

El Final del Significado y el Nacimiento del Hombre:

Un Ensayo Acerca del Estadío Alcanzado en la Historia de la Conciencia y un Análisis del Proyecto Psicológico de C. G. Jung

Wolfgang Giegerich, 2004

Este ensayo fue transcrito por Alejandro Bica a partir de su lectura en el seminario LA VIDA LOGICA DEL ALMA, dado por Enrique Eskenazi y revisado con el original en inglés. Agradezco al autor su amable permiso para publicar esta traducción.

Resumen

El "significado" como en "el significado de la vida" no es ("semánticamente") un sistema de creencias, sino que ("sintácticamente") es el sentido de "*adentridad*" [*in-ness*]. La comparación de la lógica de la existencia humana con la de los animales, revela que el hombre, a pesar de haber nacido biológicamente, sigue siendo psicológicamente nonato [*unborn*], el idioma, el mito, la metafísica, le han servido como un "útero" psicológico alternativo. Con los drásticos cambios en la situación humana a partir del 1800 aproximadamente (el final de la metafísica occidental, la revolución industrial), la anterior adentridad desapareció. Este cambio fundamental puede considerarse como el eventual nacimiento del hombre, expresado astrológicamente en la emergencia de la conciencia, desde el estatus de los "peces en el agua" hasta el de "Acuario", el señor de las aguas. En este sentido, la "pérdida" de significado no debe interpretarse negativamente como una pérdida.

La necesidad personal de C. G. Jung de recuperar, pese a todo, un nuevo sentido del significado, requería que se hiciera psicólogo. Sólo a través de la interiorización lógica de los previos contenidos del mito y de la metafísica, sólo a través del desplazamiento del campo de batalla de las cuestiones esenciales desde el mundo público al llamado inconsciente "adentro de" la persona privada, fue posible simular una situación en la que el sentido anterior de significado pudiera volverse verdad una vez más. Esta interiorización es comparable a la devoración de sus hijos recién nacidos por parte de Kronos.

Palabras claves

La cuestión del significado. Diferencia entre hombre y animal. La Modernidad. La Religión hoy. Sentimiento de "pérdida". El concepto de "lo inconsciente". La psicología de CG Jung. James Hillman.

Una de las voces más persuasivas que durante el último siglo planteó la cuestión del "significado de la vida" o como también podríamos decir, la cuestión del significado "mítico", "religioso", o "metafísico" (1), fue la de CG Jung. Sus ideas se movieron entre dos polos. Por un lado, estaba su implacable diagnóstico de que "evidentemente ya no tenemos ningún mito" (Jaffé, 1989, p. 171), o "nuestro mito ha enmudecido y ya no da respuestas" (p. 332), hoy "permanecemos con las manos vacías, confundidos y perplejos" (ibíd.), y "ya no hay dioses a los que podamos invocar" (Jung, 1964, § 598). Jung (1954a), incluso llegó tan lejos como para afirmar que "sería mucho mejor afirmar humildemente nuestra pobreza espiritual, nuestra carencia de símbolos -en vez de simular un legado del cual no somos los legítimos herederos" (§ 28). Jung fue muy consciente de que "el hombre moderno vive consigo mismo en soledad", "donde en la fría luz de la conciencia, la desnudez vacía del mundo alcanza a las mismas estrellas" (§ 29). (2)

El otro polo del pensamiento sobre el significado sale a primer plano cuando al citado diagnóstico de que "no, evidentemente ya no tenemos ningún mito", Jung inmediatamente reacciona con la sorprendente pregunta, "Pero entonces ¿cuál es tu mito? ¿Cuál es el mito

en el que vives?" Jung no aceptó el "no" como respuesta. En su opinión, el significado es indispensable, y la pérdida de significado en los tiempos modernos es la razón final de toda neurosis. La neurosis se debería a la falta de significado y a la falta de objetivo en la vida de todos aquellos que la padecen. (3) "Todo es banal, todo es 'nada sino'; y esa es la razón por la cual las personas están neuróticas" (Jung, 1939, 18 627). "Como veis, el hombre está necesitado de una vida simbólica -verdaderamente necesitado" (ibíd., 18 625).

Ambas cosas, por un lado el diagnóstico de la pérdida de significado y la idea de la urgente necesidad de significado (que se unen en aquella frase de Jung que dice: "no podemos ni siquiera meternos en la cabeza el que ningún mito vendrá a nuestra ayuda a menos de que tengamos la urgente necesidad de uno" [Jaffé, 1989, p. 332f.]) no son nada nuevo. Ya se habían experimentado y ya se había luchado con ellas de diferentes modos, por lo menos durante cien años antes de Jung. En el siglo XIX no sólo se había descubierto lo que se conoce bajo el lema de "nihilismo", definido por Nietzsche como la falta de objetivos, la falta de respuestas al "¿Para qué?"; sino que también se había intentado desesperadamente, siempre con nuevos planes utópicos, proporcionar un nuevo objetivo final para la vida. Para mencionar sólo tres ejemplos, Kierkegaard había propuesto un salto hacia la fe, Marx había prometido la sociedad comunista, y Nietzsche había puesto todas sus esperanzas en la ansiada llegada de lo que él imaginó bajo el nombre simbólico de "Dionisos", que vendría e inspiraría a "Ariadna", el Alma abandonada, lista para recibir a Dionisio, poniendo fin así a la esterilidad que se había alcanzado en el siglo XIX. (4)

1. La Auto-Contradicción Inherente en la Búsqueda de Significado

Uno podría pensar que el diagnóstico de la pérdida de significado es la causa, mientras que la búsqueda de significado es el resultado; además, que la pérdida de significado es la "enfermedad", mientras que la búsqueda de significado sería la cura. Pero, la "pérdida de significado" por un lado, y la "búsqueda de significado" por el otro, se han de considerar, más bien, como las dos caras de una misma moneda. Así como el sentimiento de la pérdida de significado es lo que crea un anhelo de significado, también, y del mismo modo, la idea de la necesidad de un mayor significado es lo que hace que la vida aparezca intolerablemente banal y "nada segura", simplemente "maya, en comparación con aquella cosa que hace que tu vida sea significativa" (Jung, 1939, § 630). Cuanto más se añora el significado, más banal se vuelve la vida, mientras más banal uno sienta que es la vida, más dirá con Jung, "Todo mi ser estaba buscando algo todavía desconocido que pudiera conferir significado a la banalidad de la vida" (Jaffé, 1989, p. 165). No hay aquí dos fenómenos, sino sólo uno. La búsqueda de significado es el opuesto de sí mismo. Es lo que hace que la realidad se vuelva aquello mismo sin sentido que se intenta vencer; es el síntoma o la enfermedad mismos, cuya cura pretende ser. El deseo de significado se engaña respecto a sí mismo.

¿Cuál es la ilusión? La búsqueda de significado busca algo que no puede ser buscado, porque cualquier búsqueda destruiría lo que pretende obtenerse. El significado no es una entidad que podría tenerse, ni es un credo, una doctrina, una visión del mundo, ni tampoco algo como el tesoro tan difícil de conseguir de los cuentos de hadas. No es semántico, no es un contenido. El significado, en el caso de que existiese, sería, ante todo, un *hecho* implícito de la existencia, un a priori. Nunca puede ser la respuesta a una pregunta; por el contrario, es una indiscutible e incuestionable certeza anterior a cualquier posible cuestionamiento. Es el estado de tener base [*groundedness*] de la existencia, es un sentido de *encastramiento* [*embeddedness*] en la vida, de un estar contenido en el mundo -incluso podríamos llegar a decir una *adentridad* en tanto que lógica de la existencia como tal. El significado de la vida es tan auto-evidente como la adentridad del agua lo es para los peces.

El mito, la religión, la metafísica -nunca fueron respuestas a cuestiones explícitas y angustiosas sobre el significado de la vida, tales como cuando, por ejemplo, William James en 1897 planteó la pregunta "¿Vale la pena vivir la vida?" No, fueron meramente la

articulación o la formulación concreta, en forma imaginal y, en el caso de la metafísica, la explicación, bajo el modo del pensamiento, de la forma de la adentridad existente de hecho, o del poseer base de la existencia propia de cada situación histórica respectivamente. Los cuentos de los mitos, las prácticas religiosas, las doctrinas o los dogmas, los elaborados sistemas de la metafísica, expresaban en diferentes modos la lógica que de hecho gobernaba la vida vivida de la gente. Eran la auto-expresión en la conciencia del significado que *había* entonces. Por esta razón, los mitos, los rituales y la metafísica, simplemente decían -y celebraban- la verdad. Esa era su tarea. Así como el pez nunca hubiera podido cuestionar seriamente la falta o no de sentido de estar en el agua, así, desde la época del mito, hasta el final de la era de la metafísica, es decir, a través del tiempo de Hegel y Schelling, el hombre no podría posiblemente, con toda sinceridad, haberse planteado seriamente la pregunta "*¿Vale la Pena Vivir?*" como una pregunta real, sino meramente retórica.

Si en el siglo XIX la cuestión del significado y del valor de la vida súbitamente -o poco a poco- se hizo posible, y de hecho, entonces se volvió una pregunta seria y urgente más que posible, es porque tuvo que haber tenido lugar un cambio radical en el modo de estar-en-el-mundo del hombre. El hombre tuvo que haberse salido de su previo y absoluto contenimiento en la vida, de modo que ahora se le ha capacitado y, a la vez, se le ha obligado a ver la vida como si ella estuviera fuera, pues sólo de este modo puede, en primer lugar, volverse temática y problemática *la totalidad* de la vida. Ahora, con la cuestión acerca del significado y el valor de la vida, la existencia como tal se ha colocado, por así decirlo, enfrente de la conciencia, que es lo opuesto de la adentridad. Ahora, el Hombre, por primera vez, tiene *una posición hacia* el mundo *per se*. (5) La cuestión del significado, es la marca de la época moderna después de la conclusión de la edad de la metafísica a comienzos del siglo XIX.

Ahora podemos entender por qué la búsqueda moderna de significado es necesariamente auto-contradictoria. La búsqueda de un significado es verdaderamente, si bien es de manera oculta la añoranza de un estado de adentridad, pero puesto que la pregunta sobre el valor y el significado de la vida tiene existencia como un todo en su campo de visión, inevitablemente nos coloca afuera y frente a la vida misma. La búsqueda de un significado inadvertidamente tiene que construir aquello que justamente desearía que fuese la lógica o la *sintaxis* de la vida, como un contenido semántico, como una especie de doctrina de sabiduría, o de credo, o de ideología, y en última instancia como un bien de consumo. Esta es la razón por la que hoy el significado existe en una pluralidad de significados diversos en competencia, puestos a la venta en un enorme "mercado de significados" por toda una entera "industria del significado", y por lo cual estamos en la posición de consumidores que tienen que tomar sus decisiones y elecciones respecto a estos "significados." (6) Incluso si "compramos" un cierto significado y nos emparedamos en él, y nos metemos dentro de él, nada puede deshacer el hecho de que se trata de una adquisición secundaria y que nuestra adentridad en ese significado, si llegara a existir, sería como aquella en una casa que nosotros mismos hemos construido o alquilado, y no ya aquel tipo de adentridad a priori, no elegida e irrevocable, que era lo que realmente se estaba buscando.

Además de la contradicción intelectual inherente a la cuestión del significado existe también una contradicción emocional: no podíamos ni siquiera desear seriamente encontrar realizado de hecho lo que en verdad está buscando nuestra búsqueda de significado. Porque si de hecho se realizara el tipo de adentridad que se añora, resultaría intolerable e insoportable para el sujeto moderno. Chocaría con nuestra insistencia inalienable en la individualidad emancipada y en la racionalidad libre. Necesariamente sería sentida como un aprisionamiento, como una pesadilla, de la cual ya nos han dado una muestra de lo que podría ser la experiencia de los estadios totalitarios del siglo XX y las sectas fundamentalistas.

Unos pocos ejemplos podrían servir como ilustraciones sugerentes para evocar al menos

cierto sentido inevitable del estar contenido que una vez fue, pero ya no puedo dar aquí una exposición más elaborada para lo que este punto requeriría.

2. La Adentridad como la Realidad de las Eras Pre-modernas

Tenemos que distinguir entre las antiguas concepciones y los cuentos, por un lado, en los que la absoluta *adentridad* se había vuelto expresamente articulada, un contenido de aperccepción consciente, y por el otro lado, los fenómenos fácticos del modo en que la vida fue vivida, que expresan que el contenimiento del hombre en la naturaleza eran la efectiva realidad predominante.

Ejemplos de la articulación de la adentridad en el sentido metafísico son por ejemplo, ciertas visiones geográficas y cosmológicas de la era mitológica. La tierra era imaginada como un disco circular rodeado por una corriente (el Okeanos Griego, el Nun Egipcio) o una serpiente (La Serpiente Germánica de Midgard) o una guirnalda sólida o una banda comparable a un neumático de la rueda de un carro (el alcance de las montañas Altai). Este "Envolvedor del Mundo" o "Río Amargo" (como lo llamaban los Egipcios o los Babilonios respectivamente) era la frontera entre el Ser y el No-Ser, y creaba un espacio interior dentro del cual la existencia humana estaba absolutamente encerrada. Sin salida. Si bien el nombre Río Amargo sugiere el lazo de la necesidad que implacablemente encierra a la existencia humana, la idea del círculo implica que la existencia es existencia en un centro.

A través de este centro pasaba el Árbol del Mundo que a la vez separaba y conectaba los tres niveles del cosmos: el inframundo por debajo, la tierra en el medio (llamada adecuadamente "Midgard", en la mitología Germánica), y el cielo por encima. Midgard como el lugar de la existencia humana emparedada entre el inframundo y el cielo ya es lo suficientemente sugerente de este sentido de *adentridad*. Pero el mito ampliamente divulgado de la separación de los padres del mundo, la Madre Tierra y el Padre Cielo, añade una nota más fuerte y dinámica. Originariamente los padres del mundo yacían abrazados eternamente el uno con el otro. Sus hijos tenían que vivir entre sus vientres, en la oscuridad eterna y sin espacio y aire para respirar, hasta que un día un hijo especialmente fuerte interrumpió brutalmente el *gamos* de los Padres del Mundo y levantó al Padre Cielo hasta las alturas, de tal manera que se creó una apertura llamada el mundo del hombre, en contraste con el mero entorno físico. Lo interesante aquí es que con respecto a la cuestión del contenimiento, después de esta hazaña del héroe cultural, la situación sigue siendo exactamente la misma que antes; el que haya abierto un mundo no proporcionó una salida del estado de cercamiento. Los niños del Cielo y de la Tierra permanecen rodeados por sus padres, sin tener en cuenta si están apretados entre sus cuerpos unidos o si hay un espacio abierto o un "claro" entre el Cielo y la Tierra en el cual pueden caminar erguidos, respirar libremente y orientarse en su mundo. Ambas imágenes representan una situación de absoluta adentridad. Por tanto, no es sorprendente que los órficos pensaran en el cosmos como una caverna y en la existencia humana como una existencia dentro de esta caverna, una concepción que podría vincularse a las extendidas ideas del cielo como una bóveda o como una tienda. En tales figuras como la del griego Atlas, cuya misión es mantener constantemente arriba la bóveda del cielo, de modo que no choque otra vez sobre la tierra, la experiencia ineludible de la adentridad de la existencia humana ha encontrado su explícita expresión.

Al tener por encima suyo el ardiente cielo, el reino de los dioses, el hombre estaba mirando hacia arriba *esencialmente*. La devoción, el culto (7) era su naturaleza. Había una frontera fija arriba, la luna, que separa la esfera sublunar del empíreo. Este límite fijo daba un sostén al mirar hacia arriba, lo hacía determinado y concreto e impedía que la mirada desapareciera simplemente en la indiferencia de un vacío infinito.

El sentido de encastramiento se refleja también en la antigua comprensión que el hombre tenía de sí mismo. Ya hemos escuchado que el niño se concebía como el hijo de la Madre

Tierra o de la Madre Naturaleza y del Padre Cielo, y su relación con todos los dioses era la de un niño que mira hacia arriba a sus padres. Los Griegos hablaban directamente del Padre Okeanos y del Padre Zeus, el cristianismo del Padre Nuestro que está en los Cielos. Y la Iglesia Católica aún se percibe, fundamentalmente, como la Madre de todos los creyentes, confirmando así, el status metafísico, infantil, del hombre, y de esta manera, la posición de mirar hacia arriba, la posición natural de los niños hacia el padre y la madre.

Este antiguo sentimiento de contenimiento se expresa aún mejor en la descripción con la que Jung resumió lo que aprendió del maestro de ceremonias de una tribu de Indios Pueblo acerca de su manera de estar en el mundo: "Se levantan por la mañana con el sentimiento de su gran y divina responsabilidad: son los hijos del Sol, el Padre, y su deber diario es ayudar al Padre a cruzar el cielo por encima del horizonte -no para sí mismos únicamente, sino para el mundo entero. Debiera haber visto a esta gente: tienen una dignidad natural consumada, están cumpliendo su papel" (Jung, 1939, § 630), (8) "[su] papel... como actores en el drama divino de la vida" (§ 628). Aquí tenemos no sólo el sentimiento de contenimiento y de estar mirando hacia arriba, fundamental por lo que toca a su estadio como niños o hijos de un Padre divino, sino y más fundamentalmente, el sentimiento de verse envuelto metafísicamente en un drama divino. Vivir la vida significa cumplir el propio papel como un actor en este drama. Estamos *dentro* de este drama mayor, y no hace falta vivir la vida meramente por cuenta propia.

La naturaleza del papel particular que debían cumplir estos Indios Pueblo revela de manera sorprendente su sentido de estar fundamentalmente envuelto en la naturaleza. Tienen que ayudar a que el Sol atraviese el cielo. En otras palabras, tenían que acompañar ritualmente o sintonizar anímicamente en un movimiento pre-determinado, que es precisamente, absolutamente independiente de cualquier actitud o hacer humano, completamente fuera del alcance humano, y seguirlo tal como él sigue a las leyes implacables de la física, de la necesidad natural. La cuestión de estas ceremonias, obviamente, no era el de dar una ayuda real en el sentido de una efectividad práctica, sino más bien, la sincronización humilde y obediente del movimiento del alma humana con las inmovibles leyes de la naturaleza. Esto corresponde al sentido fundamental de impotencia no empírico-práctica, sino metafísica que encontramos en este estadio de desarrollo cultural. El hombre se experimentaba primariamente como un hilo en el tejido de la naturaleza, sin ningún tipo de voluntad propia arbitraria (Heino Gehrts). Incluso cuando el hombre interfería con la naturaleza, como por ejemplo en el cultivo de la tierra, en la construcción de una casa, o sobre todo, en las matanzas sacrificiales, estas intervenciones humanas, en cierto sentido, no eran decididamente sus propias acciones, acciones que hablando metafísicamente fueran su propia responsabilidad, sino más bien representaciones de actos ejemplares realizados originalmente por los dioses. E incluso estas representaciones no eran en última instancia la obra de actores humanos, sino más bien la obra de los dioses que actuaban a través de ellos.

Todos los ejemplos dados hasta ahora, pertenecían principalmente al estadio arcaico de conciencia y de cultura caracterizados por el mito y el ritual. Pero el sentido de encastramiento, *mutatis mutandis*, también prevaleció después de la transición de la era mitológica o ritualista al tiempo de la religión e incluso al de la metafísica clásica. Ya hemos oído hablar del Padre que está en los Cielos cristiano y de la existencia Católica Romana en la falda de la Madre Iglesia. Podemos también hacer referencia, como único ejemplo, a la Epístola a los Romanos 8:38 ss, dónde se expresa la certeza de "que ni la muerte, ni la vida, ni los ángeles, ni las principalidades, ni los poderes, ni las cosas presentes, ni las cosas por venir, ni la altura, ni la profundidad, ni ninguna otra criatura, podrá separarnos del amor de Dios, que está en nuestro señor Jesús Cristo". El contenimiento del hombre cristiano en el amor de Dios es absoluto. En cuanto a la metafísica (en el sentido de la Filosofía Primera), sólo señalaré la lógica del juicio (*Urteil*), en el cual la cópula es el análogo lógico-abstracto de la figura mitológica-imaginal de Atlas, que, a la vez, separa y une los opuestos. La cópula garantiza la unión real de sujeto y predicado, el universal y el particular, implicando el

Fundamento o el Ser, que abarca y produce ambos extremos y que a la vez, está finalmente fundado en Dios. El pensamiento de la metafísica clásica posee por lo tanto un centro cumplido. (9)

Las perspectivas en las que se articulaba el sentido de adentridad son una cosa. En tanto que perspectivas, ideas, posiblemente sean erradas, supersticiosas o ficticias. Pero puede demostrarse que el *sentido* articulado de adentridad articula a su vez la adentridad de hecho inherente en las condiciones efectivas de la realidad práctica de la vida de aquellos tiempos. Una vez más, sólo puedo mencionar unos pocos puntos a modo de sugerencia.

Primero, la vida ética e intelectual de cada generación presente estaba encastrada en las tradiciones milenarias de sus padres. Cada presente derivaba sus verdades de lo que Eliade ha llamado *illud tempus*, o de los antiguos. Todo el pensamiento y la experiencia estaban envueltos en las perspectivas heredadas.

Segundo, el individuo tenía su realidad y su sustancia no en sí mismo, sino en algo más grande, hablando lógicamente en un universal, ya fuera la familia, el clan, la tribu, o una corporación, que era entonces lo único real y de lo cual el individuo no era más que una especie de apéndice, una emanación. (10) De modo semejante tenía su Self y su alma, no en sí mismo, sino en el rey, en el brujo de la tribu, el Faraón.

Tercero, había una dependencia ineludible de la naturaleza. Hablar de la Madre Naturaleza no era sólo una metáfora sino una realidad fáctica. El hombre estaba a merced de la naturaleza cuando le enviaba terremotos, sequías, inundaciones, y confiaba en la naturaleza para su subsistencia. Ciertamente el hombre también era un productor, pero incluso en su propia producción mostraba ser el hijo de la naturaleza, porque su producción era sólo una alteración de las cosas previamente producidas por la naturaleza -troncos, piedras, ovejas y vacas, granos, etc. Y el modo de producción humano era la imitación, la *mimesis* del modo de producir de la naturaleza, que se refleja incluso en la teoría occidental pre-moderna del arte. Todavía no se había concebido la productividad humana como creatividad.

Cuarto, la adentridad fáctica se veía también en la sumisión resignada e incuestionable del pueblo al destino, a las vicisitudes y rigores de la naturaleza, a los caprichos de los gobernantes, a los caminos inescrutables de Dios.

