de Sophia del final del Apocalipsis y la Asunción de la Virgen, la exaltación de María-Sophia. Esta correlación es el anuncio y la garantía de la Encarnación divina, no en el sentido de una repetición del nacimiento de Dios, sino en el sentido de una Encarnación que comenzada con Cristo, se continúa en el hombre como creatura.⁴²

Palabras que nos hacen recordar ese otro cuaternio del pleroma chiita (Muhammad, Alí, Husayn y Fátima) que, probablemente, tiene presente H. Corbin al realizar el comentario que precede.

En resumen, el problema del origen divino del Mal en Jung parece circunscrito al del Dios precristiano. Desde la perspectiva junguiana, la experiencia de Yahveh con Job, es la ocasión que aproxima al primero en dirección al sufrimiento del hombre, hasta tal punto que Yahveh, en la contemplación de ese dolor, decide redimirlo haciéndose hombre a través de su Hijo. Con Cristo, la nueva manifestación de la divinidad queda transformada en un Dios de Amor, ontológicamente, esta vez sí, separado del Mal. Al mismo tiempo, la presencia y advenimiento de Jesús pone de relieve la esencial función de María como Sapientia Dei o Sophia Eterna en todo el proceso.

El problema de Dios y el del Mal, juntos o por separado, recorren de forma transversal toda la obra de Jung. Respecto del mal nuestro autor adopta una posición que se podría definir como de “realismo positivo”, consistente en aceptar el inevitable sufrimiento que este implica como un lote que, de forma irremediable, acompaña a toda existencia humana. No es hurtándose al mal y al dolor que le es consustancial, ni tampoco escamoteándolo por medio de paliativos como el ser humano podrá dominarlo, sino aceptándolo y aprendiendo a soportar, mediante la propia fuerza

[41] La elevación de la *assumptio* a la categoría de un dogma implica que el pleroma está asistiendo a una hierogamia. Por su parte, esta última supone, como se ha dicho ya, que los tiempos venideros serán testigos del nacimiento de un niño divino, el cual, respondiendo a la tendencia divina a la encarnación, elegirá al hombre empírico como lugar de nacimiento. Este proceso metafísico es lo que la psicología de lo inconsciente conoce como el proceso de individuación. (C. G. JUNG, *Respuesta a Job*, op. cit., párr. 755).

[42] H. CORBIN, “La Sophie éternelle”, op. cit., p. 33.

interior, su necesaria presencia. (Ver a este propósito la carta del autor a Subrahmanya Iyer de 16 de septiembre de 1937 publicada en C. G. Jung, *Le divin dans l'home*, Éditions Albin Michel, París, 1999, pp. 235-236).

8. La mística en la obra de Jung. El maestro Eckhart

Las citas y referencias a los grandes místicos de todos los tiempos son un lugar común en la gran mayoría de los escritos de Jung. Caso especial por el número de citas es el de J. Boehme y del Maestro Eckhart. Igualmente estaba muy familiarizado con la obra de los místicos renanos (Hildegarda de Bingen, Jean Tauler, Henri Suso) y también conocía la obra de Angelus Silesius, Juan de Cruz y Teresa de Ávila.

De entre los anteriormente citados, los que de forma más directa influyen en el pensamiento junguiano, son J. Boehme y el Maestro Eckhart. Respecto al primero ya hemos hecho mención en el epígrafe anterior, aunque algunas de las cuestiones que van a ser tratadas en este, también tienen relación con el teósofo silesio. Vamos a centrarnos, pues, en los elementos del pensamiento de Eckhart que tienen más reflejo en la obra de Jung.

En el inicio de esta cuestión nos encontramos con que Jung se identifica y hace suya, sin ninguna reserva, la distinción que Eckhart establece entre Dios y Divinidad (Deus y Deitas), afirmando que la Divinidad en tanto que “naturaleza de Dios” es, ontológicamente anterior a Dios, a quien tanto Eckhart como Jung conciben como “imagen de Dios en el hombre”.⁴³

Puede entenderse que en Jung la Divinidad queda en el lado de lo inconsciente, desconocido e incognoscible, aquello de lo que no podemos hablar, mientras que acerca de Dios, en tanto que imagen en el alma del hombre, sí podemos dar cuenta. Esto le da pie a interpretar que la concepción eckhartiana de Dios se mueve en el plano psicológico, punto en el que la coincidencia de ambos sería absoluta. Tanto más cuanto que, según Eckhart, la imagen de Dios se manifiesta en el alma del hombre por medio de símbolos.

Jung hace igualmente suya la afirmación de Eckhart acerca de la imposibilidad de predicar nada sobre la Divinidad que vaya más allá de atribuirle la unidad y el ser. En este sentido nos recuerda que, respecto

[43] “Y cuando ahora el Maestro Eckhart llega a la conclusión de que el alma es el propio reino de Dios, el alma es pensada como relación con Dios y Dios sería la fuerza que actúa en ella y es percibida por ella. Eckhart llama al alma también imagen de Dios.” (*Tipos psicológicos*, C. G. JUNG, Edhasa, Barcelona 2008, párr. 466).

a la Divinidad, el propio Eckhart la define como una sustancia espiritual abismal e insondable. Finalmente, cuando Eckhart afirma el carácter inconsciente de la Divinidad así como que es en el alma del hombre donde tiene lugar el nacimiento de Dios, el acuerdo de Jung es total.

