

La Naturaleza Simbólica de la Psique

Desde la Perspectiva del Círculo de Eranos.

Tesis de Licenciatura

Facultad de Psicología

U.N.A.M

Autor: Gerardo González Chauvet
Directora: María del Carmen Conroy Y Paz
Revisor: Juan Carlos Muñoz Bojalil



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice General:

0.- Agradecimientos.

1.- Introducción.

2.- La Interpretación Hermenéutica en la Experiencia y el Lenguaje.

3.- El Círculo de Eranos.

3.1.- El Lugar de Eranos en el Siglo XX.

3.2.- Las Diferentes Fases del Círculo de Eranos.

4.- La Hermenéutica Simbólica del Círculo de Eranos.

4.1.- La Fenomenología de la Experiencia Religiosa en el Pensamiento de Rudolf Otto.

4.2.- La Realización del Individuo en el Pensamiento de C. G. Jung.

4.3.- El relato de Iniciación y la Interpretación Hermenéutica en la Obra de Henry Corbin.

4.4.- La Teoría General de lo Imaginario de Gilbert Durand.

5.- Conclusión Teórica.

6.- Conclusión Existencial:

La Responsabilidad de Hacernos Conscientes de Nosotros Mismos.

1.- Introducción.

En esta tesis se presenta el pensamiento del Círculo de Eranos: un grupo transdisciplinar de académicos dedicados al estudio y la interpretación del campo simbólico de la humanidad bajo inspiración del pensamiento del psicólogo Suizo Carl Gustav Jung.

En el Círculo de Eranos se dieron cita un gran número de investigadores de primera línea entre los que destacan Martin Buber, Joseph Campbell, Henry Corbin, Gilbert Durand, Mircea Eliade, Pierre Hadot, James Hillman, Aniela Jaffé, Karl Kerényi, Gershom Scholem, Erwin Schrödinger, Laurens Van Der Post, Hellmut Wilhelm, Henrich Zimmer y el propio Carl Gustav Jung.¹

Los trabajos del Círculo de Eranos tienen la virtud de agrupar gran cantidad de estudios sobre los distintos sistemas simbólicos de todo el mundo, haciendo un rescate invaluable de cosmovisiones tradicionales que se habrían perdido a causa de la extinción de las diferencias culturales y del predominio hegemónico de la razón lógica.

Visiones mitológicas, actos rituales, dogmas religiosos, sistemas filosóficos y paradigmas científicos –productos culturales en los que se expresan patrones arquetípicos de comprensión y manifestación del espíritu humano- fueron abordados por el Círculo de Eranos mediante una lógica poética que impregna de sentido a la ciencia humana al tomar en cuenta el factor subjetivo que siempre se encuentra presente cuando el ser humano interpreta su realidad.

¹ Para conocer la lista completa con los más de cien académicos que participaron en el Círculo de Eranos, en la que se incluye el título y la fecha de todas sus participaciones, véase Andrés Ortiz-Osés, «Temas, autores y Textos», *Anthropos* 153, pp. 32-40.

El pensamiento del Círculo de Eranos es, pues, una excelente herramienta intelectual para el estudio fenomenológico de la imaginación y sus patrones colectivos para la figuración del sentido de la existencia humana.

Las ideas que se exponen aquí son participes de una intuición que me obliga a afirmar que la experiencia del ser humano se fundamenta en un anhelo de trascendencia –apuntado en el impulso natural de la especie por continuar evolucionando- que tiende a producir patrones imaginarios llenos de sentido en la expresión del espíritu humano.

Se trata de una tendencia natural propia de la dinámica energética del aparato psíquico, que no podrá manifestarse en toda su intensidad hasta que el ser humano no se reconcilie con su facultad para producir paradigmas imaginarios capaces de dotar de sentido a la totalidad de sus impulsos vitales.

Pero como la filosofía occidental ha considerado a la imaginación -y la valoración subjetiva de la realidad- como fuente de error en el conocimiento del mundo y del ser humano, la ciencia se ha deshumanizado hasta crear visiones desarraigadas que mantienen enfermo y desorientado al individuo en la actualidad. Esta es, además, la razón de que la melancolía sea un mal típico de nuestra época.

Si el conocimiento no nos conduce a desarrollar nuestra consciencia hasta convertirla en un catalizador para la expresión armónica de la energética vital de nuestra especie, nuestro saber no servirá más que para confundirnos aún más en cuanto a la asunción de nuestra responsabilidad ética frente al caos ecológico y social en que vivimos.

En este trabajo se aborda la posibilidad de transformar el punto de vista con el que se realiza el estudio del ser humano y su vida imaginaria, cambiando la lógica meramente racional por una lógica poética –o mitológica- que incorpore la sensibilidad e intuición subjetivas del ser humano como un elemento fundamental en la producción de nuestra ciencia y nuestra visión del mundo.

Esta tarea, profundamente relacionada con una empresa propia de la epistemología, es también una aportación adecuada a la psicología debido a que en ella se ponen al servicio de la filosofía del conocimiento la intuición y el pensamiento de C. G. Jung –uno de los pensadores más prominentes que se han dedicado al estudio del alma humana-.

En el Círculo de Eranos, la intuición de la posible trascendencia individual del ser humano que se desprende del pensamiento junguiano fue puesta al servicio de la filosofía –y de todas las ramas del árbol de la ciencia occidental-, creando una transición paradigmática en nuestra forma de abordar el problema de la producción del conocimiento.

Después de todo; filosofía y psicología no son sino dos aspectos de una misma tradición de pensamiento que confluyen en el propósito de llegar a conocernos a nosotros mismos.

Conocerse a uno mismo ha sido siempre –o cuando menos desde Grecia- la pasión que le da su *Filia* a la *Sofía* del *Homo sapiens*.

Por lo tanto, la intención de este trabajo es presentar un punto de vista teórico y epistemológico que permita a la psicología –y a toda área del saber- verse enriquecida por los patrones arquetípicos de sentido que expresan espontáneamente la energética vital del ser humano en las interpretaciones que se hacen de la realidad.

Es por ello que esta tesis defiende la importancia de los recursos imaginarios y poéticos –propios de la fantasía humana- en la creación del conocimiento del mundo y del ser humano.

En la primera parte de este trabajo, el lector encontrará una somera presentación de las distintas perspectivas filosóficas en relación al problema del

lenguaje. La intención de este capítulo es enmarcar las propuestas del Círculo de Eranos dentro de una de las más importantes aproximaciones filosóficas de la actualidad, la Hermenéutica filosófica.

En la segunda sección de esta tesis se aborda la obra general del Círculo de Eranos -y su singular forma de trabajo- dando especial importancia al lugar que ocupa el grupo dentro de la historia del siglo XX y a las diferentes fases de trabajo que se sucedieron durante los 55 años en que el grupo se reunió para compartir las conclusiones de sus investigaciones individuales.

En la tercera parte de esta obra se presenta el pensamiento de cuatro de los más importantes actores del Círculo de Eranos: Rudolf Otto, Carl Gustav Jung, Henry Corbin y Gilbert Durand. Las ideas que estos autores desplegaron dentro del grupo confluyen en la creación de una *Teoría General de lo Imaginario* y en un método adecuado a su estudio: una *Hermenéutica Simbólica* capaz de restituir el sentido perdido al saber humano -extraviado en la rígida estructura de la razón pura-.

2.- La Interpretación Hermenéutica en la Experiencia y el Lenguaje.

Antes de exponer debidamente lo que el Círculo de Eranos fue, cabría enmarcarlo dentro del ámbito filosófico del siglo XX.

Como otros momentos clave en la reflexión crítica europea, el siglo XX tomó por centro de su atención al lenguaje, convirtiéndose en una problemática que vino a sustituir a la conciencia.

Es por ello que Luis Garagalza (filósofo español defensor de a la hermenéutica) afirma que durante el siglo XX el lenguaje se transforma en “punto de mira privilegiado sobre el que se concentran todas las miradas filosóficas, de tal modo que la consideración de cualquier otra problemática particular se encuentra obligada a pasar por ella”.²

Esta extensa reflexión alrededor del problema del lenguaje marcó profundamente el ámbito filosófico de la actualidad con la influencia de una perspectiva interpretativa conocida como “*Neo- Hermenéutica Filosófica*”, desarrollada por el filósofo alemán Hans-Georg Gadamer (1900-2002).

Hans-Georg Gadamer -nacido durante el año 1900 en Marburgo, Alemania- es conocido como el Fundador de la *Neo-Hermenéutica filosófica* debido a sus reflexiones acerca del lenguaje como el elemento ontológico que sostiene la experiencia interpretativa del ser humano.

² Luis Garagalza, *La interpretación de los Símbolos (Hermenéutica y Lenguaje en la Filosofía Actual)*, Barcelona, Anthropos, 1990, p. 9.

A lo largo de su obra Gadamer realizó un profundo análisis sobre diversos ámbitos filosóficos y culturales esforzándose por sistematizar lo que definió como una *Teoría General de la Interpretación*.

Hans-Georg Gadamer realizó la mayor parte de su trabajo en Leipzig, Frankfurt y Heidelberg, donde a finales de los 40's se instaló definitivamente. Gadamer fue fundador de la *Deutsche Hegel Vereinigung* -Asociación Hegeliana Alemana-, así como promotor de la revista *Philosophische Rundschau*. Su obra cumbre es *Wahrheit und Methode (Verdad y Método)*, publicada en 1960.³ “*Verdad y Método*” es el resultado de veinte años de trabajo y en ella se encuentran las bases de la *Neo-Hermenéutica Filosófica*.

El pensamiento de Gadamer tiene como antecedente directo a la *Fenomenología* de Edmund Husserl, con la cual se familiarizó gracias a las enseñanzas que recibió de su maestro Martin Heidegger.

Heidegger hereda la fenomenología de Husserl y con ella la idea de que las cosas no se muestran tal como son sino que el conocimiento que podemos tener de ellas se da a partir de la apariencia con la que se nos presentan a la conciencia. Dicha apariencia se encuentra necesariamente determinada no solo por las propiedades específicas del objeto sino que se impregnan del sentido con el que este es percibido por el sujeto. Siguiendo a Husserl podemos decir que todo cuanto percibimos como individuos adquiere una forma particular en función del modo en como sentimos, pensamos y valoramos la experiencia.

“Para Husserl la fenomenología es el estudio del mundo de significados; no basta con tener ahí las cosas, es menester la consideración de los múltiples modos en que éstas se aparecen ante mí”.⁴

³ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 1977.

⁴ Patricia Corres, *Alteridad y Tiempo en el Sujeto y la Historia*, Fontamara, México, 1997, p. 47.

Heidegger, por su parte, conduce la reflexión fenomenológica al campo del lenguaje a partir del cuestionamiento por el *ser*. Uno de los grandes meritos de Heidegger fue el de haber reconducido la significación del concepto de *ser* desde sus derivaciones actuales hasta su origen griego; con ello consiguió revivir las experiencias originarias que dieron lugar al concepto, permitiendo que su sentido hablase por si mismo.

Para lograr tal reconducción del sentido del ser a su fuente originaria Heidegger recurrió –según lo expresa el propio Gadamer- a su “destrucción”. Pero dicha destrucción no significa una demolición sino “el desmontar organizado de capas sobrepuestas hasta que se volvía a las experiencias originarias del pensamiento”.⁵

Por otra parte, seria poco adecuado no mencionar la obra de Friedrich Nietzsche como uno de los fundamentos de la hermenéutica mediante su perspectiva de la interpretación.

“Un aforismo cuya forja y cuño son lo que deben ser (nos dice el filosofo del martillo) no está aún descifrado porque se le haya leído; muy lejos de eso, pues la ‘interpretación’ entonces es cuando comienza, y hay un arte de la interpretación. (...) Es verdad que, para elevar así la lectura a la altura de un arte, es preciso poseer, ante todo, una facultad que es la que precisamente está hoy muy olvidada –por eso pasará aún mucho tiempo antes de que mis escritos sean legibles-, de una facultad que exigiría casi la naturaleza de una vaca, y ‘no’, en todos los casos, la de un ‘hombre moderno’: me refiero a la facultad de ‘rumiar’...”.⁶

De este modo, Nietzsche nos pone en guardia contra la ingenua idea de que el conocimiento pueda darse mediante una simple enunciación que contenga la verdad, pues el filósofo necesita *triturar* la experiencia mediante *golpes de martillo* o gracias al *continuo masticar*, de modo que esta pueda ser asimilada.

⁵ Hans-Georg Gadamer, *Los Caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002, p. 310.

⁶ Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la Moral*, Porrúa, México, 2004, p. 200.

De este modo, los trabajos de Husserl y Heidegger y Nietzsche sentaron las bases para la elaboración de la neo-hermenéutica filosófica desarrollada por Gadamer.

El primer paso para comprender la Hermenéutica es enmarcar su perspectiva en torno al problema del lenguaje. Para ello; contrastaré dos corrientes filosóficas opuestas que se aproximan al problema del lenguaje esgrimiendo sendas teorías con sus consecuentes y respectivas metodologías.

1.- La primera aproximación es la *Filosofía Analítica del Lenguaje*⁷, que según Luis Garagalza sustenta el punto de vista desde el que el lenguaje aparece como un objeto adecuado para que la Filosofía despliegue su función de análisis, desprendiéndose definitivamente de toda especulación metafísica.

2.-La segunda aproximación, designada como *Hermenéutica Comprensiva del Lenguaje* por Luis Garagalza, es sobre la que Gadamer centro su interés.

Desde la perspectiva de la Filosofía Analítica del Lenguaje, la valoración del lenguaje y su exploración se concentran en la producción de un saber sobre la estructura formal del lenguaje y, por tanto, de los usos correctos e incorrectos de este. Esta perspectiva se detiene en la rigurosa observación de las reglas que hacen confiable a un enunciado, exigiendo su cumplimiento para garantizar que lo dicho conduzca a la enunciación de las verdades que el análisis arroja.

Respecto de esta perspectiva, Gadamer señala lo siguiente: “Hay una corriente nada desdeñable en la filosofía actual que (...) estima que todo el secreto y la tarea de la filosofía consiste en formar el enunciado con la exactitud para que pueda expresar unívocamente el contenido. La filosofía debe elaborar un sistema de signos que no dependa de la polivalencia metafórica del lenguaje natural ni del

⁷ Garagalza, op. cit., p. 10.

plurilingüismo de las nociones modernas, sino que alcance la univocidad y precisión de las matemáticas”.⁸

La “*Filosofía Analítica del Lenguaje*” es una perspectiva limitada en cuanto a la dilucidación del complejo problema que el lenguaje es en sí mismo y como respuesta a esta limitante, aparece la perspectiva de la “*Hermenéutica Comprensiva del Lenguaje*”.

La Hermenéutica reivindica el conocimiento contenido y formulado por las formas de experiencia que la ciencia considera inadecuadas debido a su carácter subjetivo.

Según Gadamer, dentro de esas formas de experiencia rechazadas por la Ciencia estarían algunas que son fundamentales para el conocimiento del ser humano como la Ética, la Estética y la Lingüística, por lo que es un error considerarlas como de menor importancia respecto de las aportaciones científicas.

Gadamer se centra en cuestionar la pretendida verdad científica, poniendo en evidencia su parcialidad y su dependencia respecto de la interpretación de fondo que le sirve de soporte.

Uno de los mayores meritos de la Hermenéutica es haber demostrado cómo toda forma de saber se encuentra cimentada en presupuestos indemostrables que conducen las deducciones lógicas, creando modelos conceptuales que confirman sus propios presupuestos fundamentales en forma tautológica.

Así se tiene la impresión de haber producido un discurso con solidez y objetividad incuestionables, solo que al creer confirmada su perspectiva, ésta queda atrapada en un círculo de autoafirmación que impide el despliegue de paradigmas más amplios.

⁸ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Metodo 2*, Sígueme, Salamanca, 1977.p. 56.

El pensamiento de Gadamer pone énfasis en el *carácter interpretativo del conocimiento y la experiencia del ser humano*, hasta su exaltación como el fundamento último de todo el conocimiento humano.

El conocimiento es interpretación subjetiva que otorga sentido a la realidad, modelando la mirada del intérprete. La interpretación de la experiencia es -para la Hermenéutica- el fundamento último de todo el conocimiento humano.

Así, la *Verdad* aparece marcada por la imposibilidad de ser absoluta, y la *objetividad* buscada por la Ciencia se desbarranca mostrándose incapaz de decir *todo* acerca de una realidad inabarcable por los sistemas de pensamiento con los que creamos nuestra "*visión de la realidad*".

La "Verdad" cede el paso a la presencia de múltiples discursos posibles y diversos puntos de vista; todos apoyados en la inacabable e inabarcable sabiduría del hombre y no en la aparente pero inexistente solidez de un utópico discurso verdadero e infalible.

La Ciencia pierde -ante la Hermenéutica- su lugar privilegiado y queda enmarcada dentro del conjunto de los modos de conocer, incluso resignándose a asumir una posición secundaria frente a lo que de la experiencia vivencial y subjetiva podemos obtener como materia prima para la posterior elucidación racional de los datos obtenidos por el método científico.

No habiendo manera de hacer un discurso libre de presupuestos improbables, la manera de salvar al saber de los prejuicios, no será eliminando la subjetividad de la perspectiva humana pues esto es imposible.

Al intentar resolver el problema de los prejuicios se debe conocer la forma en la que el ser humano impregna de sentido su conocimiento, de modo que el inevitable proceso interpretativo se enriquezca mediante la participación conciente por parte del intérprete en la producción de su visión del mundo.

Solo es prejuicio el elemento subjetivo cuando se niega su presencia o se evade la responsabilidad de otorgarle sentido a los misterios que el mundo ha puesto ante nosotros.

El conocimiento es el resultado de la necesidad por comprender el lugar del Ser Humano en el mundo; aún la más dura de las ciencias otorga sentido a los sistemas interpretativos que despliega.

Revalorar el elemento subjetivo en la producción del conocimiento requiere de la asunción del potencial creativo de la consciencia para poder abarcar el conjunto de las experiencias humanas. Podría pensarse que al otorgar una valoración personal al conocimiento, este carecería de un fundamento confiable, pero lo cierto es que la interpretación subjetiva no necesariamente conduce a una arbitrariedad nihilista en la que cualquier cosa pueda ser dicha, sino a la revelación del sentido de las cosas –intuido por el ser humano- en la producción del conocimiento.

Lo anterior es consecuencia de un hecho: Cuando la voluntad conciente deja de oponer resistencia a que los procesos de simbolización sigan su curso natural, se hace evidente la presencia de una direccionalidad espontánea en las transformaciones que los símbolos sufren.

Por eso se puede afirmar que la interpretación es un proceso plenamente cargado de significación vital, claramente subjetiva.

Garagalza afirma que al suspender el control que la autoconciencia ejerce sobre los símbolos “se dan una serie de *procesos interpretativos espontáneos* que configuran la *primera visión del mundo*, quedando ciertos aspectos de la realidad subrayados o destacados mientras que otros quedan acallados u ocultados. Una tal visión discriminativa inconsciente o preconciente constituye la materia prima de toda otra interpretación racional y temática (...) Se trataría del *subsuelo afectivo* en

el que se encuentran entretelidos los prejuicios y valores, constituyendo paradójicamente los pilares sobre los que se edifica la visión lógico-conceptual del mundo y la vida”.⁹

El hermeneuta no intenta obtener una certeza absoluta, lo que busca es asumir conscientemente su participación en el modelamiento de la realidad, cual obra de arte.

Por ello es que la Hermenéutica deja de lado el problema de las explicaciones que el *logos* produce sin la ayuda del *mhytos*, prefiriendo la búsqueda de una integración más *abarcativa* que combine las virtudes de ambos campos del universo simbólico.

Por ello, para la Hermenéutica el lenguaje es “un *intermediario* que hace posible la *comprensión (interpretación)* del *sentido (...)* siendo la comprensión y el sentido, precisamente, los temas máximos de toda hermenéutica”.¹⁰

Mientras la *Filosofía Analítica del Lenguaje* tiene por ideal la primacía del *signo* unívoco para la comunicación fiable de lo presente y comprobado; en la *Hermenéutica* lo que se erige como prioritario es precisamente el *símbolo*, con toda su multivocidad y apertura a la interpretación.

El punto de partida de la Hermenéutica no es –según indica el propio Gadamer: “una estructura artificial de medios de información ni una teoría de la información ni una semiótica general para construir desde ella la sintaxis del lenguaje y exponer su acción comunicativa. Aquí (en la Hermenéutica) se describe la conducta vital y lingüística, que crea sus propias reglas y formas estructurales. En comparación con el polo opuesto que es la teoría de la información, la hermenéutica representa el otro punto de vista que intenta aclarar el fenómeno

⁹ Garagalza, op. cit., p.144.

¹⁰ *Ibíd.*, P.11.

lingüístico, no desde unos procesos elementales sino desde su propia realidad vital”.¹¹

En mi opinión, la perspectiva analítica del lenguaje se muestra ajena a la reflexión actual acerca del problema mismo del lenguaje, reduciéndolo al conjunto de signos utilitarios para el fin de la comunicación de información, olvidando que la información que se comunica es producida en si misma por el lenguaje.

En este sentido parecería que uno debe permanecer en expectante reserva frente al uso indiscriminado de la famosa *Definición Operacional*¹² (necesaria sin duda dentro de ciertos campos de investigación), la cual -en su pretensión de alcanzar la objetividad- puede llegar a “matar” los conceptos necesariamente especulativos y subjetivos de que depende la reflexión del hombre por el hombre.

El resultado de dicha perspectiva analítica del lenguaje es una suerte de sobrevaloración de las herramientas de análisis de información, como por ejemplo los paquetes de análisis estadístico, cuyos datos son sometidos a una interpretación humana, perdiéndose la pretendida objetividad.

Parecería que algunos investigadores no pudieran percatarse del hecho de que los equipos de computo únicamente prosiguen la ilación de premisas formales determinadas por sus programadores sin realizar una lectura de los datos; de modo tal que detrás de la más metódica investigación cuantitativa encontramos una lectura o interpretación humana de algunos datos puestos en juego dentro del análisis formal.

Al revalorar el elemento subjetivo del conocimiento no se pretende menoscabar la necesidad del sentido crítico sobre los prejuicios, no se debe perder de vista el que toda perspectiva tiene por fundamento primero un conjunto de

¹¹ Gadamer, op. cit., p. 367.

presupuestos subjetivos e indemostrables, de modo que la pretensión de objetividad solo se sostiene en apariencia.

Por ello, Gadamer afirma que “una de las tareas de la reflexión hermenéutica radical será examinar este ideal de la ausencia de presupuestos”.¹³ Y más adelante afirma que: “ningún marco interpretativo es arbitrario ni, menos aún, *objetivo*. Frente al objetivismo del historicismo de la teoría positivista de las ciencias, la reflexión hermenéutica demuestra que hay en él unos presupuestos ocultos que son decisivos”¹⁴

Por lo tanto, se aclara que la Filosofía Analítica del Lenguaje pierde de vista que la palabra no puede representar otra realidad que la que el ser humano ha producido en su intento por comprender el misterio que rodea todos los ámbitos de su experiencia.

El lenguaje no solamente sirve como un sistema para representar objetos que suponemos existiendo por si mismos. Los objetos del mundo solo existen para el observador que mediante el lenguaje los recorta como un elemento discreto a partir del campo de la experiencia.

En torno a los problemas que enfrenta la Filosofía Analítica del Lenguaje Gadamer se expresa así: “Lo cierto es que esta corriente tropieza, como filosofía, con una dificultad lógica, y se va percatando de ello paulatinamente. (...) Se trata del problema del metalenguaje, que tiene aquí su lugar de discusión. Pero detrás de eso hay algo más. El lenguaje que hablamos y en el que vivimos ocupa el puesto privilegiado. Es a la vez el presupuesto para cualquier análisis lógico posterior. Y no como mera suma de enunciados, ya que el enunciado que pretenda la verdad debe

¹² Por *Definición Operacional* se entiende el tipo de definición unívoca con la que se delimita el significado de un determinado concepto. Con la finalidad de evitar que la interpretación subjetiva conduzca a diversas conclusiones, este tipo de definiciones son utilizadas con mucha frecuencia por la *Psicología Experimental*.

¹³ Gadamer, op. cit., p. 371.

¹⁴ Gadamer, op. cit., p. 372.

satisfacer unas condiciones muy diferentes de las del análisis lógico. Su pretensión desocultadora no consiste sólo en hacer constar la presencia de lo presente”.¹⁵

Aquí, al hablar de “*pretensión desocultadora*”, Gadamer hace referencia al significado de la palabra “verdad”, que en griego (*aletheia*) significa “desocultamiento”. Con ello; Gadamer nos muestra que la verdad no puede ser la exhibición de lo que se presenta sin más -el más de la interpretación-, sino que sabiendo que la naturaleza siempre tiende a ocultarse; conocer su esencia solo es posible por su develamiento -siempre parcial- a partir del proceso mismo de conocer.

El Círculo de Eranos se conforma a partir de una visión hermenéutica, común a sus participantes, quienes entienden al lenguaje y a sus formas simbólicas como un proceso intermediario entre lo real del mundo y la comprensión interpretativa del sentido de la experiencia humana.

A partir de tal perspectiva hermenéutica, el lenguaje deja de ser un mero sistema de referencias objetivas para las cosas del mundo y se muestra como un complejo sistema que configura la experiencia del hombre, lanzándolo a la aventura de la existencia en tanto interprete de su realidad.

El hombre es entendido desde esta perspectiva como un intérprete del inacabado mundo en que vive, mundo siempre abierto al misterio y a lo no sabido.

¹⁵ Gadamer, op. cit., p. 56.

3.- El Círculo de Eranos en la Historia.

3.1.- El Lugar de Eranos en el Siglo XX.

Si se investiga la influencia que el pensamiento del gran psiquiatra y psicólogo suizo Carl Gustav Jung (1875-1961) ha tenido sobre las corrientes de pensamiento académico del siglo XX, lo que se encuentra es que su obra ha sido continuada principalmente por dos grupos que la desarrollaron por caminos diferentes, pero que ejercieron influencias recíprocas sobre sus producciones teóricas.

El más conocido de estos dos grupos de académicos jungianos es el que continúa con la tradición de la práctica psicoterapéutica y cuya sede está en el *Instituto "C. J. Jung"* en Zürich.

Este instituto sigue la línea directa de la obra de Carl G. Jung como una forma de psicología clínica interesada principalmente por las relaciones entre la conciencia y los contenidos psíquicos del *inconsciente colectivo*. Carl Gustav Jung llamó *Psicología Analítica* a su perspectiva teórica, de la que se desprende su propuesta de intervención clínica para el tratamiento de las enfermedades nerviosas; este nombre es útil para diferenciarla del Psicoanálisis Ortodoxo o freudiano.