Quinto y último, si como pretendía Jung, los primitivos australianos, por ejemplo sacrificaban dos tercios de su vida consciente a lo que él llamó la "vida simbólica" (Jung, 1939, § 649) y si la vida pública y privada del pueblo en todas las otras culturas anteriores similarmente tenía su centro en sus cultos, vemos que el mirar hacia arriba era más que una inconsecuente actitud subjetiva, era una realidad práctica. Desde un punto de vista estrictamente financiero, es absolutamente sorprendente, por ejemplo, cuánto invirtieron los Egipcios en sus pirámides y tumbas, lo cual no servía a ningún fin práctico inmediato para la supervivencia. Expresaba su dedicación metafísica a algo mayor, en lo cual la existencia humana estaba contenida como un todo.

3. El Final de la Adentridad

Todo lo que se ha descrito en relación con la contención metafísica del hombre en la naturaleza durante las edades del mito y de la metafísica ya no existe más. En la era moderna, que comenzó en el siglo XIX, Atlas perdió su trabajo; ya no hay más arriba y abajo en un universo en el cual la tierra ya no es más el centro, ya no hay más Midgard. Las ideas de centro, de arriba y abajo, se han convertido cosmológicamente en sinsentidos. Sin Atlas que constantemente sostenía y separaba al Cielo de la Tierra, los padres del mundo han caído el uno sobre el otro en la positividad, de manera que ha desaparecido la diferencia metafísica entre Cielo y Tierra, así como la diferencia entre la tierra, la luna, el sol, los planetas, y las estrellas. La dualidad esencial de este mundo terrenal, por un lado, y el

mundo trascendente por el otro, simplemente se ha ido, estado que se refleja en la búsqueda de una fórmula *uniforme* del mundo. Ahora hay positivista sólo una sustancia metafísicamente homogénea a partir de la cual se construye en su conjunto todo el "universo" (¡ya no hay más kósmos!). El lugar del planeta Tierra en lo que era el kósmos se ha vuelto absolutamente indiferente e insignificante. Mucho antes del vuelo del hombre a la luna y del lanzamiento de cohetes no tripulados a otros planetas, ya se había suprimido el límite insuperable entre la esfera sublunar y el cielo ardiente como el reino de los dioses. Incluso con la ayuda de los más grandes telescopios, dijo una vez Jung (1954a), los hombres no descubrirán más allá de las nebulosas más lejanas, ningún empíreo ardiente "y sabemos que nuestros ojos divagarán desesperadamente a través del vacío del espacio interestelar" (§ 31). Ya no hay un Okeanos que circunde al mundo encerrándonos implacablemente con el lazo de la necesidad en el aquí y ahora. Incluso nos la hemos arreglado para mirar a la Tierra desde afuera, desde el espacio exterior. (11) La posición de un mirar metafísico hacia arriba se ha vuelto imposible. El alma ha abandonado la Tierra como su lugar inescapable y así ha perdido el anterior sentido de adentridad.

Con el hombre parece haber tenido lugar el cambio opuesto. El individuo, el singular, se ha establecido como el centro y en última instancia como lo real. Las corporaciones y la sociedad han perdido su sustancialidad y su realidad metafísica, reduciéndose a "colectivos", agregados de individuos atómicos sobre la base de la idea de contratos sociales. La genealogía ha perdido el poder que solía tener en el auto entendimiento del hombre; el individuo moderno ya no se comprende primariamente como "hijo de ...," sino como su propio centro y el centro de su mundo. Ser "yo" significa haberse establecido del todo por uno mismo, como *origen* de las propias coordenadas. De modo semejante, las ideas y los conceptos han perdido su estatus previo de última realidad en tanto que "universales" en el sentido neoplatónico de la palabra, es decir, en tanto que realidad superior a la del particular y del individuo concreto, que anteriormente sólo poseía realidad en tanto *participaba* y estaba subsumido, o contenido en un universal. La imagen más clara de esto es la liberación sexual. Anteriormente había una idea muy clara de lo que era "un hombre" y "una mujer", así como su verdadera naturaleza y por lo tanto sus papeles en la sociedad. El *concepto* era *physei*, es decir, expresaba inmediatamente, o mejor dicho, era la naturaleza y la verdadera realidad de las cosas y de las personas. El individuo particular tenía su verdad y realidad sólo en y a través del concepto, y por esta razón se consideraban "no reales", "falsas", perversas, no verdaderas las conductas que se desviaban de tales definiciones, como por ejemplo la de los homosexuales, *a pesar* de que de hecho ocurrieran. Hoy en día, lo único real es lo que de hecho ocurre en los individuos en toda su diversidad, y las ideas, los conceptos y los roles son vistos solamente como construcciones humanas. El singular se ha emancipado del concepto universal, el cual hoy, de hecho, se reduce a un *flatus vocis* o se experimenta como un mero instrumento humano de opresión.

De un modo semejante, el hombre se ha emancipado psicológicamente, aunque no completamente de hecho, de las vicisitudes del destino, de los rigores de la naturaleza y de la arbitrariedad de los gobernantes. Anteriormente estas fuerzas se experimentaban como aspectos autoevidentes de la *naturaleza* o del mundo que uno tenía que aceptar inevitablemente: "Dios dio, y Dios quitó, bendito sea el nombre del Señor" (Job 1:21). Hoy en día, hasta cierto punto, hay fuertes ideas de que lógicamente, aunque no siempre de hecho, el hombre puede asegurarse a sí mismo contra los golpes del destino, del dolor y la enfermedad, incluso del envejecimiento y potencialmente de la muerte, que son errores inaceptables que eventualmente podrían corregirse mediante la tecnología humana. Hay incluso el sentimiento de que tengo *el derecho* a una vida feliz y libre de dolor. Aunque empírica y prácticamente nuestros medios técnicos todavía son ridículamente limitados comparados con los efectos del tiempo, los terremotos, los volcanes, las inundaciones, los tornados, las enfermedades, etc., lógicamente o psicológicamente, es decir, en la medida en que toca al entendimiento real que el hombre tiene de sí mismo y en lo que se refiera a su autodefinición, ya no hay límites a lo que el ser humano en principio puede hacer. El hombre, y nadie más, es ahora el que está a cargo y tiene la responsabilidad por la

existencia o no existencia del mundo, por la continuidad de la vida en la tierra y por la protección del medio ambiente.

El culto de los antepasados ha sido reemplazado por la adoración de la niñez y la juventud; en lugar de la orientación hacia el conocimiento de los antepasados muertos, de los ancianos sabios del pasado, y en vez del cultivo y el respeto por la tradición, la modernidad se caracteriza por la necesidad de originalidad individual y por la constante innovación, así como el deleite en la irreverencia y en la provocación (¡arte moderno!).

En cuanto a la productividad humana, (12) el hombre ha comenzado con la apropiación técnica de los procesos de producción que una vez fueron los secretos insondables de la naturaleza. Esto es más evidente en el ámbito de la ingeniería genética y de la reproducción. Anteriormente la única manera de mejorar o cambiar los animales y las plantas de acuerdo a nuestras necesidades humanas era por medio de la crianza. Hoy la biotecnología ha avanzado hasta la posibilidad de crear nuevos tipos de organismos directamente *diseñándolos*. De manera semejante, en el reino humano hoy en día es posible tener sexo sin hijos e hijos sin sexo. Antes, la reproducción sólo podía producirse permitiendo que la *naturaleza* realizara *su* trabajo a través de, por así decirlo, la imitación por parte de uno, del matrimonio del Padre Cielo y la Madre Tierra en el coito. Hoy en día es cada vez más posible dirigir y controlar técnicamente los procesos de reproducción. Con la posibilidad de la inseminación artificial in vitro, e incluso con la viabilidad de los úteros artificiales el significado de los "vínculos de sangre" ("el llamado de la sangre") ha desaparecido lógicamente; el vínculo entre los miembros de la familia ya no estará basado *lógicamente* en la naturaleza, sino que será contingente: parece probable que un día no muy lejano los bebés serán diseñados y producidos en un laboratorio a partir de los mejores materiales, los más saludables, pero con anónimas "materias primas", por lo que un padre ya no será padre porque él engendró su hijo, sino sólo porque ocupa el cargo de "padre", y el sentido de que uno se continúa a través de los propios hijos no tendrá ninguna base real en los hechos; la misma idea de "madre" y "padre" en verdad, de los arquetipos de padre y madre, habrán perdido por completo su integridad. Incluso si este modo de reproducción resultara prácticamente demasiado difícil, *lógicamente* la ruptura fundamental con el modo natural de reproducción y la pérdida de la inocencia ya ha tomado lugar.

Pero estos son sólo los ejemplos más evidentes de un cambio que ha sido inherente a la Revolución Industrial desde el comienzo. Con el comienzo de la química moderna de Lavoisier, en el momento de la Revolución Francesa, la producción humana ya no se ve limita a la simple alteración de los productos de la naturaleza (*natura naturata*), sino que se comporta como la propia *natura naturans*, por ejemplo, en la producción de sustancias artificiales que no existen en la naturaleza. Tenemos así materia diseñada e incluso "materiales inteligentes". La naturaleza ha abdicado como "Madre" y como origen inescrutable; ahora es un mero proveedor de materia prima para la producción humana y parcialmente la misma naturaleza se ha vuelto un producto humano. Las fronteras entre "natural" y "artificial" se han borrado fundamentalmente, lo que corresponde al otro hecho ya mencionado, el que ahora es el hombre quien tiene que proteger a la naturaleza como si esta fuera su "hijo problemático".

Dónde anteriormente el hombre dependía enteramente de las fuentes de energía proporcionada por la naturaleza, el poder de los caballos, del viento, y del agua, ahora se ha apropiado técnicamente del poder para producir energía por sí mismo, cuándo y dónde le plazca, primeramente mediante máquinas de vapor, pero ahora también mediante diversos tipos de motores, baterías y energía atómica. Es parte de este cambio que Nyx, la Noche, en un tiempo una realidad potente, venerable y sustancial, una diosa por su propio derecho, hoy se ve reducida a nada más que la ausencia de luz diurna que puede ser compensada y descompensada mediante la luz eléctrica. El juego de palabras: "el mundo se está volviendo luminoso/ligero [*getting light*]" se refiere al hecho de que durante los primeros días de la industria pesada se tenía que depender del carbón y de las máquinas de metal, ahora ha

comenzado un proceso en el cual el carbón lentamente será reemplazado por el hidrógeno, que es el elemento más ligero, como portador de energía, y las herramientas de las máquinas serán reemplazadas cada vez más por láseres, que son la luz/ligera [light].

Claramente, el encastramiento del hombre en la naturaleza ha terminado. Pero puesto que el sentido de "significado" no era sino otra cosa que la adentridad, es obvio porqué en los dos últimos siglos se tuvo que experimentar una pérdida de significado, (13) un sentimiento de alienación y de nihilismo. Como Jung (1939g) dijo, el "alma se ha vuelto solitaria, está *extra ecclesiam* y en un estado irredento" (§ 639). De modo semejante el alma ya no está solo *extra ecclesiam*, sino que está *extra naturam*. Con esta visión hemos regresado a nuestra discusión, y hemos proporcionado un sutil contrapunto al diagnóstico inicial de Jung cuándo afirmó, "No, evidentemente, ya no tenemos ningún mito."

4. Dos Líneas Básicas de Reacción al "Final de la Adentridad"

En vista de este cambio fundamental, dos posiciones fundamentales y opuestas son posibles. Uno puede, o bien, aferrarse y defender la verdad del pasado en contra de la situación real producida por los acontecimientos históricos, o admitir la nueva situación en la que la historia nos ha colocado y permitirse aprender de la situación acerca de cómo tener que pensarla. Ambas reacciones nos implican, nos envuelven en una dialéctica. Al dejarse colocar en la situación real, la segunda opción abandona la definición previa de adentridad, es decir, el status del niño que mira hacia arriba en el sentido de estar contenido en la naturaleza, mientras que de hecho preserva la adentridad real que ahora, sin embargo, resulta que es adentridad precisamente en la situación de "carencia de significado". De acuerdo con esta posición, la historia es, por así decirlo, la retorta alquímica del alma, y nosotros colectivamente somos la materia prima en esta retorta [recipiente] herméticamente sellada y nos vemos transportados a través de una fase de la historia de la obra alquímica hacia otra, encontrándonos en cada fase en una situación del mundo completamente nueva. Al añorar el "significado", la primera opción defiende, seguramente, el antiguo sentido de adentridad, es decir, la adentridad en la situación anterior, pero por ello mismo tiene que renunciar a lo que realmente de hecho más desea, que es la adentridad en la realidad presente, pero que sin embargo, hoy sería únicamente la adentridad en una situación psicológica completamente nueva, es decir, la adentridad en el estar *extra ecclesiam et naturam* [fuera de la iglesia y fuera de la naturaleza], y no en la adentridad de los tiempos antiguos. En cualquiera de los dos casos, resulta inevitable una pérdida.

En tanto que la primera opción, trata de imponer *qué* tipo de adentridad ha de ser en función de lo que quiere, debe comprenderse que es una rebelión egoica en contra del proceso alquímico del alma, el intento de permanecer exento de tener que pasar por las transformaciones de la vida lógica del alma de estadio en estadio. Insiste en tener significado, es decir, estar en el estadio de adentridad, pero se coloca y se contiene a sí mismo *imaginalmente* fuera del estar contenido en la vasija alquímica de la historia. La primera posición, desde fuera de la vasija, prescribe y exige el status que piensa que tiene que ser, y critica y condena lo que piensa que es intolerable acerca de la situación que ya es. Es en este sentido que por ejemplo Jung, como ya vimos, declaró que el significado mítico era indispensable y que la falta de significado era causa insoportable de enfermedad psíquica. Cuando uno está *extra ecclesiam*, decía Jung como un verdadero alarmista "entonces las cosas se vuelven realmente terribles, . . . uno se ve enfrentado con todos los demonios del infierno" (ibíd.); ante ti "bostezo el vacío [*das Nichts*]", y uno "huye de ello con horror" (Jung, 1954a, § 28).

Amenazar con los horrores del vacío es una estrategia usual de aquellos que insisten en el significado. Otra estrategia favorita para el mismo propósito consiste en interpretar el cambio que ha ocurrido en términos de una psicología de la culpa. El cambio es visto como una caída, como una decadencia, como un error, como una enfermedad; se debe a nuestra culpa, a nuestra *Hybris*, a nuestro descuido y a nuestro olvido. Es todo culpa nuestra.

Occidente ha dilapidado su herencia espiritual, decía Jung (ibid.). Hemos sido demasiado racionalistas, o demasiado patriarcalistas, o demasiado unilaterales. De modo que ahora, con esta concepción tenemos que humillarnos y volvernos hacia el desconocido inconsciente como la verdadera fuente del significado.

Esta estrategia opera con una escisión estructuralmente neurótica entre el alma y el ego, el alma y el intelecto racional. Sigue la idea de que "omne bonum a deo, omne malum ab homine." (14) Incluso si el mismo Jung ocasionalmente estaba dispuesto a afirmar que "estoy convencido de que el creciente empobrecimiento de los símbolos tiene un significado" (Jung, 1954a, § 28), esto implicaría que el empobrecimiento de los símbolos es un desarrollo necesario en la historia, o en la historia de la alquimia del alma, y no nuestro hacer, sin embargo su posición dominante era la de que esto era culpa nuestra.

El problema con este enfoque es que representa la misma arrogancia del ego que pretende denunciar y que la humilde sumisión a lo inconsciente es sólo un comportamiento empírico, una actitud elegida voluntaria y *acted-out* [actuada compulsivamente fuera] que oculta la pomposidad *lógica* interior en la propia insistencia en ser algo más grandioso de lo que uno en verdad es. Es la insistencia en ser un actor en el drama divino, los hijos del Sol Padre, al igual que los indios Pueblo, o "el 'anciano hijo de la madre',... el 'viejo sabio', la 'vieja sabia'... que siempre ha sido y siempre será" (Jaffé, 1989, p. 225), como pensaba Jung. Es la insistencia en una vestidura metafísica o mítica que nos dé un status superior.

La primera opción, la interpretación negativa del cambio fundamental del mito y la metafísica hacia la modernidad, no funciona. Con ello hemos aclarado mucho. Ahora tenemos que volvernos hacia la segunda opción, es decir, a dejarnos humillar por el proceso del alma en la situación que está siendo. Ella tiene que enseñarnos cómo interpretar nuestra situación.

5. La Idea de Jung de la Muerte de los Símbolos.

Como modelo general para tal interpretación podemos apoyarnos en una concepción de Jung, muy diferente sin embargo, que parece más bien aislada en su obra y que parece no haber tenido consecuencias en su pensamiento ulterior. En su enfoque de los símbolos que se encuentra en la sección "Definiciones" de su *Tipos Psicológicos* (1971) (15) Jung escribe:

En tanto un símbolo sea una cosa viviente, es una expresión para algo que no puede caracterizarse de ningún otro modo mejor. El símbolo está vivo sólo en tanto está preñado de significado. Pero una vez que su significado ha nacido fuera de él, una vez que se ha encontrado una expresión que formula la cosa buscada, esperada, o adivinada de manera mejor que el símbolo aceptado hasta el momento, entonces el símbolo ha muerto, es decir, sólo posee significación histórica. Podríamos continuar hablando de él como un símbolo, bajo el supuesto tácito de que estamos hablando de él como era antes de que hubiera nacido de él la mejor expresión... Para toda interpretación esotérica, el símbolo está muerto, porque el esoterismo ya ha dado de manera muy ostensible una expresión mejor, por lo cual el símbolo se vuelve meramente un signo convencional para asociaciones que ya son más y más cabalmente conocidas en otro contexto. Sólo desde el punto de vista exotérico el símbolo es una cosa viva. (§ 816)

Aquí, por lo que respecta al *significado* de un símbolo, Jung opera con la imagen de la preñez y del nacimiento, y por lo que toca a la *interpretación* del símbolo, con las ideas de la perspectiva exotérica y esotérica. El símbolo es sólo la forma embrionaria inconclusa de un determinado significado. En la medida en que el símbolo está vivo, su significado aún no ha nacido, no ha visto plenamente la luz del día. El nacimiento del significado, a la vez, significa la muerte de su antigua forma embrionaria, es decir, la muerte de la forma del símbolo, y significa que su significado ha recibido una *mejor* expresión. La muerte de un símbolo, en tanto equivale al nacimiento de una formulación mejor de aquello de lo que habla, no implica

que deba enfocarse como una catástrofe intolerable. Se trata de una transformación que ciertamente va acompañada de una pérdida, pero en última instancia es una ganancia, un progreso, al igual que lo es el nacimiento en el caso del embarazo biológico. Por lo tanto, así es precisamente el destino del significado, nacer a partir de su forma de mera preñez original (implícito, *Ansichsein*).

El movimiento de la *mente que interpreta*, en cambio, es el opuesto del movimiento del significado. En tanto que el significado aún está oculto en el vientre del símbolo, la mente lo ve o lo adivina desde fuera; esto es lo que Jung llama el punto de vista exotérico de la mente. El nacimiento del significado a partir del símbolo, va de la mano de la iniciación de la mente en el significado de modo que entiende el significado desde dentro mismo y es plenamente consciente de él; el significado se ha vuelto así explícito, comprendido *conceptualmente* (= la perspectiva esotérica), lo cual, sin embargo, equivale naturalmente a la pérdida de su mística. Se ha vuelto por lo tanto, desmitologizado y desacralizado y ahora es meramente un contenido común de la conciencia (como diría Jung, se ha vuelto un "signo convencional").

De modo que tenemos que entender que la "adentridad del significado" (= cuando el símbolo viviente aún está meramente preñado con *su* significado) y un "punto de vista exotérico" son descripciones de la misma situación desde lados opuestos.

Este pasaje de Jung acerca del símbolo es uno de los raros momentos en que Jung se eleva a un verdadero pensamiento dialéctico en términos de una superación hegeliana.

Jung habló aquí de la historia o del destino del significado de los símbolos individuales. En el caso de la muerte de un símbolo individual a través de la transición de la conciencia individual de un punto de vista exotérico hacia uno esotérico, podría ocurrir que esta pérdida fuese compensada por la emergencia de un nuevo símbolo que está preñado con un significado diferente, de modo que aparezca una nueva fascinación. Esto es lo que de hecho ha ocurrido en la historia muchas veces; ha habido numerosos períodos de crisis cultural, en que los viejos dioses o símbolos habían perdido su convicción y los nuevos todavía no habían fascinado a la gente, pero iban emergiendo lentamente. Estos tiempos de transición fueron tiempos de sufrimiento *empírico* y temporal por la pérdida de sentido, mientras que la adentridad lógica fundamental continuaba, incluso en el período de su ausencia empírica. Este tipo de cambio y de problema podría compararse a la inquietud durante una mudanza, cuando uno ya no está en la casa antigua y todavía no se ha mudado a la nueva casa.

Pero ahora, cuando transferimos lo que Jung dijo sobre el símbolo individual a nuestro tema, la cuestión del significado de la existencia humana como un todo, nos vemos enfrentados a una ruptura histórica de un carácter y de una magnitud enteramente diferentes; este cambio no es ya comparable a una mudanza, que, al no ser más que un cambio de ubicación o de entorno, no afecta directamente y esencialmente a la identidad de la persona que se muda. Ahora es más como la transformación en la pubertad, por ejemplo, cuando hay un cambio sustancial en la identidad y la redefinición de la persona misma, de niño a hombre o mujer, respectivamente. La casa puede permanecer exactamente igual. Lo que aquí, por así decirlo, es reconstruido, es la persona misma dentro de la casa. Que de repente se despierta en la misma casa que no ha cambiado, pero que ya no es la misma persona.

La noción de "cambio" se ha "sublimado", se ha reflejado (interiorizado) en sí misma: el cambio aquí ya no significa el movimiento de una sustancia o de un sujeto, sino que aquí el cambio ahora significa transformación interna ("alquímica") de esta sustancia o del sujeto mismo. La noción [la idea, el concepto], ya no es *acted out* (nota: actuada fuera en el nivel conceptual!), sino que es "*erinnert*". El movimiento ha traído completamente de vuelta a casa aquello que previamente sólo se movía alrededor.