Determinados conceptos del universo místico eckhartiano aparecen en el discurso junguiano con la misma validez y funcionalidad. Este es el caso de términos como, “abandono del ego” o “no-Yo”, “desapego”, “no-acción”, “vaciamiento”, “vacuidad”, “nada”, que también se pueden encontrar en el taoísmo y en diversas escuelas de pensamiento budista.⁴⁴

En su comentario al “Secreto de la Flor de Oro”, Jung reconoce en el “no-hacer”, el “abandonarse” y “el dejar que lo que tenga que ocurrir advenga al acontecer”, unas excelentes herramientas de autoobservación que, además, tienen la virtud de no interferir, ni desnaturalizar el curso del proceso psicológico, de manera que podamos discernir de dónde y hacia dónde van esos procesos y a qué instancias responden. Métodos y herramientas similares se encuentran en algunos tipos de meditación taoístas y budistas. Más arriba ya hemos señalado la utilidad del no-hacer en el ejercicio de la “imaginación activa”, como forma de establecer contacto con el mundo inconsciente.

Otra zona de confluencia de Jung con el místico de Turingia es la que viene presidida por las relaciones Hombre-Dios, denominada por el propio Jung como la “concepción relativista” de Dios del Maestro Eckhart. Se trata de la particular relación de mutua dependencia que se da entre Dios y el hombre como creatura suya, así como las derivadas conexas en virtud de las cuales Dios necesita de la conciencia del hombre para hacerse a su vez consciente de sí-mismo, y del alma del hombre como verdadero reino de Dios.⁴⁵

[44] “El dejar ocurrir, el hacer en el no-hacer, el dejarse de Meister Eckhart, me sirvieron de llave con la que logré abrir la puerta del Camino: «Debe poderse dejar suceder psíquicamente». Esto es para nosotros un verdadero arte, del que nada comprende la multitud de la gente por cuanto su conciencia interfiere permanentemente, ayudando, corrigiendo y negando y, de cualquier manera, no dejando en paz al mero existir del proceso psíquico. La tarea sería pues bastante simple. (¡Si tan solo la simplicidad no fuera lo más difícil de todo!)” (C. G. JUNG y RICHARD WILHELM, *El secreto de la flor de oro*, Ed. Paidós, Barcelona 1955, p. 34).

[45] “En Eckhart hubo de producirse una extraordinaria acentuación del valor del alma, esto es, del valor del interior propio, para que él pudiera elevarse a una concepción puramente psicológica, o sea, a una concepción relativista de Dios y de su relación con el hombre. [...] Por «relatividad de Dios» entiendo un punto de vista que dice que Dios no es absoluto (esto es, que no existe desvinculado del sujeto humano y más allá de todas las condiciones humanas, sino que depende en cierto sentido del sujeto humano) y que existe una relación recíproca e imprescindible entre el hombre y Dios, de manera que, de un lado, el hombre puede ser pensado como una función de Dios y, de otro, Dios puede ser pensado

Sin entrar a valorar, por no ser objeto del marco de esta exposición, lo que haya de pertinente o de errado en la interpretación que Jung hace de estas tesis eckhartianas, no debemos pasar por encima del sentido que estas afirmaciones puedan tener desde la propia perspectiva junguiana. Para ello tenemos que volver sobre la distinción ya señalada entre Deus y Deitas, Dios y Divinidad, una distinción que nunca deja de estar presente en el pensamiento de Jung y con ella debe entenderse que Dios, en tanto que imagen psicológica, cumple, a través de su manifestación en el “Sí-Mismo”, la función de unificar todas las instancias presentes en la psique del hombre, de la misma manera que la Divinidad cumple la función de unificar todas las figuras del pleroma.

Interpretada de esta forma, la tesis que Jung dice compartir con el Maestro Eckhart vendría a aseverar una suerte de identidad por analogía en la cual el “Sí-Mismo” actúa como imagen de Dios en nosotros y no como algo idéntico con Dios. Es de justicia recordar en este punto que para Jung el “Sí-Mismo” es el lugar donde se manifiesta la imagen de Dios en el hombre, pero no es esa imagen en sí misma, ni se confunde con ella. Por tanto, cuando se acusa a Jung de afirmar la relatividad de Dios respecto al hombre y de negar la transcendencia del primero, debe responderse que no se trata de una reciprocidad entre el hombre y Dios, sino de una reciprocidad entre el “Sí-Mismo” y el “Yo”. Si bien es cierto que no siempre resulta fácil realizar dicha distinción cuando el lenguaje de Jung toma impulso en una suerte de entusiasmo ontológico.

Todo nos lleva a pensar que, para Jung, si el hombre ha de estar expuesto al Mal y a sus consecuencias de dolor y sufrimiento, Dios, en tanto que Creador responsable de sus creaturas, viene obligado a hacerse presente en este drama en la forma en que Eckhart verbaliza, esto es, naciendo de nuevo en el mismo centro del alma del hombre, y si ese centro está oculto por lo inconsciente, será tarea del hombre hacerse consciente de la presencia de la imagen de Dios en su interior. Esto conduce a Jung a afirmar, de acuerdo con Eckhart, que Dios necesita del hombre para hacerse consciente (¿en el sentido de llegar Dios a la conciencia del hombre? o ¿en el sentido de llegar Dios a la conciencia de sí mismo?), tanto como el hombre necesita de Dios para salvarse del Mal.

En el último paréntesis ha quedado suspendido un enigma para el cual reconozco no tener solución. Sirva ello de estímulo para seguir la tarea.

como una función del hombre. Para nuestra psicología analítica, que es una ciencia que hay que concebir como ciencia empírica, la imagen de Dios es la expresión simbólica de un estado psíquico...” (C. G. JUNG, *Tipos psicológicos*, Edhasa, Barcelona 2008, párr. 455-456).