A fin de ofrecer una idea sobre la importancia del Instituto "C. G. Jung", baste mencionar que fue dirigido por Marie-Louis Von Franz, psicoanalista alemana quien -desde los 18 años- se convertiría en uno de los colaboradores más cercanos e importantes del propio Carl G. Jung.

Marie-Louis Von Franz participó muy de cerca en los estudios capitales de su maestro relacionados con la Alquimia, colaboró con él en la investigación que se expone en el libro “*Mysterium Coniunctionis*”¹⁶ el cual fue considerado por Jung como la culminación de su obra.

El otro centro del Jungismo mencionado es el resultante de la penetración que el pensamiento de su inspirador tuvo en el ámbito de diversas áreas del pensamiento humano (Antropología, Historia, Psicología, Etnología, Historia de las religiones, Filosofía, Teología y otras disciplinas del conocimiento).

Me refiero al *Círculo de Eranos (Eranoskreis)*: que integra un grupo de pensadores provenientes de diversos ámbitos culturales quienes se reunieron y colaboraron en la producción del archivo simbólico más grande de nuestro tiempo; empresa imposible de alcanzar por un solo hombre.

La labor realizada por el Círculo de Eranos fue la de relacionar diversas concepciones del hombre y de su mundo, mostrando tanto las particularidades de cada cosmovisión como lo que de universal hay en ellas. Esto reviste gran importancia por el interés que despierta el cuestionamiento acerca de lo que es común a todo ser humano.

Los importantes resultados obtenidos por el Círculo de Eranos fueron posibles al articular los estudios provenientes de diferentes países y de distintos ámbitos culturales, algunos de ellos irreconciliables hasta entonces. Ejemplo de ello es el fecundo diálogo entre la Filosofía occidental con la Filosofía oriental, o la integración del saber tradicional -de corte mítico- con el saber moderno -de corte científico.

A partir de esta suerte de diálogo entre formas de saber anteriormente contrapuestas, se fueron delineando las pautas o patrones de sentido que la experiencia humana expresa en forma recurrente, Con ello; el Círculo de Eranos

¹⁶ Carl Gustav Jung, *Mysterium coniunctionis*, Madrid, Trotta, 1995.

fue elaborando una *arquetipología* cultural de corte universal, a partir del estudio minucioso del ámbito colectivo del inconsciente -y de sus símbolos universales- descubierto por Carl Gustav Jung.

Aún cuando el Círculo de Eranos se inició con una perspectiva decididamente Jungiana, esto no significó que todos sus miembros hayan sido estrictamente jungianos; más bien, el pensamiento de Carl G. Jung funcionó como el elemento que hizo o volvió afines las aportaciones del grupo por su apertura a las diferentes formas en las que “lo colectivo” puede ser comprendido y expresado por cada individuo. Por tanto; en el Círculo de Eranos no se trabajó bajo los conceptos fundados por Jung sino que cada participante pudo exponer los resultados de sus investigaciones a partir de su propia perspectiva y modelo conceptual.

El Círculo de Eranos se fundó en 1933 por su coordinadora general, Olga Fröbe-Kaptein (1881-1962). Conocida como “La Gran Madre de Eranos”, Olga Fröbe-Kaptein era una mujer culta, políglota y poseedora de un gran interés por los estudios acerca del misticismo, el esoterismo y la teosofía. Nacida en Londres de padres holandeses, desde muy joven se interesó por el estudio del pensamiento oriental y, más tarde, por la práctica de la “*Imaginación Activa*”, una técnica que Jung utilizaba en su trabajo clínico como medio para facilitar al paciente la simbolización del material desligado de la conciencia.¹⁷ Por ello, también debe considerarse como un factor determinante en la vida de esta mujer el haber estado bajo tratamiento psicoterapéutico con el Dr. Carl G. Jung.

El comienzo de las conferencias del Círculo de Eranos fue en 1933, pero un suceso de gran importancia para que el grupo naciera tuvo lugar tres años antes cuando Olga Fröbe –al cumplir 50 años- se puso en contacto con Jung durante un congreso realizado en Darmstadt; a partir de ese momento nacería una estrecha y fructífera relación que poco después conduciría a la formación del Círculo de Eranos. Mas tarde, en noviembre de 1932, Olga Fröbe tendría una significativa

¹⁷ La imaginación activa es una técnica terapéutica desarrollada por Jung, su explicación nos ocupara en el capítulo dedicado a este autor. Véase infra.

reunión con el notable estudioso de las religiones: Rudolf Otto (1869-1937) autor del ahora clásico libro “Lo Santo”¹⁸, que influyó importantemente en la obra del propio Jung -particularmente en lo relativo a la concepción de los arquetipos como figuras psíquicas que se caracterizan por estar dotadas de un elemento “*Numinoso*”-.¹⁹

Fue justamente en dicha reunión que Rudolf Otto propuso asignar el nombre al proyectado grupo: Eranos; que en griego significa “comida en fraternidad” y así se convirtió en el “padrino” del Círculo. Pese a esto; Rudolf Otto nunca participó en ningún Congreso de Eranos debido a su inminente retiro y posteriormente a causa de su muerte.

De acuerdo con Andrés Ortiz-Osés (único miembro hispano del Círculo de Eranos y presentador del grupo en el ámbito cultural español), en sus tres fundadores se podría trazar -o representar- la “*tridimensionalidad*” cultural del Círculo de Eranos:

>Olga Fröbe representa el área *místico-orientalista*.

>Rudolf Otto simboliza el área de la *fenomenología de la religión*.

>Carl G. Jung significa la presencia de la *hermenéutica de las profundidades*.

De esta conjunción es de donde emergerá la particular visión integradora de Eranos, que más adelante podremos exponer en todas sus características.²⁰

Las conferencias del Círculo de Eranos se realizaban en la casa de Olga Fröbe en Moscia, muy cerca de Ascona en la Suiza italiana a orilla del hermoso Lago Mayor, lugar convertido desde la fundación del grupo y hasta 1988, en el

¹⁸ Rudolf Otto, *Lo Santo*, México, Alianza Editorial, 1970.

¹⁹ El concepto de *lo numinoso* es de gran valía para la comprensión del itinerario eranociano. Mas adelante en el texto será presentado con toda formalidad, por el momento baste con indicar que se refiere a la cualidad de toda experiencia sagrada. Véase infra.

²⁰ Véase Andrés Ortiz-Osés, «El Círculo de Eranos: origen y sentido», *Anthropos* 153, 1994.

escenario de los encuentros que se realizaban cada verano en el mágico entorno que le otorgaba su fantástica ubicación en el linde de esa extensión lacustre.

Cada año tenía lugar un encuentro que duraba ocho días durante los cuales este privilegiado grupo de intelectuales se reunía compartiendo en la mesa el vino y el pan, acompañándose de un fondo de musical con un cuarteto de cuerdas en vivo.

El resultado generado por estas conferencias fue la publicación de cincuenta y siete Anuarios de Eranos o "*Eranos Jahrbush*" en una edición trilingüe (francés, inglés y alemán) que recoge todas las aportaciones de cada encuentro. Los *Eranos Jahrbush* solamente se encuentran publicados en dicha edición.

Sin embargo, actualmente se cuenta con la traducción al castellano de algunos de los innumerables trabajos contenidos en los anuarios. El filósofo vasco Andrés Ortíz-Osés, a quien le debemos la introducción del pensamiento del Círculo de Eranos en el ámbito de habla hispana, ha publicado en nuestra lengua algunos trabajos seleccionados.²¹ También se han traducido al castellano algunos libros que autores como Henry Corbin, James Hillman o el propio Jung elaboraron a partir de las ponencias que dictaron en las reuniones del Círculo de Eranos.

El conjunto de la obra generada por el Círculo de Eranos es tan amplio que se convirtió en la vía para que la Psicología Analítica pudiese abarcar muchos temas que son de su competencia pero que eran inabarcables por un solo individuo o por un grupo pequeño de personas. Por ello; Jung encontró en el Círculo de Eranos la manera de que sus ideas evolucionaran como un nuevo medio de comprender al Ser Humano y su lugar en el mundo.

Marie-Louise Von Franz, en el prólogo a "*Mystrium Coniunctionis*", refiere como Jung "comentó lo doloroso que siempre le resultaba que la psicología

²¹ Véase Andrés Ortíz-Osés (Compilador), *El Círculo de Eranos (tomos 1, 2 y 3)*, Barcelona, Anthropos, 1994.

profunda, al tener que ocuparse necesariamente de tantos ámbitos del espíritu, no pudiera alcanzar nunca su completud como especialidad científica.”²²

Jung sabía que la integración de sus descubrimientos psicológicos a las diversas manifestaciones del espíritu era una obra que sobrepasaba sus fuerzas o las de cualquier hombre, pero el proyecto del Círculo de Eranos logro enmendar esta dificultad gracias a la colaboración de gente -proveniente de diversos países- especializada en múltiples áreas del estudio.

Este trabajo de colaboración internacional fue –en el tiempo en que el Grupo se conformo- una empresa difícil. El Círculo de Eranos nace en el ámbito germánico durante el año de 1933, Hitler estaba en campaña y efervecian los nacionalismos.

Este momento de fractura política entre las naciones intentó equilibrarse mediante una respuesta cultural.

Algunas de las naciones que incuban enemistades mantuvieron, empero, sus lazos mediante el intercambio de ideas dentro de este grupo de ilustrados y académicos que se reunían cada año, a pesar de la guerra, para elaborar un proyecto común para la integración del saber humano. Este proyecto, fue más allá de la confrontación de diversas escuelas del pensamiento europeo, en el se elaboró una cuidadosa compilación y un análisis comprensivo de múltiples cosmovisiones que la Humanidad ha producido durante el decurso de su historia.

Así, el Círculo de Eranos se presenta como una respuesta unificadora frente a la fragmentación propia del período entre guerras en que apareció.

Sin embargo, si se tratara de explicar el surgimiento del Círculo de Eranos mediante las causas que lo preceden caeríamos en el error casualista de querer

²² Marie-Louise Von Franz, prologo del libro *Mistrium Coniunctionis*, en Jung, C.G. Obras completas, ed. Trotta, Vol. 14, p. 3.

comprender un fenómeno cultural sin tomar en consideración su finalidad y/o el objetivo al que apunta.

Conviene señalar que Jung siempre insistió en la necesidad de complementar toda explicación casual con una perspectiva finalista propia de la teoría energética. De ahí que en sus reflexiones sobre la dinámica de la energía vital pusiera el acento en la finalidad del proceso (el proceso de individuación), sin por ello olvidar o desestimar las explicaciones causales que complementan a su vez al pensamiento finalista.

En el capítulo sobre la obra de Carl Gustav Jung se verá como el proceso energético del que depende la vida psíquica es conducido por la finalidad universal de reconciliar todas las tendencias psíquicas opuestas -que luchan por sofocarse mutuamente- mediante la creación de un elemento unificador nuevo, el cual no puede explicarse como resultado de algún factor previo ó causal. En este proceso de integración de los opuestos, ampliamente estudiado por Jung, lo que cuenta es la finalidad, por lo que si se ha de buscar una causa para su explicación, está sólo se podrá encontrar en el futuro.

Del mismo modo, para comprender el surgimiento del Círculo de Eranos debe entenderse que la necesidad de unificar diversos pares de opuestos como “Subjetivo-Objetivo”, “*Mythos-Logos*” o “Real-Imaginario” no es el resultado de eventos precedentes sino que se trata del decurso natural de un proceso energético en el la psique individual articula un conflicto presente en la cultura.

Al referirse a la aparición de Eranos, Ortiz-Osés escribe lo siguiente: “Se preparaba la gran confrontación entre el *materialismo* del Este y el *paterialismo* del Oeste, mientras que la auténtica cultura democrática trataba de afrontar el conflicto al nivel *simbólico* –desideologizador, mediador, sublimador- de las ideas arquetípicas, y no al nivel asimbólico y bruto –brutal- de las realidades típicas y estereotipadas, buscando una especie de medio radicado entre los extremos.

Tal es el caso de Eranos, surgido ante los cambios y conflictos políticos, sociales y culturales de los existenciales años treinta (...) tratando, en palabras de C. G. Jung, de *compensar* la unilateralidad simplista o cerrada abriéndola a su complejidad”.²³

Si bien es cierto que el surgimiento del Círculo de Eranos puede explicarse como efecto del conflicto que el pensamiento occidental vivía -y que continúa viviendo- al no poder vincular el gran desarrollo racional y tecnológico de la modernidad con el trasfondo irracional reprimido por los ideales de la Ilustración francesa; también es cierto que la explicación finalista aporta un gran sentido a su aparición al hacer evidente que los procesos históricos de la humanidad están enlazados con el objetivo energético que persigue la dinámica vital de la especie. Por ello mismo, la explicación histórica es insuficiente para comprender el fenómeno cultural que nos ocupa.

El surgimiento del Círculo de Eranos -en un determinado momento histórico- trae implícito el sentido de su actualidad, pero no lo explica como tal.

La concepción de lo humano que el Círculo de Eranos defiende se opone a la comprensión de los fenómenos culturales por la mera explicación de los hechos concretos que el devenir histórico muestra como sus causas; de esta forma se hace clara la afirmación anterior respecto a la imposibilidad de explicar su aparición solo como causa de su tiempo histórico.

El espíritu de Eranos se manifiesta como contrapunto de la visión del materialismo histórico. Por ello, Henry Corbin afirma que: “si es verdad que explicando las cosas y los seres por su tiempo, los historiadores como tales no tienen apenas la costumbre de comenzar por interrogarse sobre la naturaleza del tiempo histórico, quizás se halla en el tema del volumen *Hombre y Tiempo* (de los Anuarios de Eranos)²⁴ la mejor advertencia contra el equívoco de una fórmula que

²³ Andrés Ortiz-Osés, «El Círculo de Eranos: origen y sentido», *Anthropos* 153, 1994.

²⁴ Paréntesis mío.

tendiese a explicar Eranos por su tiempo. (...) Lo que quisiéramos llamar el sentido de Eranos, es que es nuestro ser al presente, el tiempo que obramos personalmente, nuestra manera de ser. Por esta razón no somos quizás de nuestro tiempo, pero somos mucho mejores y más: somos nuestro tiempo”.²⁵

Para Henry Corbin, la respuesta cultural que el Círculo de Eranos presenta a su “tiempo histórico” es la de ser “su propio tiempo” desde la experiencia arquetípica remediadora del sinsentido.

Así, en la explicación de el Círculo de Eranos se deben integrar la influencia histórica causal con la tendencia energética finalista, actitud afín al pensamiento del propio Carl Gustav Jung.

La propuesta desarrollada por el Círculo de Eranos es una apuesta por el sentido implicado e implicante del ser frente a las estructuras formales que de la experiencia resultan como residuo de la expresión del espíritu en la cultura.

Por lo tanto, las causas que nos hacen *ser* lo que *somos*, no solo se encuentran en el *pasado* como historia *preescrita*. Además de las precedencias que la historia impronta sobre nosotros para determinar nuestro presente, el ser humano se encuentra *jalonado* por la tendencia natural de su psiquismo por reintegrar los fragmentos dispersos de su *ser* estructurado por el lenguaje.

El ser humano se encuentra obligado a resolver la tensión que lo hace debatirse entre lo preescrito y lo poético de su intención natural de trascendencia; su ser se extiende o despliega sobre la lógica del tiempo –imaginando causas y efectos de su existencia- proyectando en el imaginario de su pasado lo que, al presente, se intenta desasir de estructuras para manifestarse más libremente en el futuro.

²⁵ Henry Corbin, «El tiempo de Eranos», *Anthropos* 153, 1994.

3.2.- Las diferentes fases del Círculo de Eranos.

A lo largo de los 55 años que abarcan de 1933 a 1988, tres diferentes presidentes²⁶ fueron los encargados de organizar los encuentros en que los miembros del Círculo de Eranos presentaban los trabajos que ahora se pueden encontrar en los diversos anuarios.

La primera de estas etapas comprende los años que van de 1933 al 1946, quedando registrada en los primeros catorce Anuarios de Eranos (*Eranos Jharbush*).

En esta etapa, las conferencias fueron dirigidas por Olga Fröbe –la fundadora de Eranos- y el trabajo que el grupo realizó se especializó en el estudio de la *mitología comparada*, teniendo por principal objetivo la confrontación del pensamiento occidental eurocentrista con la temática mítico-mística en todas sus manifestaciones multiculturales, incluyendo las importantes investigaciones del sustrato mítico preindoeuropeo del que emerge la cultura indoeuropea dominante.

El resultado es -de acuerdo con Ortiz-Osés- una *Ontología mito-simbólica* que permite reconocer como el aspecto arquetípico se encuentra presente en toda cultura –incluso en la cultura actual- revestido de formas afines a las características del pueblo que las expresa.

EL estudio de la mitología comparada permitió distinguir con claridad lo que pertenece a la humanidad como formas típicas de representación de la

²⁶ Los presidentes fueron: -De 1933 a 1946: La Sra. Olga Fröbe.
-De 1947 a 1971: El Biólogo Adolf Portman.
-De 1972 a 1988: El Simbólogo Rudolf Ritsema.

realidad, frente a lo que distingue a cada grupo humano como una expresión local de la naturaleza humana universal.

Esta labor de investigación es, sin duda, consecuente con la inspiración jungiana que dio origen al Círculo de Eranos. El descubrimiento del inconciente colectivo marco el punto de partida para la distinción entre lo específico de una cultura y el trasfondo universal de sentido humano que fundamenta toda visión del mundo.

Así, El período que abarca de 1933 a 1946 se caracteriza por la comparación de múltiples visiones de mundo en busca de lo que en el hombre guarda relación de identidad como plasmación de sentidos imaginarios a través de mitos, cuentos, leyendas, literatura y hasta en la narración del pasado que conocemos con el nombre de *Historia*.

La segunda etapa del Círculo de Eranos abarca del año 1947 al 1971, y esta integrada por los tomos 15 al 40. Este período fue coordinado por el biólogo Adolf Portman, y se caracterizó -según lo dicho por Ortiz-Osés- por una orientación dedicada a la producción de una *antropología cultural*.

La producción de este abordaje antropológico intentó recuperar las formas tradicionales de experiencia humana como punto de partida para la reflexión acerca de la cultura. La labor realizada por el Círculo de Eranos en esos años dirigió su interés a la preparación de una metodología propia de la perspectiva con la que se estaba comprendiendo el ámbito imaginario a partir del descubrimiento del Inconciente Colectivo y su simbología arquetípica.

A partir de la previa inmersión en el universo mitológico, realizada en la etapa precedente, el Círculo de Eranos intentó llevar a cabo la articulación de una nueva imagen del hombre, situándose en el campo de la experiencia *tradicional y arquetípica*; con ello se logró restituir el aspecto denegado de la subjetividad intrínseca al conocimiento.

La perspectiva del Círculo de Eranos considera que no es posible conocer la realidad “*a Ciencia Cierta*”. La búsqueda del ser humano por comprender su existencia no solo parte de la experiencia directa u *objetiva*, sino que se encuentra siempre impregnada del *sentido subjetivo* con el que se asimila la *cruda realidad natural*.

La “irrealidad” del mundo imaginario en el que se desarrollan los dramas simbólicos de la realidad humanamente vivida es fundamental para impregnar de sentido al conocimiento producido por la creciente comprensión científica del mundo.

La vida no se limita a la exploración y comprensión de la realidad tangible. La existencia nos hace estar ligados en múltiples formas a los objetos imaginarios de nuestro universo interior, al que no podemos desdeñar bajo el supuesto de solo ser “*mera fantasía*”.

Las imágenes que el inconciente colectivo produce no son simples formas vacías pues son portadoras de algún aspecto absolutamente *real* de la energética psíquica. Por lo tanto; la *realidad* del fenómeno imaginario solamente puede parecer una afirmación descabellada si persistimos en creer posible la total objetividad del conocimiento humano.

Además; debido a que la mayoría de los paradigmas científicos parten de una valoración negativa del elemento psíquico, la elaboración de una metodología apropiada para el estudio del *Ámbito imaginario* es uno de los grandes logros de esta segunda etapa en la trayectoria del Círculo del Eranos.

Ahora bien, uno de los factores que determinaron el inicio y la singularidad de la segunda etapa del Círculo de Eranos fue la adhesión al grupo de un nuevo participante proveniente de un ámbito cultural que hasta entonces solo había sido comprendido superficialmente por Occidente.

La Entrada de Henry Corbin (1903-1978) –islamólogo iraní estudioso de los relatos de iniciación en el misticismo Zufi- ejerció una importante influencia sobre la forma en como se comprendía la función y la naturaleza de la vida imaginaria del hombre. Sus trabajos se convirtieron en uno de los parteaguas que han distinguido a la escuela clásica junguiana de una propuesta postjunguiana que –de acuerdo con Andrés Ortiz-Osés- supera algunas dificultades epistemológicas presentes en la forma con que Carl G. Jung maneja los conceptos de “Inconciente Colectivo” y de “Arquetipo”.

“La principal labor eranociana, en efecto, radica en la elaboración de *patterns* o pautas de la experiencia humana del sentido de la vida. Pero mientras que la escuela de Zurich estudia esas pautas a nivel de la conducta psicológica, en Eranos se elaboran las pautas culturales de la comprensión del mundo en una investigación multidisciplinar de carácter filosófico-científico. Por ello las nociones típicamente junguianas de *inconsciente colectivo y arquetipo* se deslizan de un planteamiento psicológico a un replanteamiento más abierto y cultural. Este deslizamiento puede observarse bien en el decurso de Eranos; pues si los junguianos originarios, como E. Neumann, conciben el inconciente colectivo y sus estructuras arquetípicas de un modo psicoantropológico, los llamados posjunguianos, como J. Hillman, lo conciben de una forma más culturalista: el inconciente colectivo sería nuestra *memoria* e imaginación, mientras que los arquetipos aparecen esencialmente como *imágenes* fundamentales. Quien realiza este trasvase del junguianismo al posjunguianismo es H. Corbin, el cual acuña el término de *Imaginal* sobreponiéndolo al de inconsciente colectivo, reentendiendo los arquetipos como imágenes”.²⁷

Henry Corbin introdujo las tendencias fundamentales del pensamiento filosófico que se desarrollaba en Medio Oriente durante esos años. La perspectiva que él defendía influyó profundamente en algunos de los más

²⁷ Andrés Ortiz-Osés, *El Círculo de Eranos (Arquetipos y Símbolos Colectivos)*, Barcelona, Anthropos, pp. 10 y 11.

importantes representantes del Círculo de Eranos, como es el caso del antropólogo francés Gilbert Durand.

Los trabajos de Corbin parten del estudio minucioso de la tradición mística Zufi para afirmar que el Hombre de Occidente ha perdido la capacidad para reconocer el campo de la imaginación como un ámbito verdadero, con lo que se priva del entendimiento de su lugar en ese ámbito de experiencia.

Corbin señala que los escritos de los místicos Zufi son narraciones simbólicas de experiencias vivenciadas por el autor a partir de un estado meditativo durante el cual su voluntad personal queda en suspenso para permitir la emergencia natural de imágenes provenientes del inconciente. Esta autonomía del devenir imaginario es un indicador claro de que lo que está ocurriendo durante este proceso de escritura es la simbolización del proceso de individuación -vivido por el místico como una *aventura imaginaria* que conduce a la reorganización de su vínculo con las energías vitales-.

Lo que se plasma en tales escritos es una trama onírica que dibuja impulsos del alma mediante imágenes mentales, tal como sucede al momento de la ensoñación. La diferencia entre un sueño convencional y la experiencia del místico es que este último se encuentra familiarizado con el lenguaje poético-visual de lo imaginario, entendiendo el modo en como la fantasía resuelve la confrontación de los conflictos energéticos en el alma. El místico es, pues, un experimentado explorador de la experiencia imaginaria y sus procesos de transformación trascendentales.

Mediante la práctica de este “*Arte Imaginario*”, el místico se hace capaz de producir cambios importantes en su actitud personal respecto a la realidad de las experiencias vividas durante las inmersiones cotidianas dentro del “*Mundos Imaginalis*”.

Ahora bien, al comienzo el proyecto del Círculo de Eranos necesitaba realizar un rescate e integración de la herencia simbólica del ser humano. Tal herencia se encontraba dispersa y desarticulada debido a la fragmentación en los campos del saber –que segmentan la realidad del hombre parcelando áreas de estudio que después se intentan reencontrar mediante discursos incompatibles- y a la suposición de que culturas distantes, con poco o nulo contacto, no tendrían por que poseer elementos comunes en sus producciones imaginarias.

Sin embargo, tras el descubrimiento del Inconciente Colectivo, se hizo evidente la existencia de patrones comunes en los que se despliega el sentido que el ser humano otorga a la imagen de su mundo conocido.

Por lo tanto, Durante ese primer periodo de trabajo en el Círculo de Eranos la tarea se centró en la comparación de las *visiones del mundo* desplegadas por el simbolismo expresado por civilizaciones y culturas de todos los lugares y tiempos.

La segunda etapa tuvo una finalidad distinta; muchos autores de este periodo se esforzaron por fundamentar las bases de una metodología adecuada a la exploración del ámbito imaginario finalmente sacado a la luz durante la etapa precedente. Gracias a esta tarea, el estudio de los símbolos colectivos dispersos en toda clase de manifestaciones culturales heterogéneas podía ser abordado integralmente mediante el reconocimiento y amplificación de sus similitudes.

Finalmente, la tercera etapa comprende los tomos 41 al 57 y en ellos se recoge el trabajo realizado durante el lapso comprendido entre 1972 y 1988. Este periodo de 16 años fue coordinado por el simbólogo Rudolf Ritsema. En este tiempo las obras se centraron en la producción de una *hermenéutica simbólica* adecuada a las perspectivas epistemológicas que un estudio del hombre exige si se quiere reconocer en el carácter hermenéutico concomitante a su naturaleza simbólica.

Un autor que representa ejemplarmente esta labor es Gilbert Durand, quien hace una fuerte crítica a la perspectiva epistemológica más pujante en el siglo XX: el Materialismo Histórico.

Durand consideraba que el Materialismo Histórico dejaba fuera de todo proceso de conocimiento al hombre que lo producía, perdiéndose así en los más diversos reduccionismos.

Como contrapunto a esta situación esta justamente la propuesta emanada del pensamiento eranosiano que Durand presentó con maestría y con rigor admirable, al abogar por una *Ciencia del Hombre* frente a las dispersas y fragmentadas *ciencias humanas*.

En la labor del Círculo de Eranos nos encontramos constantemente con una propuesta que apunta a la integración de lo disperso en oposición a las propuestas fragmentarias surgidas de la tendencia por separar “*el estudio de lo humano*” en diversas e inconexas áreas. Pero el saber del hombre es uno, y siempre toma forma en función de la cosmovisión que le sirve como base para su producción.