Ahora bien, el "símbolo" del que estamos actualmente hablando es el significado como tal, es decir, Significado con "S" mayúscula: es el mito, es la vida simbólica, es lo imaginal, es la religión, son las grandes narrativas-no este mito, o esta religión, o esta gran narrativa, o este significado, sino el mito y la religión pura y simplemente, es decir, es el Significado en su conjunto. Y el "significado" (con minúscula) que ha nacido a partir de éste "símbolo" (es decir, del Significado con mayúsculas) es el Hombre mismo, es la conciencia como tal, es la existencia humana a gran escala. Porque la conciencia ha nacido de ellos, los mitos como tales, la religión en su conjunto, el significado superior a gran escala, ahora sólo poseen significación histórica; existen aún, pero en plural, y se ven encogidos en el estadio reducido de bienes de consumo-de significados *muertos*. Si a pesar de todo todavía son usados hoy para mantener a la conciencia fascinada, y para crear así una nueva mística secundaria o un aura, o un nuevo sentido de adentridad, pueden funcionar de esta manera porque ahora tienen el status de drogas (espirituales) usadas para aturdir a la conciencia o para provocarles subidones.

El mito, la religión, las grandes narrativas como *formas* constituyentes de la conciencia, *tienen* que estar muertas: porque el nacimiento de *su* "significado", que no es otro que el Hombre, equivale al hecho de que la *interpretación* que el hombre hace de este "significado", es decir, su interpretación de sí mismo, se ha vuelto ahora esotérica en el sentido de Jung. El hombre ahora entiende y se ve a sí mismo *desde dentro* de su conciencia, y por lo tanto, *como* conciencia, *como* lingüística y *como* el proceso de interpretación de la formación de símbolos. En la medida en que esta interpretación ha dejado afuera el punto de vista exotérico, los *contenidos* de la conciencia ahora ya no pueden tomarse ingenuamente de manera literal y creerse como objetos por sí mismos (es decir, los antiguos símbolos, las imágenes míticas, las concepciones religiosas), ya no pueden tomarse como fenómenos epifánicos primordiales. Sólo pueden y deben verse como productos de la mente humana, como "signos convencionales", y ya no símbolos en el elevado sentido junguiano; de hecho, como significadores, finalmente como letras, como escritura, como lenguaje, que deben leerse e interpretarse, pero ya no pueden ser creídos ni a los que uno puede entregarse, ni en los que uno pueda ya involucrarse.

Bajo estas condiciones, cuando se ha vuelto cuestionable "la vida simbólica" o el Significado Mítico como tal (y no sólo tal o cual símbolo), podría haber un nuevo "símbolo" preñado con un nuevo significado, un nuevo "mito" o religión, una nueva adentridad de la existencia humana, si estamos dispuestos a seguir a Nietzsche en su sueño acerca de la llegada del Superhombre. Si el hombre, tal como Nietzsche reivindica, es algo que se debe (y se puede) superar, si el hombre es un medio que une al animal y al Superhombre, entonces y sólo entonces puede haber llegado a su fin la antigua adentridad con la muerte Dios y del mito, y ser sustituida por una nueva adentridad, por un nuevo estado preñado con un nuevo significado. Pero la transición del hombre al superhombre no es ni un movimiento (una mudanza de una casa a otra) ni una transformación como en la pubertad, en la que hay una especie de redefinición o reconstitución sobre el sujeto mismo. Es más bien una nueva *creación* de un hombre nuevo y, como tal, la sustitución o reemplazo de la real sustancia lógica de conciencia, el hombre como él se ha conocido, con una sustancia radicalmente nueva, otra definición del hombre con un nuevo entendimiento; no una continuación natural de la evolución y la historia de la conciencia, sino verdaderamente un nuevo comienzo. El superhombre sería un nuevo símbolo en un futuro incierto, cuyo "significado" aún no ha nacido de él para la comprensión del hombre actual. Esta nueva definición del hombre sería otra vez exotérica con respecto a la comprensión actual del hombre, que es esotérica.

Una vez que la conciencia se ha vuelto consciente de sí misma, y esotérica en sí misma, la condición de posibilidad de una nueva adentridad sería fundamentalmente una ruptura, una *discontinuidad* de la mente que lo interpreta. Pero ahora tenemos que comprender que la idea de una discontinuidad en la definición del hombre dado con la dualidad de hombre y superhombre y en la *sucesión* de uno al otro paradójicamente es un intento desesperado de rescatar la continuidad del sentido de adentridad en el significado, como una parte

constitutiva, y por lo tanto, indispensable, que forma parte de la definición de la existencia humana. Así como anteriormente la sucesión de símbolos siempre nuevos en la historia del hombre, de hecho, le había garantizado que el hombre nunca tuviese que salirse *fundamentalmente* (lógicamente) de su sentido de adentridad, a pesar de los muchos períodos de crisis cultural en los que el hombre se vio obligado a tener que sufrir por la falta empírica de una *particular* concreta adentridad en el símbolo que se había vuelto viejo.

Sin embargo, ya que se nos ha vuelto evidente que la idea de Nietzsche del superhombre es sólo una utopía, e incluso una fantasía, ya no podemos ahora esperar que haya un posible sucesor del hombre. La inevitable continuidad del hombre significa que éste tendrá que mantener su lugar en la pérdida de adentridad en el significado y que esta pérdida caerá sobre él como una pérdida irrevocablemente fundamental, como una pérdida *lógica*; ya no habrá un nuevo doble que le liberará de tener que nacer de una vez y para siempre de todo significado, y ya no le protegerá de tener que ser iniciado en este cambio alquímicamente (en el sentido de una descomposición fermentante y de una reconstitución), mediante el cambio mismo, cuando el cambio traiga al hombre de vuelta a casa. *Esta* pérdida no es un interludio. Hay una diferencia *real*. Pero en vez de inflar al hombre hasta un Superhombre, obliga a que el hombre en su concepto de sí mismo, tenga que descender de su elevadísima altura previa y deba vivir *sin* tener que vestirse en espléndidas vestiduras míticas o religiosas.

6. El Hombre Nonato

De acuerdo con la idea popular, el hombre es un mono desnudo (Morris, 1967). Muchos filósofos y antropólogos han señalado que en comparación con los animales, el hombre es un *Maengelwesen*, es decir: un ser biológicamente deficiente. La cultura humana ha sido interpretada como la compensación del hombre por sus deficiencias biológicas. Sin refutar la legitimidad de tales enfoques y opiniones biológicas, propongo una tesis diferente. Volviendo a la idea de Nietzsche del Superhombre, yo llamo al hombre, es decir, precisamente al hombre tal como se ha conocido, el "superanimal" e insisto en que a su vez es el animal y es el mono quienes están desnudos en comparación con el hombre. Así como el Superhombre de Nietzsche -si tuviera que llegar a existir- sería lógicamente una nueva creación, mientras que físicamente permanecería como un hombre, así el hombre de hecho ha sido y es lógicamente una nueva creación, si bien aún permanece biológicamente como un animal.

El animal, como ya indicó Platón (Protágoras 321 c 6) lleva su piel o su encrustamiento como su piel natural, inseparable de sí mismo. Físicamente está vestido en una cubierta protectora. Pero está desnudo lógicamente o metafísicamente. Se ve directamente empujado y expuesto al medio ambiente y tiene que vivirlo todo por sí mismo, por su propia cuenta, para bien o para mal. No hay nada entre él y la realidad exterior. En sí mismo es completo, autónomo, autosuficiente en tanto que tiene todo lo que necesita dentro de sí para adaptarse a la realidad. Ha sido equipado por la naturaleza con sus propias leyes, con sus instintos. Contando exclusivamente con lo que ya tiene en sí y con lo que es, toma la vida o el medio ambiente como algo que está dado. El animal no conoce engaños. No conoce ilusiones, ni esperanzas, ni utopías, pero tampoco conoce significados, ni mirar hacia arriba. Esta es su desnudez. El animal es muy realista, racional y sobrio; como dijo Jung (1930a), es un ciudadano de la naturaleza de buena conducta y respetuoso con las leyes. (p. 282, citado por Hillman, 1982, p. 313). Es un adulto absolutamente maduro, y además: maduro por naturaleza y, por lo tanto, inalienablemente. Su forma de vivir la vida es completamente profesional.

De modo que podríamos decir que el animal ha nacido completamente al mundo. El nacimiento significa la transición de estar contenido en una matriz protectora a la exposición desnuda a un entorno frío y peligroso. El nacimiento también significa la transición desde el estar siendo cuidado y protegido automáticamente y constantemente de la experiencia de necesidad, a tener que hacerse cargo por sí mismo de las propias necesidades. Ya el bebé

recién nacido, de repente tiene que respirar por sí mismo, mamar por sí mismo; los animales recién nacidos tienen ya que competir el uno con el otro por la mayor parte de alimento y con frecuencia tienen que correr para salvar sus vidas, aún más que los animales adultos.

El nacimiento literal es sólo el comienzo del nacimiento en un sentido más amplio. Ser *plenamente* nacido, y esto tendrá que recordarse en la próxima discusión, es paradójicamente sinónimo de ser plenamente adulto, plenamente maduro: sin depender de los padres, sino de uno mismo, ni estar protegido del entorno por ningún intermediario, sino expuesto desnudamente al entorno. Cuando se alcanza este estado, entonces y sólo entonces ha concluido el nacimiento.

Volviendo del animal al hombre, vemos inmediatamente que el hombre antes de la modernidad es lo opuesto al animal en ambos aspectos. Estaba fundamentalmente en un estado de niño, mirando hacia arriba a los dioses, a sus padres, a los padres del mundo, o a Dios, su Padre, y contenido en la falda de la Madre Naturaleza, la Madre Iglesia, o en alguna otra vasija uterina. ¿En qué consistía el culto de los antepasados, sino en la celebración del respeto del "niño" por los eternos padres espirituales? Metafísicamente, el hombre no era aún "el hombre por sí mismo" (Erich Fromm, 1947) viviendo bajo su propia responsabilidad. En lugar de llevar sus leyes como sus instintos naturales dentro de sí, tenían que venir hacia él "escritas en tablas" desde arriba y desde fuera. La última responsabilidad de sus acciones también permanecía en manos de los dioses. Incluso siendo el hombre el adulto maduro que *psíquicamente* ciertamente ya era, o incluso en su "plena dignidad natural consumada" que Jung ya había observado en los Indios Pueblo, sin embargo *psicológicamente* (lógicamente o metafísicamente) aún era decididamente un niño; de hecho, esa dignidad y madurez empírica eran precisamente el resultado de que los Indios Pueblo fuesen y permaneciesen lógicamente como los hijos del Sol su Padre; derivaban su fortaleza y su autoridad de su relación "religiosa" con él. Por la misma razón, los ritos de iniciación en la pubertad, que se encuentran en las sociedades tradicionales en la mayor parte del mundo, tenían sin duda la tarea de transportar a una persona desde la infancia a la edad adulta social. Pero cumplían esta tarea, precisamente iniciando lógicamente al iniciado en una *niñez metafísica*.

El Hombre (y aquí no estoy hablando del individuo empírico, sino del plano lógico, del Hombre a gran escala, de su "humanidad": del *concepto* de hombre como aquello en lo cual y como tal todos vivimos), no nace directamente en el entorno, no se ve "arrojado a la existencia", como pensaban los existencialistas del siglo XX. El Hombre, en primer lugar, nace enteramente dentro y contenido en mitos, significados, ideas, imágenes, palabras, creencias, teorías y tradiciones. Éstos permanecen irrevocablemente entre él y la realidad externa, de modo que no está desnudo ni tampoco lo está la realidad. Todo en el mundo está irremediablemente envuelto en vestiduras míticas; nada es tan sólo lo que pragmáticamente es. Las herramientas, las armas, las cosas e incluso los acontecimientos en la naturaleza, sin tener en cuenta de si son grandes o pequeños, las actividades de la vida cotidiana: todo tiene su historia respecto a su divino origen primordial y a su significado cósmico, y esta realidad mítica o metafísica es la primaria realidad de cada cosa. La realidad desnuda está fundamentalmente fuera del alcance. Cuando el hombre entró en este mundo, ipso facto entró en un Sueño, continuo y omniabarcador, un sueño del cual no había despertar, puesto que este sueño era su mundo real y su vida, su "principio de realidad." Lo que llamamos conciencia es tan sólo parte de *este* Sueño, como son los muchos sueños particulares literales (que normalmente se cree que pertenecen a "lo inconsciente").

Uno podría decir que el hombre entró inmediatamente en la Caja de Arena [*Sandplay*] Única, con la diferencia respecto a las cajas de arena usuales en el contexto de la terapia de cajas de arena, de que no era un acontecimiento o una actuación intencionada *en* el curso de la vida, sino que la vida misma como un todo (y no sólo la propia vida, sino la vida del pueblo colectivamente, tal como se extendió a lo largo de milenios) era esta Caja de Arena, el mundo real (la naturaleza, el cosmos), siendo sus juguetes la bandeja de arena, la gente

real, los animales, las plantas, las cosas, los eventos. Mientras se juega en una caja de arena, mientras se sueña un sueño, éstos son absolutamente reales, son la única realidad verdadera. La realidad de la mente en vigilia sencillamente no existe para el soñante y su sueño. El sueño no tiene otro mundo fuera de sí mismo. Del mismo modo, el sueño único de la Caja de Arena tal como era vivida la vida entonces, no tenía el problema de la verdad como la *adaequatio intellectus et rei* [la adecuación entre la cosa y el pensamiento]. La verdad era "absoluta"; era, existía físicamente, cósmicamente. Las cosas y los acontecimientos *eran* la percepción mítica e imaginal de ellos, y los mitos *eran* la verdadera naturaleza de la realidad. Uno incluso podría proponer: *Anima naturaliter realista* ("el alma es realista por naturaleza, realista en el sentido de la controversia medieval de los universales).

El hombre es fundamentalmente nonato. A pesar de su nacimiento biológico literal, nunca ha abandonado lógicamente la adentridad en un útero. Al nacer biológicamente, sólo *intercambió* la matriz biológica por otra, la matriz metafísica, la matriz del Significado. Expresado personalísticamente, el hombre se las arregló para de *hecho*, quitarse el aguijón lógico del nacimiento (nacimiento, ¿dónde está tu aguijón?) (16) traumático (no emocional, ni empírico) de la ruptura radical e irrevocable que significó el nacimiento para el animal cruelmente expulsado de toda adentridad en un útero hacia la exposición desnuda en el entorno. El hombre se las arregló para vencer lógicamente al nacimiento en su dimensión biológica literal y usarlo para un propósito que no era el original, es decir, usarlo *contra naturam*. Con respecto a su propósito original (que sería verse expuesto desnudo en el mundo, verse expulsado a la adultez) el nacimiento fue abortado. Fue obligado a conducir simplemente a otro estado de nonato, es decir, a otra infancia.

¿Cómo funcionó esto? A través de una inversión fundamental. El hombre abandonó los instintos que le pertenecían en tanto que animal y *lógicamente* extrayectó el conocimiento instintivo desde dentro de sí mismo hacia el entorno, hacia todo el universo -de modo semejante a como hoy de manera *técnica-empírica* lanzamos satélites hacia las órbitas exteriores. Por lo tanto, el hombre abandonó, cambió la certeza y la realidad empírica de su conocimiento natural, como propiedad privada del individuo, por la incertidumbre y la virtualidad de las concepciones mentales pertenecientes a la comunidad de la humanidad como un todo. De este modo, se formó un útero virtual, uno que abarcaba incluso al entorno exterior como un todo, un entorno físico en el cual el nacimiento *biológico* todavía podía ocurrir como ocurría antes. Con esta inversión podía retenerse la adentridad en una matriz incluso a través del acontecimiento del nacimiento de hecho y podía posponerse indefinidamente el nacimiento en la edad adulta madura, tal como lo tenían los animales. Por otra parte, el hombre podía llegar a estar físicamente desnudo, desprotegido, equipado deficientemente con instintos, precisamente porque nunca abandonaba metafísicamente la protección de ese estadio embrionario.

De este modo, el nacimiento natural fue, por así decirlo, escaqueado más allá de su recompensa y usado para otro propósito. ¿Cuál? La génesis de la mente, del alma, del *logos*. Que el hombre eludiera este nacimiento biológico tuvo como resultado, y se agotó en un nacimiento de cabo a rabo, no tanto en la existencia desnuda en el entorno, es decir, en la madurez y en la adultez animal autosuficiente, sino que su nacimiento biológico se liberó a fin de dar nacimiento a otra cosa, algo increíble y sin precedentes hasta entonces: a la dimensión metafísica, invisible e intangible del significado, es decir, al reino de la conciencia. Es una realidad virtual, y precisamente porque es virtual, no prescinde de la situación biológica. Lo que ha nacido aquí es la *diferencia* entre el nacimiento biológico y el metafísico, o de manera más general, la diferencia entre lo empírico (lo "literal", lo positivo-factual) y lo lógico, entre lo psíquico y psicológico.

De modo que cuando el hombre nace en un sentido literal, no ha nacido en absoluto. Meramente ha intercambiado el útero biológico de la madre por un segundo útero, el útero espiritual, el saco amniótico de la mente, de las imágenes y los significados. El hombre no

ha nacido directamente en su entorno. Ha "nacido" en *su ser mente y alma*. Un poco como los astronautas que realmente no se aventuran al espacio exterior, sino que permanecen en sus trajes espaciales o en sus naves espaciales que los protegen del espacio exterior, de modo semejante, el hombre, aún cuando literalmente y biológicamente ha nacido en su entorno, está lógicamente vestido en su traje espacial, o podríamos decir en su traje ambiental, o si se quiere decir así, está vestido en sus imágenes, ideas, conceptos y palabras.

Cuando dije que el hombre nació en *su ser mente y alma*, esto fue un poco prematuro. La idea de que nació en un traje espacial de imágenes es más correcta. Hace evidente que la persona en el traje espacial y el traje espacial mismo en principio son separables como dos "sustancias" distintas. El hombre pre-moderno en tanto que individuo estaba *en* la mente y en el alma. Vivía fundamentalmente encapsulado en sus imágenes y concepciones. La mente y el alma estaban afuera, a su alrededor, en el *mundo*. Como hemos visto, las ideas y los conceptos eran inmediatamente reales, eran hipóstasis en el sentido Neoplatónico. Eran la verdadera naturaleza de las cosas. Por el otro lado, hay una limitación en la imagen del traje espacial. Porque sugiere algo demasiado rígido. De modo que, cambiemos a otra imagen y digamos que el hombre estaba flotando en la mente y en el alma como en su segundo líquido amniótico.

El animal se ve llevado desde dentro de sí mismo por instintos, como empujado por detrás. Esto es *fundamentalmente* inconsciente, tiene sus leyes contenidas en sus mecanismos de liberación, incorporados físicamente e innatos, siempre empujándolo como por detrás suyo. El hombre, por contraste, tiene el equivalente de los instintos, las leyes o la lógica de su naturaleza humana y de su vida, ya no en sí mismo en forma de mecanismos de liberación, sino, fuera de sí mismo, como en el *horizonte* del *mundo* en el que vive (en el cosmos, en las estrellas, en las cosas y acontecimientos de la naturaleza) y los tiene en la *forma* de figuras y mensajes divinos. Y el conocimiento acerca de la lógica de su naturaleza le llega al hombre fundamentalmente más tarde, a posteriori, en parte como visiones espontáneas, revelaciones o apariciones, en parte como algo que se lee en el mundo, en parte y mayormente a través del antiguo almacén tradicional de imágenes y concepciones del pueblo que han sido transmitidos y llenados de vida en cada nueva generación. Este es el motivo por el cual el hombre es fundamentalmente consciente, por naturaleza e inalienablemente, por tanto: las "leyes" de su naturaleza, están delante de su mente, tienen la forma del conocimiento para él; las ve ahí afuera (percibidas mítica o imaginariamente) en el mundo natural como si fuera un espejo. Él es "sobreanimal", hombre, humano, *porque* ha abandonado el adentro inconsciente (los instintos) a cambio de tener sus "leyes" ahí afuera en la forma de un horizonte que lo envuelve, y porque ha abandonado la naturaleza mecánica de las leyes naturales arraigadas en el cuerpo individual a cambio de la forma del *conocimiento* de sus "leyes" de manera mental, nocional, conceptual, cultural y comunal. El antiguo símbolo de los árboles que tienen sus raíces en el cielo y que crecen hacia la tierra, podría reflejar justamente la inversión que aquí se está discutiendo.

La diferencia entre el inconsciente del animal y la conciencia humana es *sólo* que el animal lleva su ley y su lógica dentro de sí como mecanismo de liberación innato arraigado corporalmente, mientras que el hombre tiene sus leyes y su lógica inversamente ahí afuera en su horizonte y por tanto como conocimiento; pero desde el arranque, no hay diferencia en cuanto a la certeza del "conocimiento". Desde el comienzo, el hombre estuvo, al igual que el animal, adaptado al mundo, en casa, y en ella. A pesar de la aposterioridad lógica de su conocimiento esencial (el conocimiento acerca de la lógica de su propia naturaleza), la existencia humana se inició con respuestas y no con preguntas. No se inició con verdaderas preguntas o enigmas misteriosos. El hombre nació, y por lo tanto comenzó con respuestas; el hombre estaba embebido en respuestas por todos lados. Las preguntas misteriosas sólo son el resultado ulterior de un largo desarrollo cultural. Por ello la existencia humana, *lógicamente*, siempre tuvo su lugar en el paraíso, mientras que sólo de manera *empírico-práctica* es vida "después de la Caída." El paraíso y la vida fuera del Jardín del Edén sólo

narrativamente pero no lógicamente, estaban divididos por un "antes" y "después". Lógicamente eran simultáneos, como dos caras de la misma moneda. La división real es entre "lógicamente" (o "metafísicamente") y "empíricamente" (o "positivo-factualmente"); o entre "en la profundidad del alma" y "en la realidad externa": el Paraíso o la Edad de Oro han sido la verdad *lógica* de la existencia *empírica* del hombre en la caída del mundo o de la Edad del Hierro, en el Kali Yuga Indú.