A lo largo de su obra; Durand elaboró una Epistemología basada en la subversión radical de la imagen del Ser Humano a través de la reincorporación de la *figura tradicional del hombre* en el modo en que nos comprendemos. Esta propuesta busca recuperar la capacidad natural del ser humano para la producción de los símbolos arquetípicos con los que el hombre ha representado su ser en el mundo.

Durand explora las formas recurrentes de interpretación con las que el ser humano de toda cultura aborda el misterio de su existencia para hacer patente la necesidad de no despreciar tales formas arquetípicas bajo el prejuicio de no ser más que ideologías primitivas carentes de objetividad.

Durand llama a su método *Epistemología de la recurrencia*. Con este método, nuestro autor intentó devolver al hombre una de sus características esenciales. La capacidad para la creación simbólica que había sido dejada fuera de escena en la producción del conocimiento debido al abuso de las definiciones racionalistas, por lo que Durand se esforzó en demostrar la necesidad de recuperar nuestra herencia tradicional.

Ahora bien, se sabe que las tres etapas antes mencionadas cuentan con determinadas características que las distinguen como momentos diferentes entre sí. Sin embargo; esta separación es solo una manera de plantear el modo en como la labor de este inusitado Círculo fue evolucionando ya que el proyecto se extendió a lo largo de 55 años.

También puede verse en el conjunto de la obra una continuidad que discurre y esta presente en los tres momentos señalados: partiendo de la Mitología comparada y de la Fenomenología de las Religiones (primer momento) se pudo actualizar la imagen tradicional de lo que es el ser humano; así, se logró integrar el saber ancestral a los conocimientos actuales de la Antropología (segundo momento), permitiendo elaborar una Metodología de la investigación apropiada al punto de vista producido (tercer momento), dando por resultado una nueva forma de comprender a los paradigmas míticos de la humanidad como el referente de sentido con el que se hace posible afirmar la vida frente al misterio de la existencia.

La recuperación de la función simbólica del ser humano como elemento consustancial al desarrollo de la especie *homo sapiens* es el merito central del trabajo realizado por el grupo durante sus 55 años de conferencias.

El itinerario seguido por el Círculo de Eranos ha quedado así delineado a grandes rasgos en una imagen panorámica de lo que su obra representa para el campo del conocimiento humano.

Esta sucinta presentación de la obra del Círculo de Eranos a lo largo de cinco décadas y un lustro es, sin duda, somera e insuficiente. Para comprender la importancia de su aportación al mundo de las ideas hará falta adentrarnos en las obras de los autores más sobresalientes.

Lamentablemente, muchas de las aportaciones individuales generadas por la mayoría de los miembros del Círculo de Eranos ni siquiera serán mencionadas ya que esto sería -además de imposible- irrelevante para los fines y alcances de esta investigación.²⁸

4.- La Hermenéutica Simbólica del Círculo de Eranos

En el capítulo anterior pudimos apreciar a muy grandes rasgos la trayectoria y el desarrollo del Círculo de Eranos con la intención de brindar una visión general de la labor intelectual realizada por el grupo. En el presente capítulo nos adentraremos más profundamente en las perspectivas desarrolladas por cuatro autores que resultan cruciales para la elaboración del punto de vista propio del Círculo de Eranos.

En primer lugar, se presenta el trabajo del padrino de Eranos, Rodolf Otto, quien se dio a conocer en el mundo académico al acuñar el concepto de *lo Numinoso* –concepto fundamental para el estudio fenomenológico de la experiencia religiosa-.

Lo *numinoso* se refiere a la cualidad específica de la experiencia religiosa como una experiencia irrepresentable por medio del lenguaje y la lógica formal debido a que se trata de una intensa sensación subjetiva que conmociona la conciencia y la lleva a un estado de exaltación sublime.

El concepto Creado por Otto es un elemento fundamental en el desarrollo de la perspectiva del Círculo de Eranos ya que gracias a él se hizo posible fundamentar la revaloración de los discursos místicos y religiosos de todas las culturas y todos los tiempos.

La segunda aportación teórica que se expone en este capítulo es la desarrollada por el propio inspirador de Eranos, Carl Gustav Jung.

²⁸ Véase Andrés Ortiz-Osés «La Escuela de Eranos» *Suplementos* 42, 1994.

La obra Jungiana es conocida principalmente por su hipótesis acerca de la existencia de un sustrato colectivo en el psiquismo inconciente de la humanidad. Sin embargo, el tema central de la presente exposición es una reflexión acerca de cierta cualidad específica del inconciente colectivo: su tendencia natural y espontánea para la integración armónica de todas las fuerzas antagónicas que luchan por expresarse en la vida psíquica de todo individuo.

Esta tendencia psíquica para la integración de fuerzas opuestas es descrita por Jung como una *autonomía energética de lo Inconsciente* que conduce al ser humano desde un estado de *indistinción* frente a la psicología colectiva hasta una *asunción positiva* de la *singularidad individual*. Es por esta razón que a tal proceso de transformación interior Jung la llamo *proceso de individuación*.

La paradoja que presenta el proceso de individuación es que a través de todo ser individuado se continúa expresando el inconciente colectivo, solo que lo hace de una manera netamente singular. La individuación es así una forma de realización individual de la psicología colectiva de la especie humana.

La tercera obra que presento aquí pertenece a Henry Corbin, de quien ya se menciono que tuvo una influencia decisiva en las ideas de un gran número de miembros del Círculo de Eranos, marcando la tendencia final del grupo.

La entrada de Henry Corbin al Círculo de Eranos ejerció una importante influencia sobre la forma en como se comprendía la función y la naturaleza de la vida imaginaria del ser humano, de modo que es importante dar a conocer su pensamiento como punto de partida para presentar la obra de uno de los autores más representativos del grupo: Gilbert Durand.

La obra de Durand consiste en una reinterpretación del pensamiento de C. G. Jung partiendo de la revaloración de la imaginación realizada por H. Corbin, convirtiéndose en uno de los más importantes autores postjungianos y uno de los participantes más representativos del Círculo de Eranos.

De este modo, la presentación de las cuatro obras mencionadas tiene por finalidad exponer los fundamentos y las repercusiones más importantes que se pueden extraer de la labor realizada por el Círculo de Eranos.

4.1.- La Fenomenología de la Experiencia Religiosa en el Pensamiento de Rudolf Otto.

En su calidad de *Fenomenólogo de la Religión*, Rudolf Otto (1869-1937) se interesó profundamente en identificar la esencia específica de la experiencia religiosa. Viendo que el lenguaje carecía de una palabra para designar la cualidad empírica que él consideró característica del encuentro con lo “Divino”, Otto decidió nombrar tal forma de experiencia bajo el neologismo de lo *Numinoso* -del latín: *numen*, que significa *Dios*-. Con la intención de presentar su nuevo concepto, *Rudolf Otto* publicó en 1917 un libro intitulado “Lo Santo”.²⁹

Mircea Eliade –el destacado historiador de las religiones perteneciente al Círculo de Eranos- comenta: “La resonancia mundial del libro de Rudolf Otto *Das Heilige* (1917) está en la memoria de todos. Su éxito se debió sin duda a la novedad y a la originalidad de su perspectiva. En vez de estudiar las ideas de Dios y de la religión, Rudolf Otto analizaba las modalidades de la *experiencia religiosa*. Dotado de una gran penetración psicológica y con una doble preparación de teólogo e historiador de las religiones, logró extraer su contenido y sus caracteres específicos.

Dejando de lado el aspecto racional y especulativo de la religión, iluminaba vigorosamente el lado irracional. (...) Otto designa todas esas experiencias como *numinosas* (...) como provocadas que son por la revelación de un aspecto de la potencia divina”.³⁰

Para describir lo que es lo *Numinoso*, Otto diferencia el aspecto racional del irracional, ambos incluidos dentro de las categorías destinadas a comunicar las cualidades de lo Divino, sin lo cual, toda enunciación de las cualidades de las experiencias referidas por los místicos resultan por completo incomprensible.

²⁹ Otto, op. cit.

³⁰ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo Profano*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 13.

En su presentación Otto privilegia el componente irracional de la experiencia religiosa en tanto es a este aspecto de la experiencia al que remite o pretende referirse el hombre que habla de lo divino.

Rudolf Otto declara que “Para toda idea teísta de Dios, pero muy singularmente para la cristiana, es esencial que la divinidad sea concebida y designada con rigurosa precisión por predicados tales como espíritu, razón, voluntad, voluntad inteligente, buena voluntad, omnipotencia, unidad de sustancia, sabiduría y otros semejantes. (...) Estos predicados son, empero, *conceptos* claros y distintos, accesibles al pensamiento, al análisis y aun a la definición. (...) En suma, siempre se pone aquí la atención en conceptos y en representaciones que no son privativos de la esfera religiosa, sino que pertenecen también a la esfera natural de las representaciones humanas.”³¹

Lo que Otto nos ayuda a ver es el hecho de que toda representación humana de *lo Divino* es una expresión que se encuentra confinada a la formulación mediante las categorías lógicas del lenguaje. El problema es que siempre resulta problemático transmitir mediante palabras lo que por sí mismo está caracterizado por su ausencia: la experiencia de *lo numinoso* es la experiencia de *Lo Inefable*; aquello que se sustrae a la conceptualización y que permanece incognoscible por ser de una naturaleza enteramente ajena a la acotación de la experiencia que el lenguaje puede producir.

Otro indicio que Rudolf Otto nos brinda es que *lo numinoso* es aquello a lo que la categoría de *lo santo* se refiere, pero extrayendo cualquier componente racional anidado en esta categoría.

Otto afirma que uno de esos componentes racionales que han de ser extraídos de la categoría de *lo santo* –si se desea atisbar lo numinoso– es el *aspecto moral* que el lenguaje actual ha incorporado a esta categoría. Por ello; lo numinoso

apunta justamente al excedente de significación que ningún aspecto racional podría referir.

Lo numinoso no es una valoración relativa a la *bondad* o *maldad* de un determinado objeto o persona. Se trata de una categoría que designa un excedente de valoración que no puede ser aprehendido por el lenguaje y que supera por sí mismo toda dualidad. La valoración de un objeto en términos de su *numinosidad* esta determinada por el grado de fascinación que produce en la conciencia y no por su adición a cualquier categoría lógica pensable.

Lo numinoso es, pues, una experiencia que quien la vive no puede sustraerse a la fascinación o al terror de vivirla. Estamos hablando de una sensación que desborda el espíritu, caracterizada por convertir la percepción del mundo enmarcada por la cotidiana multiplicidad de objetos en un caleidoscopio de sensaciones carentes de referente en el mundo pues son de naturaleza fantástica – lo que significa que son creados y vividos a partir de la capacidad humana de crear fantasías.

Lo numinoso se refiere a una cualidad sensible que no puede ser entendida mediante palabras por que se trata de aquello que la conciencia percibe cuando se desprende momentáneamente de los habituales referentes lingüísticos y se introduce en el campo de lo no representado.

Regularmente nos es sumamente difícil acceder a tal tipo de experiencia debido a que nuestra cultura -tan estructurada mediante conceptos objetivos- se ha dedicado a la búsqueda de la verdad a partir de la lógica racional, evitando toda valoración subjetiva que no pueda ser puesta en palabras claras. Sin embargo, tal forma de experiencia puede ser reconocida en las descripciones que de ella han hecho infinidad de personas en la historia.

³¹ Otto, op. cit. p. 12.

Para referirse a esta cualidad inaprensible por la lógica racional, Otto propone la producción del mencionado neologismo: *lo numinoso*. Mediante este concepto, Otto pretende indicar la singular experiencia al margen de los conceptos, donde “Lo Sagrado” finalmente se muestra en su independencia respecto del saber humano y afirma su trascendencia.

Dentro de la perspectiva que el Círculo de Eranos desarrolló, lo numinoso juega un papel de mucho peso debido a que este concepto hace referencia a un elemento de la experiencia humana que siempre ha sido fundamental en la valoración de la existencia.

Es importante entender que lo numinoso -aun cuando nunca puede ser explicado objetivamente- se refiere a una cualidad que no solo se manifiesta aislada sino que se adhiere a ciertos elementos de la realidad. Para muchas personas existen objetos y situaciones concretas que se distinguen por despertar este incomprensible sentimiento de veneración que Otto designó como lo numinoso.

Los grupos humanos que más intensamente se vinculan con la realidad impregnándola de este sentimiento son las comunidades primitivas, en donde prácticamente toda la existencia gira en torno de la veneración, el respeto y el temor ante el misterio de la existencia.

Sin embargo, es importante subrayar que aunque en la modernidad el sentido de lo numinoso se encuentre velado por la sobrevaloración de la observación objetiva del mundo, su presencia atenuada es reconocible fácilmente en los ámbitos culturales que el hombre admira, como es el caso de las ciencias y en ciertas formas sobrevaloradas de arte –como es el caso del cine-.

Mircea Eliade ocupa el concepto de *lo numinoso* como el elemento que permite distinguir dos distintos regímenes cualitativos que se encuentran presentes en nuestro modo de experimentar la realidad: *Lo Sagrado* y *Lo Profano*. La

diferencia fundamental entre ambas formas de experiencia se debe a la presencia o ausencia del elemento numinoso.

“Para el Hombre religioso *el espacio no es homogéneo*; presenta roturas, escisiones: hay porciones de espacio cualitativamente diferentes de las otras. (...) Hay, pues, un espacio sagrado y, por consiguiente, <<fuerte>>, significativo, y otros espacios no consagrados y, por consiguiente, sin estructura ni consistencia; en una palabra: amorfos”.³²

Pero no solo los objetos y el espacio pueden ser teñido por la significativa cualidad de *Lo Numinoso*, también el tiempo puede fracturar su flujo cotidiano desembocando en un temporalidad altamente cargada de significado vital.

“Como el espacio, el tiempo no es, para el hombre religioso, homogéneo ni continuo. Existen los intervalos de tiempo sagrado, el tiempo de las fiestas (en su mayoría fiestas periódicas); existe, por otra parte, el tiempo profano, la duración temporal ordinaria en que se inscriben los actos despojados de significación religiosa”.³³

Lo sagrado es la manifestación de una energía vital sublime y llena sentido que el ser humano imprime en ciertos ámbitos de la experiencia. Se trata de un elemento cualitativo que se sustrae a la comprensión lógica pero que, en términos energéticos, no puede ser ignorado, se trata de una forma de vínculo con el objeto en el que la identidad subjetiva se disuelve y se confunde con el mundo.

Por lo tanto; la valoración de lo numinoso como un elemento fundamental para el estudio de la Cultura es una cuestión que le devuelve al conocimiento el factor cualitativo del vínculo entre el hombre y su mundo. El no atender a esta realidad de la experiencia humana en la valoración del fenómeno cultural es un error epistemológico muy similar al que la psicología de la conducta suele arrastrar

³² Eliade, op. cit. p. 21.

³³ *Ibíd.* P. 53.

cuando prescinde del sentimiento típico del amor en el estudio de las relaciones de pareja.

La experiencia de lo numinoso es el resultado de la confrontación radical de la consciencia frente al gran misterio que es la existencia, y se presenta cuando los referentes del lenguaje se desvanecen y nos arrojan al vacío de la no-significación.

Sin embargo -a diferencia de lo que expresa cualquier abstracción racional que intente descifrar la misteriosa falta de límites entre el sujeto y los objetos- lo numinoso se encuentra pleno en potencialidades porque -aunque carece de formas y distinciones- el vacío es un atractor energético por excelencia pues siempre tiende a ser llenado.

El misterio ha sido reprimido por la *Conciencia Ilustrada* y en su lugar se han impuesto los discursos lineales del *Reduccionismo*. Un efecto notorio de la abolición del misterio es el extendido prejuicio que supone la identidad entre *conciencia* y *psique*. Que esto sea un error se demuestra por el amplio espectro de fenómenos anímicos imposibles de explicar sin afirmar que ciertos objetos de interés para la consciencia están fuera de su alcance, más allá de ella o en un estado que le es completamente ajeno.

Para Rudolf Otto, la consciencia y la exploración de un "*Mysterium Tremendum*" en los místicos es prueba de la existencia de fenómenos de gran significación, los cuales inspiran temor y veneración, siendo la base de toda experiencia religiosa en la humanidad.

En un intento por delimitar claramente lo que se designa como lo *numinoso*, Rudolf Otto diferenció el carácter especulativo acerca de *Dios*, por una parte, del carácter vivencial a que nos remite el término. Otto nos aleja de la idea abstracta de Dios -del modo en como es abordado por la Filosofía- para acercarnos a la experiencia fenomenológica que fundamenta la especulación y sin la cual ninguna reflexión al respecto se acerca a la noción de lo religioso.

Cabe recordar que lo *inefable* puede experimentarse, pero es inexplicable. Lo numinoso es puro Ser; pura potencia vital sin estructura lógica que intente explicarla o convertirla en significativa.

El planteamiento que realiza Otto acerca de lo numinoso parte, pues, de la exploración fenomenológica de la experiencia religiosa, pero no desemboca necesariamente en un problema teológico referente a la existencia de Dios. Otto permanece siempre dentro del estudio de la experiencia sensible de lo numinoso, sin pretender concluir con esta ninguna forma de metafísica. Sin embargo, la experiencia de lo numinoso muestra el potencial energético del alma y revela a la conciencia las fuerzas que descansan tras el universo psíquico como su fundamento *material*.

Debido a que la experiencia de lo numinoso es resultado de la temporal suspensión de los referentes lingüísticos con los que estructuramos las impresiones que llegan a nuestro aparato psíquico, ni siquiera es posible concebir descripciones claras de tal experiencia.

Debido a esta tremenda magnitud que elimina toda demarcación en el campo de la experiencia humana es que resulta inútil cualquier intento por definir objetivamente la naturaleza de lo numinoso, de modo que lo más conveniente será limitarnos a su estudio desde una perspectiva fenomenológica.

Otra muestra de la importancia que el libro de Otto “Lo Santo” tuvo dentro del Círculo de Eranos se aprecia en la influencia que ejerció en el pensamiento de Carl G. Jung, quien adoptó la categoría de *lo numinoso* para calificar la esencia del *arquetipo*.³⁴

³⁴ Véase Carl Gustav Jung, *Psicología y Religión*, Barcelona, Paidós, 1990. O bien, Andrés Ortiz-Osés, *C.G. Jung (Arquetipos y Sentido)*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1988.

La *Psicología Analítica* de Carl Gustav Jung es, de hecho, una *fenomenología de la experiencia arquetípica* que se fundamenta enteramente en la *fenomenología de lo numinoso* propuesta por Rudolf Otto como medio para la exploración del fenómeno religioso.

Los arquetipos –de acuerdo con Jung- son las formas potenciales del espíritu humano para la manifestación de su energía psíquica: la libido. El arquetipo es, pues, la forma típica que toma la energía al ser representada por la conciencia.

Los arquetipos se expresan en la conciencia mediante *imágenes arquetípicas* que impregna de sentido sacro a las manifestaciones culturales del espíritu.

Lo numinoso es, pues, el elemento incognoscible del arquetipo. De este solamente podemos estudiar sus formas o *imágenes arquetípicas*, más este estudio jamás revelara el misterio profundo de la esencia de esa energía que da forma a las imágenes típicas.

Por tanto, la experiencia de *lo numinoso* solamente puede ser aprehendida por la conciencia mediante una representación psíquica adecuada. Pero la *intención de la conciencia* por representar una experiencia como ésta requiere eliminar la compulsión moderna por comprenderlo *todo* mediante la lógica de la objetividad.

Una de las cualidades más características del pensamiento desarrollado por el Círculo de Eranos es la valoración de lo numinoso en el estudio de la cultura y de todo lo que emerge de la conciencia humana.

Así; otro mérito del Círculo de Eranos está en haber rescatado del olvido una característica importante para el estudio de la conciencia humana: la capacidad para maravillarse ante el misterio del universo.

4.2.- La Realización del Individuo en el Pensamiento de C. G.

Jung.

Carl Gustav Jung nace en 1875 en Kesswill (Suiza). Se formó como médico y eligió la psiquiatría como su especialidad, interesándose profundamente en el estudio de las enfermedades nerviosas. Jung fue hijo de un pastor protestante –a quien el propio Jung consideraba demasiado inmerso en el dogma de su iglesia- y de una mujer de un carácter enérgico y misterioso, Carl Gustav Jung se convirtió en un fervoroso amante de los misterios de la naturaleza y el espíritu desde muy temprana edad.

La formación de Jung está marcada por el encuentro con grandes personalidades de la época. Fue colaborador del profesor E. Bleuler en la clínica psiquiátrica de la universidad de Zurich, realizó estudios en París como pupilo de Piere Janet y fue nombrado presidente de la Asociación Psicoanalítica Internacional como *Delfín* de Sigmund Freud –con quien más tarde rompe relaciones por sus conocidas diferencias teóricas acerca de la libido, el inconsciente y la religión-.

Fue hijo de un hombre de iglesia (su primer hogar fue la casa parroquial del Castillo de Laufen, muy cerca de la cascada del Rin), y varios de sus tíos maternos también se dedicaron al ministerio. Además, el pequeño Jung fue influido fuertemente por una parte de la personalidad de su madre que expresaba una fuerte afinidad con la espiritualidad.

La autobiografía de Jung, intitulada “Recuerdos, Sueños, Pensamientos”³⁵, es una obra singular que pone el énfasis en el sentido de las experiencias vividas y no en los datos concretos que podrían describir sus logros como profesional,

persona pública u hombre de familia. Solamente las experiencias significativas en el desenvolvimiento de su personalidad son descritas ahí: “Mi vida (afirma Jung) es la historia de la autorrealización de lo inconsciente”.³⁶

La historia personal de Jung funciona así como modelo o manifestación individual de un proceso colectivo que apunta a la realización de lo inconsciente en todo ser humano: el “Proceso de Individuación”.³⁷ Este proceso es el encargado de equilibrar las fuerzas que confluyen al interior del aparato psíquico, haciendo que la dinámica anímica se transforme armónicamente mediante la realización simbólica.

Lo que convirtió a Jung en el *inspirador del Círculo de Eranos* no fue el contenido de su obra sino el que su pensamiento convocó a mucha gente a seguir su propio camino hacia la individuación. Es por ello que los miembros de Eranos no pueden ser considerados jungianos *strictus sensus*; la obra de cada uno de los miembros del Círculo de Eranos es una interpretación hermenéutica de la naturaleza humana expresada desde la individualidad de su autor.

A diferencia de lo que ocurrió cuando Freud rechazó la singularidad de perspectiva nacida de sus colaboradores cercanos por diferir de sus propias opiniones, en el Círculo de Eranos no se privilegió un solo discurso como referente de verdad sino que se promovieron las distintas interpretaciones personales con que cada miembro del grupo podía amplificar nuestra comprensión de la naturaleza humana.

La obra de Jung no es el producto de una exploración meramente teórica acerca de la naturaleza del aparato anímico, Jung fue un ser solitario y extravagante, constantemente cuestionado por profundas y complejas experiencias

³⁵ Carl Gustav Jung *Recuerdos, Sueños Y Pensamientos*, Barcelona, Seix Barral, 1989.

³⁶ *Ibid.*, p.16.

³⁷ Ver *Infra*.

subjetivas que lo condujeron irremisiblemente a convertirse en una persona particularmente sensible ante la autentica experimentación del fenómeno religioso.

De la peculiar experiencia vital de Jung nació su interés por crear un método para la investigación científica en la Psicología que tuviese a la experiencia religiosa del ser humano como una autentica fuente de información y sabiduría acerca del misterio del propio ser humano. Mediante este método Jung pudo realizar una lectura positiva del fenómeno religioso, superando a la habitual interpretación que entiende a la “religiosidad” como resultado de engañosas ideas reductivas nacidas del intento pueril por aplacar el temor ante lo desconocido.

El pensamiento de Jung tiene por fundamento la más pura interpretación energética de ciertos procesos anímicos que pueden ser considerados como religiosos debido a que conducen al Ser humano por una vía para la integración de su personalidad.

En este capítulo se describe el modelo jungiano del aparato psíquico y el proceso de transformación que permite armonizar la manifestación de sus energías.

La energía del aparato psíquico –*la libido*– es la misma energía que se manifestaría instintivamente de no ser por que el ser humano la ha transformado en voluntad mediante el proceso de desnaturalización propio de la cultura.

Para Jung el *símbolo* es lo que transforma el instinto en representación mental gracias a que el ser humano tiene la libertad de actuar en forma voluntaria frente a los objetos que anteriormente lo impelían a reaccionar de forma involuntaria o automática.

El símbolo es, por lo tanto, lo que ha permitido al hombre hacerse del control de un fragmento de realidad y, así, se ha desembarazado paulatinamente de los automatismos de las reacciones instintivas.

De acuerdo con esta perspectiva, cada fenómeno psíquico es una forma de la energética vital manifestándose en el campo de lo psíquico. Por lo tanto; puede considerarse a la *Psicología Analítica* -nombre que da Jung a su teoría- como un *modelo energético del alma*.

En su interpretación del aparato psíquico Jung intenta demostrar que las leyes clásicas del pensamiento energético son aplicables en el estudio de las transformaciones que los símbolos sufren como correlato del progreso en el proceso de individuación. Los movimientos y transformaciones energéticas que los símbolos sufren –afirma Jung- satisfacen los axiomas fundamentales de la teoría energética.

Como es sabido, el principal axioma de la teoría energética es el de *la conservación de la energía*. La conservación de la energía es uno de los principios fundamentales de la termodinámica y se puede representar bajo dos modalidades: bajo el *principio de equivalencia* y bajo el *principio de constancia*.

“Una concepción energética sería superflua si su principal axioma, la conservación de la energía, resultara inaplicable. Para ello tenemos que guiarnos por la propuesta de Busse y diferenciar el *principio de equivalencia* del *principio de constancia*”.³⁸

La energía total del universo nunca tiene variaciones en términos de cantidad, solamente sufre transformaciones constantes alterando el modo en que se manifiesta pero sin que esto afecte su monto total. Este principio es conocido con el nombre de *principio de constancia* y es la generalización del *principio de equivalencia* que dice “que por cada energía que se utiliza o se consume en alguna

³⁸ Carl Gustav Jung *Sobre la Energética del Alma*, en *La Dinámica del Inconsciente*, Madrid, Trotta, 2004, p. 20.

parte para la producción de un estado, aparece en otra parte un cuanto de igual magnitud de la misma o distinta forma de energía”.³⁹

Como la psique no es un universo cerrado sino que siempre se encuentra expuesta a nuevos estímulos que modifican los contenidos previos, el principio de constancia es inaplicable para el estudio de la psique. El principio de equivalencia, en cambio, puede ser observado en la experiencia clínica -si un fenómeno psíquico pierde intensidad, su energía no se dispersa sino que un nuevo elemento psíquico es reactivado-.