El animal no *sabe* lo que hace. Simplemente hace lo que tiene que hacer, sin *con-scientia*, *syn-eidesis*. Esta es la diferencia con respecto a la situación del hombre. Puesto que él *es* (existe como) conciencia, sabe lo que está haciendo, o ha hecho, o tiene que hacer. Sin embargo, para empezar el hombre no sabe de su saber, no es consciente de esta conciencia suya; ve los contenidos de su conciencia -sus verdades- como si fueran cosas, objetos naturales, hechos externos, en lugar de darse cuenta del hecho de que lo que ve en la naturaleza como figuras divinas son las *imágenes reflejadas* de la lógica interior de su existencia. Este no-saber se le hizo consciente a Jung, cuando estuvo con una tribu de África del Este y les preguntó acerca de un ritual que realizaban: "Siempre se ha hecho así", respondieron. Me fue imposible obtener ninguna otra explicación, y me di cuenta de que realmente ellos sólo sabían *lo que hacían*, pero no sabían *qué era* lo que estaban haciendo. [*knew only that they did it, not what they were doing*] Ellos mismos no veían ningún significado en esta acción" (Jaffé, 1989, p. 266). (17) Podríamos decir que el hombre primitivo sólo conoce las respuestas sin conocer las correspondientes preguntas y sin ni siquiera saber que son *respuestas* a preguntas. "Me veo inclinado a creer que las cosas generalmente se hacían primero y que sólo mucho más tarde, alguien hacía una pregunta acerca de ellas y eventualmente descubrían por qué se hacían" (Jung, 1964, § 540). En otras palabras, el hombre antiguo no era capaz de ver las respuestas lógicamente (como acontecimientos de y en la mente, logos), sino que las percibía sólo ontológicamente. Volviendo a nuestra imagen anterior, podríamos decir que el traje espacial, a pesar de que en principio es separable, no era visto como separable. Era como la propia piel. No había distancia con él, un poco como el embrión que está unificado sin distancia con su líquido amniótico.

En el comienzo fueron las respuestas. Pero en contraste con los instintos animales, las respuestas que el hombre vivía no eran absolutamente fijas. No tienen la forma de principios o de universales abstractos. Eran universales concretos que reflejaban la cultura específica de cada pueblo, porque aunque se los experimentaba como "estrellas" (como entidades estrictamente objetivas, verdades de la naturaleza, o incluso como figuras personificadas), de hecho, aunque secretamente, eran "satélites": habían pasado a través de la mente y habían sido lanzadas por la mente al cielo y afuera hacia el mundo natural. Puesto que la forma de las respuestas era mental, cultural y comunal, hasta cierto punto había lugar para la variedad y el desarrollo, de un individuo a otro, de un pueblo o una tribu a otro, de una era a otra era. Y porque el conocimiento humano venía esencialmente desde fuera, en lugar del interior del cuerpo físico, la condición de posibilidad de un desarrollo ulterior hacia un distanciamiento y hacia un cuestionamiento crítico de las imágenes e ideas ya era inherente desde el comienzo en este conocimiento esencial.

Sin embargo, el precio del nacimiento del alma y de la conciencia en él, de su volverse reales, encarnados, fue que el hombre permaneció fundamentalmente nonato. Y sin embargo, esta re-designación del nacimiento biológico no careció de consecuencias radicales también para el hombre. Lo catapultó dentro de una nueva forma de existencia. Aunque su nacimiento físico no produjo realmente su *nacimiento* en el pleno sentido de la palabra, sin embargo, produjo la *generación*, la *concepción*, y por tanto la existencia *embriónica* del hombre como un "*sobreanimal*": como *humano*, como un ser que no vive primariamente ni en su cuerpo animal, ni en el entorno físico, sino en imágenes e ideas, en mitos y en metafísica, en credos e ideologías, como su matriz *contra naturam*. El cuerpo del hombre y todo su entorno físico se encuentran *dentro* de su mente (18). Han sido interiorizados, integrados, *er-innert* [reflexionados, procesados, culturalizados, integrados] de

modo que, como *realidad exterior de hecho*, son sin embargo sólo momentos superados (sublimados) en la conciencia.

7. El Nacimiento del Hombre

La modernidad se caracteriza por el hecho de que el hombre ha emergido de su adentridad en un horizonte, de su contención en una matriz; todos los hechos discutidos en el capítulo "El final de la adentridad" son prueba de este desarrollo. Por supuesto que aquí no estoy hablando de los individuos empíricos. Cuando aquí digo "hombre" me refiero a la forma general de la constitución lógica del ser humano, el concepto o la lógica como el medio de la existencia de cualquier individuo concreto y empírico. El hombre ha emergido del océano del significado. Ha sacado su cabeza por encima de la superficie del océano y ahora la tiene en lo abierto. Se ha despertado del Sueño Único o de la Sandplay [*Caja de Arena*] que había sido la existencia en el mundo y ahora está fundamentalmente e irrevocablemente extra ecclesiam, como Jung había señalado, así como también extra naturam. Ha perdido sus mitos, sus símbolos. Ahora rememora y considera la conciencia a gran escala desde afuera. El vuelo a la Luna y aún más allá a otros planetas, la observación del planeta Tierra desde satélites, el mirar hacia atrás y hacia abajo a la Tierra desde el espacio exterior: todo esto es la objetivación *técnica* del hecho *psicológico* de que la conciencia ahora ha adoptado una posición exterior a sí misma y se ha dado cuenta de *sí misma* y del hombre en tanto que *conciencia*. El hombre ha roto el cascarón del huevo órfico del mundo. El signo indicador de esto en la historia del pensamiento es el "giro lingüístico", el reconocimiento de que todo aquello con lo que tratamos, es antes que nada y principalmente lingüístico, semiótico, información, de que el hombre mismo es lenguaje.

Pues la adentridad en la situación pre-moderna también había sido contención *en* el lenguaje. Cuando uno tiene el propio lugar lógico *dentro* del lenguaje, las palabras como hechos concretos (como sonidos fonéticos), como medios fácticos de expresión, pasan totalmente inadvertidas. Las palabras hacen su trabajo, pero no se saltan a primer plano. El hombre aquí está completamente entregado al *significado* de los sonidos; se demora únicamente en las ideas o en las cosas y acontecimientos aludidos por el lenguaje, usando las palabras y sus sonidos solamente como algo para saltar al reino del significado. (19) La conciencia flota en los significados. Las palabras y la gramática, es decir, el lenguaje como tal, se daban por supuestos, un poco como un pez que toma el agua como el elemento de su vida por supuesto. Aunque las palabras, las sílabas, los sonidos del lenguaje, por supuesto, no hacen su función como ciegos agentes *silenciosos*, sin embargo se vuelven audibles sólo para morir inmediatamente y, porque sólo desvaneciéndose como sonido pueden realizar su trabajo como portadores de significado. La muerte o la superación de las palabras como sonidos es el significado de la frase. Este y el hecho de que la conciencia más o menos viviera exclusivamente con su significado, es por lo cual las palabras, las frases, las imágenes poéticas, son aquí inmediatamente lo verdadero y lo real. (20) Ellas son *Sachen selbst* [las cosas mismas]. La invocación que en el siglo XX hace Husserl, "Hay que volver a las cosas mismas," no hubiera hecho ningún sentido aquí. El lenguaje aquí, es en sí mismo simbólico (en el sentido en que Jung habla de una vida simbólica), si no epifánico (por supuesto epifánico en el nivel mental o lógico, no experiencialmente o religiosamente). Esta naturaleza simbólica del *lenguaje*, sobrevivió incluso en la emancipación explícita de la mente en el pensamiento filosófico durante el curso de la Edad Media en la que hubo la gran disputa acerca del Realismo de los universales y la emergencia del Nominalismo.

La situación moderna, por el contrario, se caracteriza por el hecho de que el hombre lógicamente (aunque no siempre experiencialmente) ha caído de su contención en el lenguaje, con el resultado de que ahora el lenguaje es comprendido, más que nada como un *instrumento* para la comunicación. Como tal, es un objeto que está al frente, se ha vuelto explícito. El hombre también ha nacido fuera del lenguaje, y ahora lo enfoca desde el exterior. (21) Esta división es equivalente a otra que hay entre la mente y el mundo, o las

"cosas mismas": ahora la conciencia se ha vuelto fundamentalmente *intencional* ("estando-dirigida-hacia"). Y una tercera escisión se produce porque el hombre se ha distanciado del lenguaje, es decir, que la palabra misma se descompone en "significador" y "significado". El signo como tal, el sonido, la letra, comienzan a molestar, colocándose en primer plano, insistiendo en ser algo por su propio derecho ("L'instance de la let-tre"). (22) El signo, que ya no existe con el único propósito de tener que desvanecerse, ahora crea una cuña entre la mente y el significado (lingüístico). El entendimiento del lenguaje se desplaza de un entendimiento simbólico, a uno semiótico, y el pensamiento en general, de los contenidos *en* los medios, a la conciencia y la concentración en los medios mismos, así como de la semántica a la sintaxis, a la forma lógica.

La imagen del espacio exterior desde el cual el hombre mira hacia atrás, a la conciencia (y a la naturaleza y al lenguaje) es peligrosa y posiblemente falaz. Porque este mirar hacia atrás a la conciencia ocurre *sólo* dentro de la conciencia. No ha habido una salida literal fuera de la conciencia. El movimiento hacia el espacio exterior más allá de la conciencia a fin de verla desde fuera es dialécticamente la interiorización (*Er-innerung*), de la totalidad de la conciencia previa dentro de sí misma. Esto es similar a una especie de involución. La conciencia sólo se sale de sí misma, empujándose cada vez más adentro de sí misma. Reflexión. Antes dije que la mente y el alma, las imágenes y los conceptos, eran una especie de traje espacial con el cual el hombre se ha aventurado dentro del entorno físico, y que esto ya señalaba en principio la posible separabilidad potencial entre el traje espacial y la persona misma. Ahora, con la modernidad esta separación ha ocurrido. El Hombre se ha vuelto capaz de ver este "traje espacial" desde fuera y enfrente suyo, cómo un sistema de *signos* empleado por él. Sin embargo, el hombre no aprendió a ver este traje espacial desde fuera saliéndose del traje espacial y dejándolo atrás, sino al revés, ha podido interiorizar, integrando mente y alma, su previo saco amniótico dentro de sí mismo, mediante una corrupción fermentadora de su sustancialidad pura y dura. El ha absorbido el resultado sublimado o evaporizado de este proceso de desintegración en la misma definición o concepto de sí mismo, al igual que como originalmente todo el entorno había sido interiorizado en la mente y en el alma como sus momentos ya superados. El hombre ha ocupado, "catectizado", su traje espacial o su "útero", de modo que la sustancia "exterior" (los universales reales neoplatónicos, las verdades objetivas, en tanto que ontológicos) se ha transformado en el status del "sujeto", y ahora finalmente puede decirse que el hombre es mente y alma, que existe en tanto que mente y alma. Ahora *efectivamente* se ha comprendido a sí mismo, como un ser que usa signos, como el ser lingüístico, y (lo que es lo mismo) lo que anteriormente había sido ónico (la naturaleza de las cosas como tales) las ha comprendido como *sus* signos. Así también se puede decir del hombre, que no sólo sabe *lo que* hace, sino, que también sabe *qué es* lo que está haciendo.

Éste es el nacimiento del hombre como sobreanimal, el haber crecido y el haberse vuelto adulto en su humanidad. Ha dejado atrás "padre" y "madre" para sostenerse sobre sus propios pies; se ha salido de la cáscara protectora del huevo cósmico, fuera de la adentridad entre el Cielo y la Tierra, siendo ahora conciencia y abarcando el Cielo y la Tierra anteriores dentro suyo, como momento superados, por primera vez está implacablemente expuesto *en su desnudez metafísica* a la vida o a la realidad. Lo que la naturaleza produjo en el animal desde el comienzo, con el nacimiento biológico del animal, había sido el hecho que el animal nacido perdiera todo útero protector y quedara expuesto y desnudo al entorno, completamente entregado a sí mismo, para bien o para mal. La modernidad logró finalmente la misma situación en el hombre *como humano*, que hasta entonces había estado envuelto por todos lados en el significado. Ahora, tiene que existir completamente por sí mismo, en lo que una vez Jung llamó la "ilimitada soledad del hombre" (Jung, 1973b, p. 586, a Berann 27 de agosto de 1960). Es, hablando figurativamente, la inevitable soledad metafísica de Acuario, el aguatero, el soberano Señor de los medios de comunicación, que ha abandonado su previo contenimiento en las aguas. Literal y figurativamente hablando, es el hombre como ser que existe fundamentalmente "extra ecclesiam", en el fresco aire frío ahí afuera, en lo abierto y en la sobriedad de lo que esta condición implica.

Por supuesto, "Dios ha muerto", como dijo Nietzsche, y por supuesto, "Ya no hay dioses a los que podríamos invocar para que nos ayuden", como dijo Jung. ¿Cómo podría haber dioses, cómo mirar hacia arriba si no hay ni arriba ni abajo en el sentido metafísico, ni hay ningún Atlas que sostenga el Cielo y lo mantenga apartado de la Tierra, y si el hombre *esencialmente* mira hacia abajo al planeta Tierra y a sí mismo desde el espacio exterior? Los dioses sólo pueden ser para el pez que nada dentro del agua, para una conciencia que todavía está contenida en el saco amniótico de sus imágenes y de sus ideas que aún son percibidas como *sustancias*, como hipóstasis Neoplatónicas, como la verdad de la naturaleza misma, como cosas-en-sí mismas. Los dioses sólo pueden ser para el hombre que aún se encuentra entre el Cielo y la Tierra, y que como tal, tendría que ser fundamentalmente, es decir, lógicamente un ser que mira hacia arriba. Sólo podían existir en tanto que la *naturaleza* era el horizonte final y el límite absoluto de la producción humana. La imposibilidad de sobrepasar, la inmutabilidad y trascendencia fundamentales de la naturaleza eran su *sine qua non*, porque tal naturaleza era la condición tanto del status metafísico de niño del hombre, como la extrayección de su lógica interna de la existencia humana, primero en el cosmos (mito), más tarde en el estadio de hipóstasis objetivas (filosofía), y por tanto, para la actitud de mirar hacia arriba. Una vez que el hombre ha aprendido a interferir con la naturaleza misma, y por lo tanto a superarla, haciéndose cargo de ella, una vez que el pez ha emergido de las aguas y se ha trasmutado en Acuario, toda la lógica o el modo de mirar hacia arriba, como tal, se han acabado. E ipso facto la misma noción de "dios" se ha vuelto imposible, en tanto que los dioses no *son* sino, figuras personificadas imaginales, en las que se han congelado y se han vuelto objetivas para la conciencia las diversas formas de mirar hacia arriba o de adoración. Acuario mira hacia atrás desde arriba, a las aguas desde las cuales ha emergido, y mira desde arriba al pez en las aguas, cómo un elemento perimido y descartado de su *historia* previa. La condición de posibilidad de lo sagrado, de lo numinoso, de los misterios de la vida simbólica, del mito y la religión -cada uno de ellos tomado de acuerdo a su determinación suprema- ha desaparecido.

¿Porqué los símbolos y las ideas religiosas son obsoletos, porqué los rituales, en el mejor de los casos, son bienes de consumo, porqué las prácticas religiosas no son más que una afición (elevada, espiritual)? Porque están fundamentalmente superados [sublimados]; ya no tienen ninguna tarea lógica para la conciencia. La tarea que la religión tuvo una vez, ya se ha cumplido. El "significado" con el que una vez estuvo preñada la religión, ha nacido de ella, ya se ha encontrado la "mejor expresión": la conciencia ha captado el mensaje que se había proyectado fuera como su contenido, como símbolos en el sentido de Jung. La religión había sido la representación objetiva en forma imaginal o conceptual de la lógica interna de la existencia humana. Pero ahora la conciencia ha integrado su contenido anterior dentro de sí misma, como la forma de su constitución lógica. Mientras que antes la conciencia había tenido su verdad o su lógica, su self y su esencia superior, ahí afuera como sus contenidos objetivos e ipso facto había tenido que mirar hacia arriba, esta verdad entre tanto, ha vuelto a casa a la conciencia misma; así como un terrón de azúcar se disuelve en el café, así lo que anteriormente se había visto como una sustancia sólida se ha disuelto en la forma misma de la conciencia. De este modo, aparentemente ha desaparecido, pero aún sigue allí: sólo ha desaparecido como objeto concreto visible (o imaginal), pero en cambio está presente como una cualidad: la dulzura del café, la forma lógica de la conciencia, sus categorías. La conciencia se ha reconocido *a sí misma*, su propia estructura, en sus contenidos previamente proyectados o extrayectados. Los ha comprendido como el auto-retrato de la mente.

Toda la tercera época de la metafísica occidental (por ejemplo, desde Nicolás de Cusa a través de Descartes, Spinoza, etc., hasta Hegel) experimentó, es decir, *pensó*, el sujeto-del-mundo ya no como el Padre (Zeus) de la antigüedad, ni como el Hijo (Cristo) de la Edad Media, sino que lo vivió como Espíritu (espíritu, en la terminología Cristiana, la tercera persona de la Divinidad) y por lo tanto, como Subjetividad. Y el *opus magnum* de esta época

era la integración lógica y comprensión [realización] de la *noción* de espíritu. Como Espíritu, Dios ya no es más un Ser sustancial (ni Padre, ni Hijo). Él, por así decirlo, se ha disuelto en el espíritu. Se ha destilado, evaporado, alquimicamente.

Por lo tanto, predicar aún la religión con honestidad -en lugar de verla, apreciarla, y estudiarla de manera estrictamente histórica- significa llevar leña al monte. Es como regalar un manual de lectura a un universitario, o si consideramos el carácter opresivo y embrutecedor de tales esfuerzos, es como tratar de comprimir un adulto dentro de una cuna.

Así como en un nivel personal uno no puede retroceder hacia la pubertad (excepto -parcial y aparentemente- pagando el precio de una neurosis), así, en el nivel cultural de conciencia no hay retorno a los dioses. Una vez que el terrón de azúcar se ha disuelto en el café, ya no puede volverse el terrón de azúcar que fue. Como dijo Jung (1939) (que sin embargo no tomó su propia medicina): "No podemos hacer que la rueda gire hacia atrás, no podemos regresar a un simbolismo que ya se fue. ... Ya no puedo volver a la Iglesia Católica; no puedo experimentar el milagro de la Misa; sé demasiado acerca de ello" (§ 632). Este saber demasiado acerca de ello, es la señal de que el significado ya ha nacido del símbolo que anteriormente lo contenía y estaba preñado de él. Es la señal de que la conciencia de Jung mira al milagro de la misa desde un espacio exterior, el signo también de que Jung ya no sólo sabe *lo que* hace, sino, que también sabe *qué* es lo que esta haciendo. Pero por supuesto, aquí la Iglesia Católica con la Misa, es sólo un ejemplo. No sólo se ha disuelto la semántica de una determinada religión o de todas las religiones, sino que se ha disuelto la sintaxis de la religiosidad como tal, porque se ha integrado en la *forma* de conciencia. Una vez Jung (1948a) escribió acerca de los gnósticos al comienzo de la era cristiana, "Nostálgicamente el gnóstico miraba hacia atrás al mundo del Padre, pero se había perdido para siempre, porque entre tanto había ocurrido un aumento irreversible en la conciencia del hombre y le había vuelto independiente." (§ 203). Lo mismo se aplica a nuestra situación moderna, pero aún con más validez.

Se ha dicho acerca de Pitágoras, quién creía en la transmigración de las almas, que cuando se ponía de pie y estiraba su cuello con todo sus poderes mentales, era capaz de ver sin esfuerzos y con detalles sus diez o sus veinte vidas pasadas. (23) Esta es exactamente la situación de la conciencia moderna, sólo que *ella* ya no tienen que actuar compulsivamente este estiramiento subjetivo del propio cuello, a través de actos particulares en el espíritu y el contexto de una religión de misterio de salvación personal. En tanto que *inevitablemente* histórica, la conciencia moderna, de una vez y para siempre, está en el *estatus* del "cuello estirado". Este estatus se ve objetivado e institucionalizado en el ámbito de la investigación histórica, que tiene la tarea de ampliar y diferenciar, con mucha sobriedad y alejado de toda esperanza religiosa mistificadora de salvación, nuestra conciencia histórica para que podamos ver ante nosotros, con un grado más alto de sofisticación, de manera más y más diferenciada formaciones (*Gestalten*) antiguas de las vidas pasadas del espíritu humano. Incluso la teoría biológica de la evolución testimonia el hecho de que la conciencia se ha salido fundamentalmente de la adentridad en las aguas, y de una vez y para siempre, en cambio, es una consciencia que mira históricamente hacia atrás.

Los dioses no se han vuelto enfermedades, como nos querían hacer creer Jung y Hillman, sino que se han vuelto *recuerdos*, recuerdos de modos previos de la manera del hombre de ser-en-el-mundo. He hablado de "vidas pasadas" y de "elementos descartados y caducos". También podría hablar de lo que se ha vuelto obsoleto. Empero, esto necesita alguna precisión. Lo que ha sido descartado no son los elementos y los contenidos mismos, sino, su o nuestra pretensión de existir en el status de una realidad presente de numinosidad, de misterios sagrados. Esto habían sido para el pez. Para Acuario, aún están aquí y ciertamente incluso como fuente de inspiración, pero sólo en Mnemosyne. Son presencias *históricas*.

8. El Destino de (los) Dios(es)

Lo que queda de la religión una vez que su sustancia se ha integrado en la forma lógica de conciencia es sólo el "signo convencional", las formas convencionales sin la sustancia viviente: la piel de la serpiente muerta, una vez que la serpiente viva se ha mudado a nuevos ámbitos. Sin embargo, uno incluso puede inflar la piel de la serpiente muerta y reemplazar por la vida que ya no tiene con el propio aliento. Incluso si el terrón de azúcar ya no puede regresar del café en el que ha sido disuelto, sin embargo, todavía queda su envoltorio de papel que puede ser rellenado para que simule el anterior terrón de azúcar en su envoltorio. Así usa el fundamentalismo los viejos dogmas y los llena con un celo subjetivo a partir del sentimiento de ausencia, y por lo tanto, les da una estabilidad secundaria rígida y una vida aparente. O por ejemplo uno puede usar la piel de la serpiente como si fuera un amuleto; las formas convencionales de la religión pueden servir como una especie de chupete espiritual a falta de una verdad viviente; el fósil que señala una forma previa de vida real puede usarse sin embargo, como una satisfacción *sustitutiva* de la propia necesidad de una vida simbólica o metafísica; la apariencia se puede tomar por la cosa real, con el mismo tipo de conspiración silenciosa que se encuentra en el cuento de las ropas nuevas del emperador. O, una tercera posibilidad, uno puede usar las viejas formas como un mero estimulante para un intento de intensificar por uno mismo, estados emocionales estrictamente subjetivos, que tienen muy poco que ver con las verdades experimentadas sobre las que versaban antiguamente esas viejas formas, bastando el origen religioso del estimulante para cubrir las emociones meramente subjetivas, de modo que se crea la impresión de que se está haciendo cargo de las necesidades religiosas y metafísicas.