“El principio de constancia es una deducción lógicamente necesaria, pero generalizadora, del principio de equivalencia; de ahí que, desde el punto de vista práctico, carezca de significación, ya que nuestra experiencia se basa siempre únicamente en sistemas parciales”.⁴⁰

Jung pensaba que sí algún elemento psíquico portador de una alta carga energética desaparece repentinamente o se hace irrelevante a sus intereses, era muy probable que el monto de energía “perdido” reapareciera adherido a un nuevo elemento. Por lo tanto, si la energía buscada no se ve transformada en otra forma consciente el psicoterapeuta debería esperar que esta reaparezca en lo inconsciente bajo la forma de nuevas fantasías o síntomas desagradablemente exaltados.

Otra forma en que la energía psíquica demuestra que ninguna de sus manifestaciones desaparece sin dejar una expresión substitutiva es que ninguna manifestación sintomática puede ser removida si no es remplazada por un nuevo interés vital que ocupe la energía que el síntoma superado dejó en estado latente. De hecho, mucho de lo que mantiene firmemente afianzados los cuadros sintomáticos es la falta de nuevas posibilidades creativas de manifestación, con lo que la energía detiene su decurso evolutivo y retorna a estados previos bien conocidos, aunque ineficientes.

³⁹ Ludwig Busse, *Geist und Körper*, p. 406. Citado por Jung, op. cit., p. 20.

⁴⁰ Jung op. cit., p. 20.

Pero ¿qué es lo que diferencia una forma neurótica de una forma “sana” de expresar la libido?

Sería un error juzgar lo patológico de una actividad en función de su “anormalidad” aparente o de su singularidad evidente, hacerlo así conduce irremediablemente a una visión estrecha e incapaz de ver lo peculiar de la individualidad humana y su infinita multiplicidad de formas. Jung, en cambio, considera que la valoración de la salud y la enfermedad psíquica debe tener por referente al progreso evolutivo en las transformaciones energéticas del alma individual. Desde esta perspectiva, la falta de salud anímica tiene más que ver con un estancamiento en un proceso que permite al ser humano la expresión plena de su potencial creativo individual.

La forma en la que Jung entiende la salud psíquica se basa en su perspectiva energética del aparato anímico y en un par de conceptos de la mayor importancia. Se trata de la *progresión* y la *regresión* de la libido.

“Se entiende por progresión el avance diario del proceso de adaptación psicológica.(...) La *progresión* consistiría, pues, en una continua satisfacción de las exigencias impuestas por las condiciones del entorno”.⁴¹

La regresión, por su parte, es el retroceso a estados de organización previos, que en un determinado momento fueron la estrategia adecuada para la adaptación psicológica.

Jung considera a la psique como un sistema energético que tiene la tarea de adaptar al ser humano al cambiante medio circundante, pero como la adaptación también debe darse en relación a las imágenes arquetípicas y al mundo de fantasías inconscientes, la regresión juega un papel fundamental en el proceso de adaptación general.

“La regresión, al activar una situación inconciente, confronta a la conciencia con el problema del alma frente a la cuestión de la adaptación externa. Es natural que la conciencia se resista a aceptar los contenidos regresivos; sin embargo, la imposibilidad de progresión la obliga finalmente a someterse a los valores regresivos; dicho en otras palabras: la regresión provoca la necesidad de adaptación al alma”.⁴²

La regresión, por lo tanto, no debe ser considerada únicamente como un aspecto negativo en el proceso de adaptación. Muy por el contrario, la regresión de la libido es fundamental para la adaptación ya que es la vía que permite la recuperación y el desarrollo de funciones y elementos necesarios para la resolución de los problemas que limitaron la progresión, conduciendo al estancamiento de la libido.

La libido siempre intenta abrirse paso para satisfacer las necesidades de adaptación al mundo, que incluyen tanto la incorporación de lo deseable como la repulsión de lo indeseable. Esto se logra desarrollando alguna función psicológica, que es una forma posible de manifestación de la energía psíquica.

“Considerada energéticamente, la función es una forma de manifestación de la *libido* que en circunstancias distintas permanece idéntica a sí misma por principio, de modo parecido a como la fuerza física puede ser considerada como la momentánea forma de manifestación de la energía física. Distingo en conjunto cuatro funciones básicas, dos funciones racionales y dos funciones irracionales, a saber, el *pensamiento* y el *sentimiento*, de un lado, y la *sensación* y la *intuición*, del otro.”⁴³

⁴¹ *Ibíd.*, p. 33.

⁴² *Ibíd.*, p. 37.

⁴³ Carl Gustav Jung, *Tipos psicológicos*, Barcelona, Sudamericana, 1971. p. 516.

En ciertos casos el *pensamiento* es la función más adecuada para la adaptación, pero en otros casos puede ser que el *sentimiento*, la *sensación* o la *intuición* sean la función idónea. Todo depende del problema que se enfrente. Además, si la función que requerimos para enfrentar un determinado problema no ha sido desarrollada, será necesario regresar un poco en nuestra progresión para reencontrarnos con la función olvidada.

Jung consideraba que la psique, al ser un sistema energético, se encuentra estructurada mediante pares de opuestos que interactúan violenta o armoniosamente. En el caso de las funciones psíquicas esta regla se conserva: La cuatro funciones descritas por Jung en su obra "*Tipos Psicológicos*" deben su estructura cuaternaria a una doble polarización que comienza separando un par de opuestos racionales de otro par de opuestos irracionales. El eje racional esta compuesto por el par *pensamiento-sentimiento*, mientras que el irracional se conforma por el par *sensación-intuición*.

Como la consciencia se adapta mediante la actitud específica de la función más desarrollada en el individuo -obscureciendo los procesos orientados por las actitudes nacidas de las otras tres funciones-, los procesos de adaptación psíquica no pueden avanzar en línea recta sin sufrir estancamientos debidos a la ineficacia de la función superior por resolver todo reto adaptativo. Por ello, la evolución requiere de la acción cooperativa de lo fuerte y lo débil.

Como la conciencia se va identificando con alguna de las cuatro funciones, hace de ella la *función superior*.

Jung entiende por *función superior* a la más desarrollada y eficiente función del individuo, por lo que resulta del todo incomodo tener que lidiar con las otras tres funciones; siendo particularmente difícil tratar con la función opuesta o *función inferior*.

La función inferior casi siempre se encuentra desadaptada o seudo adaptada, causando conflictos en la persona. La función inferior se caracteriza por poseer una forma de manifestación infantil o primitiva, y es a través de ella que la mayoría de las formaciones de lo inconciente logran manifestarse.

Por lo tanto, siempre que el mundo exterior exige al ser humano la adaptación mediante la función inferior, puede esperarse que las dificultades resultantes conduzcan a la libido por la vía de la regresión.

Cuando la libido se ve imposibilitada para seguir progresando mediante una función determinada, el estancamiento de la energía reactiva la función menos desarrollada, creando toda una serie de formaciones inconcientes.

La regresión, pues, no implica un estado de enfermedad a menos que se convierta en un estado crónico que no promueva el desarrollo de la función inferior o de las intermedias. De hecho; el desarrollo de la personalidad solo se realiza a través de continuas inmersiones en el conflicto interno que supone la incorporación de la función inferior por parte de la conciencia.

Jung se refería a ese posible proceso de desarrollo de la personalidad como *Proceso de Individuación*, y lo entendía como una transformación continua en cuanto a la forma de manifestación de la libido. Por medio de este concepto Jung supone una suerte de autonomía en la *voluntad inconsciente* del ser humano. La individuación es el intento de la psique por alcanzar el mayor equilibrio posible entre las fuerzas que componen su sistema.

El proceso de individuación representa un importante reto para el ser humano pues implica la renuncia a los referentes simbólicos que se han heredado mediante demandas afectivas y asumir la enorme responsabilidad de hacerse rector de la existencia personal al realizar un nuevo paradigma simbólico capaz de sostener el punto de vista individual.

La individuación es la tendencia evolutiva de la psique individual como sistema independiente de la psique colectiva; pero como el individuo es una expresión de la psique colectiva, también representa una manifestación de la tendencia evolutiva que sigue la especie humana.

“La individuación –afirma Jung- es, en general, el proceso de formación y particularización de seres individuales y, en especial, el desarrollo del individuo psicológico como ser distinto de lo general, distinto de la psicología colectiva. La individuación es, por tanto, *un proceso de diferenciación* cuya meta es el desarrollo de la personalidad individual. (...) La individuación coincide con el desarrollo de la conciencia a partir del originario estado de identidad. La individuación significa, por tanto, una ampliación de la conciencia y de la vida psicológica consciente”.⁴⁴

La *individuación* evita que el ser humano acabe adherido a tipicidades pobres o a conflictos irresolubles entre su voluntad de trascendencia y la identidad represiva de la normalidad o la moral.

El ser humano viene luchado desde siempre por desprenderse del estado de *identidad originaria* frente al mundo que le otorgaba el vínculo estable y natural del instinto. Aún cuando la disposición psicológica colectiva es ya una forma de diferenciación simbólica y evolutiva de la conciencia humana –forma de diferenciación hasta cierto punto eficiente-, también es cierto que cada individuo cuenta con su singularidad, por lo que debe desprenderse a su vez de la identidad grupal para resolver lo que solo le compete al individuo: la realización de *si-mismo*.

Jung afirma que la identidad originaria de la que el individuo se desprende es una igualdad psicológica inconsciente que es característica de la mentalidad primitiva. Esta indiferenciación es para nuestro autor: “un residuo de la originaria indistinción psíquica de sujeto y objeto, o sea, un residuo del estado inconsciente primordial; (...) en segundo lugar, una característica del estado espiritual de la

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 535.

primera infancia; y también es, por fin, una característica de lo inconsciente en el hombre culto adulto”.⁴⁵

Jung también indica que la personalidad consciente “consiste en una suma de hechos psíquicos que se experimentan como *personales*. (...) Esto no deja de ser una especie de autoeducación, pero demasiado arbitraria y violenta; en aras de una imagen ideal conforme a la cual el sujeto querría configurarse, debe sacrificarse demasiado de lo general humano.”⁴⁶

A este *recorte* de la psique colectiva Jung le llama *persona*, palabra proveniente del latín *personare* (para que suene), y se refería a la máscara utilizada en el teatro latino por el actor. Con la utilización de este vocablo Jung intentaba señalar a la función del Yo como la máscara con la que se representa un papel dentro de la puesta en escena que es la vida social. En este sentido, “la persona” no es más que una instancia que soporta la relación de compromiso que se tiene frente a la sociedad.

Jung define a la persona como “aquel sistema de adaptación o aquel modo con el cual entramos en relación con el mundo. Así casi toda profesión tiene una persona característica... El peligro está sólo en que se identifique uno con la persona, como por ejemplo el profesor con su manual o el tenor con su voz... Se podría decir con cierta exageración: la persona es aquello que no se es propiamente de uno, sino lo que uno y la demás gente creen que es”.⁴⁷

La persona es, pues, el referente social con el que nos presentamos ante el mundo. Pero como su fundamento está en la energética del alma, se trata de un subsistema que hunde sus raíces en la profundidad de lo inconsciente.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 521.

⁴⁶ Carl Gustav Jung, *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 49.

⁴⁷ Carl Gustav Jung, *Recuerdos, Sueños, Pensamientos*, Barcelona, Seix Barral, 1989, p. 417 y 418.

Por ello también escribe Jung que: “nuestra psicología individual surge de un originario estado de inconsciencia y por lo tanto de indiferenciación (designado por Lévy-Bruhl como *participation mystique*) {paréntesis de Jung}. Por lo tanto, la conciencia diferenciada es una adquisición relativamente tardía de la humanidad y, presumiblemente, un recorte relativamente menor en el vasto campo indeterminado de la identidad originaria”.⁴⁸

La diferenciación del ser humano frente a la psicología colectiva se revela así como una continuación individual del proceso colectivo de diferenciación que se produce por la renuncia del instinto en favor de la toma de conciencia que los sistemas simbólicos le otorgan a la especie.

Para poder alcanzar la diferenciación como individuos respecto de la psique colectiva es necesario asimilar esta última mediante la generación de símbolos personales. Para lograr esto es necesario reinterpretar los símbolos colectivos mediante una lectura personal que oriente a la voluntad hacia un nuevo grado de libertad.

El símbolo personal cumple así la función de reelaborar la herencia simbólica de la humanidad mediante la interpretación emanada de la experiencia vital de cada individuo.

Aún cuando el Inconsciente Colectivo es un aspecto central en el modelo de aparato anímico desarrollado por Jung, el individuo debe asimilar ese psiquismo colectivo de forma enteramente personal si es que realmente desea alcanzar la autonomía en la conducción de las energías vitales que tiene a su disposición.

Una de las tareas de la psicología analítica desarrollada por Carl G. Jung a sido describir los medios empleados por el individuo para lograr la asimilación de la psique colectiva. Como este proceso es conducido principalmente por lo inconsciente, es importante antes entender que de *lo inconsciente* no se puede

⁴⁸ Carl Gustav Jung, *Las relaciones entre el yo y el inconsciente* Barcelona, Paidós, 1997. p. 106.

conocer nada más que los efectos que produce sobre la conciencia, manteniéndose inconsciente debido a que esa es su naturaleza.

Algo que no suele entenderse bien es el hecho de que lo inconsciente es en verdad inconsciente, de modo que debemos entenderlo como un elemento ajeno al campo del saber objetivo. La comprensión del fenómeno inconsciente requiere prescindir de una conceptualización excesiva.

Lo inconsciente es *lo-psíquico-no-sabido*, pero que sin embargo se manifiesta. Lo inconsciente es un elemento del misterio que nosotros mismos somos para nosotros mismos. Pero como se ha pretendido suprimir el misterio del campo de la reflexión; la Psicología ha intentado “cosificar” lo inconsciente mediante definiciones objetivas. Lo inconsciente no es *algo objetivo*, se trata de un fenómeno resultante de la interacción energética con los *objetos del mundo*.

Lo inconsciente se manifiesta en múltiples formas. En ocasiones, una persona puede asombrarse al confirmar que sus actos, sus palabras, sus fantasías o sus pensamientos son conducidos por una voluntad que no puede reconocer como propia, en tanto que se presenta como autónoma, siendo, en ocasiones, contrariarte y hasta contradictoria con respecto de su voluntad consciente.

Se sabe que Sigmund Freud agrupaba a este tipo de manifestaciones dentro del concepto de *Formaciones del inconsciente*, y se pueden encontrar innumerables ejemplos de ellas en su “Psicopatología de la Vida Cotidiana”,⁴⁹ donde queda demostrado el hecho de que en la vida de toda persona existen muestras constantes de la presencia de una voluntad ajena a la de la actitud consciente. Sin embargo, lo que me interesa resaltar aquí no es la presencia de lo inconsciente en operaciones fallidas y síntomas que manifiestan los deseos reprimidos.

⁴⁹ Sigmund Freud, *Psicopatología de la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu. 2001.

Lo que me interesa destacar aquí es aquello que sucede cuando -en la presencia de lo inconsciente- se hace evidente una dinámica que no es posible explicar por el mecanismo de la represión.

Jung consideraba que uno de los puntos clave en la diferenciación de su pensamiento frente al de Freud es el planteamiento de la *autonomía del inconsciente*, la cual dirige los impulsos vitales en conflicto hacia una resolución de las tendencias contrapuestas en la vida psíquica mediante la llamada *función trascendente*, encargada de producir la *síntesis simbólica de los opuestos en discordia*.

La autonomía del inconsciente es una tendencia energética que compele a la integración de lo disgregado por la conciencia racional, generando una sustitución del Yo como centro de la personalidad en favor de un nuevo elemento que integra la totalidad del proceso psíquico.

Al definir la función trascendente Jung comenta: “aquí no entiendo por ‘función’ una función básica, sino una compleja, compuesta de otras funciones básicas, y con ‘trascendente’ no quiero significar una cualidad metafísica, sino el hecho de que mediante esa función se crea un tránsito de una actitud a la otra”.⁵⁰

La función trascendente integra la actividad de diversas funciones simples al crear símbolos que soportan la tensión existente entre las actitudes creadas por las funciones en oposición.

“El símbolo no puede brotar unilateralmente de las funciones espiritualmente más desarrolladas, sino que ha de surgir también, en igual medida, de los movimientos más bajos y primitivos. Para que sea posible tal cooperación de estados opuestos es preciso que ambos coexistan de modo consciente en plena oposición. Tal estado tiene que ser una violentísima discordia consigo mismo, y, ciertamente, en el sentido de que la tesis y la antítesis se niegan recíprocamente y el

yo tiene que reconocer, sin embargo, su participación incondicional en ambas. Pero si se da una inferioridad de una de las partes, entonces el símbolo será preponderantemente el producto de la otra parte y en esa misma medida será también menos símbolo que síntoma, a saber, síntoma de una antítesis oprimida”⁵¹.

El resultado de la tensión generada por la coexistencia de tesis y antítesis en la conciencia es el estancamiento de la libido. La función trascendente es, pues, la encargada de resolver tal tensión.

“Si existe una plena igualdad y unos derechos iguales de los opuestos, cosa atestiguada por la participación incondicional del yo en la tesis y en la antítesis, entonces se crea una detención del querer, pues ya no es posible querer, dado que cada motivo tiene a su lado el motivo opuesto, que es igual de fuerte que él. Como la vida no tolera nunca una detención, surge entonces un estancamiento de la energía de la libido, que conduciría a un estado intolerable si de la tensión de los opuestos no surgiese una nueva función unificadora que lleva más allá de los opuestos. (...) La actividad de lo inconsciente saca entonces a la luz un contenido constelado en igual medida por la tesis y por la antítesis y que se comporta con ambas de una manera *compensadora* (cursivas de Jung). (...) Si la Expresión inconsciente se conserva de este modo, entonces forma una materia prima que no cabe disolver, sino que (...) se convierte en objeto común de la tesis y de la antítesis. Con ello se convierte en un contenido nuevo, que domina la actitud entera, anula la desintegración e impone un cauce común a la fuerza de los opuestos. Así queda anulada la paralización de la vida, que puede de ese modo volver a fluir con nueva fuerza y nuevas metas”.⁵²

La función trascendente es la expresión científica de un proceso espiritual sumamente complejo que permite armonizar las fuerzas psíquicas que luchan por sofocarse. Se trata de una interpretación energética de un problema espiritual que

⁵⁰ Carl Gustav Jung, *Tipos psicológicos*, Barcelona, Sudamericana, 1971. p. 561.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 559.

⁵² *Ibíd.*, pp. 560 y 561.

es común a todo ser humano que busque dotar de sentido vital su experiencia cotidiana.

Ciencia y espiritualidad se expresan armónicamente en el pensamiento de Jung como opuestos que integran sus diferencias en el interior de un hombre excepcional que supo crear un puente entre su experiencia íntima y el saber científico de su tiempo. La obra de Jung es el resultado vivo de la función trascendente operando en la vida de su autor.

De este modo, todo individuo que logre soportar en su interior la tensión de los opuestos estará realizando su parte en la resolución de los conflictos colectivos, aportando lo que le corresponde a la supervivencia y desarrollo futuro de la especie humana.

Sin embargo, debemos entender es que la individuación no es un proceso que efectúe el Yo consciente pues este solamente es un fragmento de la totalidad del psiquismo humano. La individuación es un proceso que se realiza mediante la voluntad inconsciente, una voluntad trascendente que sobrepasa toda intención personal y que -como ya se explicó- tiende a reunificar lo que fue disgregado en el proceso de formación de la conciencia como recorte de la psique colectiva.

También es importante aclarar que el tipo de intencionalidad que el inconsciente tiene no se puede comparar con la de la conciencia porque para la voluntad inconsciente el único fin es la integración de las tendencias opuestas del dinamismo psíquico.

Ahora bien, decía que esa realización del sí-mismo se lleva a cabo mediante la “función trascendental”, esta función se refiere al proceso de transición que lleva al sujeto desde una dinámica en la que fuerzas opuestas luchan entre sí por sofocarse mutuamente, hasta la resolución de tal conflicto por la integración simbólica de ambas dentro de una misma expresión.

El *proceso de simbolización* a que es sometida la pulsión mediante la *función trascendental* transforma la energía de tal manera que su naturaleza se modifica radicalmente (Jung llega incluso a decir que la transformación de la energía psíquica por medio del símbolo es comparable a la sufrida por la energía cinética de un cauce de agua al pasar por una turbina, resultando en otra energía completamente distinta: la electricidad).

Cuando la conciencia se encuentra bajo los efectos de la intencionalidad inconciente, ésta se ve inundada con toda clase de contenidos que producen una intensa exaltación de carácter numinoso. En tales momentos, la conciencia se enfrenta a una fuerza colectiva que se caracteriza por contar con aquella cualidad vital de la experiencia anímica a pesar de no formar parte de los contenidos asociados al Yo. En esos momentos, la conciencia se ve sobrepasado por una intensa experiencia que lo rebasa sin pedir permiso y que es distinta a todas las potencias conocidas hasta el momento.

Se trata de potencias psíquicas que hasta ese momento habían pasado inadvertidas a causa de la poca intensidad con que se expresaban hasta entonces, siendo insuficiente su intensidad para ser tomada en cuenta por la conciencia. Es como si un sonido fuese emitido durante algún tiempo en un volumen inaudible, hasta que un buen día el fenómeno que lo provoca se intensificara, generando un sonido claro y definido.

Quizás en un primer momento, ese sonido –ahora audible- nos alarme y no estemos tranquilos hasta no saber cual es su procedencia. La diferencia entre esta analogía y el problema que nos plantea la intensificación de una potencia psíquica desconocida es que esta última no solo se hace perceptible por su intensificación, sino que toda esa energía comienza a tener un importante efecto sobre el actuar, el pensar, el sentir y el imaginar de la persona en cuestión.

De la misma forma en que la conciencia se ocupa de comprender cual es la fuente de un nuevo sonido; ante la influencia de lo inconsciente, la conciencia se ve

obligada a entender cual es el origen de esas influencias extrañas que pesan sobre su voluntad y creatividad, y como todo este impulso vital atraviesa ahora la conciencia, el Yo debe realizar una asimilación de lo recién surgido.

En muchos casos, la intensificación de esas potencias psíquicas ajenas al Yo se debe a que -en la relación del individuo con su mundo- alguna dificultad hace imposible que la persona logre los cometidos que su intencionalidad consciente busca realizar. En una situación como esta, la libido comienza a estancarse y la frustración se intensifica generando un cúmulo de energía potencial. Toda esa fuerza que podría haberse manifestado como trabajo actual en la búsqueda de un fin concreto, tiene que encontrar una vía alternativa para expresar su intención ya que una fuerza directamente opuesta ha elevado su intensidad hasta igualarse a la intención originalmente desarrollada.

Como el ímpetu de lo inconsciente no se puede detener, solo dos opciones nuevas se presentan:

La primera opción es la formación de sintomatización; una forma disfrazada de permitir que esa energía tome una ruta infantil. La segunda opción es la simbolización progresiva de la libido en una forma de expresión simbólica que la logre llevar de vuelta al mundo.

Cuando una energía espiritual desconocida se manifiesta con renovada fuerza; percepciones, sensaciones, intuiciones y pensamientos de carácter numinoso esfuerzan al dinamismo psíquico de forma inesperada, de manera que el Yo se ve obligado a interpretar una experiencia que le era desconocida y que le parece inconciliable con referentes habituales.

La única manera en que tales contenidos psíquicos pueden incorporarse a la conciencia es por medio de su representación a través de formaciones imaginarias, pues estas son las únicas que logran incorporar las cualidades del espíritu –siempre ajenas a la lógica objetiva del mundo concreto-.

La representación imaginaria es la única que disuelve el vínculo con el mundo de los objetos, logrando figurar la libido a partir de una figuración determinada por la lógica del deseo, no pudiendo ser otra que la más perfecta imagen para su representación.

“El símbolo presupone siempre que la expresión elegida es la mejor designación o fórmula posible de una situación factual relativamente desconocida, pero cuya presencia se conoce o se intuye”.⁵³

El sueño no elige arbitrariamente ninguna imagen para simbolizar la disposición anímica del soñante, sino que la figuración producida siempre estará determinada por los elementos más convenientes. Por esta razón; el simbolismo onírico es una perfecta representación del proceso que vive el soñante y, de ese modo, se comprende en toda su profundidad el que Jung considere al símbolo como un elemento psíquico plenamente vivo.

“Mientras un símbolo está vivo es la expresión de una cosa que no cabe designar de mejor manera que con él”.⁵⁴

Si el individuo no es capaz de simbolizar las formaciones de lo inconsciente corre el riesgo de que su Yo sea atormentado por la presencia de síntomas desagradables.

Cuando un individuo disuelve su Yo en la caótica experiencia primigenia, se vuelve a encontrar con elementos anímicos que habían quedado atrás en el desarrollo y que deben ser integrados a la conciencia. Estos elementos de la energética psíquica solo pueden ser conocidos por el yo mediante una figuración simbólica dentro de ese ámbito imaginario de experiencia al que los sueños nos introducen.

⁵³ *Ibíd.*, p. 554.

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 555.

A lo largo de su obra, Jung determino que existen diversas formas mediante las cuales el individuo puede vincularse con los contenidos inconscientes. Cada una de estas formas de vínculo se encuentra en algún punto de una gradiente que tiene los siguientes polos: Por un lado, una actitud en la que el individuo se siente identificado con el contenido colectivo, por lo que su Yo crece de forma desmedida; por el otro, el Yo adopta una actitud competitiva frente al contenido del inconsciente, subyugándose por la pequeñez que muestra frente al contenido colectivo, mostrándose profundamente deprimidos.

Con respecto a estas dos actitudes extremas, Jung declaró que: “bajo el optimista sentimiento de sí de los primeros subyace un desvalimiento tanto o, en realidad, mucho más profundo, con respecto al cual el optimismo consciente se comporta como una compensación mal lograda; mientras que bajo la resignación pesimista de los segundos late una obstinada voluntad de poderío que, en cuanto a seguridad de sí, sobrepasa con mucho al optimismo consciente de los primeros”.⁵⁵

En esta cita se advierte que cualquiera de estas actitudes extremas estará necesariamente acompañada de un grave riesgo: el desequilibrio psíquico provocado por la confusión de los aspectos colectivos del psiquismo como elementos individuales (en el primer caso los contenidos colectivos aparecen asociados al Yo; en el segundo caso, tales contenidos psíquicos aparecen proyectados sobre otras personas contra los que el Yo se mide en fuerzas e importancia). En ambos casos lo que sucede es que el Yo pierde de vista sus límites, confundiendo lo colectivo con lo individual.