No hay más que un modo en que la religión puede aún hoy ser una *realidad presente* y no sólo un bien de consumo o una afición. Bajo las condiciones de la modernidad el precio por dar a la religión el status de realidad presente, es sin embargo, que tiene que reducirse al *grado cero* de sí misma, la religión sin ninguna dignidad, sin ningún contenido sustancial, y sin ninguna apercepción consciente. ¿Dónde se muestra hoy la religión como una realidad presente? Sólo en los actos momentáneos de ciertos crímenes irracionales, absurdos: en la *action directe* de los bombardeos, por ejemplo, el caso de Unabomber y los disparos de los institutos Columbine and Erfurt, en ciertos casos de abuso sexual y de asesinato de niños, etc. Aquí, lo numinoso es una realidad inmediata, como un *tremendum* irrumpiendo a través de la indiferencia y la "banalidad" de la vida cotidiana, y como un poder abrumador "religiosamente observado" por los individuos que cometen éstos crímenes, quienes usualmente abandonan por su pasión cualquier esperanza de felicidad futura. Pero lo numinoso es aquí una realidad sólo por un breve instante, sin ningún contenido sustancial dignificado, totalmente abstracto y absolutamente ciego, que no trae la menor recompensa espiritual (bendición, iluminación, experiencia de significado) para nadie. Es tan sólo la caparazón vacía de la religión, es decir, la forma desnuda, abstracta de lo sagrado, y como tal, la forma legítima de religión como realidad viviente *hoy en día*.

Hay dos conclusiones posiblemente equivocadas que debemos discutir aquí. En primer lugar, con respecto a la frase de Nietzsche "Dios ha muerto", Jung señaló el hecho psicológico de que un contenido psicológico y especialmente arquetipal, nunca se pierde; si uno declara que un contenido arquetipal (por ejemplo, Dios) está muerto, uno se vuelve idéntico a ese contenido que uno declaró muerto; uno se vuelve inflado por la idea de Dios y posiblemente se vuelve psicótico. (24) Sin embargo, esto sólo puede ser verdad bajo dos condiciones: en primer lugar, que el deshacerse de Dios sea sólo *semántico*, la eliminación de un elemento particular en un sistema de ideas que deja intacta la vieja sintaxis o el sistema mismo, la constitución lógica de la conciencia. Pero es una situación totalmente diferente si lo que se niega o se ha vuelto obsoleto es toda la *sintaxis* previa o la *forma lógica* de conciencia; por ejemplo, como en la modernidad, en que la conciencia humana se ha salido del estar contenida en la naturaleza y ahora mira hacia atrás y hacia abajo a la naturaleza desde el espacio exterior. En segundo lugar, que la eliminación de Dios sería el propio hacer personal (un hacer activo, a la vez personal y por parte del ego). El peligro de

inflación, no existe en cambio, si como durante el siglo XIX la frase "Dios ha muerto" es el reconocimiento tardío y doloroso de una situación que ha llegado a la conciencia como un hecho ya cumplido provocado por la historia: por "el alma" misma -"porque entretanto había ocurrido un aumento irreversible en la conciencia del hombre y le había vuelto independiente" (Jung, 1948a, § 203). (25)

Otro error es que con frecuencia las ideas de la muerte de Dios y de la pérdida de significado no se llevan hasta su conclusión lógica. Hay por ejemplo una teología de la muerte de Dios, en otras palabras, una teología que quiere atender a la muerte de Dios e integrarla en la teología, pero que sin embargo, continua existiendo como teología. Esto es una auto-contradicción, que sin embargo, que ya es inherente a la declaración sobre la muerte de Dios. La frase Dios ha muerto, si bien declara *semánticamente* la muerte de Dios, *sintácticamente* pone a Dios y le preserva más allá de lo que le ocurra en esta frase. Podría ser sólo verdad como una frase de transición y durante el breve tiempo de la transición. Si uno realmente capta el mensaje que la frase quiere transmitir, entonces el final de la frase (el predicado) destruye y deshace del todo el comienzo (el sujeto): está muerto y acabado. Esto significa que una vez que hemos entendido el significado de esta frase, la *noción* de Dios ya no existe para nosotros: la antigua numinosidad que esta palabra implicaba, se ha ido del todo y ya no tiene más oportunidad, porque se ha terminado el modo entero de mirar hacia arriba, del cual era expresión la experiencia de numinosidad. La noción de Dios se ha vuelto desmitificada, quizás en el espíritu en que se expresa la ingeniosa observación de Lichtenberg (1968): "De la misma manera que ahora pintamos ceros en las cabezas de los santos" (p. 485, F peso, no. 167). Entonces ya no podemos ni siquiera volver hablar más de la muerte de Dios, porque tal hablar precisamente evocaría la noción de Dios una vez más, aún cuando se le declare -como si El fuera un titular del puesto de Dios -semánticamente muerto. La posición, el cargo, o trono de Dios, se mantendría incluso después de haberse quedado vacante. Psicológicamente, es decir, para el alma, no hay ninguna diferencia si se llama a algo muerto o vivo, si se lo ama o se lo odia, si se lo apoya o se lo combate. Lo único que cuenta psicológicamente es si se consideran importantes su *concepto* o *posición* de un modo u otro. Pero la frase de "Dios ha muerto" significa que la *posición* de "Dios" ha desaparecido. Ahora Dios puede, como el éter o el phlogiston, ser sólo un contenido del conocimiento histórico.

Por lo tanto, el temor de que a través de la muerte de Dios el hombre se infle, o que a través del hecho de que con los enormes avances de la física nuclear y de la biología genética junto con las correspondientes tecnologías, ahora haya en las manos humanas increíbles poderes para crear y destruir -el miedo que el hombre se haya vuelto semejante a "Dios" o "igual a Dios" carece de fundamentos. Encontramos este miedo expresado en Jung: "Nunca antes se le dio a manos del hombre un poder tan absoluto de destrucción. Es un poder semejante a los 'dioses' que ha caído en manos humanas. La *dignitas humani generis* se ha dilatado hasta una grandiosidad verdaderamente diabólica" (Jung, 1973b, p. 225, a Pater Lucas Menz, 22 de Febrero de 1955). (26) Este miedo, además de no tener fundamento, se contradice a sí mismo; implica que no se permite que ocurra en absoluto el dejar a atrás el mirar hacia arriba como tal, que es el mensaje específico de la afirmación de "la muerte de Dios"; que en cambio se imagina una mera transferencia: el hombre se concibe como mirando todavía hacia arriba, sólo que ahora en lugar de mirar a Dios, se mira a sí mismo, y de manera semejante se asigna ahora un aura y una luminosidad a sí mismo. No ocurre que la *dignitas humani generis* se haya dilatado hasta una grandiosidad verdaderamente diabólica, sino que Jung emplea *categorías* infladas con las cuales interpreta el cambio histórico, un cambio que observa adecuadamente. Lo que está inflado y mistifica es la conciencia que usa términos como "diabólico" y "semejante a los dioses" para este avance tecnológico y para el avance de la conciencia. La adquisición del poder destructivo y creativo que ahora está en las manos del hombre sólo es cuantitativamente diferente de la conquista del fuego y de la invención del arco y de la flecha por el hombre primitivo, pero no cualitativamente. No se trata que el avance prehistórico sea inofensivo, y que el de hoy sea diabólico.

El miedo de la inflación del hombre al respecto del enorme aumento del poder técnico es lo opuesto de lo que significa la idea de que Dios ha muerto y del efecto real del hecho del aumento del poder tecnológico. Psicológicamente, éste hecho *objetivamente* vuelve más humilde, vuelve más "desentantadamente simple" 27 (aparte de las actitudes subjetivas que puedan tener las personas concretas.). El hecho de que "Dios ha muerto" significa meramente que el hombre ha madurado psicológicamente; le permite volverse más humano. Tiene su propia lógica. El aumento de poder pone de hecho la pesada carga de una responsabilidad hasta ahora inaudita sobre los hombros del hombre, una carga que *inevitablemente le abrumba en su alma*, en lugar de llevar a una sensación de grandiosidad o de hybris. Incluso, hasta produce un poco de depresión. El hombre se ve más y más reducido a un funcionario en la organización de la sociedad y a un operador de máquinas, el *bedient* las máquinas (como su sirviente). Ha abdicado de gran parte de su propia inteligencia a favor de sus ordenadores, sus robots, de la inteligencia artificial. Se sienta durante horas frente a la televisión mirando con frecuencia programas francamente estúpidos, concursos y reality shows totalmente banales, etc. Lleva las ropas más informales. Cuando se le saca una foto, decididamente prefiere poses informales o instantáneas espontáneas. Toda la pomposidad y el sentido de dignidad (lo que Jung llama *dignitas humani generis*) ha desaparecido. La mayor conciencia *objetivamente* va junto a una autocaptación más modesta, más humilde. No hay necesidad de exhortaciones morales en este sentido. De cualquier modo, las exhortaciones morales no alcanzan el nivel lógico objetivo de la constitución del hombre.

Gran parte de lo que se ha dicho acerca de la idea de la muerte de Dios se aplica también a la idea de la pérdida de significado. Si realmente escucháramos a lo que dice, comprenderíamos que el significado ya no es más un asunto importante. Como asunto o como noción está muerto y acabado. Ni siquiera podríamos hablar de su pérdida, porque entonces secretamente lo resucitaríamos y nos aferraríamos a ello como si fuera una *categoría* lógica a la que sólo por accidente hoy le ocurriera estar empíricamente vacía.

Este vacío, entonces, crearía necesariamente una aspiración, una obsesión con la búsqueda de un significado. Pero el vacío es sólo el resultado del hecho de que se ha reafirmado reductivamente esta pérdida en el estatus de un acontecimiento semántico, y por lo tanto como algo particular. El vacío, y con él la adicción, desaparecen inmediatamente si se permite a la "pérdida", experimentada inicialmente como semántica, que infecte y penetre la sintaxis de la conciencia como tal. La "pérdida" experimentada quiere volver a casa a la conciencia, ser integrada en ella; quiere "iniciar" a la conciencia en la "pérdida" como su nueva verdad, iniciación que significaría una transformación de la conciencia como un todo a través de su descomposición y reconstitución. Pero con mucha frecuencia la gente prefiere un gran e interminable sufrimiento empírico/semántico a la transformación lógica, a la iniciación que podría ocurrir de una vez y para siempre.

He criticado hasta ahora la inconsistencia de las dos frases que conciernen al *sujeto* de la frase, "Dios" o el "significado", respectivamente. Pero también se aplica la misma inconsistencia al predicado, a las ideas de "pérdida" y "muerte". Ambas palabras sugieren que lo que nombran realmente no debiera ser y alimentan así nuestras expectativas opuestas: la muerte y la pérdida no deberían haber ocurrido. Y por lo tanto, ambas frases tratan de hacer que nos demos cuenta de una nueva situación, pero sin embargo, viéndola y evaluándola desde el punto de vista de la situación antigua. De modo que estas mismas frases, implícitamente *se resisten* a la misma transformación de lo viejo hacia lo nuevo que explícitamente quisieran traer a la conciencia. Estas frases admiten lo nuevo, sólo respecto a los contenidos (semánticos), pero preservan intactos los antiguos valores y las antiguas expectativas, la antigua lógica o nivel de conciencia. Dan la información sin permitirse ser informadas por ella. Nos presentan un desencanto, una desilusión, sin conducir al necesario *des-encanto* radical: la destrucción de la antigua expectativa ilusoria; nos invitan a una resignación, pero no nos hacen avanzar hasta la *re-signación*. La resignación es la defensa

de la antigua esperanza inalterada, junto con la admisión de su cumplimiento cero (= el vacío). La conciencia se adhiere a la *lógica* de esperar, a la vez que obliga al no-cumplimiento ya experimentado y admitido, a permanecer en el estado de un contenido semántico, como un mero trozo de información acerca de una carencia empírica. Puesto que la experiencia se ve sellada en el status de este particular, la sintaxis de la conciencia se ve inmunizada y no se deja afectar y contagiar por su propio contenido. La re-signation, por el contrario, sustituye la antigua esperanza o tesis por una nueva (coloca a la vida bajo un nuevo signo), sobre la base de lo que se ha aprendido a través de la experiencia. Si se les permitiera a las frases de arriba acerca del final de Dios y del significado llegar hasta el final de lo que dicen, entonces descompondrían las ideas mismas de "pérdida" y de "muerte" (en esta conexión) del todo.

De modo que en este punto tengo que criticar mi propio uso anterior de la frase "final" y "pérdida" del significado como meras concesiones a la interpretación predominante pero inadecuada de lo que realmente es el fenómeno de un "nacimiento" desde el punto de vista previo al nacimiento.

9. Crítica del Sentimiento de Pérdida y de Necesidad

Aparte de esta destrucción de la *noción* de pérdida misma, ¿es realmente la pérdida de significado una pérdida en primer lugar (simplemente en el nivel fenomenológico)? ¿Es una *pérdida* que me haya ido de la casa de mis padres, de la casa de mi infancia, y haya aprendido a andar sobre mis propios pies? ¿No es quizás una ganancia (y justamente una ganancia tanto cuanto al principio se pudo haber *sentido* como un pérdida)? Uno no tiene que ir tan lejos como San Agustín, que escribió, "Pero quién no retrocedería y enfrentado con la alternativa de: o bien tener que morir o volverse una vez más un niño, no elegiría mejor morir?" (*De civitate dei*, libro 21, capítulo 14), a fin de estar plenamente convencido de que el paso de la infancia a la edad adulta es una bendición, de que "tiene un sentido" y "es un desarrollo que tiene una coherencia interior" (para decirlo con las palabras con las que Jung [1954a] saludó "el creciente empobrecimiento de los símbolos" [§ 28]).

Esta visión hace necesarias para nosotros las siguientes preguntas. ¿Es realmente tan terrible vivir sin un significado superior? ¿De verdad bosteza el vacío ante nosotros cuando carecemos de tal significado? Después de todo Homero, Dante, Shakespeare, Goethe, Praxíteles, la Catedral de Chartres, Leonardo da Vinci, Mozart, Platón, Tomas Aquino, Hegel, etc., etc. aún permanecen -riquezas increíbles, inagotables. ¿No son suficientes, y más que suficientes? ¿Y qué hay de la sonrisa de la persona que me adelantó esta mañana por la calle; de los rayos de sol cayendo a través de las hojas en el bosque; de los acontecimientos felices cuando se produce un real encuentro de mentes, de la amistad de un amigo, del amor de la pareja -son acaso todos ellos banales, vacíos, "todo maya comparado con aquella cosa única que es que tu vida sea significativa", tal como Jung pretendió hacernos creer? (28)

Aquí podemos regresar a la discusión del entendimiento correcto de la expresión "pérdida" y precavernos contra confundir las expresiones "pobreza" por un lado y "metafísicamente desnudo" por el otro. "Pobreza" no se refiere a un estado como el del pobre en los barrios bajos del Tercer Mundo, "desnudez" no se refiere a la condición del mendigo vestido por San Martín. La idea de "pérdida", adecuadamente entendida, se refiere exclusivamente a la pérdida de un exceso, de una pretenciosa auto-inflación, de ir por ahí dándose aires, pero no a la pérdida de sustancia. Por eso no puedo estar de acuerdo con Jung cuando afirma que no somos los legítimos herederos de la simbología Cristiana, porque la hemos "despilfarrado" (Jung, 1954a, § 28). Por supuesto que somos los legítimos herederos de nuestra herencia Cristiana y de toda nuestra tradición cultural Occidental. La pérdida que ha ocurrido no es la pérdida de la sustancia del Cristianismo o de la metafísica, sino tan sólo de su "validez" (para usar las palabras de Jung, véase más adelante, cita de Jung, 1954a, § 31), de su aura numinosa, es decir, su pérdida *en tanto que realidad presente e inmediatez*.

No hemos madurado más allá de nuestra herencia, sino más allá de la *inmediatez* de su "posesión", de nuestro sentimiento de ser *inmediatamente* idénticos con ella. Hemos perdido la posibilidad de pavonearnos como si fuera nuestra verdadera vestidura: de pensar que somos *ella* o que ella es nosotros. Solamente hemos perdido esta pomposidad. Todo lo demás sigue ahí. Sólo que nos hemos dado cuenta de ello, y ya no sólo sabemos *que hay* una herencia, sino que sabemos en *qué* consiste esa herencia.

De manera semejante, la "ilimitada soledad del hombre" es sólo el análogo (metafísico) de la soledad (empírica) del individuo que ha dejado la casa de sus padres para andar sobre sus propios pies. Como tal, es la condición previa de la camaradería humana, de la amistad y del amor.

No hay necesidad de "significado", del estado de adentridad, del mito o de la religión como realidad presentes. Por el contrario, ahora que los dioses se han vuelto recuerdos, podemos dedicarnos libremente a todas las riquezas de Mnemosyne sin tener que contener nuestro aliento con respeto y admiración. Permítaseme citar sólo un ejemplo como ilustración. En tanto que la Biblia tenía el estatus de un libro sagrado, uno no podía leerlo libremente por su propia cuenta. Tenía para con nosotros una exigencia metafísica absoluta de sumisión y adoración. Uno debía contener el aliento al aproximarse a ella. Había siempre una atmósfera de un "debiera" que nos envolvía por todos lados. Así, resultaba lógicamente (no necesariamente de hecho) intimidante, y suprimía cualquier curiosidad natural que se despertase espontáneamente para la persona empírica real. ¡Qué alivio cuando se descubre que la Biblia es un libro histórico, un documento en la historia del alma o la mente humana! Ahora puede ser fascinante leerlo y también puede estimular el interés en un estudio serio, pero sólo porque ha sido desacralizado y desmitificado. Sólo está abierto a nuestro genuino interés personal (en contraposición con la obligación impuesta de tener que venerarlo) aquello que en principio se tolera que guste o disguste, se encuentre interesante o aburrido, sabio o estúpido. Este es el don del sentido de la historia.

Por el contrario, si hoy la Biblia todavía se ofrece como Sagrada Escritura o, en general, si se predica la religión como una realidad presente y se presentan los mitos y los símbolos como presencias numinosas, entonces tienen necesariamente que volverse bienes de consumo, porque ahora se pretende que proporcionen experiencias de sentimiento *particulares* o perspectivas ideológicas que, aunque ocurren *dentro* del estadio general de la conciencia moderna que ha emergido de la adentridad, se espera sin embargo que simulen el sentido previo de adentridad que precisamente ha sido superado.

Se puede ciertamente estar de acuerdo con Jung, cuando afirma que "la falta de significado inhibe la plenitud de la vida y es por lo tanto equivalente a la enfermedad" (Jaffé, 1989, p. 340), *siempre* que uno entienda adecuadamente esta frase, leyéndola con detalle y posiblemente en contra de la intención de Jung. El sentimiento de que debiera haber un significado superior de la vida que está ausente, es la enfermedad. (29) Pero no es esto lo que la frase significa. Más bien, Jung interpreta la ausencia como una pérdida insoportable, y la *necesidad* de significado como una constante antropológica y, por lo tanto, como autoevidente e inevitable (cuando no es sino una "formación reactiva" en respuesta a la situación moderna). Pero como muestra el ejemplo de la mayor parte de la gente que vive en el mundo moderno, uno puede vivir muy bien sin significado, así como el adulto normal puede vivir muy bien sin sus padres. No es *necesario* procesar *neuróticamente* el dejar atrás la casa de los padres.

Además: ¿realmente lo vuelve a uno neurótico la falta de "la cosa única", el significado? Sostengo aquí que no hay ni un sólo caso dónde la falta de significado en la vida fuera causa de enfermedad. Usando una figura de pensamiento nietzscheana, digo que "es un fallo filológico: uno confunde continuamente la explicación con el texto". El sufrimiento por la falta de significado y de dirección es "una formulación, no una causa" (Nietzsche, 1956, p. 306ss., § 953) de la neurosis. Es la expresión de una pretensividad neurótica, una

demanda de pomposidad metafísica. Es el engaño de que la vida sólo es vida si, como en las carreras de perros, hay la salchicha o algo que perseguir sin nunca poder alcanzarla. Por lo tanto una persona que busca esa cosa única preciosa, el significado, "es como una bestia sobre un suelo desnudo obligado a girar en círculo por un espíritu maligno, mientras a su alrededor hay hermosos prados verdes".

Jung se negó a ver ésto. Ciertamente, vio el peligro de una búsqueda inútil. Una vez dijo que "en mis muchos viajes he encontrado gente que estaba dando ya su tercer vuelta al mundo -ininterrumpidamente. Sólo viajando, viajando, buscando, buscando." A una mujer así, Jung le preguntó, "¿Para qué? . . . ¿Qué está tratando de hacer con esto?' Y me sorprendí cuando miré en sus ojos -los ojos de un animal acorralado, cazado. . . . Casi poseída." Pero luego continúa "¿Y por qué estaba poseída? Porque no vive una vida que haga sentido. La suya es una vida totalmente, grotescamente banal, completamente pobre, sin significado, sin sentido en absoluto. Si muriera hoy, nada habría ocurrido, nada habría desaparecido- porque ella no es nada. Pero si pudiera decir, 'Soy la hija de la Luna. Cada noche tengo que ayudar a la Luna, mi Madre, a que cruce el horizonte' -¡ah, entonces sería otra cosa! Entonces estaría viva, entonces su vida haría sentido, y haría sentido en toda su continuidad, y para toda la humanidad" (Jung, 1939, § 630). Y, podríamos añadir, entonces estaría curada.

Lo que Jung no advierte es que la curación que propone es sólo una repetición de esa misma enfermedad que él había diagnosticado correctamente, pero no es una cura en absoluto. Al imitar el modelo del los indios Pueblo, solamente prescribe más de lo mismo: "Hija de la Luna" -ésto está absolutamente fuera del alcance de cualquier mujer moderna; es precisamente una idea que *sólo* podría originar una búsqueda sin fin e inútil. Así Jung conjura la misma trascendencia, el mismo anhelo, que causa tal búsqueda. La sugerencia de Jung alimenta la aspiración neurótica de esta mujer, su "adicción". ¿Qué persigue sino vestirse con algún ropaje místico, como en una "fantochada"? (Jung, 1954a, § 27) Su problema consiste en que, en tanto que mujer moderna, *no puede* de ninguna manera decir algo como lo que Jung ha sugerido, y *sin embargo* cree que debiera lograrlo; su problema es que por *principio* ya no hay vestiduras míticas que puedan sentarle, pero sin embargo está inconscientemente convencida de que es indispensable tener una. Esta es la trampa neurótica que la transforma en este inútil buscador, el animal cazado, acorralado, que Jung vio en sus ojos.