Es importante señalar, además, que existen dos formas en las que es posible identificarse con lo colectivo. Una es la *inflación por identificación con el rol social*, en la que una persona se identifica con su título universitario o con su puesto laboral, creyéndose él mismo ese complejo factor social determinado desde

⁵⁵ Carl Gustav Jung, *Las relaciones entre el yo y el inconsciente* Barcelona, Paidós, 1997, pp. 28 y 29.

fuera. Otra posible inflación del Yo es aquella que Jung llamó: *inflación por ampliación de conciencia*.

Jung afirma que: “la inflación no es producida sólo por atracciones externas, como cargos, títulos y otros roles sociales; estas no serían más que las magnitudes impersonales de fuera, pertenecientes a la sociedad, a la conciencia colectiva. Pero así como más allá del individuo existe una sociedad, así también más acá de nuestra psique personal existe una psique colectiva, el inconsciente colectivo precisamente, que alberga en sí magnitudes igualmente atractivas”.⁵⁶

Puede incluso ocurrir que la personalidad de quien sufre tal inflación de su Yo por ampliación de conciencia se desintegre en la esquizofrenia, y es que no es nada fácil de incorporar a la conciencia aquello que del inconsciente colectivo llega. De hecho, Jung insiste en que no solamente es difícil integrar los aspectos reprimidos de lo inconsciente, la incorporación de todo contenido inconsciente representa una modificación de la estructura del aparato anímico, implicando una reorientación de las pulsiones y una reinterpretación de la persona propia.

Por ello es que Jung afirma que “Los instintos y formas colectivas del pensar y el sentir humanos que el análisis del inconsciente reconoce como operantes son para la personalidad consciente una adquisición que ésta no puede asimilar sin un radical trastorno”.⁵⁷

El elemento numinoso que maravilla a la conciencia puede o no permanecer fijado a un determinado referente cultural –a un significante-. El Yo puede ver al arquetipo que lo impulsa a transformarse como algo propio o extraño, sin ver que lo colectivo es interno y externo al mismo tiempo. Pensar así nos ayuda a reunificar dos conceptos antagónicos dentro de un todo armónico en el que se disuelven sus fronteras.

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 35.

⁵⁷ Jung, *op cit.*, p. 45.

El conflicto de decisión que la conciencia enfrenta al tratar de discernir si la energía desconocida que actúa dentro de ella es algo propio o ajeno genera un estancamiento de la libido en su proceso de manifestación. Es de esperar que nuestra inteligencia personal considere a todo elemento psíquico percibido por nuestra conciencia como parte de ella. Pero como la misma conciencia solo ve a lo colectivo mediante su proyección en el mundo, el conflicto entre dos referentes de realidad inicia el desarrollo de un nuevo punto de vista más amplio. La función trascendente -al integrar la lógica de la función superior con la lógica de la función inferior- crea una nueva figuración simbólica que logra lanzar el proceso vital nuevamente en su decurso armónico. Al existir una tesis y una antítesis que se niegan mutuamente, la psique resuelve el conflicto al unificar sintéticamente el *adentro* y el *afuera* mediante un pensamiento subjetivo y objetivo al mismo tiempo.

Incorporar a la consciencia los contenidos colectivos es un asunto complejo que lleva a las personas por la difícil transición que implica el ceder la conducción de la vida al influjo del inconsciente colectivo, reorientando a la conciencia para que aporte su colaboración en los procesos de desarrollo individual.

El proceso de individuación comienza con una vuelta a la disposición originaria de la vida psíquica, y esta es la razón por la que el simbolismo que lo representa se encuentre figurado en muchas mitologías por la imagen del regreso “incestuoso” al útero de la madre (inconsciente).

Pero como el mismo *mitologema* nos lo hace ver; este retroceso en el desarrollo de la identidad no es un esquizofrénico viaje sin retorno al estado de indiferenciación psíquica, sino que siempre se encuentra coronado por el regreso del héroe, desde el inframundo (el inconsciente o ámbito nocturno) al mundo (la conciencia o amito diurno).

Este esquema mítico lo encontramos, por ejemplo, en el mito mexica de *Xolotl* (gemelo oscuro y/o sombra nocturna del dios solar *Quetzalcóalt*). *Xolotl*

viaja al inframundo y se enfrenta con Mictlantecuctli (Rey de los muertos) para recobrar los huesos de los antepasados de la humanidad y devolverles la vida. Este hermoso mito muestra como la finalidad del proceso de individuación es la de confundirnos con lo que tenemos como herencia pulsional, pero no para permanecer ahí, sino para regresar acompañado de potencialidades que en la primera formación del Yo quedaron oprimidas en *pro* de la necesaria edificación de la personalidad. Después del descenso al mundo del inconciente o reino de los muertos, nace un nuevo Yo capaz de integrar algunas potencialidades que se encuentran simbolizadas en los huesos (lo que nuestros muertos nos legaron).⁵⁸

La indiferenciación psíquica solo es un paso necesario pero no el fin mismo del proceso de individuación. Este aparente retroceso es de gran importancia para rescatar los aspectos del psiquismo que quedaron oscurecidos tras la diferenciación del Yo con respecto del sí-mismo. Por eso es que el proceso que estudiamos apunta a la individuación y no a la identidad originaria con lo primitivo.

Esta necesidad de dar cabida a los contenidos del inconciente es muy evidente, a fin de favorecer a la vida con las energías que yacen reprimidas tras el velo de la conciencia. Hace falta disolver la identidad del Yo para permitir la entrada de nuevos elementos dentro de su campo de acción.

De esta manera, las dificultades que inicialmente provocaron el reflujo regresivo de la libido, pueden superarse ya que después del proceso de integración de la personalidad habrá nuevos medios para su enfrentamiento.

La persona que toda su vida ha solucionado sus problemas sirviéndose de su bien desarrollada función intelectual, se verá necesariamente enriquecida si, mediante el *regresum atuterum*, es capaz de adquirir conciencia de su capacidad

⁵⁸ Sobre el mito de Xólotl y su relación con la psicología del mexicano, véase Roger Bartra, *La jaula de la melancolía (Identidad y metamorfosis del mexicano)* México, Grigalbo, 1987.

sentimental. Igualmente; una persona intuitiva se vera altamente favorecida si, por la misma vía regresiva, logra desarrollar la función sensorial.

Es importante resaltar un aspecto clínico relacionado con esta problemática: Cuando comprendemos que el proceso de individuación implica una previa vuelta al origen o un retroceso en el desarrollo de la personalidad conciente; es posible comprender que no toda crisis es necesariamente una enfermedad; por el contrario, el sentido de ciertas crisis es dar un paso hacia atrás en la búsqueda de una integración más amplia de la personalidad.

Por ello es que del Yo se debe esperar apertura, plasticidad y capacidad para la regeneración en favor de la incorporación de *lo-no-sabido* proveniente del sí-mismo. La fortaleza que el Yo requiere para soportar la presencia activa de lo inconsciente no es ni una rigidez ni una autodefinición inflexibles que impidan la incorporación de lo nuevo.

La realización del proceso de individuación es una tarea difícil, y más lo es si se carece de una “orientación” proporcionada por la cultura, que merced a sus instituciones, puede promover o entorpecer la integración del sí-mismo.

La cultura actual se ha ido desprendiendo de los rituales de tránsito entre las distintas etapas de la vida, pero entre las culturas primitivas tales experiencias cumplen con la función de facilitar a sus miembros la incorporación de símbolos que les permiten una sana relación con los aspectos inconscientes de su psiquismo.

Aún cuando el hombre moderno ha alcanzado un alto refinamiento en el conocimiento de las cosas del mundo, los prejuicios con que se devalúa tanto a la fantasía como al ámbito imaginario son causa de la gran falta de tranquilidad y satisfacción actuales.

Aunque el hombre moderno ha transformado de forma asombrosa el mundo, no lo ha hecho respetando su necesidad de hacer que esa transformación le

brinde al individuo un referente simbólico que le muestre vías para la individuación. Esta es una de las causas que hacen que hoy en día los problemas emocionales alcancen tasas de dispersión concernientes a la epidemiología.

Vivimos una época de desconcierto y falta de tranquilidad, la falta de paradigmas mitológicos que nutran la experiencia humana ha hecho que la melancolía y la incertidumbre se apoderen de la voluntad de muchas personas.

El proceso de individuación es necesario para el bienestar del ser humano y es tarea de la Psicología Clínica el restituir la capacidad para producir símbolos en las personas que sufren por no poder integrar algún aspecto energético de su vida.

Por ello; ahora veremos los medios que Jung empleó como parte de su labor psicoterapéutica para facilitar a los pacientes la realización de este proceso.

Lo que faculta la realización de proceso de individuación es la función trascendente -función capaz de integra las tendencias opuestas que hay en la psique mediante la producción de símbolos sintéticos- creando un nuevo cauce energético que sirva como vía para la satisfacción de lo dos elementos que antes trataban de sofocarse mutuamente.

Que la producción de un símbolo pueda tener efectos tan importantes sobre el acontecer de la vida anímica debe resultar un completo sinsentido para aquella filosofía analítica del lenguaje.

Si se comprende que el lenguaje es un elemento vital de la especie, no nos extrañaremos al percibir la capacidad para transformar las manifestaciones energéticas de la psique mediante procesos simbólicos.

Como indica Ortiz-Osés: “El símbolo, en efecto, ofrece una *Übergang* o transición de la energía psíquica detenida, pues, al contrario que el concepto que

identifica, el símbolo identifica y desidentifica, dada la deficiente autoidentidad del mismo (lo que favorece la desfijación de la libido y su transmutación)”.⁵⁹

En esta cita se puede leer como, a falta de simbolización, la energía psíquica sufre una detención, pero como tal detención no implica que el dinamismo de la libido pueda ser abolido, la energía refluye hacia el campo imaginario –como ocurre mientras dormimos al transformar impulsos en imágenes oníricas– despertando viejos elementos que aún no han sido desarrollados.

El nuevo monto de energía disponible para ser utilizado por lo inconciente dota del impulso necesario a las funciones no desarrolladas para que se manifiesten mediante formaciones simbólicas desconocidas.

Así resulta que una de las más importantes técnicas terapéuticas de la clínica jungiana es la llamada *imaginación activa*, cuya finalidad es que el individuo se familiarice con la dinámica del inconciente. Esta técnica terapéutica consiste en permitir que el inconciente inunde la conciencia con imágenes oníricas en un estado cercano al de la meditación. Una vez familiarizado con las imágenes que produce lo inconciente; el sujeto debe aprender a adoptar una actitud activa que modifique el vínculo que se tiene con las energías representadas en las imágenes producidas. Para lograr un auténtico y favorable cambio de actitud es preciso impedir que el Yo se involucre en las acostumbradas respuestas infantiles, esforzándose por adecuar su decurso de una forma más selectiva, mediante la afirmación de la voluntad personal.

De esta nueva actitud resulta la integración en la conciencia de los impulsos inconcientes que actúan a contracorriente de la habitual disposición del Yo. Esto implica la amplificación de la conciencia mediante la simbolización de *lo-no-sabido*.

⁵⁹ Andrés Ortiz-Oses, *C. G. Jung (Arquetipos y sentido)*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1988. p. 77.

4.3.- El relato de iniciación y la interpretación hermenéutica en la obra de Henry Corbin.

Un investigador que ejerció una invaluable influencia sobre la labor realizada en el Círculo de Eranos fue el islamólogo Henry Corbin (1903-1978), quien comenzó a participar como ponente del Círculo de Eranos a partir de 1949, en los comienzos de la segunda etapa de trabajo.

A lo largo de su vasta obra, Henry Corbin desarrolló un método para la interpretación de los símbolos que se deriva de las antiguas prácticas que acompañan la lectura del Corán y de los relatos simbólicos realizados por los místicos Zúfi.

En sus estudios se muestra la gran afinidad existente entre esta antigua forma de interpretación proveniente de la cultura árabe y las herramientas del análisis simbólico propuestas por la actual Filosofía Hermenéutica actual - particularmente con las propuestas de interpretación que el Círculo de Eranos venía trabajando al adoptar el concepto junguiano de *Arquetipo* como el elemento organizador en toda figuración de sentido-.

La obra de Henry Corbin se convirtió así en un excelente medio para explorar los símbolos que representan las transformaciones que la libido sufre ante el proceso de individuación; de modo que resultará más fácil comprender el descubrimiento junguiano de la autonomía del inconsciente y la interpretación postjunguiana de la imaginación realizada por Gilbert Durand.

El principal propósito del presente capítulo es el de presentar brevemente la propuesta hermenéutica de Henry Corbin con la finalidad de otorgar un horizonte más amplio a las fuentes del pensamiento antropológico de Gilbert Durand.

De acuerdo con Luis Garagalza: “La revalorización de la imagen y de lo imaginario instaurada por la *hermenéutica simbólica* de G. Durand resulta difícilmente comprensible desde el paradigma de la filosofía occidental (al menos en su versión oficial más intelectualista). Como afirma el propio Durand, esta hermenéutica simbólica, aun cuando viene avalada por los más recientes descubrimientos de la psicología y de la antropología, muestra una mayor afinidad con las concepciones filosóficas orientales y, en particular, con la tradición del *Islam espiritual* de tipo místico-sufí. En este ámbito oriental, la hermenéutica, lejos de fundamentarse a sí misma y al funcionamiento de la psique humana sea sobre la razón (juicio) o sobre la percepción, se fundamenta sobre la visión interior del conocimiento por el corazón. (...) Puede inscribirse el pensamiento de G. Durand, una tal *hermenéutica oriental*, tomando como guía la obra del iraní H. Corbin, que fuera miembro destacado de la Escuela de Eranos”.⁶⁰

No es la intención de este capítulo profundizar en el pensamiento de Henry Corbin. Sin embargo, será importante recurrir a su propuesta de interpretación hermenéutica como referente de la revaloración de lo simbólico que estudiaremos en detalle dentro de la *Teoría General de lo Imaginario* de Gilbert Durand.

La obra de Henry Corbin está conformada por el estudio minucioso y erudito de la tradición islámica; se dedicó particularmente al análisis de la obra de *Sohrawardî*, místico sufi del siglo XII, quien murió en Alepo (Siria) en 1191 a los 36 años, dejando tras de sí una obra que resucita la antigua sabiduría persa bajo el título de “Teosofía de la luz” (*hikmat al-Ishrâq*) que continuaba manteniendo una relación estrecha con la obra de *Ibn ‘Arabî*, un importante filósofo clásico del sufismo iraní.

La obra de Henry Corbin consta de una treintena de títulos en francés, veinte volúmenes de una colección editada en persa y árabe bajo el título de *Bibliothèque Iranienne* (dirigida por él), y un gran número de traducciones y prefacios a las obras de los más importantes filósofos iraníes, siendo considerado por ello como uno de los más importantes investigadores de la cultura de medio oriente.

Henry Corbin produjo un gran cambio de rumbo en el concepto que occidente tenía acerca del Islam, poniendo en evidencia un pensamiento profundo, complejo y muy distinto del que los prejuicios europeos suponían como característico de los pueblos del Medio Oriente.

Henry Corbin nos presenta al corpus de la filosofía islámica como un pensamiento complejo y hermoso, que encuentra el fundamento de la verdad en un ámbito muy diferente a aquel en el que la cultura occidental lo busca. De la obra de Corbin se desprende la restitución de una doctrina islámica que había sido mal interpretada por Occidente.

Esto se debe fundamentalmente a tres factores:

1º Lo divergentes que son ambas aproximaciones

2º El desconocimiento -por parte de los académicos occidentales- de la obra de algunos de los más importantes filósofos, antiguos y modernos, de la cultura islámica.

3º El desconocimiento del ámbito de experiencia que el Islam explora.

La perspectiva de Corbin tiene por fundamento una interpretación de la doctrina del *Ishrâq* desarrollada por Sohrawardi. Dentro de esta doctrina, la figura del *Angel del Conocimiento* juega un papel de gran importancia fundamental en la vida del ser humano.

⁶⁰ Garagalza op. cit., p. 109.

El ángel de la doctrina sohrawardiana es un arquetipo que representa al doble celeste de la psique terrestre. Dentro de este esquema de pensamiento, ángel y psique son partes de un todo que solamente ha sido separado provisionalmente, sin que por ello la comunicación entre ambas partes quede imposibilitada, constituyendo este reencuentro con el ángel el motivo central en la mística iraní.

El origen de la doctrina de Sohrawardi se encuentra en la angelología neoplatónica de Avicena, en la que los ángeles son *inteligencias puras* del mundo platónico *de las ideas*.

Para la tradición sohrawardiana, el contacto con el ángel es el fin trascendental por excelencia debido a que la guía de este *Ser de Luz* es la que permite alcanzar la *Naturaleza Perfecta del Ser*, representada por la *re-uniión* final de la dualidad *hombre-ángel* en el *Uno Originario* que les contiene a ambos.

Por ello, Henry Corbin indica que “la *uniión mystica* del alma con el ser que es su origen se presiente como el cumplimiento del yo personal del místico en la persona del ángel que, siendo su origen, es también el «lugar» de su retorno”.⁶¹

Desde el punto de vista que defiende en esta tesis, el ángel es un personaje imaginario o arquetípico de cualidad numinosa que se presenta ante la conciencia como el representante de la totalidad perdida: el sí-mismo. No es que uno pueda alguna vez alcanzar la totalidad absoluta que se representa en el arquetipo del sí-mismo; pero el anhelo por superar la escisión que da origen al aparato psíquico hace que la imagen de la totalidad sea representada como el fin último de la mística sufí a partir de la reunificación del hombre con el ángel del conocimiento.

Para Corbin, el lugar donde ocurre el encuentro del hombre con su ángel es el “*mundus imaginalis*” (traducción literal del término *âlam al-mitâl*), también llamado “mundo de *Hûrqalyâ*” o el “octavo clima”.

Corbin consideró al *mundos imaginalis* como el *continente perdido* para los occidentales. Este continente perdido es el *mundo simbólico* en el que el soñante y el místico se introducen y en el cual se presentan, figurados por la simbolización, las fuerzas del espíritu humano actuando según las tendencias de aquel en quien la figuración tiene lugar.

Al respecto Corbin señala que “entre el universo aprehensible por la pura percepción intelectual (...) y el universo perceptible por los sentidos, existe un mundo intermedio, el de las Ideas-Imágenes, las Figuras-arquetipos, (...) mundo tan real y objetivo, consistente y subsistente, como el mundo inteligible y el sensible”.⁶²

De acuerdo con lo anterior, el *mundo imaginal* no es ni una extensión en el mundo físico ni una idea abstracta; se trata de un mundo al que únicamente podemos acceder mediante el órgano de la *imaginación creativa* que nos permite entrar en contacto con la inteligencia pura del *ángel del conocimiento*.

Respecto de esta forma de imaginación Corbin nos advierte lo siguiente: “No es de la imaginación, en el sentido corriente del término de lo que vamos a hablar aquí. (...) Trataremos de una función absolutamente fundamental, ordenada en un universo que le es propio, dotada de una existencia perfectamente «objetiva» y que tiene propiamente a la Imaginación como órgano de percepción.”⁶³

La imaginación de la que habla Corbin no es, por lo tanto, la capacidad para producir ocurrencias; se trata de una función que permite conferir imágenes a procesos espirituales imposibles de representar de otra forma que mediante la producción de imágenes arquetípicas. El mundo al que la Imaginación nos permite introducirnos sería el espacio simbólico que en el pensamiento de Jung toma el nombre de *inconsciente colectivo*.

⁶¹ Henry Corbin, *El hombre y su ángel*, Barcelona, Destino, 1995, p. 49.

⁶² *Ibíd.*, p.14.

⁶³ *Ibíd.*, p. 13.

Sin embargo, homologar enteramente la perspectiva de Jung con la de Corbin no es posible. Desde el punto de vista corbiniano, en vez de que las formas de la imagen arquetípica se configuren a partir de la estructuración de los instintos que la historia de la especie ha ido modelando, la imaginación creadora toma forma en un espacio trascendental que sirve de mediación entre el mundo de las formas sensibles y el mundo de la pura percepción intelectual.

Lo que resulta indudable es que, a pesar de la diferencia fundamental entre el abordaje de Jung y el de Corbin, ambos pensadores realizan una exploración del mismo ámbito de experiencia: el *ámbito arquetípico*.

El inconsciente colectivo remite al reservorio simbólico de la experiencia filogenética de la humanidad, por lo que se entiende como la parte más antigua, vasta e importante del aparato psíquico, que es un complejo sistema energético nacido de la evolución de la especie y que se transmite a través de la herencia, pero que se manifiesta en el espacio psíquico de la representación simbólica, dando forma a través de imágenes a la tensión energética que, como hemos indicado, conforma al aparato psíquico.

Por su parte, el concepto de *mundus imaginalis* refiere a un mundo constituido por una materia real pero en un estado mucho más sutil que no es difícil de interpretar como un mundo de relaciones energéticas como el descrito en la obra de Jung.

Es, pues, en ese mundo simbólico de la percepción imaginal donde se hace posible el encuentro con el ángel-arquetipo y con las experiencias trascendentes que permiten a la conciencia un mayor grado de integración de las energías que la conforman. Por ello, el motivo central del encuentro con el ángel es el de la reunificación de la Unidad perdida.

Ahora bien, si el ángel es el doble celestial del Yo consciente, resulta evidente que los relatos iniciáticos del sufismo iraní no sean otra cosa que descripciones simbólicas de procesos psíquicos conducentes a algo que podríamos llamar la libertad del espíritu, o la autorrealización del inconsciente.

El proceso de iniciación descrito en los relatos místicos es planteado en el sufismo como la entrada en la *Vía del Conocimiento Espiritual*. La lectura de tales relatos tiene por finalidad un cambio radical en el alma del lector, consumada gracias a la resonancia que las imágenes plasmadas en el texto provocan sobre el universo simbólico de quien las interpreta.

Por ello es que la comprensión de tales relatos requiere de un método particular, enteramente ligado al método utilizado para su escritura, y que se diferencia de la comprensión intelectual por fundamentarse más en la intuición que en el pensamiento.

Corbin señala que “La gnosis propuesta al sabio no es un mero saber, es una Vía, y el comienzo de la Sabiduría es la entrada efectiva en esta Vía. Ningún texto didáctico, por muy claro que pueda ser, consigue provocar ese movimiento inicial por el solo poder de la demostración. Es preciso, pues, que se presente de otro modo, con su auténtico sentido recubierto por una apariencia exterior que, en virtud de su extrañeza y su irracionalidad, comience por chocar violentamente con la facultad de comprender. Este choque debe tener como resultado una total conmoción del alma que opere una elevación en su comprensión”.⁶⁴

El problema es entender cual es el sentido de aquello a lo que Corbin llama “la Vía”, porque sin duda de eso depende que entendamos en que se inicia aquel que sigue tal camino. En su obra *La imaginación creadora*,⁶⁵ Corbin cita a Ibn ‘Arabî en un fragmento de texto donde este autor describe el método de escritura

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 24.

⁶⁵ Gilbert Durand, *Ciencia del hombre y tradición*, Buenos Aires, Paidós, 1999, p. 110.

que sigue y que se diferencia del habitual por estar conducido por la inspiración divina.

Siguiendo esta perspectiva, Ibn 'Arabî escribe lo siguiente: “la elaboración de la *Fotûhât* (libro fundamental en su obra) no es el resultado de una libre elección por mi parte ni de una deliberación reflexiva. En verdad, Dios me ha dictado por el órgano del Ángel de la inspiración todo lo que he escrito, y es por eso por lo que entre dos ideas inserto otra que no tiene conexión ni con la que le precede ni con la que le sigue.”⁶⁶

La anterior cita permite entrever una considerable similitud entre el método de escritura empleado por Ibn 'Arabî con con la técnica jungiana de la imaginación activa. En ambos casos, el yo conciente permite que la ilación de ideas nacida de la lógica formal cese, dejando lugar a una lógica diferente.

La técnica de la imaginación activa desarrollada por Jung también se interesa por facilitar la emergencia de una intencionalidad ajena a la de la conciencia. Jung se interesaba por hacer que el paciente visualizara las imágenes que el inconciente produce como figuración de la dinámica psíquica, consiguiendo así la suspensión de la voluntad del Yo y facilitando la integración de aspectos desconocidos de su personalidad.

Por su parte, los textos de los místicos se escriben -según nos muestra el propio Ibn 'Arabî- en un estado de «inspiración divina», estado en que no es la conciencia diurna, lógica o selectiva la que toma esta o aquella imagen; en este estado es la conciencia nocturna u onírica la que selecciona imágenes por asociaciones determinadas a partir de las leyes del deseo; tal y como son seleccionadas las imágenes del más cotidiano e intrascendente sueño durante el dormir.

⁶⁶ Ibn 'Arabî citado en Henry Corbin *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabî*, Barcelona, Destino, 1993. p. 93, n. 29.

Esta similitud no es en modo alguno una coincidencia sin sentido. Tanto el acto terapéutico como el proceso de iniciación del Islam tienen por finalidad común la concientización de la vida inconsciente. Lo que se busca es hacer que el aparato anímico logre elaborar mediante sus recursos simbólicos aquello que sucede al nivel de la energética del alma -tan ajena a la lógica racional-. Se trata pues de una interpretación que necesariamente produce un cambio en la dinámica misma de la pulsión simbolizada.

El método de interpretación mística Sufí tiene el nombre de *Ta'wîl* -que etimológicamente designa la reconducción de una cosa a su principio- y es descrito por Corbin como: “comprensión simbólica, transmutación de todo lo visible en símbolos, intuiciones de una esencia o de una persona en una Imagen que no es ni el universal lógico, ni la especie sensible, y que es irremplazable para significar lo que debe ser significado”.⁶⁷

Por lo tanto; lo que consigue aquel que se inicia en la «Vía de la Sabiduría» es la facultad de producir imágenes mentales representantes del mundo anímico, abriendo una vía aún más regia que la del sueño, para la lectura de su inconsciente. Pero además; la facultad de la *imaginación creadora* brinda la posibilidad de modificar o transfigurar la dinámica espiritual del intérprete mediante la conducción prepositiva de las tendencias contrapuestas hacia la integración, con todos los beneficios que de ello sabemos que se obtienen.

La interpretación hermenéutica del *ta'wîl* permite la síntesis de dos modalidades de experiencia que por su naturaleza serían inarticulables por una lógica meramente racional. El proceso de simbolización realizado por el hermeneuta integra la *experiencia sensible* con la experiencia de la *inteligencia pura*, mediante la imaginación creadora. Por esta razón; el *mundos imaginalis* es considerado un mundo intermedio o mediador.