Una verdadera cura sería moverse en la dirección opuesta. Tendría que hacerla plenamente consciente de que obviamente piensa inconscientemente que ella debiera ser la Hija de la Luna o alguna cosa semejante, y que por eso está viajando desesperadamente, en continúa búsqueda; en otras palabras, que ella -al igual que Jung aquí- trata de resolver su problema en el nivel semántico, a la vez que deja intocado el nivel sintáctico. Un verdadero cambio terapéutico tendría que hacer que se dé cuenta de que su problema es un problema sintáctico o lógico, y confrontarla con la inflación y la exaltación de estas expectativas y demandas inconscientes, que -un poco como el Kitsch- son el resultado de una semántica que no está cubierta por el alcance, la forma, y la sofisticación de la sintaxis. ¿Por qué no va a ser capaz como todo el mundo de encontrar satisfacción, (30) *contento*, en la vida común? Quizás cultivando su jardín, haciendo sus tareas cotidianas, disfrutando de algunos buenos libros y exposiciones, ayudando a sus vecinos -quizás también y sobre todo, dedicándose a una tarea útil que le permita descubrir y emplear *sus* capacidades específicas a fin de ser productiva. Todo el mundo puede seguramente encontrar algún área dónde ser productivo de alguna manera. ¿Por qué tiene que hacer tanto alboroto e inadvertidamente darse aires, como si de alguna manera fuese una reina de incógnito en busca de su corona perdida y del reconocimiento que, según ella, se le debe pero se le niega? ¿Por qué no puede ser su yo común y encontrar el camino hacia la simplicidad de la vida y la simplicidad de ser humana? ¿Por qué no puede entender que no hay nada que buscar, nada que debiera estar en algún otro lugar, ya sea en el futuro o en la trascendencia? ¿Por qué no puede ver que "¡eso es ésto!"? Esta vida suya real contiene

todo lo que necesita en su interior. Esta vida de ella aquí y ahora que ya está en marcha es el origen y la circunferencia de toda felicidad, de toda productividad, y de todo cumplimiento posible para ella. No hay nada en absoluto que buscar. Por el contrario, su búsqueda es la huida de su realización.

Jung no escuchó realmente a los indios Pueblo, cuyo modelo seguía, que le habían dicho - y con lo que había estado de acuerdo de todo corazón-: "¡No hay nada que buscar!" (Jung, 1939, § 630). Realmente no lo hay. Está todo ahí. Este mensaje de los indios Pueblo hubiera encajado perfectamente con el propio consejo de Jung, cuando optó por la pobreza espiritual: "*um sich bei einzukehren*", que podríamos traducir ahora, como: "a fin de entrar sin reservas en la propia vida, tal como realmente es" (aunque Jung, como hemos visto tenía otra cosa en mente en ese pasaje: introversión, volverse hacia el inconsciente, volverse hacia los sueños, etc.)

¿Por qué no hay nada que buscar? Porque la realización y la satisfacción, en lugar de ser objetos lejanos de una búsqueda, dependen *del grado de la propia dedicación de todo corazón* a lo que es (sea lo que fuere) con las propias capacidades productivas específicas (sin importar cuán grandes o pequeñas, o de qué naturaleza sean).

Jung una vez escribió: "La mayor limitación para el hombre es el 'self'; se manifiesta en la experiencia: '¡Soy *solamente* eso!'" (Jaffé, 1989, p. 325). (31) ¿No es acaso suficiente? ¿Realmente tengo que ser *más* de lo que soy? ¿Y necesito realmente las jerarquías supremas de una "existencia simbólica en la cual soy *algo más*, en la cual estoy cumpliendo mi papel, mi papel como uno de los actores en el drama divino de la vida?" (Jung, 1939, § 628, énfasis mío)

¡Qué presunción! Y opuestamente, qué desprecio por la vida humana común, dejada a un lado como "grotescamente banal y absolutamente pobre". En 1959, dos años antes de su muerte, Jung (1973b) escribió acerca de sí mismo: "El viaje de retorno del país-del-cucú-de-las-nubes hacia la realidad duró un largo tiempo. En mi caso, el progreso del peregrino consistió en tener que escalar mil escaleras hasta que pude alcanzar con mi mano el pequeño terrón de arcilla que soy" (p. 19, n. 8). (32) Una frase encantadora. Y sin embargo, mientras se insiste en ser "algo más" y desempeñar un "papel como uno de los actores en el drama divino de la vida", todavía se está psicológicamente (lógicamente) arriba en el país-del-cucú-de-las-nubes, viviendo aún en medio de ideas pomposas. Y la misma formulación que Jung emplea demuestra que no bajó realmente a tierra. Porque cuando se ha bajado realmente a tierra, no se puede estirar la mano hacia el pequeño terrón de arcilla que se es, porque estar abajo justamente significa haber comprendido que uno es, y siempre ha sido, tan sólo uno mismo. Mientras yo quiera estirar mi mano hacia mí mismo, yo como aquél que extiende su mano, creo aún ser algo más y estar por encima del "terron de arcilla" que con mucha elegancia admito ser. La idea de que tendría que descender y humillarme es ya en sí presunción, arrogancia. La noble actitud de humildad es el modo en que se mantiene a raya el simple reconocimiento de que en verdad estoy, y siempre he estado, aquí abajo. No *hay* nada ni nadie ante quién pudiera rebajarme, porque el así llamado terrón de arcilla ya soy yo mismo.

Por otro lado, la expresión "terron de arcilla" me coloca demasiado abajo, de modo semejante a como la formulación "grotescamente banal, completamente pobre" desprecia nuestra común existencia terrenal. No soy un terrón de arcilla, sino un ser humano con una mente. El punto de vista implícito desde el cual habla Jung en esta frase es uno muy elevado desde el cual mira hacia abajo, lo cual contradice su mensaje explícito de que ya ha descendido a tierra.

En la parte "Retrospectiva" de *Recuerdos, Sueños, Pensamientos*, Jung vuelve a contar asintiendo aquella "hermosa antigua historia acerca de un estudiante que fue ante un rabino y le dijo: 'En aquellos días de antaño, había hombres que vieron el rostro de Dios. ¿Por qué

ya no más?' Y el rabino respondió: 'Porque hoy en día nadie es capaz de rebajarse tanto'" (Jaffé, 1989, p. 355). Con esta idea Jung logra dos ventajas, una "teórica" y la otra "ética". Por lo que corresponde a la ventaja "teórica", al recurrir a un truco, el truco de "encogerse para conquistar", Jung puede actuar como si nada hubiera cambiado en la realidad objetiva. La pérdida de Dios es tan sólo nuestra culpa, es meramente subjetiva. Si nos hubiéramos humillado lo suficiente, todo estaría bien: Dios sería todavía visible, podríamos tener todavía su epifanía inmediata después de todo (¡"Urerfahrung"!). En cuanto a la posición ética, Jung vende indulgencias: si sólo concentráramos todos nuestros esfuerzos en la *conducta subjetiva y positiva* de encogernos, y de este modo personalmente *act out* [actuáramos compulsivamente] con una humildad literal, externa (este sería el precio de la indulgencia), él nos eximiría de la real humildad, la *psicológica*: la humildad de inclinarnos ante nuestra verdad, objetiva y lógicamente -es decir, en nuestro *conocimiento*; esa verdad de la cual, metafísicamente, ya *estamos* en el fondo, es decir, allí donde conocemos (no a Dios, sino) que la misma noción de Dios se ha vuelto insostenible, por no hablar de la posibilidad de "verle" cara a cara. Así Jung nos permite refugiarnos en la feliz inconsciencia; se arrulla y nos arrulla en una especie modorra teológico-metafísica. No se da cuenta de que su aferrarse a la idea de la necesidad de tal encogimiento es la arrogancia misma, *hybris*, de la cual acusa al hombre moderno. Así como una persona que se pone plataformas no se vuelve más grande, de modo opuesto, el acto subjetivo (psíquico, empírico, literal) de agacharse no deshace la soberbia objetiva (lógica, psicológica), sino que tan sólo la oculta, y de ese modo, inadvertidamente, la afirma.

Cuando soy "sólo eso", entonces soy sin las jerarquías superiores, incluso sin la vestidura mítica de una dote (ya sea otorgada por la Naturaleza o por el Creador), con la "dignidad del hombre" o de los "inalienables derechos humanos", estas infladas ideas modernas. No puedo calentarme al brillo de una verdad eterna, de un ideal absoluto, o de valores superiores que estuvieran en mi posesión. Tal cosa no se me ha revelado, ni me ha reclamado. Y sin embargo, esto no significa, de ninguna manera, que "todo vale". No carezco por ello de verdades, normas, valores. Pero, por el contrario, éstos reciben su autoridad y su realidad sólo por *mi* ser-así y por el apoyo que *les doy*. En este sentido son fundamentalmente contingentes, subjetivos; no hay diferencia esencial entre que me guste o me disguste esta comida o aquel tipo de arte o de música. Lo que les da su objetividad es el hecho objetivo de que soy-así. En el "Prólogo" a *Recuerdos, Sueños, Pensamientos*, Jung escribió: "Que las historias [las que está a punto de contar] sean o no 'verdad' no es mi problema. El único problema es si lo que digo es *mi* fábula, *mi* verdad" (Jaffé, 1989, p. 3). Esto está dicho en el espíritu de ser uno verdaderamente "sólo eso".

Ciertas cosas, ideas, posibles comportamientos, etc., resultan incompatibles con quién y cómo soy. Ésta es la única "demostración" que tengo que ofrecer para mis verdades. Ésto sostengo, no puedo hacer otra cosa. Pero, *ésto* sostengo, y realmente lo *sostengo*.

En cierto modo, por lo que toca a la metafísica, he regresado al estado de los cazadores y los recolectores. Metafísicamente, vivo al día. En una popular novela del siglo XIX de Karl May, el narrador -solo en el vacío de una pradera en el Lejano Oeste- se encuentra con otro jinete solitario. Cuando a éste se le dice que el narrador es un autor que escribe novelas sobre sus viajes para que las lean otras personas, encuentra esto muy cómico, porque tal cómo dice, él ni soñaría en cazar para otra gente, sino sólo para su propio sustento. Esta no es una escena muy inteligente. Pero sin embargo, la idea está bien captada. Tengo que vivir *mi* vida por *mi* propia cuenta, incluso con respecto a mis verdades y mis valores.

La referencia a los cazadores y recolectores y a vivir al día no debiera sugerir que encuentro mis valores en la calle como cosas ya listas para ser consumidas, o en el mercado "allá afuera" como mercancías, ni que pudiera declararse como mi verdad cualquier impulso momentáneo. A fin de encontrar *mi* verdad y mi *verdad*, hablando alquímicamente, tengo que percibir y observar como el *homo totus* mis reacciones más sinceras, enfocando en el *logos* como el alma de mi mundo. (33)

Hay un momento en el *Faust* de Goethe, en el que el viejo *Faust*, reflexionando sobre su vida dice: "Todavía no me he peleado conmigo mismo ahí en lo abierto. / Si pudiera quitar toda magia de mi camino, / Incluso, desaprender los encantos mágicos, / Si yo, naturaleza, pudiera estar frente a ti como un hombre solo, / Entonces, valdría la pena el trabajo de ser un ser humano." (34) Nuestra situación es diferente. *Nosotros* no tenemos que pelearnos con nosotros mismos en lo abierto. No tenemos que quitar la magia de nuestro camino. La magia, es decir, la relación simpatética con el mundo, el modo de adentridad metafísica, es algo que *nosotros* sólo conocemos de oídas. Ya hace tiempo que cada uno de *nosotros* está frente a una naturaleza "alienada", superada (sublated) y cada uno de nosotros es una persona sola, y metafísicamente desnuda. ¿No debiera ser también verdad para nosotros - precisamente por esa razón, precisamente porque ya se ha realizado el nacimiento del hombre- que vale la pena el trabajo de ser un ser humano?

* * *

10. La Lógica y la Génesis de la Psicología de C.G. Jung a la Luz de la Cuestión del Significado.

El Problema tal como se le Presentó a Jung y su Solución, o la Devoración Saturnina.

La experiencia de raíz de Jung era que el hombre moderno, tanto en el sentido literal como en el sentido figurativo más amplio, está extra ecclesiam: "ya no más protegido", "ya no más en el *consensus gentium*", "ya no más en la falda de una Madre Omni-compasiva. Uno está solo" (Jung, 1939, § 632). Ya no tenemos ningún mito. Un aumento irreversible en la conciencia del hombre ha vuelto independiente a la conciencia. (35) Ha nacido fuera de su contención en el significado.

Esta experiencia fue su versión particular de una experiencia compartida por todos los grandes pensadores del siglo XIX, que habían descrito la misma ruptura histórica en otros términos: como alienación, nihilismo, pérdida de fe, etc.

Jung se daba perfectamente cuenta de que éste estado de cosas, la pérdida de significado, era el rasgo históricamente característico del mundo moderno: "Este es un problema nuevo. Todas las eras antes de nosotros creyeron en los dioses de una forma u otra." El "empobrecimiento del simbolismo" "no tiene precedentes" (Jung, 1954a, § 50). "Hemos alcanzado un significativo punto de inflexión de las eras" (Jaffé, 1989, p. 334).

Al igual que los otros pensadores del siglo XIX antes que él que habían experimentado esta pérdida o rotura, Jung también la encontró intolerable y quiso superarla. A sus ojos, la vida después del final del significado y del nacimiento del hombre, en el fondo "es una vida total y grotescamente banal, totalmente pobre, sin sentido, sin dirección en absoluto" (Jung, 1939, § 630). (36) Por lo tanto, la tarea que la vida le propuso consistía en restablecer el significado, "la vida simbólica". Su proyecto tenía que ser -aquí uso parte de una formulación que empleó al citar la descripción que Freud hizo de su propia preocupación,- "levantar una barricada infranqueable contra la marea negra" (Jaffé, 1989, p. 150) de la falta de mitos. Y así tiene sentido que más tarde en su vida, pudiera declarar que "el principal interés de mi obra no se relaciona con el tratamiento de la neurosis, sino más bien con el acercamiento a lo numinoso" (Jung, 1973a, p. 377, a Martin, 20 de agosto de 1945).

Pero, ¿cómo puede uno restablecer algo que se ha perdido? Los predecesores de Jung, los pensadores del siglo XIX, Feuerbach, Kierkegaard, Marx, Nietzsche, habían ofrecido varias promesas *utópicas* o esperanzas. Ninguna de estas promesas había tenido el suficiente poder de convicción como para ligar de manera permanente la mente colectiva y, sobre todo después del colapso de Nietzsche al darse cuenta de que sus expectativas no podían ni se volverían verdad, las lecciones del siglo XIX acerca de la insostenibilidad de las

utopías se habían aprendido. Eran demasiado aéreas, demasiado exaltadas, demasiado especulativas (en el sentido despectivo). Los pensadores del siglo XX ya no fueron más utopistas. El pensamiento utópico, entre tanto, se había hundido hasta el nivel de la ideología política y de la política pura y dura. También para Jung la solución utópica no era viable. Al venir después de Nietzsche y de su estilo exaltado, pretencioso, Jung, a la manera típica del comienzo del siglo XX, quería ahora una solución basada en la ciencia sobria y sólida, empíricamente verificable. La actitud de Jung decididamente anti-utópica se pone de manifiesto de manera más clara en su programática declaración: "Algunos buscan la gratificación del deseo y otros la satisfacción del poder, y sin embargo hay otros que quieren ver el mundo tal como es y dejar las cosas en paz. No queremos cambiar nada. El mundo está bien tal como es." (Jung, 1935a, § 278).

Jung no podía simplemente revivir el pasado. "No podemos hacer que la rueda gire hacia atrás; no podemos regresar a un simbolismo que ya se ha ido" (Jung, 1939, § 632). "La rueda de la historia no puede girar hacia atrás. Incluso el mismo emperador Augusto con todo su poder no pudo lograr sus intentos de restauración de un estado original" (Jung, 1973b, p. 226, a Pater Lucas Menz, 22 de febrero de 1955).

El presente era inaceptable; esperar una salvación del futuro insostenible; una restauración de un estado original imposible. La cuarta posibilidad, una relación histórica reflexiva, rota, con los tesoros espirituales del pasado, era para Jung, absolutamente insuficiente: "Al final, cavamos buscando la sabiduría de todas las épocas y de todos los pueblos para sólo encontrar finalmente que lo más querido y lo más valioso para nosotros ya se ha dicho en el lenguaje más soberbio. Como niños codiciosos extendemos nuestras manos y pensamos que si tan sólo pudiéramos cogerlo, podríamos también poseerlo. Pero lo que poseemos ya no es válido" (Jung, 1954a, § 31). Jung, era "codicioso", quería poseer como poseen los niños, con "validez", es decir, con el sentido de unidad inmediata, sin ruptura y de adentridad con lo que uno posee: "Mi condición psicológica quiere algo distinto. Debo tener una situación en la que aquella cosa se vuelva una vez más verdad" (Jung, 1939, § 632). (37) Jung insistió en el significado como una *realidad presente, inmediata*, como un "Urerfahrung" o "Urerlebnis" numinosos (experiencia originaria o primordial, directamente desde la fuente, no mediada, ni por la tradición, ni por el conocimiento histórico, ni distorsionada por las reflexión y la elaboración consciente), ¡"Urerfahrung" aquí y ahora! No sólo los significados de los tiempos antiguos contemplados en Mnemosyne.

¿Cómo puede volverse no-nata nuevamente la conciencia, una vez que ha nacido de la adentridad en el significado, y su nacimiento *irreversible* se ha vuelto plenamente consciente? ¿Cómo puede esa cosa esencial, volverse verdad una vez más, si uno no tiene ya la opción de un movimiento progresivo hacia esperanzas utópicas, ni un movimiento hacia atrás al pasado, y si además uno se encuentra comprometido sin remisión con la prueba empírica? Hay sólo una solución: irse al interior, trabajar con la distinción o con la escisión entre exterior e interior. Adentro y afuera no son opuestos como derecha e izquierda, que están el uno al lado del otro. El uno en este caso está dentro del otro que lo contiene. Ya en un nivel abstracto formal, lo interior proporciona adentridad.

Por lo tanto, a fin de establecer la división entre adentro y afuera, se tuvo que enseñar a la conciencia a ser su propio Kronos-Saturno. En la unión personal, la conciencia tenía que ser a la vez Kronos (envolviendo desde afuera) y el niño recién nacido que le parió Rhea y que él devoró (contenido adentro). La conciencia tenía que disociarse, por un lado en la conciencia moderna adulta que se daba cuenta y aceptaba su irrevocable nacimiento, y por el otro lado, dentro de sí misma como el niño recién nacido, el bebé inocente antes de darse cuenta de su nacimiento, y de ser cegado por la reflexividad de la modernidad.

Esta es una segunda división, la escisión entre el contenido sustancial y la forma lógica, o más concretamente, la disociación entre la *forma abstracta* de la conciencia (su capacidad de reflexión racional, la mente científica, el observador empírico, hablando alquímicamente,

el vas, la retorta) por un lado, y por el otro, los contenidos tradicionales de la conciencia igualmente abstraídos, separados (contenidos míticos, imaginales, metafísicos). Como la conciencia plenamente nacida, abstracta-formal, fue Kronos quién se devoró a sí mismo (a su contenido) como el recién nacido. Estos contenidos eran *recién nacidos* porque ya no eran más los contenidos originales firmemente incrustados en, y propiedad de, una tradición viviente religiosa o metafísica. Eran los contenidos ya liberados de la Madre Iglesia o de la tradición Occidental de la metafísica, que es por lo cual Jung los llamó "autónomos", "espontáneos", y hechos de la *naturaleza*: eran contenidos que flotaban libremente, contingentes. El corte con la tradición había ocurrido. Las imágenes y las ideas (o cómo diría Jung las "imágenes arquetipales" o lo que la psicología arquetipal llamará "lo imaginal") eran ya, la versión moderna, abstraída, desarraigada, de los contenidos tradicionales e históricos ("Urerfahrung" y "arque-tipos": como llegados directamente del cielo), a semejanza de los altares en los museos, que son versiones modernas abstraídas de los mismos altares en las iglesias originales y encastrados en un culto viviente.

Este acto es la invención y la fabricación de "lo interior" y "lo inconsciente". La conciencia existe ahora dos veces, una vez como "el ego" o la conciencia en el sentido más estrecho (la mente racionalista moderna como mera forma o vasija o función) y por el otro como "lo inconsciente" (como un tesoro de imágenes sustanciales). Por haber sido devorada y desprovista así de la posibilidad de participar en la práctica del trabajo de la conciencia (reflexión, examen racional, que es *esencialmente* público), la conciencia devorada es ipso facto *inconsciente*, mientras que la mente devoradora, ciertamente es conciencia pero en el sentido más estrecho, sólo como una forma vacía, totalmente divorciada de los contenidos que podría contener y en principio se ve liberada de cualquier responsabilidad intelectual por las imágenes inconscientes. La mente consciente es, *sólo* el recipiente pasivo de las imágenes del inconsciente. "Simplemente tenemos que escuchar lo que la psique nos dice espontáneamente. . . . Dilo otra vez tan bien como puedas. . . . ¿Qué es el gran Sueño? Consiste en los muchos pequeños sueños y en los muchos actos de humildad y de sumisión a sus señales" (Jung, 1973b, p. 591, a Sir Herbert Read, 2 de septiembre de 1960).

Lo interior no es utópico, porque, por ejemplo, en la forma de sueños, sea "ahora" inmediato y accesible a la observación empírica. Pero siendo "ahora", sin embargo, no es idéntico con presente moderno *real*, el mundo público de hoy, porque ha sido puesto en contraposición con ese presente. Está listo para ser la recolección del pasado *como* una realidad presente (simulada) -una realidad presente, que sin embargo, es tan *simulada* y por definición tan *inconsciente* que secretamente está en el estadio lógico de "pasado".

He comparado los contenidos devorados con piezas en un museo. Pero, por supuesto, lo inconsciente no debe ser concebido como un museo. El museo es, por así decirlo, la Mnemosyne institucionalizada y objetivada. Es la expresión de la relación *histórica* con la riqueza y la sabiduría de todas las eras y todos los pueblos. No podemos tender nuestras manos y esperar coger y poseer los objetos que se exhiben: ya el mismo cristal de las vitrinas o en frente de los cuadros, nos hace conscientes de manera muy literal de la distancia lógica, insuperable, entre nosotros y ellos. *Sólo* devorándolos, interiorizando los contenidos de las tradiciones anteriores dentro de "nosotros" como si fuera nuestro inconsciente, podría "aquella cosa ser otra vez verdad" sin tener que, o bien huir a un futuro utópico, o tener que tratar de girar hacia atrás la rueda. Sólo tragándoselos, uno puede obtener un significado (adentridad) como una *realidad presente* (una así llamada "Urerfahrung"), en las condiciones de haber perdido irreparablemente la propia adentridad. Sólo devorándolos se puede crear la impresión de que las imágenes que emergen del interior son naturaleza prístina, absolutamente espontánea y pura, y que nuestra experiencia de ellas emerge directamente de la fuente. (38) Pues, la devoración Saturnina no es sino, la creación de un estado de nonatez secundaria para los hijos de Saturno, después del hecho de que ya han nacido y también su congelamiento en un estado embrionario, a fin de impedir que se vuelvan parte de la vida pública intelectual. De manera semejante, los contenidos imaginales han sido ya liberados de la religión y de la metafísica; pero al

confinarlos en el inconsciente, de una vez y para siempre se les impide "crecer": salir fuera y tomar parte en la vida pública e intelectual, y a la vez, ser afectados por sus transformaciones. En cambio, por un lado el intelecto tiene que tomarlos como hechos indiscutibles de la naturaleza, no como su propiedad y sus producciones, ni por el otro lado, como algo de lo cual se pueda dar plena razón.