⁶⁷ Henry Corbin, *El hombre y su ángel*, Barcelona, Destino, 1995, p. 25.

“Entre el universo aprehensible por la pura percepción intelectual (el universo de las Inteligencias querubínicas) y el universo perceptible por los sentidos, existe un mundo intermedio, el de las Ideas-Imágenes, las figuras arquetípicas, los cuerpos sutiles, la «materia inmaterial»; mundo tan real y objetivo, consistente y subsistente, como el mundo inteligible y sensible, universo intermedio «en el que lo espiritual toma cuerpo y el cuerpo se torna espiritual», constituido por una materia real y dotada de una extensión real, aunque en estado sutil e inmaterial respecto a la materia sensible y corruptible. El órgano de este universo es precisamente la Imaginación activa; es ése el *lugar* de las visiones teofánicas, el escenario en el que *ocurren* en su verdadera realidad los *acontecimientos* visionarios y las historias simbólicas”.⁶⁸

Desde luego; resulta chocante -para la lógica racional- afirmar la *realidad* de este mundo intermedio de los *acontecimientos simbólicos* y de las *experiencias arquetípicas*. Sin embargo; en el capítulo sobre la obra de Carl Gustav Jung he mostrado como este autor conceptualiza a la psique desde una *energética del alma*. Partiendo de tal interpretación de la vida anímica se tiende a identificar a la *materia* del *mundo imaginalis* como la energía *sutil* que toma cuerpo en las *imágenes arquetípicas*.

La naturaleza intermedia o mediadora de ese mundo imaginal cumple con la función de integrar dos formas de experiencia de naturalezas dispares: En lo imaginario se articula la experiencia de la percepción intelectual con la experiencia de los sentidos, la percepción muda del *Ser* con la conceptualización racional de la *energética del alma*, la experiencia numinosa con los diversos sistemas teológicos, y la vivencia mística con las estructuras formales de las diatribas intelectuales de la filosofía.

Corbin asegura que la pérdida del mundo imaginal en las perspectivas de Occidente ha tenido importantes consecuencias negativas en la vida del hombre y en la producción del saber occidental: “Puede calibrarse la magnitud de la pérdida,

⁶⁸ Henry Corbin *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabí*, Barcelona, Destino, 1993, p. 14.

si se tiene en cuenta que ese mundo mediador es el mundo en el que se resuelve el conflicto que ha desgarrado a Occidente, el conflicto entre la teología y la filosofía, entre la ley y el saber, entre el símbolo y la historia”.⁶⁹

El “mal” de Occidente no es el mal contrapuesto al “bien”; se trata mas bien de el mal de la falta de articulación entre las experiencias aparentemente contrarias que pueden resolverse por la integración de sus diferencias dentro de simbolismos que soporten la tención de los contrarios constituyentes de la naturaleza humana.

Por su parte, Oriente ha posibilitado la permanencia de este mundo mediador simbólico que da sentido a la existencia en sus multiples filosofías místicas.

Acerca de esta pervivencia y naturaleza de esta forma de pensamiento en Irán, Corbin señala lo siguiente:

“Los Efectos de la teosofía sohrawardiana de la Luz se dejarán sentir en Irán hasta nuestros días. Uno de sus rasgos esenciales es hacer indisociables filosofía y experiencia mística: una filosofía que no conduzca a una metafísica del éxtasis es especulación vana; una experiencia mística que no se apoye en una fundamentación filosófica sólida corre el peligro de extraviarse y degenerarse”.⁷⁰

Se trata de una forma de pensamiento que requiere de la presencia activa de la subjetividad puesta en relación con los textos *sagrados* y filosóficos en los que muestra la *Vía* para la realización simbólica al interior del hermeneuta. Este pensamiento desemboca en un postulado *esotérico* que permite la afirmación del *Ser* del hermeneuta frente a la realidad –sin sentido- del mundo objetivo.

Esta es una muestra de la peculiaridad más notable de la perspectiva filosófica iraní; Vincula indisociablemente dos elementos que en Occidente suelen

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 25.

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 33.

presentarse escindidos. Mística y filosofía son los elementos que -integradas en una hermenéutica de la realización del Ser humano- hacen del *ta'wîl* una *Complejión de los Opuestos*.

El *ta'wîl* constituye -según afirma el propio Corbin- un proceso hermenéutico para la reconducción del símbolo a lo simbolizado, solo que lo simbolizado no es algo dado en sí, sino una construcción propia del lector.

“Puesto que la Imaginación es el órgano de la percepción teofánica, es también el órgano de la hermenéutica profética, pues la Imaginación siempre es capaz de transmutar los datos sensibles en símbolos, los acontecimientos exteriores en historias simbólicas”.⁷¹

El *ta'wîl* se encuentra fundamentado en la interpretación del libro sagrado del Corán, que aún siendo considerado como el sello de las profecías, no se le presenta al lector como un texto cerrado en cuanto a su sentido, sino que promueve la implicación personal del interprete frente a las *revelaciones* místicas que el texto posibilita.

“La afirmación de que a todo lo que es aparente, literal, exterior, exotérico (*zâhir*) corresponde algo oculto, espiritual, interior (*bâtin*), constituye (...) el postulado mismo del esoterismo y la hermenéutica esotérica (*ta'wil*). Ello no cuestiona la cualidad del profeta Mohammed como «Sello de los profetas y de la profecía»: el ciclo de la revelación profética está cerrado, no se espera ninguna nueva *shari'a* o ley religiosa. Pero el texto literal y aparente de esta última Revelación contiene algo que está todavía en potencia. (...) Es un ministerio de naturaleza iniciática, pues su función es la de iniciar al *ta'wil* y esa iniciación señala el nacimiento espiritual. Así pues, la Revelación profética está cerrada, pero justamente por estar cerrada, la iniciativa de la hermenéutica profética, es decir, el *ta'wil*, la *intelligentia spiritualis*, queda abierta”.⁷²

⁷¹ *Ibíd.*, p. 101.

⁷² *Ibíd.*, p. 99.

En cada sura o episodio coránico se encuentra el germen a partir del cual, el interprete debe poner en juego su propio deseo de trascendencia, haciendo interactuar entre si a los dos elementos que intervienen en el proceso del *ta'wîl*: de un lado, las diversas fuerzas antagónicas que dentro del lector se revuelven por encontrar un estado de equilibrio espiritual; y del otro, los modelos arquetípicos que el libro de las profecías describe como la *Vía* que el lector debe recorrer para transformar las contradicciones internas de su ser mediante la confluencia armónica de los opuestos y contrarios a partir de su integración simbólica.

Por ello es que esta practica puede ser concebida como una gnosis, pues busca pasar de la lectura del texto en su sentido literal (*zâhir*) a su sentido simbólico u oculto (*bâtin*), otorgándole al sufismo islámico su característico misticismo profético -aparente contradicción que se resuelve gracias a que en esta practica no se utiliza la profecía como dogma cerrado sino como punto de apoyo para la experiencia personal de introspección mística-.

Podemos ver ahora con facilidad que el Corán, y todo otro texto de carácter simbólico, se convierte en un modelo de los procesos intrapsíquicos que cada ser humano puede fomentar para la armonización de todas las fuerzas dinámicas que conforman su aparato anímico, expresándolo a partir de imágenes simbólicas. Por ello sabemos que el Corán es efectivamente un texto sagrado, pues en el se encuentra representada la *Vía* de la realización espiritual del hombre.

Por ello Garagalza comenta que la hermenéutica del *ta'wîl* consiste “en la *interiorización simbólica* del sentido literal del texto sagrado, dando lugar a la emergencia del sentido esotérico (simbólico) o verdad espiritual, que no es una mera alegoría, sino una realidad eminente (...) pues es *en y por* la reconducción simbólica que se cumple y se realiza la verdadera comprensión (*gnosis*), la cual es

al mismo tiempo un conocimiento (exterior) al servicio de una revelación (o intuición interior)".⁷³

Ahora bien, aun cuando el *ta'wîl* se centra en el mencionado trabajo de interpretación del Corán, se extiende a la totalidad de la experiencia de vida, convirtiéndose el hermeneuta en un lector o interprete del mundo en su totalidad, pero no de un mundo enteramente objetivo como podría esperar una mentalidad occidental, sino de el mundo simbólico, que es el único al que realmente tenemos acceso.

Y esto esta fundamentado en el hecho de que la interpretación no es ajena a la persona del interprete, incluso siendo distinta en cada ocasión y momento existencial de este, pues lo que el texto hace es mostrar los símbolos ante los cuales el interprete implica su propia existencia presente, actualizando cada imagen a las condiciones en que se realiza el acto interpretativo.

Por ello es que la distancia histórica que separa a un místico del siglo XII, como lo fue Sohrawardî, de cualquier persona de nuestro siglo se desvanece ante el hecho de que, en el ámbito de los símbolos arquetípicos, la diferencia entre su tiempo y el nuestro es muy relativa. Los procesos descritos en los textos de iniciación al sentido oculto como el del "relato del exilio occidental" (que estamos a punto de presentar e interpretar) siguen siendo transitables por los posmodernos habitantes de nuestra globalizada orbe. De tal suerte que podemos comprender a que se refiere Corbin cuando nos dice que cuando nos introducimos en ese ámbito de experiencia eterno y universal que es el *mundus imaginalis* nos hacemos contemporáneos de los hombres de cualquier momento histórico.

Por todo lo anterior me interesa presentar a continuación uno de tales relatos iniciáticos, con ello pretendo mostrar algunas de las consecuencias que se desprenden de su análisis. El relato que he elegido es uno que tiene cierto valor histórico dentro del Circulo de Eranos, pues es aquel que Corbin presentó en 1949

⁷³ Garagalza, op. cit, p. 110.

cuando debutó como conferencista dentro del grupo. El relato tiene por nombre “El relato del exilio occidental” y nació de la pluma de Sohrawardî -gracias a su inspiración divina-. El Texto de la conferencia de Corbin se encuentra publicado en el Volumen 17 de los anuarios de Eranos y en el libro “El hombre y su ángel”, que compila esta y otras dos conferencias dictadas por el autor en las reuniones a la orilla del lago Ascona.

De acuerdo con la exposición del relato hecha por Corbin, este puede dividirse en tres actos; el primero comienza narrando la manera en como el protagonista cae en la cautividad al llegar a un país occidental y termina describiendo la forma en la que el personaje de la historia evita todos los mensajes que se le mandan desde oriente para que encuentre el camino de regreso; el segundo acto narra la liberación y la peregrinación de retorno; y por ultimo, el tercer acto narra la llegada a la fuente de la vida y el encuentro con el ángel de luz en la cumbre del monte Sinaí.

Escrito en primera persona, el texto comienza describiendo lo siguiente: “Cuando, junto con mi hermano `Âsim, me puse en viaje desde la región situada más allá del río hacia el país de occidente, intentando dar caza a una bandada de pájaros del mar verde, fuimos a caer de repente en “la ciudad cuyos habitantes son opresores” (Corán 4: 77)⁷⁴, la ciudad de Qairawân. Cuando sus moradores se dieron cuenta de que nos acercábamos a ellos y de que éramos hijos del célebre sabio al-Hâdî Ibn al-Khair el Yemenita, nos rodearon, nos hicieron prisioneros inmovilizándonos con cadenas de hierro y nos arrojaron a un pozo de profundidad sin limites”.⁷⁵

El relato continúa describiendo como en el lugar donde se encuentran convictos el narrador y su hermano se elevan a gran altura las torres de un castillo a las que les es permitido subir, pero únicamente durante las noches, con lo que nos introducimos al segundo acto del relato.

⁷⁴ Comillas y paréntesis son parte del texto.

⁷⁵ Henry Corbin, *El hombre y su ángel*, Barcelona, Destino, 1995, p. 244.

Desde la torre, los cautivos contemplan cada noche la oscura tierra que las ventanas les permiten ver. Estando en este lugar, reciben la visita de palomas provenientes del Yemen, la tierra de su padre, con noticias de ese lugar. Cierta noche una abubilla llega con una nota que les envía su padre, al-Hâdî, en la que les suplica que se pongan en camino de vuelta. Además, en la nota les dice que les ha mandado señales de ayuda pero que ellos no han comprendido sus mensajes anteriores, de modo que por ello siguen atrapados. Es así que siguiendo el vuelo de la abubilla -interpretada por Corbin como la inspiración mental- comienzan el camino de vuelta al oriente.

El viaje es narrado tomando prestadas las imágenes de algunos episodios coránicos diversos, incluyendo algunos relativos a Noé y a Moisés, condensando su simbolismo en un continuo sin ruptura, de forma análoga a lo que hacen el desplazamiento y la condensación en los sueños. Así, el arca de Noé se transforma en el navío de Moisés, que aparece en la surra 18 del Corán, aprovechando los elementos que cada una de las imágenes le pueden imprimir a su propio relato (Algo importante de esta manera de construir un relato apoyándose en las imágenes de textos simbólicos tan ricos como los del Corán, o cualquier otro texto sagrado, tiene una razón de peso que es que hace presente y autoreferente una imagen colectiva que opera en el imaginario simbólico del narrador al momento de la escritura).

Es así que atravesando por diversas situaciones en el mar de los símbolos a bordo de una nave que sufre el tipo de transformaciones que en la ensoñación son lo cotidiano, los viajeros continúan su peregrinación por las casas del zodiaco para terminar arribando a la fuente de la vida, al pie del monte Sinaí. La llegada es precedida por un doble encuentro: “el peregrino conoce una exaltación que le hace llorar de júbilo y también las crisis de angustia”.⁷⁶

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 60.

Imaginemos al místico Sohrevardí, en un momento de inspiración mística, momento en el que su experiencia trascendental está en un punto de clímax, produciendo en su mente las imágenes que de forma espontánea figuran el proceso que en él se está gestando: proceso sublimatorio de la libido que le lleva a entrar en contacto con “la fuente de la vida”. El peregrino retorna a la fuente de donde todo el universo de símbolos en que vive ha emanado. Se encuentra al pie del Sinaí, y tras escalar este monte en cuya cima se encuentra el oratorio de su padre, el peregrino se dispone a entrar en contacto con un sabio de infinita belleza y luminosidad: su ángel.

En esta parte final del relato se desarrolla una conversación entre el narrador y el *Ser de luz* que le recibe, y en esa plática el ángel le comunica que él aún no se ha liberado por completo de las trabas que le mantiene atado al país occidental. Sin embargo, el sabio le informa también, que a partir de ese momento le será posible visitar el oratorio del Sinaí cada vez que lo desee, regresando siempre y hasta que se libere enteramente de su prisión y termine así con su exilio occidental.

Ahora bien, el que considere que la mencionada revelación del ángel al peregrino es de gran importancia se debe a que “El relato del exilio occidental” representa en su conjunto el proceso psíquico de iniciación al ámbito simbólico de la experiencia humana.

El regreso del peregrino a la fuente de donde ha nacido estaría representando el que este personaje se ha abierto a la posibilidad de visitar el *mundo imaginal* donde las historias simbólicas tienen lugar. Esta posibilidad es anunciada por el ángel cuando le comunica que podrá regresar cuantas veces quiera. Por lo tanto, lo que esta fuente está representando es el ámbito más primitivo y fundamental del universo simbólico, ámbito del pre-lenguaje mítico y de lo dado en forma confusa, equívoca e indefinida a partir de la presentación intuitiva.

El exilio que el texto de Sohrawardí describe es una simbolización de la cautividad en el mundo de los sentidos o de los conceptos formales de la mente consciente, que al ser hipostasiado como la única realidad experimentable, se imposibilita la visita al mundo onírico de los símbolos. Solo tras el proceso descrito en tal relato, el peregrino se encuentra preparado para introducirse en el universo imaginal, a partir de la inmersión voluntaria en ese inconsciente colectivo o *mundus imaginalis*. El peregrino ahora es capaz de experimentar el tipo de experiencias numinosas e irrepresentables de las que los relatos místicos dan plena cuenta; convirtiéndose en un lector de su propia interioridad, facilitando la entrada en la “Vía” del proceso de individuación.

Gracias a la perspectiva filosófica iraní rescatada para Occidente por Henry Corbin en sus trabajos y ponencias dentro del Círculo de Eranos fue tomando forma una de las perspectivas filosóficas actuales más importantes del Siglo XX. Después de esta breve muestra de una forma de pensamiento proveniente de una tradición distante como la iraní; presentaré la obra de un autor europeo que consiguió unificar –al interior de su pensamiento– dos perspectivas de la realidad que habitualmente hemos considerado irreconciliables.

La tradición europea ilustrada y la tradición mística iraní han dejado de ser incompatibles gracias a la síntesis magistral que de ellas ha realizado nuestro siguiente y último autor. La obra de Gilbert Durand es el modelo más representativo de la labor realizada por la Escuela de Eranos, sirviendo como referente para comprender la transición epistemológica que este grupo promovió en el mundo académico del Siglo XX.

4.4.- La Teoría General de lo Imaginario de Gilbert Durand.

Ortiz-Osés afirma que actualmente el más importante especialista de la obra de Carl Gustav Jung es el antropólogo francés Gilbert Durand,⁷⁷ quien ha asumido a la reflexión jungiana como el punto de partida para elaborar un método de interpretación Hermenéutica de la cultura que se inscribe dentro de la Filosofía Comprensiva del Lenguaje.⁷⁸ Gilbert Durand sigue a Jung en lo relativo a la concepción de las imágenes arquetípicas como patrones o engramas de sentido, pero se desprende del pensamiento jungiano al proponer una interpretación inspirada en la perspectiva corbiniana que ve el arquetipo como un producto natural de la función imaginaria, en vez de conceptualizarlo como un derivado directo de la constitución hereditaria del ser humano.

Mediante la integración de la perspectiva Corbiniana de lo *Imaginario* al estudio del ser humano, Durand consigue devolver a la filosofía occidental un fundamento sólido para la comprensión del modo en como las imágenes arquetípicas intervienen en todos los ámbitos de lo humano.

Nacido en 1921, Gilbert Durand fue alumno de Gaston Bachelard (1884-1962) y fundador de *Centre de Recherches sur l'Imaginaire* (Centro de Estudios sobre lo Imaginario) integrado por un grupo interdisciplinario de unos trescientos investigadores de diferentes nacionalidades. También ha sido profesor titular de Sociología y Antropología Cultural en la Universidad Grenoble II. Fue condecorado con el nombramiento de Oficial de la Legión de honor por su participación como estratega militar al servicio de la Resistencia francesa contra los nazis.

⁷⁷ Ortiz-Osés, op. cit., p. 100.

⁷⁸ Véase supra.

La obra de Gilbert Durand puede ser considerada como una de los más completos estudios acerca de la función imaginaria del Ser Humano. Sus estudios abarcan múltiples campos de experiencia –desde las dominantes posturales del cuerpo hasta las estructuras culturales- y son vertebrados por el análisis de las imágenes fundamentales con las que la consciencia organiza la existencia.

Tales imágenes fundamentales son los arquetipos, pero aun cuando para la perspectiva desarrollada por Durand el arquetipo continúa siendo el representante de un fragmento de la experiencia *Numinosa* depositada en emblemas simbólicos colectivos, lo esencialmente diferente en su pensamiento es que su propuesta se libera del concepto del *Inconsciente Colectivo* al sustituirlo por el de la *Función Imaginaria*.

De acuerdo con Durand, el concepto de Inconsciente Colectivo permanece un tanto influenciado por la intención de sustantivizar la naturaleza inaprehensible del ámbito imaginario, por lo que es preferible prescindir de su uso.

Durand hereda la tradición junguiana pero le imprime el giro antropológico, desarrollando una aproximación interpretativa de la cultura que parte del lenguaje simbólico; de este modo el simbolismo viene a ocupar el lugar de la característica fundamental del *homo sapiens*.

De acuerdo con Durand, la condición de debilidad e incapacidad de autonomía del cachorro humano le convierten en un “animal cultural por naturaleza”, queriendo decir con ello que si bien el *homo sapiens* cuenta con una naturaleza dada, esta solo existe como un cúmulo de potencialidades que permiten la subjetivación simbólica de la existencia.

De acuerdo con Durand, la inmadurez biológica del recién nacido humano lleva implicada la necesidad de crear una representación del mundo ya que los patrones de respuesta instintivos resultan por completo ineficientes para garantizar su supervivencia.

La gran capacidad humana para representar el mundo es, por lo tanto, el paradójico resultado de una debilidad orgánica subsanada mediante la renuncia al instinto y la creación de la cultura.

“Lo que distingue el comportamiento del *Homo sapiens* del de otros animales es que toda su actividad psíquica, con muy pocas excepciones, es indirecta (o reflexiva), es decir que carece de la inmediatez, de la seguridad y de la univocidad del instinto”.⁷⁹

Un organismo que reacciona instintivamente frente a los estímulos de su entorno no requiere de representaciones mentales pues la respuesta natural es tan eficaz que la conciencia no se hace necesaria. El instinto es un acto reflejo que, al tener total certeza de su eficacia, no necesita de ninguna abstracción de la realidad; no necesita dividir la experiencia en un adentro y un afuera; no necesita hacer distinciones entre los impulsos y los objetos pues ambos son uno mismo.

Por otra parte, sí el ser humano perdió su vinculación natural con el medio ambiente, no fue una renuncia gratuita. A cambio de la seguridad del instinto, el ser humano obtuvo una voluntad psíquica que cede la estabilidad de la respuesta refleja a cambio de la capacidad para la autodeterminación y la libertad.

Cuando la reacción natural es suprimida, lo que queda es la necesidad de decidir cual será la nueva vía para satisfacer los impulsos que antes eran dirigidos por el instinto. La conciencia surge como respuesta ante la necesidad de reencausar la energía que el instinto ha dejado de convertir en actos automáticos.

El ser humano se encuentra en una situación singular como especie. La energía vital que habría seguido su curso natural por medio de reacciones instintivas ha quedado liberada de su compulsión y automatismo por medio del

⁷⁹ Gilbert Durand, *De la Mitocritica al Mitoanálisis*, Barcelona, Anthropos, 1993, p 23

símbolo, de modo que es responsabilidad de la voluntad consciente decidir el cause de sus impulsos.

La psique es un complejo sistema de representaciones engendradas por la energética vital de la especie que intentan descifrar el misterio de la existencia para decidir la mejor manera de hacer uso de las energías que el ser humano tiene a su disposición para satisfacer sus necesidades.

Por ello, para Durand es importante conocer los diferentes modos con que la conciencia crea representaciones psíquicas.

Durand distingue dos formas de representación: las directas y las indirectas.

Las representaciones directas siempre remiten a la percepción sensorial de un objeto presente; las representaciones indirectas son imágenes o palabras que representan algún objeto ausente o inexistente. Durand privilegia la experiencia indirecta y continua diferenciando las tres formas en que la no inmediatez de la experiencia del mundo toma cuerpo en el universo representacional del hombre.

El lenguaje está compuesto, primero, por esos signos lingüísticos que Ferdinand de Saussure describió conformados por dos elementos: el significado y el significante que lo representa.⁸⁰ En este caso, el significante al cual queda enlazado el significado es enteramente (o casi enteramente) arbitrario. Por su parte, el significado no es una simple nomenclatura para designar objetos dados o existentes por si mismos, sino una producción misma del lenguaje que, mediante la constitución de un signo, crea el objeto al que remite.

Por otra parte, se considera que el signo es un principio de economía que permite referirse mediante el significante a un objeto sin necesitar de su presencia, permitiendo así el pensamiento y el intercambio de ideas, por lo que dicho signo se puede considerar característico del psiquismo consiente.

Siguiendo al signo se encuentra la alegoría. Esta es una forma de representar una cualidad generalmente humana, que pudiera ser moral, espiritual o de alguna otra índole, por medio de una imagen que resulte alusiva a la cualidad en cuestión. La alegoría se diferenciaría del signo en tanto pierde el carácter arbitrario para la elección del significante en relación con su significado, pues al utilizar imágenes evocativas, la referencia se hace más o menos directa.

Un ejemplo es la representación de la justicia como una mujer que cierra los ojos de su opinión personal frente a aquello que se pone en la balanza para ser medido por la ley. Los elementos que componen el cuadro están asociados directamente con la idea que comunica, convirtiéndose en la expresión gráfica de ésta.

Por último, en la cima jerárquica de las formas de representación indirecta de la realidad, encontramos al símbolo, cuya característica principal es que nos remite a un *sentido* más que a un *significado* concreto. Para Durand, el símbolo nos remite a un significado inefable, por lo que el proceso de significación se convierte en una dinámica inagotable de transformaciones de sentido.

El “objeto” que el símbolo intenta representar no es algo en el mundo concreto a lo que podamos referirnos mediante un signo. Tampoco es una cualidad relativamente clara que pueda ser expresada mediante una alegoría. El símbolo nos coloca en la vía de la significación de lo inarticulable por la palabra, aquello a lo que nos remite es un aspecto obscuramente intuido por la conciencia ya que se muestra participando de la naturaleza humana.

“Ya que la re-presentación simbólica nunca puede confirmarse mediante la representación pura y simple de lo que significa, el símbolo, en última instancia, *solo vale por sí mismo*. Al no poder representar la irrepresentable trascendencia, la imagen simbólica es *transfiguración* de una representación concreta con un

⁸⁰ Véase Ferdinand de Saussure, *Curso de Lingüística General*, Buenos Aires, Planeta, 1994.

sentido totalmente abstracto. El símbolo es, pues, una representación que hace *aparecer* un sentido secreto; es la epifanía del misterio”.⁸¹

Siguiendo lo anterior, podemos ir descartando enteramente la posibilidad de que, en un símbolo, el significante y significado encuentren una detención que fije la significación. En el símbolo, significante y significado se encuentran infinitamente abiertos a la metamorfosis y su relación nunca puede ser unívoca, remitiendo a una infinidad de significaciones posibles.

El símbolo es capaz de evocar en la conciencia una multiplicidad de cualidades que incluso pueden llegar hasta la reunión antinómica de diversos opuestos radicales dentro del mismo símbolo. El significado por su parte, no se encuentra atado a una única vía para su evocación, por lo que las posibilidades de ésta se extienden por casi cualquier medio de expresión como su soporte material.

“El símbolo es un caso límite del conocimiento indirecto en el que, paradójicamente, este último tiende a volverse directo pero en otro plano que el de la señal biológica o del discurso lógico. Su carácter inmediato apunta hacia el plano de la *gnosis* como un movimiento asintótico”.⁸²

El símbolo es así el soporte de las representaciones que el hombre tiene de aquello inefable o inaprensible que siempre se encuentra cifrado tras la inevitable inadecuación entre sus dos componentes.