Kronos como *padre* crea un útero secundario e innatural para los niños ya nacidos. La invención del inconsciente es de modo semejante el artificio como la conciencia *moderna en tanto que forma abstracta* puede utilizarse a fin de servir como matriz protectora para el conocimiento tradicional e imitar a la vez un sentido de adentridad.

Jung, por supuesto, no podía darse plenamente cuenta del hecho de que el origen lógico de su "inconsciente colectivo" era un acto estratégico de escisión y devoración lógica. Después de todo, si hubiera sido consciente de ello, no habría creído en el inconsciente colectivo. Sin embargo, no se le escapó que lo inconsciente es un resultado, el resultado de minimizar y reducir, a la vez que internalizar y privatizar los contenidos de lo que anteriormente habían sido conocimiento público tradicional, del mito, de la religión y de la metafísica. Esto se hace visible al menos indirectamente en citas como las siguientes. "Desde que cayeron las estrellas del cielo, y nuestros símbolos supremos han empalidecido, una vida secreta impera en lo inconsciente. Por esta razón, es que hoy tenemos una psicología y por eso es que hoy hablamos del inconsciente." (Jung, 1954a, § 50). "Cuando nuestro patrimonio natural se ha desperdiciado, entonces también el espíritu, como dice Heráclito, ha descendido de sus ardientes alturas. Pero cuando el espíritu se vuelve pesado, se transforma en agua. Somos "niños de una era en la que el espíritu ya no está más arriba, sino abajo, y ya no es más de fuego, sino de agua""(ibíd. § 32). (39) "La grieta en el mundo metafísico lentamente ha emergido a la conciencia como una escisión en la psique humana, y la lucha entre la luz y la oscuridad ahora se traslada al campo de batalla interior" (Jung, 1948b, § 293). (40) El trabajo del psicoterapeuta "se logra en una esfera en la cual los númenes se han asentado [o inmigrado] sólo recientemente y a la cual se a trasladado el peso entero de los problemas de la humanidad [*Menschheitsproblematik*]" (Jung, 1946b, § 449). (41)

Sacrificio del Intelecto y la Exclusión del Problema de la *Forma*

La imagen de las estrellas caídas es sumamente reveladora. Habiendo sido las estrellas, en un tiempo visibles para todos y objetos de veneración pública y de una conciencia que mira hacia arriba, de la cual el intelecto no necesitaba avergonzarse, ahora, se encuentra con que han zozobrado y han sido sepultadas lógicamente en el inconsciente, adentro y *fundamentalmente* inconscientes, no admisible para el pensamiento público y ya no bajo la obligación de ser tema de un *lógon didónai* (un rendir cuentas racional). El intelecto no debe tocarlas. "No debes permitir que tu razón juegue con" ellas, dice Jung (1939, § 617), con una formulación que traiciona la total inmunización de estos contenidos desde el punto de vista del otro lado, el del intelecto, porque el intelecto se devalúa a "nuestro intelecto jugueteón" (ibíd.) y así, *per definitionem*, es declarado incompetente en cuestiones del significado superior: "Nuestro intelecto es absolutamente incapaz de comprender estas cosas" (ibíd.). Sin duda hay un tipo de intelecto que es incapaz de hacer justicia a tales cosas, un pensamiento positivista, racionalista y utilitario. Pero ¿por qué Jung se limita a este sentido tan estrecho de "intelecto"? Esto no sería de ningún modo necesario. Es su elección. Por lo tanto, a pesar de la forma en la que su frase está presentada, no se tiene que confundirla por un inocente enunciado de un hecho, una mera observación. Se trata más bien de un rechazo o una prohibición: "¡No tocar los símbolos con el intelecto! ¡El intelecto por principio ha de excluirse!" Puesto que el inconsciente en el sentido de Jung es el reino de los símbolos y de las imágenes arquetipales y ha sido declarado más allá de los límites del intelecto, la noción de lo inconsciente es en sí misma un *sacrificium intellectus*, pues tiene el reverso de que el intelecto tiene que permanecer fundamentalmente ciego con respecto a estas verdades arquetipales, por mucho que pueda, o se suponga que pueda,

tomar nota de ellas como *hechos*. Es precisamente su carácter de hecho lo que garantiza la esencial ceguera, impotencia, e inmunidad del intelecto con respecto a ellas. El intelecto no debe entrar en ellas pensando. Esto significa que en última instancia, la conciencia ha de ser en sí, inconsciente: ambos lados del par de opuestos, la conciencia y lo inconsciente, son *juntos* lo inconsciente.

La última frase citada acerca de la absoluta impotencia del intelecto respecto a los rituales y a los símbolos aparece en el siguiente contexto: "La triste verdad es que ya no lo entendemos [el secreto de la virginidad y la concepción virginal]. Pero, sabe usted, en los siglos pasados, el hombre no necesitaba ese tipo de entendimiento intelectual. Estamos orgullosos de ello; pero no es nada por lo que estar orgullosos. Nuestro intelecto es absolutamente incapaz de entender estas cosas. No estamos lo suficientemente avanzados psicológicamente para entender la verdad, la extraordinaria verdad, del ritual y del dogma". ¿Qué nos cuenta esta afirmación? Primero Jung dice que ya no entendemos tales secretos, lo cual implica que en los tiempos pasados eran entendidos. Pero luego, se da cuenta de que antes, cuando el dogma y el ritual estaban aún vivos, no hubo necesidad de entenderlos en absoluto. Ya hemos oído decir a Jung que en las sociedades primitivas las personas sólo sabían *lo que* hacían, pero no sabían *qué era* lo que estaban haciendo: "No ven significado en sus acciones (rituales). . . . las cosas se hacían generalmente primero. . . y sólo mucho tiempo después alguien hacía alguna pregunta sobre ellas". El entendimiento no era sencillamente necesario en el estadio ritualista de la conciencia. La necesidad de un entendimiento intelectual sólo surgió mucho más tarde, pero particularmente en los tiempos modernos. Surgió debido a la emergencia de la conciencia de su estado previo de adentridad y a la vez es síntoma de este cambio. Era una firme convicción de Jung que el hombre moderno necesitaba entender. (42) Después de todo, Jung conocía esta necesidad desde su propia juventud. Cuando estaba en clases de confirmación, el catecismo le aburría terriblemente, excepto el parágrafo acerca de la Santísima Trinidad. Nos cuenta cuán impacientemente aguardaba el momento en que se le explicara este tema y cuán terriblemente decepcionado se encontró cuando su padre, el ministro, dijo que iban a saltarse esta sección porque ni él *comprendía* nada acerca de eso (Jung, 1954a , § 30; Jaffé, 1989, p. 52ss.).

En tanto que Jung sintió que "no estamos lo suficientemente avanzados psicológicamente para entender la verdad. . . del ritual y el dogma", uno habría esperado que Jung hubiera tenido el deseo de hacer avanzar nuestro intelecto para que lentamente pudiera ser capaz de entender. En cambio excluyó sistemáticamente el intelecto. En tanto que excluido, también fue inmunizado. No debía temer verse afectado *en su propia forma lógica* por los contenidos inconscientes de los que se hacía consciente. Tenemos aquí una escisión estructuralmente neurótica: el intelecto y los contenidos son puestos de tal modo que no se afectan ni se infectan el uno al otro.

Así, la noción de "lo inconsciente" no significa realmente un reino, una región, o un agente en la psique. Es primariamente una etiqueta que declara que los contenidos a los que se aplica son *fundamentalmente* tabú, intocables: inaccesibles al conocimiento consciente y a la penetración intelectual. Esta etiqueta los pone en un *estado lógico* peculiar, el estado de irrevocable in-conciencia. Levanta una barrera insuperable, es decir, lógica. Ciertamente, se permite a la conciencia mirar a los "contenidos del inconsciente" a través del cristal protector de aislamiento lógico en la que ahora se encuentran confinados, incluso está permitido usar el método de "amplificación" y la comparación morfológica entre un contenido y otro, en otras palabras, se permite saber *que* (los hechos, la fenomenología) son, pero está absolutamente prohibido saber *qué* son. Esta barrera no sólo no se advierte debido a nuestra experiencia emocional subjetiva, nuestro impacto afectivo por su numinosidad, sino que, al igual que nuestra empatía y compasión por un enfermo en un cuarto de aislamiento, simula una proximidad inmediata que pareciera penetrar a través del cristal, pero que no puede prescindir de él.

Esta escisión, para ser posible, requiere una escisión tácita más profunda: la escisión entre la semántica y sintaxis, entre el contenido y la forma lógica. Lo que Jung realmente excluyó, fue el nivel de la forma. Semantizó tanto los contenidos inconscientes como a la conciencia (el intelecto). (43) Sólo porque la cuestión de la forma lógica fue sistemáticamente excluida, los dos lados de la oposición de Jung, el intelecto consciente y las imágenes inconscientes, pudieron inmunizarse el uno contra el otro exitosamente (es decir, pudo ocurrir en primer lugar la devoración del uno por el otro). Sólo podía ocurrir una infección (ya sea unidireccional o mutua) en el nivel de la forma. *Es ahí* donde (y como) los dos podrían tocarse. Habiéndose eliminado para siempre el problema de la forma o de la sintaxis, las dos partes quedaron a salvo (donde "a salvo" también significa fundamentalmente inconsciente). Debido a esta semantización la conciencia se limita sistemáticamente a saber "que", y se ciega al "qué", porque el "qué" no sería sino la lógica del fenómeno. En última instancia, *la exclusión del nivel de la forma* está a la base de la noción junguiana de lo inconsciente, y es lo que vuelve inconsciente a *toda* su "psicología del inconsciente" (como a Jung le gustaba llamarla). La frase "... de lo inconsciente" es aquí, malgré lui, un genetivus objectivus y subjectivus.

En el pasaje en el que Jung dijo que no podía volver a la Iglesia Católica y que no podía experimentar el milagro de la Misa porque sabía demasiado sobre ello, continuó diciendo: "Sé que es la verdad, pero es la verdad *en una forma* en la que ya no lo puedo aceptar. Ya no puedo más decir 'Esto es el sacrificio de Cristo' y verlo. No puedo. Ya no es más verdad para mí; no expresa mi condición psicológica. Mi condición psicológica quiere algo más. Debo tener una situación en la cual esa cosa se vuelva verdadera una vez más. Necesito una *nueva forma*" (Jung, 1939, § 632, la cursiva es mía). Aquí, Jung chocó con el problema de la forma lógica, de la sintaxis contra la semántica. Semánticamente, el milagro de la misa todavía era la verdad para él; pero la historia le había catapultado a una nueva situación, de modo que su "condición psicológica" resultante exigía también una correspondiente forma nueva para los contenidos metafísicos tradicionales. Y aquí vemos que la *nueva* forma era para él la versión privatizada, interiorizada, *psicologizada*, del previo conocimiento mítico y metafísico. Sólo en tanto que psicologizados, (es decir, transformados en algo *psíquico* y no precisamente dejados como algo psicológico), sólo bajo esta "nueva forma" el pasado podía volverse verdad una vez más, el lugar donde "está la verdadera acción" tuvo que ser trasladado al interior del hombre positivizado.

"Lo Inconsciente": ¿Hecho Descubierto o Medio para un Fin?

El enunciado "Desde que las estrellas han caído del cielo, y nuestros símbolos más altos han palidecido, impera una vida secreta en lo inconsciente. Por esta razón, hoy tenemos una psicología, y por ello hablamos de lo inconsciente", nos dice más sobre el origen de la psicología de Jung y de las necesidades del desarrollo intelectual de Jung en particular que acerca de la historia del alma a gran escala. Nos permite ver que Jung no *descubrió* el inconsciente simplemente a través de su trabajo como un psicólogo por haber tropezado con determinados hechos que requerían este concepto. *Él no era en primer lugar un psicólogo al que le ocurrió que descubriera el inconsciente colectivo*. No estaba destinado, por nacimiento, para decirlo de algún modo, a volverse un psicólogo. Podría haber escogido y haber sido grande en todo tipo de profesiones. No, fue al revés. *Tenía que hacerse psicólogo por "lo inconsciente"* (en su sentido), para ser más precisos: la invención y la creación de la idea de lo inconsciente *era la única vía que le quedaba abierta* para poder realizar exitosamente su proyecto. Necesitaba lo inconsciente, porque (a) tenía la meta suprema de restablecer, bajo las condiciones de la modernidad, el significado mítico como una realidad presente -sin tener que recurrir a la utopía, ni resucitar literalmente el pasado, y (b) porque así ocurría, esta meta sólo podía conseguirse a través de una interiorización tipo Kronos de "las estrellas" (= los contenidos, de los mitos, religión y metafísica anteriores) *dentro* del individuo humano (= mediante la psicologización): "Todos los dioses y demonios, cuya nulidad física es tan fácilmente aceptada como el 'opio de los pueblos', retornan a su lugar de origen, *en el Hombre*" (Jung, 1945, § 1366). La solución a su problema fue el

psicologismo mismo (44) -es decir, traducir todas las grandes ideas y situaciones religiosas y metafísicas, a partir de problemas del mundo o cósmicos, y problemas públicos, y problemas del pensamiento del "hombre total" hasta ser psicológicos, meramente internos, dentro del hombre (donde el hombre se concibe como una positividad). Pero fue solamente una *Notlösung* (un recurso, una emergencia, un subterfugio). Por supuesto, tenía que ser una *Notlösung*, porque lo que realmente se buscaba (una nueva forma de adentridad, una noñez secundaria) ya era en sí una contradicción.

Así, fue el hecho que la "psicología" proporcionara el único modo disponible para que su meta se pudiera alcanzar lo que determinó la profesión que Jung escogió.

Reducción y Privatización

Una desventaja importante de esta psicologización desde *nuestro* punto de vista es que tiene que ser psicologista. Jung no pudo realmente comprender el alma como vida lógica. No pudo moverse del nivel de la semántica al de la sintaxis. No pudo ver que el "sujeto" [y el tema] de la psicología no es la persona individual y sus experiencias emocionales internas, sino, "el hombre a gran escala", la noción de hombre, la conciencia en toda su amplitud: la lógica de nuestro ser-en-el-mundo concreto en una situación histórica dada. Jung tuvo que rebajar y reducir el *opus magnum* al *opus parvum*. Así tenía la firme opinión unilateral de que "Si el individuo no ha cambiado realmente, nada ha cambiado" (Jung, 1973b, p. 462, James Gibb, 1 de Octubre de 1958). Jung no pudo ver lo opuesto de esto, es decir, que nada cambia si *sólo* cambia el individuo, y si no cambia *también*, y predominantemente, la lógica del ser-en-el-mundo a gran escala. (45) Jung (1957) escribió: "¿Sabe el individuo que *él* es el peso decisivo que determina la inclinación de los platillos de la balanza?" (§ 586). (46) "Sólo la vida del individuo es esencial en última instancia. Esto por sí solo hace historia, sólo aquí toman lugar primeramente las grandes transformaciones" (Jung, 1934, § 315). (47) "*Él* [el individuo] es el factor importante y . . . la salvación del mundo consiste en la salvación del alma individual" (Jung, 1957, § 536). Pero, ¿cómo puede realmente cambiar el individuo si no ha cambiado la lógica-la lógica que como tal es el medio que lo penetra todo, el corazón y el alma de la realidad, y de la verdadera existencia humana?

Parte del enunciado siguiente ha sido citado arriba. El psicoterapeuta "no trabaja tan solo para este paciente particular, que podría ser bien insignificante, sino para sí mismo, así como para su propia alma, y al hacer esto quizá está poniendo un granito infinitesimal en los platillos del alma humana. Por pequeña e invisible que pueda ser esta contribución, sin embargo es un *opus magnum*, porque se logra en la esfera en donde el numen solo tardíamente se ha asentado [o: inmigrado], y a la cual se ha trasladado el peso íntegro de los problemas de la humanidad [*Menschheitsproblematik*]. Las cuestiones finales de la psicoterapia no son asuntos privados -representan una suprema responsabilidad" (1946b, § 449). (48) Esto no puede permanecer sin ser contradicho. Vemos como aquí Jung está inflando y mistificando el trabajo del terapeuta en la consulta, a la vez que reduce el *opus magnum*. Es como aquellos primitivos que iban al altar de su dios con un pollo bajo su brazo, diciendo "Contempla, he aquí que te sacrifico una hermosa cabra", Jung quiere hacer pasar los asuntos privados como asuntos públicos significativos, el *opus parvum* como el *opus magnum*. Creía que la psicología de lo inconsciente era la ciencia *fundamental* (la ciencia que funda todas las ciencias) (49) y que al atender al inconsciente, se llegaba directamente al lugar dónde está la verdadera acción: "el verdadero problema será de ahora hasta un oscuro futuro un problema psicológico" (Jung, 1973b, p. 498, a Werner Bruecher, 12 de abril de 1959). La psique, el inconsciente en el interior, es tomado como el verdadero "campo de batalla" (Jung, 1948b, § 293), (50) donde se toman las últimas decisiones. Ciertamente, el trabajo de la psicoterapia tiene su propia significación y representa una responsabilidad. Pero no hay ninguna diferencia fundamental con la importancia de otras ocupaciones significativas, como aquellas del maestro, el juez, el basurero, el comerciante, el obrero, el médico, la secretaria, etc. Por supuesto, si no fuera cuestión más que de un granito *infinitesimal* que se pone en los platillos del alma de la humanidad, entonces Jung

tendría razón al afirmar que la psicoterapia puede hacer esa contribución -porque cualquier acción, omisión, idea, puede ser un granito infinitesimal; la psicoterapia no tiene privilegios aquí. Pero cuando se trata de los problemas de *La Humanidad a Gran Escala* (*Menschheitsproblematik*), la psicoterapia es insignificante. Es en lo fundamental un asunto privado, fundamentalmente *superado* [sublated], *descomprometido* [disengaged], que, en el mejor de los casos, pertenece a lo que Husserl llamó "el mundo de la vida", pero que expresado más apropiadamente pertenece a la esfera del tiempo de ocio, es decir, a la sala de juegos (la sala de juegos que con frecuencia se llama, con una palabra ennoblecedora, *temenos*). El *opus magnum* está en otra parte: en aquellas obras que articulan y cambian la *lógica* de nuestro ser-en-el-mundo.

Pero Jung quería confiar en acontecimientos semánticos: experiencias del inconsciente, sueños personales, y cosas por el estilo. Como ya le oímos decir: "¿Qué es el gran Sueño? Consiste de muchos sueños pequeños." (Jung, 1973b, p. 591, a Sir Herbert Read, 2 de septiembre de 1960). ¡Qué chasco! Un par de frases antes -correctamente, en mi opinión- Jung había dicho: "El gran sueño es lo que siempre ha hablado a través del artista como su portavoz." El "gran sueño" tal como lo concibe esta frase, no es precisamente la suma de los "pequeños sueños" privados, sino un fenómeno totalmente distinto: la obra del *gran arte*, que es a priori pública, que pertenece a toda una nación, sino a toda la humanidad, (51) y es producto del hombre total (*homo totus*), incluyendo su conciencia de vigilia y todo su poder intelectual. El gran arte y por la misma razón el gran pensamiento no vienen de "lo inconsciente", concebido naturalísticamente y positivamente como una misteriosa constante antropológica y como una reserva de arquetipos intemporales, ni de la personalidad del individuo (de su interior). Vienen de la *situación histórica real y concreta* de cada época respectiva, a partir de las verdades fundamentales, de las cuestiones abiertas y de los profundos conflictos de la era, que presionan para lograr una representación articulada como para obtener una respuesta. *Ellas* (las verdades, cuestiones y conflictos de la era) son la fuente, la materia prima y el tema [sujeto] real de producción ("creatividad"). Y no son ni individuales ni "colectivos" sino- lógicos (lo cual nos lleva a una dimensión completamente distinta) y en cuanto tales (y sólo en cuanto tales) "como es arriba es abajo", como es adentro es afuera. El hombre tiene su *alma* en ellos y en las grandes obras producidas por ellos, y no en si mismo, ni en su "inconsciente", y por esto el lugar "del peso entero de los problemas de toda la humanidad" está en estas grandes obras. En ellas y en su sucesión encontramos el *opus magnum*. (52)

El gran artista, el gran pensador, es consiguientemente aquél o aquella (no como persona con su interior o su inconsciente, sino como *homo totus*) que es alcanzado por las grandes cuestiones de la era, o para decirlo al revés, en quién, puesto que es alcanzado y reclamado por ellas, las grandes cuestiones de la era fermentan y se ejercitan. El gran artista o el gran pensador no son más que una vasija alquímica en la cual los grandes problemas de la era son la materia prima que pasan por corrupción fermentadora, destilación, sublimación, y por supuesto articulación. Y el verdadero artífice de la obra finalmente es el espíritu mercurial que se agita desde dentro de los *problemas* mismos de la era. El gran pensador y el gran artista, por lo tanto, es aquel o aquella que pueden dejar que se agite en su propio interior el Mercurius presente en las grandes cuestiones de la era.