En el símbolo el significante se ajusta al significado tan solo en el instante mismo de la significación interpretativa de la conciencia que lo contempla, mas este es un abrochamiento de sentido de carácter sincrónico, que se desvanece de forma inmediata. Mas que significar algo dado, el símbolo hace aparecer un sentido inaprehensible y siempre transfigurado por el acto de la significación: La lectura o contemplación de un símbolo es un acto creativo y poético.

⁸¹ Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Amorrortu, 2000, p. 15.

⁸² Gilbert Durand, *De la Mitocritica al Mitoanálisis*, Barcelona, Anthropos, 1993, p. 18.

Ahora bien, siguiendo lo anterior podríamos preguntarnos como puede salvarse la inherente inadecuación del símbolo a fin de posibilitar su estudio. La solución que propone Durand es la de remitirnos al juego de las infinitas redundancias que persiguen al significado del símbolo, siempre tratando de cerrar la significación aun cuando dicho punto de cierre se abra ante el vacío convirtiendo tal empresa en un imposible, pues es este juego de la significación infinita lo que da al símbolo su vitalidad propia. Lo *no representado* continúa atrayendo el proceso hacia sí, de modo que el universo simbólico avanza intentando recubrir el misterio y dejando por residuo los signos lingüísticos que remiten a segmentos definidos por la inteligencia humana.

Durand define al símbolo como “*signo que remite a un significado inefable, y que por eso debe encarnar concretamente esta adecuación que se le evade, y hacerlo mediante el juego de las redundancias míticas, rituales, iconográficas, que corrigen y completan inagotablemente la inadecuación*”.⁸³ Por ello es que considera a la función simbólica como un “Modo (...) de conocimiento nunca adecuado, nunca “objetivo”, ya que jamás alcanza un objeto, y que siempre se pretende esencial, ya que se basta a sí mismo y lleva en su interior, escandalosamente, el mensaje inmanente de una trascendencia; nunca explícito, sino siempre ambiguo y a menudo redundante”.⁸⁴

Sin embargo, en esta encumbrada formación de las representaciones indirectas de la realidad, nos encontramos con el paradójico retorno a la experiencia directa en tanto aproximación gnóstica a las cualidades humanas que el símbolo permite reconocer en su redundancia: “El símbolo es un caso límite del conocimiento indirecto en el que, paradójicamente, este último tiende a volverse directo pero en otro plano que el de la señal biológica o del discurso lógico. Su

⁸³ Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Amorrortu, 2000, p. 21.

⁸⁴ *Ibíd.*

carácter inmediato apunta hacia el plano de la *gnosis* como un movimiento asintótico”.⁸⁵

La inadecuación y apertura del símbolo indica que aquello que intenta abarcar es una modalidad de experiencia que no puede entrar dentro de ninguna palabra. Lo inefable -aquello que Otto llama numinoso- no puede ser identificado mediante ningún significante, sin embargo, el símbolo indica a la conciencia una vía para su evocación. De esta manera el símbolo no solo representa sino que se convierte en el indicativo de un *plus* de experiencia al que la conciencia puede acceder.

“El símbolo, como la alegoría, conduce de lo representado a lo significado, pero además, por la naturaleza misma del significado inaccesible, es *epifanía*, es decir, aparición de lo inefable por el significante y en él”.⁸⁶

El símbolo es el representante de la trascendencia pues siempre intenta abarcar la totalidad fracturada de la naturaleza humana; el símbolo es el depositario de la vitalidad de la especie en sus derivaciones culturales, de modo que no es solo una imagen con cierto significado sino un fragmento de la realidad anímica.

El símbolo configura las estructuras del imaginario colectivo que nos hace participes de la conciencia humana. El símbolo es un fragmento de vida psíquica impreso en una imagen que se engarza con el entramado de sentido de una cosmovisión específica.

Por eso es que Durand defiende la importancia de estudiar la función imaginaria y de restituirle su lugar dentro del campo de la producción del conocimiento.

⁸⁵ Gilbert Durand, *De la Mitocritica al Mitoanálisis*, Barcelona, Anthropos, 1993, P.18.

⁸⁶ Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Amorrortu, 2000, p. 14.

Para Durand, la imaginación es el fundamento último de la experiencia, mientras que “las sintaxis de la razón no son sino formalizaciones extremas de una retórica sumergida ella misma en el consenso imaginario general”.⁸⁷

Por ello, Durand afirma que la totalidad del psiquismo puede ser integrada dentro de la función imaginaria ya que tanto lo consciente como lo inconsciente participan de la producción simbólica.

Esta es una diferencia importante entre la perspectiva de Durand y la de Jung. Mientras que Jung considera que el símbolo solo nace de la síntesis de los impulsos contrarios y como resultado de la integración de las distintas funciones básicas en la función trascendente, Durand considera que la simbolización es un proceso que se da en todo proceso psíquico; incluso cuando un aspecto pulsional es suprimido o censurado por su contrario –piensa Durand- es la dolarización del imaginario en uno de sus polos o *regímenes de la imagen*.

“Se puede asimilar la totalidad del psiquismo a lo Imaginario, desde que surge de la sensación inmediata, y el pensamiento en su totalidad se encuentra integrado a la función simbólica. La imaginación, en tanto que función simbólica, ya no es juzgada un déficit, como en las concepciones clásicas, ni una prehistoria del pensamiento sano, como todavía ve al mito Cassirer, ni siquiera un fracaso del pensamiento adecuado, como asevera Freud. Ya no es más, como en Jung, el único momento de un raro logro sintético en el cual el esfuerzo de individuación mantiene en contacto comprensivo el *Sinn* (Significado) y el *Bild* (Significante). No es solo la vuelta al equilibrio de la objetivación científica por medio de la poética, tal como aparecía en Bachelard. La imaginación se revela como el factor *general* de equilibración psicosocial”.⁸⁸

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 95.

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 95 y 96.

El universo simbólico se revela así como el ámbito que permite la dialéctica de las fuerzas antagónicas que se expresan dentro de los distintos regimenes de lo imaginario.

Por ello, Durand nos presenta una clasificación de los símbolos dividida en dos regimenes estructurantes, cada uno con sus propios principios lógicos. De la supremacía polarizante de uno de los regimenes, de su alternancia en el tiempo o de su integración dialéctica, surgen todas las creaciones imaginarias del ser humano.

“El dinamismo equilibrante que es lo imaginario se presenta como la tensión de dos <<fuerzas de cohesión>>, de dos <<regimenes>> que enumeran cada uno las imágenes en dos universos antagónicos”.⁸⁹

Los dos regimenes de la imaginación propuestos por Durand son el *Régimen Diurno* y el *Régimen Nocturno*. Son, uno y el otro, la creación nacida de la evolución que el proceso simbólico ha tendido bajo la tutela de la consciencia despierta y dormida –sol y luna como representantes últimos de la dualidad trascendente que conforma los polos de la energética de la especie manifestándose en el campo de la representación humana-. Cada uno de ellos es la figuración de una tendencia antropológica con intenciones y sentidos singulares. Las manifestaciones de ambos regimenes se encuentran en todas las producciones culturales, mostrándose en cada caso particular mediante una combinación específica en la que puede encontrarse alguno de los polos más acentuado, llegando incluso a la monopolización represora del régimen inferior.

El *régimen diurno* se conforma por imágenes que representan la intención de diferenciación y distanciamiento respecto de la naturaleza. Se trata de un conjunto de símbolos que configuran mediante imágenes el impulso heroico que busca superar la condición de arraigo instintivo. Por lo tanto; los símbolos típicos de este régimen son imágenes de acenso y separación, escenas de dominio y

superación de peligros como en el caso del héroe que mata al dragón y consigue así la supresión del caos.

La espada es un emblema clásico del régimen diurno debido a que, siendo una herramienta que separa y permite la destrucción de lo que amenaza o hace peligrar la autonomía del individuo y la sociedad, ha sido uno de los elementos tradicionalmente asociados al desarrollo de la cultura mediante la conquista progresiva del mundo natural.

Psicológicamente; el régimen diurno de la imagen es el que conduce hacia la diferenciación psíquica respecto de la consciencia colectiva, su simbolismo es portador de una tendencia natural de la psique humana que dirige su impulso hacia la afirmación del Yo individual y hacia la autonomía psíquica.

Se trata de lo que para Jung representa la misión de la primera mitad de la vida, en la que el individuo necesita afirmar su persona plantando sus pies sobre la tierra al definir su lugar en el mundo como un lugar conseguido mediante los logros y el deseo personal. Esta intención de diferenciación es expresada como una lucha contra las tinieblas, por lo que se entiende que sea el simbolismo de la luz y el día el que da nombre a este régimen de la imaginación.

“Puede decirse que todo el sentido del *Régimen Diurno* de lo imaginario es pensamiento “contra” las tinieblas, es pensamiento contra el semantismo de las tinieblas, de la animalidad y de la caída, es decir, contra Cronos, el tiempo mortal”.⁹⁰

El régimen diurno de la imaginación se presenta como el proceso de eufemización de la muerte y del tiempo devorador de la criatura mortal. El héroe diurno se presenta como aquel que supera las limitaciones del devenir mediante su elevación o ascensión respecto de su naturaleza animal.

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 96.

⁹⁰ Gilbert Durand, *Las Estructuras Antropológicas de lo Imaginario*, México, 2004, P. 193 y 194.

“La instancia de *temporalidad* y de la *muerte*, de por si ambivalente, es afrontada por este régimen con una actitud <<diarética>> o distinguidora, que exte y separa los aspectos positivos (o que atraen a la libido) y los proyecta en un más allá intemporal o atemporal, quedando lo negativo (la angustia) como la significación propia del devenir y del destino”.⁹¹

De esta forma, el imaginario diurno se manifiesta como la lucha contra el tiempo devorador, representa el devenir como el aspecto maléfico del cosmos y prepara las armas para defenderse de el.

Si esta tendencia antropológica -diurna y objetiva- llega a dominar a su contraparte nocturna y onírica, lo que se tiene por resultado es la rigidez de un yo que no tolera ninguna de las transformaciones que lo inconciente promueve para que el ser humano exprese la totalidad de sus impulsos en forma creativa.

El régimen nocturno de la imaginación, por su parte, es el resultado de una tendencia compensadora de la intención representada por el régimen diurno. El imaginario nocturno está conformado por símbolos que expresan la tendencia antropológica por reintegrar lo que el simbolismo diurno ha diferenciado. Tal como la ensoñación diaria sirve para reunificar los elementos dispersos de experiencia que se disgregaron durante la jornada, el simbolismo nocturno reintegra la consciencia yoica en su trasfondo colectivo.

Símbolos típicos del régimen nocturno son el de la caverna y el de las profundidades. Tanto la imagen del descenso al inframundo como la del heroe que es tragado por el dragón son representaciones de arquetipos constelados por el imaginario nocturno.

⁹¹ Garagalza op. cit., P. 74.

Mientras que el régimen diurno se caracteriza por una tendencia ascendente, separadora y discriminatoria, el régimen nocturno subvierte tales valores mediante una tendencia de descenso, integración y confusión que disuelve las diferencias.

Psicológicamente, el régimen nocturno de la imaginación expresa la tendencia a reconocer que la consciencia personal tiene sus raíces en el psiquismo colectivo, y que el Yo individual forma parte de un dinamismo anímico esencialmente idéntico al de cualquier otro ser humano.

El régimen nocturno de la imagen representa la tendencia psicológica que Jung identifica como la misión de la segunda mitad de la vida, en la que ya no se busca la diferenciación psíquica sino la reintegración con la totalidad de lo humano mediante una espiritualidad que religa el Yo con la totalidad de lo psíquico. Se trata, pues, de una intención definitivamente religiosa.

Al presentar al Yo como un elemento integrado a la totalidad del cosmos, el simbolismo nocturno expresa una eufemización más perfecta de la muerte y el tiempo que la alcanzada por la imaginación diurna. Mientras que el simbolismo de la luz luchaba contra el devenir representándolo como un monstruo o dragón devorador al que es necesario dar muerte, el imaginario de las tinieblas se reconforta con representaciones de un tiempo cíclico que deja lugar a una renovación constante que desemboca en la idea de la eternidad. La noche transforma la lucha en reposo mediante la integración de lo que durante el día se presentaba como amenaza a la integridad individual.

“Frente a las caras del tiempo, por lo tanto, se dibuja otra actitud imaginativa, consistente en captar las fuerzas vitales del devenir, en exorcizar los ídolos mortíferos de Cronos, en transmutarlos en talismanes benéficos, en incorporar a la ineluctable movilidad del tiempo, finalmente, las tranquilizadoras figuras de constantes, de ciclos que en el propio seno del devenir parecen realizar un designio eterno. El antídoto del tiempo no será ya buscado en el nivel sobrehumano de la trascendencia y de la pureza de las esencias, sino en la

tranquilizadora y cálida intimidad de la sustancia o de las constantes rítmicas que escanden fenómenos y accidentes. El régimen heroico de la antítesis va a ser remplazado por el régimen pleno del eufemismo”.⁹²

Sin embargo, la tendencia hacia la integración de lo disperso y la neutralización de la angustia por el tiempo y la muerte no son expresadas por el régimen nocturno de la imaginación mediante una vía única -como ocurre con la intención discriminatoria del régimen diurno-.

El régimen nocturno se encuentra dividido en dos subgrupos de imágenes que buscan la integración de lo diferente mediante distintas estrategias:

En primer lugar encontramos a las estructuras místicas, integradas por símbolos que intentan resolver la separación diurna mediante una confusión total que confunde lo diferente.

El grupo de símbolos que conforman las estructuras místicas del régimen nocturno “esta constituido por una lisa y llana inversión del valor afectivo atribuido a las caras del tiempo (el régimen diurno). El proceso de eufemización bosquejado ya en el nivel de una representación del destino y la muerte, que sin embargo carecía de ilusiones, va a ir acentuándose para desembocar en una verdadera práctica de la *antífrasis* por inversión radical del sentido afectivo de las imágenes”.⁹³

Mediante la exageración de las imágenes místicas, el régimen nocturna de la imagen también puede polarizarse hasta intolerar los impulsos provenientes de su contraparte diurna. Cuando esto ocurre; el yo se desvanece en la indiferenciación respecto del entorno, quedando presa de toda intención ajena que recaiga sobre él. La voluntad del individuo se desdibuja y la silueta del Yo se desvanece en la alucinación y el delirio.

⁹² Durand op cit., p. 199.

⁹³ *Ibíd.*, P. 203.

Mientras que el régimen diurno había realizado una eufemización de la muerte por la vía de su destrucción o sometimiento, las estructuras místicas se manifiestan como la negación de tal negación, de forma tal que se pasa de la antítesis a la antífrasis como estrategia de eufemización de la muerte.

En segundo lugar encontramos a las estructuras sintéticas, conformadas por símbolos que reintegran lo separado mediante una dialéctica de las diferencias.

Mientras que las estructuras místicas terminan polarizando el imaginario hacia el régimen nocturno, conduciendo a la psique hacia una indiferenciación caótica, las estructuras sintéticas consiguen reintegrar los opuestos en una dialéctica que se alimenta y enriquece de las diferentes tendencias de ambos regímenes.

Los símbolos que configuran las estructuras sintéticas de lo imaginario nocturno se centran “en la búsqueda y el descubrimiento de un factor de constancia en el más allá de la trascendencia y las intuiciones inmanentes del devenir”.⁹⁴

Por lo tanto, Durand difiere de Jung -quien considera que la simbolización es un proceso que elimina el antagonismo de los opuestos mediante una síntesis- y piensa que cada uno de los regímenes de la imaginación es irreductible, por lo que la integración de la polaridad existente entre los polos opuestos del imaginario solo puede ser resuelta mediante una dialéctica siempre renovada que no pierda de vista las distinciones.

Mientras que para Jung la enfermedad mental se encuentra asociada a una falta de simbolización, Durand piensa que las patologías psíquicas son el resultado de la polarización del proceso simbólico hacia uno de los regímenes de lo imaginario. Por lo tanto; el síntoma no tiene que ver, desde este punto de vista, con

⁹⁴ *Ibíd.*, P. 203.

una ausencia de simbolización sino con la dominación represiva de un régimen por el otro.

“Mucho se podría decir sobre la utilización del concepto mismo de «síntesis», que Jung parece haber extraído de Hegel y que adoptamos nosotros siguiéndolo. Lupasco demostró, en efecto, que se trata más de un *sistema*, en el que subsisten intactas las polaridades antagónicas, que de una *síntesis*, en la cual tesis y antítesis pierden incluso su potencialidad de contradicción. La «persona», en tanto individualizada, es más bien un sistema –rico en potencialidades contradictorias que permiten la libertad- que una «síntesis» -anulación estática de las contradicciones-”.⁹⁵

Ahora bien, una consecuencia importante de esta clasificación del universo imaginario -y del hecho de que todas las producciones culturales participan de lo imaginario en alguna forma- es el reconocimiento de la represión que el régimen diurno ha venido ejerciendo sobre el régimen nocturno en casi todos los ámbitos de la cultura.

La ciencia moderna se ha desarrollado mediante una clara polarización dentro del régimen diurno de la imagen, con lo que toda simbolización fundamentada en el régimen nocturno ha sido sometida al rechazo.

Además, Durand hace ver que el pensamiento occidental ha despreciado sistemáticamente la función imaginaria –considerándola fuente de error-, y se ha llegado incluso a identificar a lo imaginario con el régimen nocturno, con lo que se pierde de vista que también las obras de la lógica racional parten de patrones imaginarios, solo que pertenecientes al régimen diurno de las imágenes.

Por otra parte, Durand afirma que la epistemología de occidente se encuentra fracturada por su herencia iconoclasta que rechaza sistemáticamente al ámbito imaginario y simbólico.

“El «co-nocimiento» simbólico, triplemente definido como pensamiento para siempre indirecto, como presencia representada de la trascendencia y como comprensión epifánica, aparece en las antípodas de la pedagogía del saber tal como está instituida desde hace diez siglos en Occidente. (...) Occidente siempre opuso, a los tres criterios precedentes, elementos pedagógicos violentamente antagónicos: a la presencia epifánica de la trascendencia, las iglesias opusieron dogmas y clericalismos; al «pensamiento indirecto», los pragmatismos opusieron el pensamiento directo, el «concepto» -cuando no el «precepto»-; por último, frente a la imaginación comprensiva «que induce al error y la falsedad», la ciencia esgrimió las largas cadenas de «hechos» de la explicación positivista”.⁹⁶

Como podemos ver, la epistemología occidental desprecia el símbolo como fuente de error debido a su carácter polivalente o multívoco. La mentalidad occidental, fundamentalmente constelada por el régimen diurno y con una gran necesidad por crear conceptos claros y objetos bien delimitados, fue cayendo progresivamente en una delimitación cada vez más amplia de campos del saber diferenciados.

El fenómeno humano es estudiado desde múltiples perspectivas como la sociología, la psicología, la filosofía, la historia, la literatura, la biología, etc.

Durand critica esta fragmentación en el estudio de lo humano; pues este no puede ser repartido en diversos campos inconexos. Por ello; Durand afirma que las múltiples ciencias humanas deben de integrarse mediante una *Ciencia del Hombre* de carácter transdisciplinar.

“Nuestro siglo XX está obsesionado con las ciencias del hombre, como impulsado por una nostalgia o remordimiento, pero, impotente, no puede sino disecar el cadáver a grandes golpes de experimentalismo psicológico, de

⁹⁵ Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Amorrortu, 2000, p. 77.

⁹⁶ *Ibíd.*, p. 25.

pansexualismo más o menos adornado con las plumas de la lingüística, de factores sociológicos dominantes –y contradictorios- y de análisis históricos o económicos.

Estos peligrosos procedimientos reductores son todos monopolizadores, por tanto totalitarios, y no hacen más que agravar el fracaso”.⁹⁷

Además, el interés excesivo con que el Occidente ha perseguido el saber mediante explicaciones causales ha provocado otra fractura en el conocimiento; en este caso se trata de una multiplicidad de perspectivas en confrontación dentro de cada campo del saber.

En psicología, por ejemplo, existen infinidad de puntos de vista acerca de cual es el elemento causante de la fenomenología psíquica: Existen interpretaciones conductuales, neurofisiológicas, psicoanalíticas, psico-corporales, lingüísticas, estructurales, individualistas, colectivas, etc.

Cada una de las perspectivas del saber psicológico defiende su punto de vista, rechazando las aportaciones desarrolladas por las demás aproximaciones, pues son consideradas como suposiciones equivocadas.

Esta fragmentación del saber es, también, la causante de la gran dificultad que enfrentan los intentos de dialogo entre las múltiples disciplinas y campos del conocimiento. La especialización del saber no solamente ha multiplicado los conocimientos concretos de áreas cada vez más acotadas de la realidad; también a hecho crecer exponencialmente el número de lenguajes que solo comprenden los estudiosos de cada especialidad.

En respuesta a esta circunstancia; Durand propone reunificar las dispersas ramas del conocimiento humano –las ciencias del hombre- dentro de una única *Ciencia del Hombre* que tenga por eje fundamental para la integración a la *figura tradicional del Hombre*.

La figura tradicional del hombre es una imagen más que un concepto, por lo que, partiendo de esta, es posible realizar una aproximación simbólica al misterio del ser humano y de su lugar en el mundo.

“El «sentido» de la imagen del hombre, -lo que hace que la imagen del hombre sea un símbolo, que remita a un significado vivido- no se recupera de manera precisa más que si se la separa de las «metamorfosis», es decir, de las derivaciones que tuvieron la ambición de «forzar» el sentido simbólico para sustituirlo por la disección no vivida de los conceptos, de las definiciones claras y distintas, de las largas cadenas de la razón.”⁹⁸

El fenómeno humano puede ser estudiado bajo la pretensión analítica de disgregar en partes el objeto de estudio y conocer las interacciones entre las partes, de una forma enteramente objetiva. Sin embargo, gracias a la hermenéutica sabemos que no existe saber que no se fundamente en una interpretación subjetiva de fondo. El saber es siempre una figuración simbólica que integra las motivaciones y anhelos humanos en el proceso explicativo de la realidad –y esto es algo válido hasta para la ciencia más dura-.

El conocimiento simbólico es un conocimiento vivo; la energía misma de la especie humana –transformada de energía instintiva en energía representativa- se vuelca sobre las imágenes que conforman el simbolismo y organizando la experiencia psicológica, tanto colectiva como individual.

Por lo tanto, como el saber no debe fragmentarse ni en múltiples interpretaciones -aparentemente antagónicas- ni en múltiples ciencias, Durand propone dos estrategias para reunificar el conocimiento dentro de un saber integral.

⁹⁷ Gilbert Durand, *Ciencia del Hombre Y Tradición*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 11 y 12.

⁹⁸ *Ibíd.*, p. 15.

Para evitar el conflicto entre las múltiples interpretaciones, Durand retoma una idea desarrollada por Paul Ricoeur, quien intenta validar la diversidad de las hermenéuticas afirmando que toda interpretación participa de un *pluralismo coherente* en el que las diferentes perspectivas se superponen y retroalimentan, creando una proliferación en las posibilidades de lectura de cualquier símbolo o fenómeno.

Durand toma de Ricoeur esta idea del pluralismo coherente de las interpretaciones para hablar de una *convergencia de las hermenéuticas* en la que participan tanto las *interpretaciones reductivas* (que ven en el símbolo el signo de algo concreto) como las *interpretaciones instaurativas* (que toman el símbolo como una imagen que evoca un sentido evanescente y trascendental)

Los dos tipos de hermenéuticas que Durand describe son: “las que *reducen* el símbolo a mero epifenómeno, efecto, superestructura, síntoma, y aquellas que, por el contrario, *amplifican* el símbolo, se dejan llevar por su fuerza de integración para llegar a una especie de sobreconsciente vivido. (...) La primera, la de Freud, por ejemplo, es denuncia de la *máscara* que son las pulsiones, nuestros deseos más tenaces. La segunda es, por así decirlo, *descubrimiento* de la esencia del espíritu a través de las metamorfosis de nuestra encarnación, de nuestra situación aquí y ahora en el mundo”.⁹⁹

Durand considera que durante el siglo XX se retomó conciencia de la gran importancia que tienen las imágenes simbólicas en la vida psicológica y cultural del ser humano. Sin embargo, también nos dice que esta toma de conciencia se limitó a buscar en el símbolo un signo concreto que “traduce” en imágenes alguna estructura psicológica o social, *reduciendo* la interpretación del símbolo a un epifenómeno.

“Si bien el psicoanálisis, así como la antropología social, redescubren la importancia de las imágenes y rompen en forma revolucionaria con seis siglos de

rechazo y coerción de lo imaginario, dichas doctrinas solo descubren la imaginación simbólica para tratar de integrarla en la sistemática intelectualista en boga y *reducir* la simbolización a un simbolizado sin misterio”.¹⁰⁰

No fue sino hasta que se reconoció la autonomía de la imaginación que las hermenéuticas instaurativas nacieron, generando un interés creciente en el estudio del símbolo y su capacidad para evocar múltiples significaciones.

De acuerdo con Durand; mientras que en el Psicoanálisis de Sigmund Freud, el Funcionalismo de Georges Dumézil y el Estructuralismo de Claude Lévi-Strauss encontramos los más importantes ejemplos de las hermenéuticas reductivas; en la Epistemología de Ernest Cassirer, la Psicología de Carl Gustav Jung y la Poética de Gaston Bachelard podemos identificar los modelos interpretativos más característicos de las hermenéuticas instaurativas.

El símbolo, como Durand ha demostrado, se encuentra abierto a la más amplia polivalencia en su significación gracias a que siempre está integrado al sentido específico que le otorgue la consciencia que lo contempla.

Por lo tanto, la confrontación entre las diversas lecturas que se puedan hacer de cualquier símbolo resulta estéril pues toda interpretación es el resultado de un proceso de develamiento de una posible vinculación con el símbolo y sus infinitas posibilidades de evocación de sentidos subjetivos.

Con la propuesta de la convergencia de las hermenéuticas, Durand consigue resolver la fractura existente entre las múltiples interpretaciones del símbolo. Sin embargo, aún es necesario explicar como nuestro autor resuelve la fractura existente entre las diversas disciplinas del conocimiento humano.

⁹⁹ Durand, *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Amorrortu, 2000, p.118.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, p. 47.

Para evitar la lucha entre los puntos de partida que intentan encontrar la causa del fenómeno humano en alguna de las distintas ramas del saber, Durand propone partir de una perspectiva que integre desde la reflexología y la etología hasta la psicología y la sociología, dentro de un “*Trayecto Antropológico*” que contenga la totalidad del fenómeno humano.

Este trayecto antropológico puede ser entendido como la manifestación total de la especie *homo sapiens*, abarcando desde los aspectos más biológicos hasta los más imaginarios dentro de un organismo que, indudablemente, ha evolucionado como un “*animal cultural por naturaleza*”.

Dentro de este trayecto antropológico no existen causas y efectos sino una perspectiva compleja de totalidad; desde este punto de vista no es posible decir que la cultura produzca a la psique o que la psique sea la causante de la cultura; tampoco hay individuos que generen culturas ni culturas que generen individuos.

De hecho, la evolución morfológica de la especie humana, el desarrollo de la conciencia simbólica y la transformación del entorno natural se relacionan tan integralmente que deben comprenderse como eventos simultáneos y no como causas y efectos unos de otros.

La posición erguida, es bien sabido, permitió la utilización de las manos como herramientas para la transformación del medio ambiente; simultáneamente, la transformación de la naturaleza es ya una transformación de la especie, pues toda especie tiene al entorno como el espejo para la configuración de su anatomía, su fisiología y sus patrones instintivos de conducta.

Por lo tanto, mediante el proceso de alteración de la naturaleza, el ser humano ha transformado también su referente conductual, lográndose adaptar al entorno solo a partir de los símbolos que dan cuerpo al aparato psíquico.

“Lo vital y lo cultural son los dos extremos discernibles y analizables del <<trayecto>> constitutivo del *Homo sapiens*. El *sapiens* es, de manera indisociable, un ser vivo, si no culto, al menos inmerso en una cultura”.¹⁰¹

El imaginario, por lo tanto, no puede ser pensado como un elemento separado de lo que es la especie en su totalidad. El aparato psíquico forma parte integral de lo que podemos considerar propiamente humano; de ahí que podamos confiar en los símbolos colectivos como referentes para la comprensión de la naturaleza humana y que su polivalencia de sentidos pueda ser abrazada sin caer en el absurdo de la contradicción.

El trayecto antropológico puede ser recorrido desde su extremo vital hasta su extremo cultural o viceversa, cualquiera de los dos extremos puede funcionar como punto de partida debido a que ninguno de estos es causa del otro. Ambos son, como hemos dicho, parte de un sistema complejo en el que las separaciones solo son aparentes.

“El <<trayecto antropológico>> puede ser seguido en el sentido: fisiología-sociedad; o al revés: sociedad-fisiología. Simplemente, se comprueba una convergencia de símbolos en series isótopas, en diferentes niveles antropológicos”.¹⁰²

Por lo tanto; podemos decir que los extremos del trayecto antropológico están compenetrados hasta tal punto que a toda imagen típica del imaginario colectivo le corresponde un elemento determinado de la energética vital de la especie. La imagen arquetípica es, desde la perspectiva de Gilbert Durand, la representación psíquica de una energía potencial de la especie humana que solo se puede manifestar al actualizarse, mediante el símbolo, en el interior de la cultura.

¹⁰¹ Gilbert Durand, *De la Mitocritica al Mitoanálisis*, Barcelona, Anthropos, 1993, p. 26.

¹⁰² Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Amorrortu, 2000, p. 99.

“Hay una <<naturaleza>> biológica del *Homo sapiens* en modo alguno vacía, sino llena de potencialidades, y estas potencialidades se aplican en actualizaciones múltiples. Son estas actualizaciones –las culturas- las que constituyen las señales privilegiadas y específicas del hombre, pero no son en modo alguno la causa, el <<factor dominante>> de sus representaciones. En definitiva, el <<trayecto antropológico>> enuncia una paradoja: existe ciertamente una naturaleza humana, pero es potencial, sólo existe en hueco y sólo se actualiza a través de una cultura singular”.¹⁰³

El aparato simbólico es, pues, un sistema de imágenes que organizan dinámicamente las potencialidades biológicas propias de la especie humana para que puedan manifestarse como consciencia y cultura.

Mientras que el elemento siempre presente, lo arquetípico, se apuntala en la universalidad de los reflejos dominantes del *Homo sapiens*, la singularidad de las culturas y los individuos se afirma en la expresión local de la naturaleza humana, que, como Durand nos muestra, es una potencialidad vacía que puede ser llenado por la actualización constante que los símbolos hacen de los impulsos fundamentales de la especie en las culturas. Tales impulsos, sin embargo, no pueden ser considerados como el significado del símbolo –el símbolo no es un mero representante de un impulso específico- pues las dominantes reflejas del ser humano no son sin las culturas que las actualizan.

Así como el instinto busca un dato concreto de la percepción que active la acción compulsiva de las respuestas reflejas; la naturaleza simbólica de la psique siempre necesita encontrar alguna representación arquetípica en la cultura que active la actualización de las dominantes reflejas que se expresan a todo lo largo del trayecto antropológico de la especie *homo sapiens*.

Sin una cultura que actualice las potencialidades biológicas de la especie, el ser humano se encuentra amputado de un elemento constitutivo de lo que

¹⁰³ Gilbert Durand, *De la Mitocritica al Mitoanálisis*, Barcelona, Anthropos, 1993, p. 27.

conforma su anatomía. El imaginario es, por derecho propio, un órgano con funciones específicas y fundamentales para el proceso vital de la especie.

Estudiar al ser humano sin considerar a la imaginación como un elemento constitutivo de su naturaleza es un error que venimos arrastrando en Occidente desde que se sobrevaloró la distinción analítica frente a la síntesis del fenómeno humano dentro de un todo coherente.

El rescate de la función imaginaria que Gilbert Durand ha realizado para la filosofía occidental es, creo yo, el punto de partida más sólido con que contamos para evitar que nuestra ciencia siga siendo una “ciencia sin conciencia”.

El rescate de lo imaginario es, por ello mismo, el punto de partida para evitar que nuestra sociedad continúe impulsando un desarrollo obsesivo de tecnologías cuya finalidad aparente es la de brindar bienestar, pero que no invitan al individuo a actualizar su naturaleza mediante manifestaciones creativas dirigidas a preñar de sentido su experiencia.

Mientras la cultura no sea un espacio que acoja y exprese el sentido trascendental de la existencia humana, el creciente malestar en la cultura -que se manifiesta en infinidad de padecimientos anímicos y mentales- no será revertido.

El reto es, pues, el de hacer que el espíritu humano encuentre su lugar en el mundo mediante la creación de una *Ciencia del Hombre* unificada y llena de sentido. Esto solo es posible si permitimos que la interpretación del fenómeno humano integre esa mitológica *figura tradicional del hombre* que hace del ser humano un símbolo para sí mismo, impregnando de sentido al saber con el que intentamos entendernos a nosotros mismos y a nuestro lugar en el orden del mundo.

5.- Conclusión Teórica.

La psique, como he tratado de hacer notar a lo largo de todo este trabajo, es un complejo sistema de representaciones que intenta abarcar la realidad humana mediante signos y símbolos que se articulan para conformar el entramado de experiencias, ideas, sensaciones y sentidos que tiene por fundamento una determinada visión del mundo. Inscribiéndose en tal sistema, el individuo humano se hace parte de una determinada colectividad, incorporando así una legalidad que le permite orientar, de acuerdo con un modelo trascendental, todos sus impulsos vitales.

Efectivamente el paso del estado de la naturaleza al de cultura está marcado por la introducción del símbolo en la experiencia del *homo sapiens*. Vimos como Gilbert Durand afirma que “el ser humano es un animal cultural por naturaleza”¹⁰⁴, con lo que intenta hacer notar que la evolución de nuestra especie se encuentra emparejada con el desarrollo de un espacio virtual para la representación de la realidad y que convierte al cuerpo natural en cuerpo simbólico. Cuerpo que orienta sus actos a través de la mediación simbólica de los instintos.

El estado de naturaleza previo a la existencia de ese espacio virtual que es la psique puede identificarse con la ausencia del lenguaje; tal situación permitiría la libre descarga de la energía vital del organismo sobre los objetos específicos que el instinto hereditario determina. Sin embargo, la conducta humana es completamente inabarcable con este o cualquier otro modelo explicativo que deje fuera de su consideración a la naturaleza simbólica y su posible progresión a estados más desarrollados.

Lo que es cierto es que el ser humano se caracteriza por una profunda fractura de su funcionamiento instintivo, por lo que la claridad de relación que el impulso natural otorga a los organismos simples ha quedado sustituida por la compleja y padeciente relación mediatizada que el lenguaje implica.

Efectivamente, a partir del lenguaje, el objeto del instinto queda distanciado y fragmentado en múltiples representantes que le sustituyen de forma parcial -y si es parcial la sustitución es por que ningún elemento del lenguaje se puede hacer idéntico al objeto que intentan representar-, de modo que solo se puede pensar que la totalidad de lo depositado en el lenguaje es equivalente al silencio de la naturaleza instintiva desnuda.

El aparato simbólico del ser humano es parte indisociable de la especie en tanto la evolución biológica del *Homo sapiens* a seguido –desde hace miles de años- un camino que la adapta al entorno por medio de representaciones del mundo. Esta adaptación al entorno a determinado en forma simultanea, la transformación adaptativa del organismo.

La anterior es una idea ampliamente desarrollada por la hermenéutica simbólica de Andrés Ortiz-Osés, para quien, en la fisura que se produce entre el sujeto y el objeto, se abre el espacio de la implicación de esos opuestos mediante una sutura simbólica. En la separación del ámbito de los impulsos frente al ámbito de los signos del lenguaje, se crea una red de símbolos que vinculan un lado con el otro. Esa red, llamada por Ortiz-Osés *Implicación*, es el espacio que permite la producción del sentido, es decir, aquel valor vital que descansa en las palabras. Por esa razón es que Jung considera al símbolo como un producto vivo nacido de la interacción entre el inconsciente y la consciencia.

Patxi Lanceros es otro que aborda, partiendo de la obra de su maestro Ortiz-Osés, el mismo problema de la escisión fundante que rompe el silencio pre-lingüístico, acuñando el término de *Herida Trágica*.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p. 35.

Sobre este poético concepto, Lanceros engarza la idea y la imagen de una fractura en el “Todo”, produciéndose el universo gracias a la tensión que el anhelo por la reconducción al estado originario de quietud impone.

Realmente es hermoso en el planteamiento poético de Lanceros, elevando los conceptos teóricos con los que da cuenta de su pensamiento al ámbito de la metáfora simbólica, haciendo posible una razón simbólica que no reniega ni de la capacidad de abstracción ni, mucho menos, de la creatividad propia de la escena imaginaria que el concepto-símbolo “herida trágica” incorpora.

Más que un simple concepto, esta manera de nombrar la fractura impuesta al hombre como castigo por abandonar su estado natural, produce una imagen interpretable desde el ámbito de lo imaginario, así que el sentido que su contemplación simbólica produce puede ser asimilado de forma lúdica al descubrir su reverberación sobre los símbolos tradicionales de, por ejemplo, la separación de la luz y las tinieblas en el génesis de la Biblia, o a la separación del hombre y su ángel en la cosmovisión sufi de Ibn `Arabi.

La herida trágica es, para Lanceros, el radical ontológico en tanto requisito indispensable para la existencia de la realidad humana. La creación de todas las cosas en el universo del hombre parte de una “totalidad indolente y callada que atesora toda forma de devenir, toda potencialidad, reposa en si misma y se percibe como oscuridad y silencio”¹⁰⁵

Que se produzca tal fisura en el silencio que antecede a cualquier consciencia es el fundamento ontológico ya que al existir un distanciamiento respecto del objeto –una suspensión de la intención instintiva que se traduce en representación–, la energía que se acumula por la dilación de la descarga deja de estar conectada al aparato motriz del cuerpo vivo y se convierte en algo radicalmente nuevo: lo que hubiese sido actual en el impulso del cuerpo, se convierte en potencialidad que se

emplea en modelar tanto el cuerpo semiótico del mundo conceptual como la imagen plástica del universo imaginario.

De esta manera, la creación del mundo humano se realiza gracias a lo que Jung denomina la “función trascendental”, acto tranasfigurante mediante el cual el conflicto de las tendencias opuestas se resuelve por la creación de símbolos que subsumen las fuerzas contrafluctuantes en una expresión armónica.

Es tras la ruptura, tras la explosión que fractura y distiende las polaridades, que se condensa un cúmulo de potencia creativa del que emergen las presencias, los objetos, los espíritus, los dioses, el bien, el mal, los símbolos, los signos, los animales, las plantas.

Por eso, toda palabra -el más mínimo de los objetos nombrados- es un fragmento de esa energía condensada en el signo que la enuncia. Tiempo, fluctuación silenciosa o inexistencia perenne transmutada en consolidación o condensación de un fragmento de energía codificada por el concepto.

Algo en lo que no he insistido lo suficiente es el importante hecho de la existencia de múltiples vías de liberación por medio de las cuales el hombre es capaz de enseñarse a producir símbolos de manera creativa y poética, ayudándole a encontrar vías para la manifestación armónica de sus impulsos vitales.

En el presente estudio se ha intentado brindarle al lector una visión panorámica de lo que fue el Círculo de Eranos y su pensamiento. Una de las piezas clave en la presentación del punto de vista desplegado en Eranos ha sido la obra del inspirador del grupo: Carl Gustav Jung.

El pensamiento jungiano hace énfasis en la exploración y desarrollo del campo de experiencia fenomenológica puesto en evidencia por Rudolf Otto mediante sus estudios acerca de la experiencia religiosa.

¹⁰⁵ Patxi Lancersos, *La Herida Trágica*, Barcelona, Anthropos, 1997, p. 49.

El gran merito de la obra de Otto fue el de haber hecho accesible al pensamiento occidental un campo de experiencia que se había relegado al campo de lo inconciente como consecuencia de la sobrevaloración de la objetividad en el conocimiento.

Efectivamente, la experiencia religiosa es una realidad posible en la vida de los seres humanos, se trata de una experiencia llana de sentido que ofrece un elemento fundamental para la comprensión de la vida del ser humano.

Jung se apoyó en los trabajos de Otto y realizó una exploración de las fantasías significativas que se expresan en sueños y mitos tomando al concepto de lo *numinoso* -desarrollado por Otto para designar la esencia de la experiencia religiosa- como la cualidad de experiencia que hace del arquetipo un organizador del sentido.

Sin embargo, la exploración que Jung realiza en su *descenso al inconciente colectivo* se caracteriza justamente por una introspección profunda que trae a la luz de la consciencia un fragmento ocultado de la experiencia humana.

El pensamiento de Jung tuvo el mérito de profundizar en la exploración científica del ámbito de experiencia descubierto por Otto mediante una inmersión o descenso al *inframundo* de lo inconciente. Lo inconciente se manifiesta como voluntad de manifestación de la energética vital de la especie a través de las fantasías significativas que las religiones y los mitos expresan como paradigmas llenos de sentido.

El concepto de *lo inconciente* sirve así como referente para el reconocimiento y la asimilación de una modalidad de actividad psíquica que supera o sobrepasa a la intencionalidad consciente. Sin embargo; la localización imaginaria de la voluntad inconciente en un sustrato *profundo* del alma no es la única forma con la que podemos simbolizar y hacer consciente tal dinámica anímica.

La obra de Henry Corbin, con su perspectiva lumínica de la conciencia humana -y de las inteligencias angélicas que son su fundamento-, es un ejemplo de cómo esa misma dinámica de lo inconciente puede ser situada imaginariamente en un *más allá* del mundo de la razón y del mundo de los sentidos dentro de ese espacio intermedio que es la imaginación simbólica.

Mientras que Jung encuentra lo inconciente *por debajo* de nosotros, en el ámbito telúrico de la imaginación; Corbin lo localiza en *el cielo* de la angelología sohrawardiana. Sin embargo; la aparente contradicción de estas dos figuraciones imaginarias es resuelta en Eranos gracias a la propuesta durandiana de la *convergencia de las hermenéuticas*, que soporta las diferencias interpretativas al demostrar la polivalencia y multivocidad del símbolo.

Efectivamente, Durand demuestra que el símbolo es un significante capaz de soportar el misterio de su significación siempre inadecuada pero significativa. De este modo; la conciencia que contempla el símbolo necesita comprometer su perspectiva subjetiva en la interpretación, produciendo una lectura siempre renovada que se sincroniza con la situación existencial del hermeneuta.

Por lo tanto, el símbolo funciona como un significante que atrae hacia sí el proceso interminable de la conciencia humana por comprender el misterio que la envuelve, por lo que toda interpretación individual -si efectivamente parte de la implicación del ser del hermeneuta en la lectura del símbolo- converge en la dirección del sentido que el símbolo expresa, dando por resultado múltiples interpretaciones individuales de un mismo sentido existencial.

Otra aportación importante de Gilbert Durand al estudio de la función simbólica es su propuesta de las *estructuras antropológicas de lo imaginario* y sus distintos *regímenes de la imagen*. Así como la *Psicología analítica* de Carl Gustav Jung termina polarizando su interpretación de lo inconciente mediante el imaginario nocturno del descenso a las oscuridades del inframundo arquetípico;

la perspectiva *imaginal* de lo inconciente de Henry Corbin es ejemplo de la expresión diurna o ascendente del imaginario colectivo.

La obra de Durand, al integrar ambas formas de imaginación dentro de un proceso psíquico general que incluye al día y la noche, al cuerpo y a la mente, a lo conciente y lo inconciente, dentro de un *trayecto antropológico* en el que se expresa la especie en su totalidad, permite resolver la polémica que confronta a las diferentes tradiciones académicas mediante una convergencia interpretativa que amplifica los sentidos posibles del símbolo mediante las múltiples perspectivas individuales y subjetivas que lo contemplan.

Lo que el pensamiento del Círculo de Eranos permite y promueve es la implicación del sentido subjetivo con el que se contempla al símbolo dentro del proceso interpretativo individual, desembocando en la confrontación de todo individuo con el misterio de sí-mismo que el símbolo evoca por su inadecuación significativa.

6.- Conclusión existencial:

La Responsabilidad de Hacernos Conscientes de Nosotros Mismos.

Resulta que al final de este largo trabajo, lo que mas queda de el en mi es el recuerdo profundo de lo que ha implicado en mi vida su proceso de redacción. Larga difícil y hermosa ha sido la labor de lectura, análisis e introspección que condujeron esta tesis a su fin.

La dinámica de las pulsiones y el deseo del ser humano son explicadas en esta tesis mediante una interpretación energética de la consciencia; Y como esta tesis ha sido un logro largamente deseado, es energéticamente como entiendo el nacimiento de este texto.

Un impulso que se expresa en mi como algo altamente deseable me mueve en el mundo ha realizar actos que supongo llenos de sentido. Esta tesis ha sido uno de ellos.

La energética del alma y su presencia en el mundo a través del acto humano son hechos que se comprueban mediante la experiencia personal, en donde la lucha de las pasiones colectivas toma al cuerpo propio como campo para la guerra o para el arte.

La consciencia del individuo humano es la expresión local de la energética colectiva de la especie, y como toda manifestación de vida es un proceso energético orientado a un fin, la voluntad del hombre tiene la responsabilidad de resolver la guerra de sus pasiones mediante el arte de vivir siendo conscientes de nosotros mismos y de nuestros actos.

La tesis que aquí expuse nació de un auténtico deseo por comprender algunas posibilidades de transformación evolutiva en la conciencia del ser humano.

De esta búsqueda he concluido que el individuo de la especie humana se encuentra en la posibilidad de acceder a un proceso de autorrealización psíquica.

Pero a pesar de que la experiencia muestra que es posible el desarrollo de la voluntad y la conciencia, es evidente que la cultura actual continúa inhibiendo al individuo en sus esfuerzos para la autorrealización.

La obra de Carl Gustav Jung -y la de los muchos participantes del Círculo de Eranos- nos enseña que al haber renunciado a la mentalidad mitológica como referente imaginario para la trascendencia, el ser humano se encuentra en un estado de desarraigo y desorientación que tiene por resultado el profundo malestar colectivo que actualmente padece la humanidad.

Como consecuencia de los abusos que la voluntad del ser humano continúa teniendo frente al mundo natural, la propia naturaleza humana se ha revelado mediante la emergencia de una inmensa ola energética en estado caótico.

Lo inconsciente siempre ha sido y será la manifestación de lo que, como acto de voluntad, desconocemos de nosotros mismos -pero que sin embargo nos mueve-. Pero como lo desconocido se nos presenta como el caos que repudiamos, no podemos ver que detrás del aparente desorden, la realidad se organiza siempre mediante una lógica diferente a la que nosotros somos capaces de comprender: Lo inconsciente es manifestación del orden implicado en la naturaleza del instinto que sirve como soporte energético a toda expresión psíquica.

Por ello, es necesario que recuperemos la facultad de comprender la vida no solo mediante la lógica racional. La inteligencia sola no es capaz de alcanzar la comprensión de nuestro lugar en el mundo; el conocimiento requiere

necesariamente del elemento subjetivo de la consciencia y del juicio que esta realiza sobre la experiencia.

Es importante entender que la consciencia subjetiva es un fundamento confiable y necesario para el conocimiento del ser humano y del mundo.

Todo lo que se hace consciente puede ser comprendido como una creación energética del espíritu humano, pero como los procesos del alma forman parte de las transformaciones energéticas que la consciencia no puede comprender mediante la lógica racional, es necesario que el individuo se haga responsable de su propio desarrollo como voluntad consciente y responsable. Pero para ello es necesario que recuperemos nuestra capacidad para la exploración de *lo imaginario*.

Solo en el ámbito imaginario del hombre es posible representar las transformaciones más sublimes que el ser humano es capaz de padecer.

Por ello es que considero al pensamiento posjungiano que presente en esta tesis como uno de los más valiosos instrumentos de interpretación con los que contamos para re-imaginar y re-orientar nuestro enfrentamiento vital con lo *desconocido* dentro de nosotros mismos.

Asimilar lo inconciente no significa llegar a saber lo que uno "es". No es una cuestión de objetividad por que lo inconciente es parte de una dinámica energética que se expresa a través del ser humano como voluntad y apreciación subjetiva de la realidad.

El mito, el sueño y otras formaciones imaginarias son elementos de lo inconciente que sirven como referente existencial para la realización del ser humano como individuo consciente se sí mismo.

Realmente necesitamos tomar en serio a lo imaginario y dedicarnos a su comprensión como profesionistas de la salud mental.

La necesidad de tal tarea para la psicología se encuentra en que el sentido existencial que la imaginación fantástica expresa, permite al individuo comprender cual es la ruta de transformaciones energéticas que sus más íntimos anhelos de trascendencia pueden transitar. Pero el ser humano se encuentra inmerso en un ambiente cultural que ciertamente no le facilita al individuo la expresión de su creatividad inconsciente. De este modo; la tendencia espontánea de la psique colectiva por liberar a la consciencia de las ataduras lógicas que la mantienen vinculados a fantasías infantiles, no puede activar la dinámica necesaria para disolver las estructuras narcisistas que impiden el desarrollo de la consciencia.

De modo que si queremos ayudar a que la especie humana continúe por la senda adaptativa de la supervivencia (de modo que podamos reingresar en el curso de la transformación evolutiva como especie), es necesario que el individuo tome consciencia de que su trascendencia personal participa de forma directa en el acto de transformación del mundo.

Jung pensaba que la supervivencia de la especie dependerá en gran medida de que un numero elevado de individuos logren hacerse conscientes de su ser mas intimo.

Nuestra generación se encuentra ante un dilema ético que le conmina a responsabilizarse por las consecuencias que sus actos como especie tengan a escala planetaria en los próximos años.

La moneda esta en el aire, y la responsabilidad se encuentra en que cada individuo se haga cargo de si mismo y de todas las energías que transforman al mundo mediante su voluntad; no servirá de nada que nos sintamos victimas del tiempo y la historia, herederos de un mundo en descomposición que nada ni nadie pueden salvar.

Es necesario que se alcance un punto crítico de individuos que aporten, mediante su voluntad, un elemento más para la transformación armónica del entorno. Con ello es posible que la tendencia general de actos sobre el mundo caiga en una dinámica de polaridad inversa a la actual, restituyéndole a la naturaleza lo que nos esta exigiendo que le devolvamos.

Pero como nos encontramos demasiado apegados a nuestra identidad personal y a sus placeres egoístas; es indispensable entender que nuestro Yo consciente es tan solo una *ficción necesaria* para la adaptación, y no el fundamento de nuestra vitalidad ni de nuestras intenciones más auténticas. Asimilando lo anterior; la consciencia tendrá siempre una mayor capacidad para re-imaginarse en forma creativa o poética, participando así en la evolución de la especie.

Por mi parte, considero que la redacción de esta tesis ha sido la expresión de un autentico interés por comprender la grandeza del espíritu humano, al que veo florecer en la voluntad de múltiples seres mediante sus logros espirituales.

Bibliografía.

- Henry Corbin, *El hombre y su ángel*, Barcelona, Destino, 1995.
- Henry Corbin, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabî*, Barcelona, Destino, 1993.
- Gilbert Durand, *De la Mitocritica al Mitoanálisis*, Barcelona, Anthropos, 1993.
- Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Amorrortu, 2000,
- Gilbert Durand, *Las Estructuras Antropológicas de lo Imaginario*, México, 2004.
- Gilbert Durand, *Ciencia del Hombre Y Tradición*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo Profano*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Metodo*, Sígueme, Salamanca, 1977.
- Luis Garagalza, *La interpretación de los Símbolos (Hermenéutica y Lenguaje en la Filosofía Actual)*, Barcelona, Anthropos, 1990.
- Carl Gustav Jung, *Psicología y Religión*, Barcelona, Paidós, 1990.
- Carl Gustav Jung, *Recuerdos, Sueños Y Pensamientos*, Barcelona, Seix Barral, 1989.
- Carl Gustav Jung, *Dinámica del Inconsciente*, Madrid, Trotta, 2004.
- Carl Gustav Jung, *Tipos psicológicos*, Barcelona, Sudamericana, 1971.
- Carl Gustav Jung, *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*, Barcelona, Paidós, 1997,
- Carl Gustav Jung, *Misterium coniunctionis*, Madrid, Trotta, 1995.
- Andrés Ortiz-Osés, (Compilador), *El Círculo de Eranos (Arquetipos y Símbolos Colectivos)*, Barcelona, Anthropos, 1994.
- Andrés Ortiz-Osés, (Compilador), *El Círculo de Eranos (Los Dioses Ocultos)*, Barcelona, Anthropos, 1994.
- Andrés Ortiz-Osés, (Compilador), *El Círculo de Eranos (Hombre y Sentido)*, Barcelona, Anthropos, 2004.
- Andrés Ortiz-Osés, *C.G. Jung (Arquetipos y Sentido)*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1988.
- Rudolf Otto, *Lo Santo*, México, Alianza Editorial, 1970.
- «Una Interpretación Evaluativa de Nuestra Cultura (Análisis y Lectura del Almacén Simbólico de Eranos»
Revista *Suplementos* 42, Anthropos, 1994.
- «El Círculo de Eranos (Una Hermenéutica Simbólica del Sentido» Revista *Anthropos* 153, Anthropos, 1994.