Para Jung sin embargo todo esto es diferente en tres aspectos: 1. el campo de batalla está dentro, puesto que para él el *Hombre* como persona individual, de modo auténticamente psicologista, es el "lugar de origen" (Jung, 1945, § 1366) y el lugar donde hoy deben encontrarse el numen y la expresión del estado actual de las grandes preguntas de la existencia humana; 2. la materia prima o los problemas de la humanidad son decididamente intemporales (modelos arquetipales intemporales); y 3. rechazó aceptar como fundamental la diferencia entre lo grande y lo pequeño, lo excepcional y lo ordinario (Wind, 1968, p. 238), el *opus magnum* y el *opus parvum*. Se negó a ver que las imágenes arquetipales por sí mismas no indican ni garantizan la grandeza (53) y que los sueños pequeños del hombre común son sólo de significación privada y personal. Le asignó a los sueños, así como al

trabajo en la consulta, un significado completamente exagerado, casi religioso, mucho más allá de la importancia *personal limitada* que de hecho tienen. Para él *ellos* son el nuevo lugar del numen. Casi todo el mundo puede tener sueños. Así fue el propio Jung, quien preparó el camino para la condición del junguianismo actual: para el carácter popular, fundamentalmente *amateur* y prevalentemente subjetivo (54) de las publicaciones típicamente junguianas, por un lado, y para el espíritu inflado y falso en el que se hace uso de los mitos y de los símbolos, y se usan palabras tales como "lo sagrado" y "lo numinoso" u otras tantas. Lo cual es una cara de la moneda, cuyo otro lado muestra el hecho de que, en obvio contraste con la obra de Freud, la obra de Jung no atrajo ni inspiró a grandes mentes, pensadores, escritores, artistas, y permaneció académicamente inexistente.

Una parte y condición previa de esto fue la sustitución de la verdad por la *Erleben* (la experiencia vivida, la vivencia). La experiencia emocional abstraída, sin tomar en cuenta de qué fuera experiencia, era en última instancia lo único que contaba, en tanto fuera una experiencia del inconsciente y, como tal, "naturaleza" primordial. El contenido podía ser cualquier cosa mientras se pudiera encontrarle un paradigma arquetipal o mítico. Aquí unen sus fuerzas el empirismo científico de Jung y su subjetivismo (postura personalista, antropológica).

¿Cuál es el problema con la experiencia sentida (*Erleben, Urerfahrung*)? Que sistemáticamente excluye y se abstrae de la lógica de la situación: de las premisas implícitas no enunciadas (u ontológicas) inherentes a la constitución de la conciencia, así como del lugar histórico donde uno se encuentre. Se deja a priori afuera lo que realmente cuenta: el fundamento psicológico de nuestra existencia en el momento histórico dado. No se pone en juego, no forma parte del proceso. Así, la experiencia emocional excluye precisamente el alma de la situación, tratando en cambio de pacificarnos, por un lado, con contenidos semánticos abstraídos (imágenes) y como contraparte con reacciones emocionales subjetivas, igualmente abstractas, como anzuelo. Los acontecimientos emocionales tales como "experiencias primordiales de lo inconsciente", por impresionante y conmovedoras ("numinosas") que sean, son esencialmente *idiosincrásicas*. (55) Psíquicamente (56) pueden ser importantes, psicológicamente son irrelevantes.

En lo que Jung dijo acerca de la inmigración del numen y su reubicación de la *Menschheitsproblematik*, se ve nuevamente con claridad su modo de reaccionar y de disponer de su propio reconocimiento de que la conciencia humana ha emergido de su anterior contenimiento en el significado. Pueden distinguirse tres aspectos.

Primero, en vez de dejar que este cambio fundamental realmente vuelva a casa al "numen" mismo, como *su* descomposición, superación [*sublation*], fermentación, corrupción, *su* "muerte", le deja padecer meramente un cambio de lugar, que permite preservar al numen como tal, intacto, a pesar de este cambio radical de lugar. Responde a la emergencia de la conciencia con una inmersión del numen (inalterado, no afectado): "Es uno de los auto-engaños de nuestro tiempo creer que los espíritus no cabalgan nuevamente. . . . Estamos tan sólo alejados del lugar de tales acontecimientos, extraviados por nuestra propia locura [*Wir sind nur von dem Ort solchen Geschehens entrückt oder verrückt*]. Aquellos de nosotros que aún estamos allí, o que hemos encontrado el camino de vuelta, seremos doblegados por la misma experiencia, tanto ahora como antes" (Jung, 1973b, p. 612, para Olga von Koenig-Fachsenfeld, 30 de noviembre de 1960). Nada ha ocurrido realmente: "Nada cambia, sino su nombre. . . . Nuestra conciencia sólo imagina que ha perdido sus dioses, pero en realidad, todavía están ahí" (Jung, 1973b, p. 594, a Miguel Serrano, 14 de septiembre de 1960). La frase "Aquellos de nosotros que aún estamos allí" señala por supuesto a la (restitución secundaria de la) nonatez, a la pretendida negación de la emergencia de la conciencia, *después* del hecho de haber ya advertido esta emergencia.

Segundo, al abrir un nuevo campo de batalla para el numen, o para todo el peso de la *Menschheitsproblematik* dentro del hombre, Jung le ha quitado a la esfera pública su estatus

como real y único ruedo y lugar del *opus magnum* del alma. Lo que aquí ocurra ahora es devaluado como "nada, salvo". Se supone que el inconsciente es el verdadero lugar donde está la acción, donde está el alma. Toda la atención psicológica se desvía de lo que ocurre en el arte, la filosofía, la tecnología, la economía, etc. y se canaliza al inconsciente del individuo y a sus productos privados y sobre todo a los sueños.

Cuando Jung dijo "este paciente particular. . . puede ser muy insignificante", tuvo una visión importante. Pero tenemos que generalizar su comentario. No es que este paciente en particular sea insignificante mientras algunos otros podrían no serlo. Hasta el punto en que nosotros *todos*, en tanto personas individuales, somos pacientes, (literalmente o potencialmente), nosotros con *lo que ocurre en nosotros* somos de hecho completamente insignificantes. Jung también vio que lo que finalmente cuenta es lo que está en los "platos del alma de la *humanidad*". Incluso sostuvo la idea de una "individuación de la *humanidad*", como subrayó A. Jaffé. Aquí estuvo muy cerca de una verdadera psicología, de la dimensión lógica que es el hogar del alma. Pero sin embargo metió todo esto a presión dentro del individuo, y de ese modo lo miniaturizó. Toda significación fue proyectada en lo que Jung *in nuce* ya había visto como "bastante insignificante". No liberó su visión de las cadenas personalistas, antropológicas. Incluso la individuación de la humanidad fue en última instancia vista teniendo lugar sólo en el proceso de individuación personal, que era a su vez concebido como un proceso de salvación personal. (57) En esto último es donde Jung puso todas sus esperanzas. Ciertamente, concibió una psique *transpersonal* y *objetiva*, pero ¿qué tipo de transpersonalidad y objetividad eran éstas? La noción de transpersonalidad fue encerrada en la esfera *semántica*: se sostuvo que las imágenes arquetipales que ocurren en la psique *personal* eran de naturaleza transpersonal y que eran parte de la psique objetiva. *Sintácticamente*, Jung no permitió que su término "transpersonal" se liberara y saliera a lo abierto, hacia una transpersonalidad que fuera *en sí misma* transpersonal, impersonal, objetiva (en lugar de ser subjetiva-personal): mercurial, la lógica interior de la situación histórica en la que estamos.

Surge la siguiente cuestión: Si tan cerca estuvo de la intuición de que el sujeto [el tema] real de la vida psicológica (y por tanto, el tema de la investigación psicológica) no es el individuo, sino el Mercurius transpersonal, objetivo, o el *logos*, (58) ¿por qué no pudo liberarse del personalismo y lo miniaturizó? ¿Por qué no pudo salir a lo abierto, al reino donde está el verdadero campo de batalla del alma invisible: el reino del pensamiento, la cultura, el arte, la ciencia, la economía, etc.? ¿Por qué no pudo buscar allí las agitaciones del Mercurius oculto? La respuesta es: Porque entonces hubiera sido necesariamente obvio (y tendría que haberse dejado penetrar por la idea de) que el significado, la adentridad, el mito, habían acabado de una vez y para siempre. Hubiera tendido que entrar sin reservas en la modernidad y aceptar que el hombre ha *nacido*, y haber huido de cualquier vasija uterina y vestimenta mítica, así como haber permitido que el espíritu escapara de la botella. Pero por supuesto el propósito mismo de su proyecto psicológico era sellar nuevamente el espíritu en la botella, después de su huida (59), y devorar al niño -que ya había nacido- a fin de simular la *salus* que sólo existe dentro de la *ecclesia*. Además, tendría que haberse confiado a la lógica verdaderamente (aún sintácticamente) *objetiva* (impersonal, suprapersonal) de la vida del alma y renunciar al anhelo de un proceso de salvación e individuación personal, subjetivo, con experiencias personales de "significado". Quería *tener* el significado, poseerlo inmediatamente. Después de todo, éste era un proyecto de salvación que iba en contra de los hechos mismos. De modo que en ambos casos, su movimiento psicologista era consistente e indispensable.

Tercero, la nueva duplicidad de campos de batalla va de la mano con una disociación estructuralmente "neurótica"; el foro público, con todos los desarrollos filosóficos, artísticos, y también culturales, sociales, políticos, es el lugar donde *de hecho* está la acción -*pero* (para Jung) cuenta como "nada, salvo", mera sustancia "egoica", en último análisis como un lugar de engaño y locura (véase la frase "extraviados por nuestra propia locura"); el campo de batalla privado de los procesos en el inconsciente, es el lugar donde ahora supuestamente

se ha instalado el numen y donde se deciden las cuestiones últimas, donde se realizaría el *opus magnum* -pero es irrelevante en el mundo real: nadie se preocupa o advierte nada de ello (excepto quizás, unos pocos junguianos embelesados y sus pacientes).

Privilegiando lo Crudo

Otro aspecto de la tendencia a alejarse del gran arte o del gran pensamiento fue que Jung privilegiaba usualmente las producciones de los movimientos tipo "subcultura" (como la alquimia) -lo crudo (es decir, textos más bien inferiores, a cargo de autores mediocres) por encima de lo refinado (es decir, los productos de las más grandes mentes y artistas) (60). De manera semejante privilegió el inconsciente, lo espontáneo (sueños, visiones, pinturas hechas desde el inconsciente). La crudeza de los sueños o de los escritos alquímicos era por supuesto tan importante, porque Jung después de todo, siendo un contemporáneo de los surrealistas como André Breton y André Masson con su técnica de escritura automática, creía que era legítimo ver en las producciones espontáneas e inconscientes la señal distintiva de la inmediatez: la revelación directa, sin filtrar, de "lo inconsciente", como naturaleza original y como origen último (por eso él hablaba de *Urerfahrung*, *Urerlebnis*, *Uranschauung*). Jung fue guiado por la creencia ingenua de que lo crudo o lo inmediato eran más verdadero que lo grande, que lo refinado y desarrollado, que lo excepcional (en el sentido de Edgar Wind). "¿Por qué hace tan poco que hemos descubierto el inconsciente y desenterrado su tesoro de imágenes eternas? Simplemente porque teníamos una fórmula religiosa para todo lo psíquico -y una que era mucho más hermosa y abarcadora que la experiencia inmediata" (Jung, 1954a, § 11). A Jung no se le había ocurrido la idea de que las fórmulas religiosas mucho más hermosas y abarcadoras, el resultado tardío de un largo desarrollo cultural y el producto del pensamiento de generaciones, es el verdadero origen (lo "arquetipal" en el sentido estricto), mientras que la experiencia inmediata sólo es un modo deficiente y preliminar suyo. Él (como psicólogo, y no como ciudadano privado) precisamente prefirió en el arte, sólo "las formas más puras y más ingenuas", "la simplicidad y la ingenuidad de presentación, totalmente desprovista de cualquier propósito 'psicológico'" (Jung, 1959, § 1280)-, así como podríamos añadir, totalmente desprovista de todo refinamiento cultural y de procesamiento mental. Por lo que puedo ver, hay sólo un lugar donde Jung estuvo cerca de admitir que lo cocido -lo destilado, refinado, sublimado- es lo primario, y lo crudo secundario. Fue en un pasaje acerca del artista y la obra de arte. Allí afirmó: "Lo que en último análisis es el sujeto que en él [el artista] quiere, no es el hombre como persona, sino la obra de arte". (Jung, 1930b, § 157). (61) La obra de arte, el producto final como causa primera de la producción.

La alquimia podría haberle enseñado: *Quod natura relinquit imperfectum, ars perficit*, un enunciado que Jung citó con frecuencia, pero que no comprendió adecuadamente ni le prestó atención. ¿Qué nos dice éste enunciado? Que la verdadera esencia no es la *prima materia*, no es la *Urerfahrung*, no son los "pequeños sueños" (como "productos naturales" espontáneos) (62), sino, el *resultado* cumplido de la *Obra*, el resultado del prolongado (63) esfuerzo humano de *procesamiento* de la materia prima: el *lapis*, la *quinta essentia* . . . Precisamente no es suficiente "volver a decir lo mejor que uno pueda" lo que dicen los "pequeños sueños", que cualquiera puede tener. Sólo a través del ingenioso procesamiento y refinamiento, el pequeño sueño puede alcanzar la profundidad y la importancia que acaso llegue a tener (para el individuo), y sólo a través de la *grandeza* de la mente (*artifex*) que realiza tal procesamiento, puede acaso alcanzarse la quintaesencia, el Mercurius.

La definición sólo "anima" del alma, hace que nuestro mundo moderno real y nuestros productos intelectuales, aparezcan como opuestos a, y externos al alma. Jung no estaba generalmente dispuesto a considerar la posibilidad de que el *alejamiento* del mito hacia la modernidad, ocurra *dentro* del alma y *como* su obra, (64) de modo que las necesidades del alma de *hoy*, se expresan justamente en fenómenos distintos de la "vida simbólica" y los sueños y las visiones, de modo que la noción de alma tendría que expandirse para incluir al otro del ánimo, el ánimos.

¿Almacén Permanente de Imágenes? ¡No, Producción "Puntual"!

Por el otro lado, por lo que se refiere a los sueños y visiones, Jung no estaba dispuesto a considerar la posibilidad de que fueran justamente el modo en que ocurre la devoración saturnina. Por el modo en que Jung se imaginó los sueños se tendría que pensar en el inconsciente como una especie de saco lleno de formas arquetipales y en los sueños como aquello que se filtra del saco hacia la conciencia. Pero no existe tal saco. No hay un inconsciente como un contenedor estático, ni como un lugar, ni como una capa (reino), ni como una potencia. Lo inconsciente es el *proceso temporal (momentáneo)* de una redefinición, reconstitución de contenidos específicos: el acto de devoración de Kronos. Lo inconsciente no es ontológico, no es una entidad, sino que es *ejecutivo* [performative]. Existe *sólo en* la producción y en los productos (los sueños, etc) y en su *interpretación* como contenidos del inconsciente, y se produce de nuevo en cada interpretación. No hay un inconsciente substanciado como el productor por *detrás* de los sueños. Una vez más, Jung no escuchó a sus Indios Pueblo que le habían mostrado el camino al decir respecto al sol visible y fenoménico, "Este es el Padre; no hay ningún Padre detrás suyo." (Jung, 1939, § 688).

El acto de la devoración saturnina, por el cual existe el inconsciente, no debe imaginarse como un traslado literal de afuera a adentro, ni como el almacenamiento allí de los contenidos trasladados. No, es meramente la *transformación* de los contenidos respectivos, de un *estatus lógico* a otro. Es el acto de asignar a estos contenidos, el estatus lógico de ser absolutamente incognoscible para el intelecto. Es (y por lo tanto, lo inconsciente) el acto momentáneo de soñar, de *pro-ducir* sueños (visiones, etc) y de verlos *como* expresiones de "lo inconsciente". Es sólo en y a través de este acto productivo e interpretativo que el alma moderna "engulle" los contenidos de nuestra herencia cultural y espiritual, contenidos del pensamiento y compromiso públicos, y los traduce en la forma de su propiedad primordial, tan primordial como si hubieran caído directamente del cielo. Los reproduce (a) en forma de *acontecimientos* únicos, como *mis experiencias privadas y subjetivas*, y (b) como contenidos de *lo* inconsciente (como productos naturales, absolutamente espontáneos y fundamentalmente inaccesibles a la mente pública, el intelecto). El proceso por el cual existe lo inconsciente es dialéctico: es sólo la *producción* (dar a luz) y la *expresión* o *emergencia* de las imágenes (de adentro hacia fuera) que es su *interiorización* (desde fuera, desde la mente pública hacia dentro). Su "renacimiento" como sueños conscientemente recordados a partir de "lo inconsciente" es el modo en que reciben su estatus como contenidos de lo inconsciente y, por lo tanto, como secundariamente nonatos. Ambos movimientos ocurren "a la vez". Son sólo un único movimiento autocontradictorio.

La Disociación y la Salvación de la Nonatez

La metáfora de las estrellas que han caído del cielo nos permite añadir una cualificación esencial a nuestra imagen de Kronos devorador. Esta imagen procedente de la era pre-moderna o incluso mitológica todavía operaba con una simple división binaria, poniendo por un lado al padre y por el otro lado a los hijos. Pero ahora, en la situación moderna, ya no es tan simple como que el padre engulla a sus hijos. Lo que ahora es tragado es el *concepto íntegro de niñez* como tal, es decir, *toda la relación* "niño humano-padre divino", la colocación de mirar hacia arriba per se, la relación íntegra entre arriba y abajo. Aquello que solía ser el *kósmos* anterior, el modo íntegro de ser-en-el-mundo, ha sido *superado*, reducido a un momento interno dentro de un modo nuevo y más amplio (de constitución de la conciencia). El hombre ha interiorizado toda su previa adentridad dentro de sí mismo. Como conciencia moderna, él es el nuevo "Kronos", que se ha tragado toda la relación antigua "Padre Kronos-sus hijos", estableciendo de esta manera su "inconsciencia". Pero podríamos también darle la vuelta y decir: al reducir lo que solía ser su relación íntegra con el mundo a un momento superado en su interior, la conciencia se ha salido de esta relación con el mundo y se ha catapultado a nuevos niveles anteriormente inauditos. El pez se ha tragado toda la relación "agua-pezu" y por ello se ha transformado en Acuario, quién ha

emergido de las aguas.

La imagen de las estrellas cayendo del cielo nos hace darnos cuenta de la *naturaleza fundamental* que tiene lo inconsciente. Las estrellas -la meta del mirar hacia arriba del hombre- ya no están arriba, sino abajo en lo inconsciente, una versión de juguete de las estrellas y los cielos. De manera, que ahora tenemos que mirar a las estrellas hacia abajo, desde las alturas de la conciencia moderna. Hablamos de "introspección", que es el mirar desde afuera hacia adentro, del ego al self, de la conciencia hacia a lo inconsciente dentro de nosotros. Esta es una perspectiva. Pero las estrellas contenidas en lo inconsciente todavía son *estrellas*. De manera que hay un nuevo cielo estrellado, un nuevo arriba y abajo, una nueva imagen de Dios. Desde el punto de vista de "lo inconsciente", podemos y somos capaces de volver a contemplarlos. También hay así una nueva adentridad, una nueva colocación de mirar hacia arriba a una nueva trascendencia (pero una trascendencia que como totalidad está internalizada, superada). (65) El inconsciente en este sentido es la antigua relación con el cielo mítico o metafísico, *sólo que en pequeño y en imagen*, y ya no es más cósmico, rodeándonos y siendo parte del conocimiento oficial y la reflexión públicos. Es la versión engullida, miniaturizada, pero también en jaque mate de la verdad de las eras pasadas. Por lo tanto, lo que reconocidamente se ha perdido a gran y real escala, podía recuperarse en pequeño y en imagen por medio de "lo inconsciente".

En lugar de una superación de pleno derecho (reducción a un momento superado) tenemos una disociación: dos verdades simultáneas, pero mutuamente excluyentes, entre las cuales podemos cambiar. La negación que había ocurrido históricamente no podría negarse totalmente -era demasiado obvia-, pero Jung se resistió a pasar íntegramente por ella. Insistió, como hemos visto, en tener "una situación en que esa cosa se vuelva verdad nuevamente" en "una nueva forma" (Jung, 1939, § 632). Con la dirección introspectiva, la conciencia como algo plenamente nacido mira hacia abajo desde el espacio exterior a las antiguas estrellas; en tanto que conciencia devorada en su viaje-nocturno-por-el-mar, tiene por el contrario un cielo (simulado, estilo Disneylandia) y una imagen de Dios encima suyo, y está en la colocación de mirar hacia arriba. Empíricamente, para el ego que sueña, hay todavía las estrellas, la(s) imagen(es) de Dios(es) numinosa(s) y luminosa(s) -pero internadas en lo *inconsciente*: la luz misma de las estrellas y los dioses se ha vuelto oscurecida, velada fundamentalmente, es decir lógicamente.

La noción de inconsciente colectivo, que tiene fuera de sí a la conciencia moderna (el "ego", la "ego-conciencia"), es en *sí misma* testimonio del hecho de que *ha* ocurrido el nacimiento. Al igual que la *noción* engullida de niñez es el negativo positivizado (en el sentido fotográfico) de la adultez realizada. Es una formación de compromiso entre la existencia reconocidamente extra ecclesiam, después de la emergencia de la adentridad, por un lado, y el rechazo a ser conformado sin reservas por esta existencia, debido a la insistencia en lograr una nueva adentridad, al estilo saturnino.

Este sentido fundamental de lo inconsciente se ilustra mejor por el modo en que literalmente fue *externalizado* por el mismo Jung en la organización de su vida. Me refiero a los dos lugares entre los que Jung dividió su vida, su casa común en Küsnacht y su "torre" en Bollingen. Aunque ambos son lugares literales, también los considero como metáforas concretizadas para *topoi* psicológicos. Küsnacht era el lugar de la conciencia verdaderamente moderna que había "emergido de las aguas". Aquí Jung, al trabajar en su escritorio tenía que mirar el rostro de Voltaire, cuyo busto estaba sobre su escritorio. Aquí Jung era el científico que investigaba hechos, nada sino hechos, acerca del alma. Aquí Jung rechazaba cualquier especulación que transgrediera la kantiana "barrera del mundo mental" (Jung, 1935b, 1734 §), en particular, todo hipostasiar, insistiendo con firmeza que él solo presentaba hipótesis (o más modestamente, que sólo nombraba y describía fenómenos).

Por contraste, "En Bollingen estoy en el medio de mi verdadera vida [*in meinem eigentlichsten Wesen*, lit., 'en mi más verdadera naturaleza' (o esencia)], soy más

profundamente mí mismo. Aquí soy, por así decir, el 'anciano hijo de la madre.' Es así como lo pone la alquimia muy sabiamente, pues el 'viejo', el 'anciano', a quien yo ya había experimentado siendo un niño, es la personalidad Nº 2, que siempre ha sido y siempre será. Existe fuera del tiempo y es el hijo del inconsciente maternal..." (Jaffé, 1989, p. 225). "Por momentos me siento como si me dispersara sobre el paisaje y por dentro de las cosas, y como si yo mismo estuviese viviendo en cada árbol, en el sonido de las olas, en las nubes y en los animales que vienen y van, en la procesión de las estaciones. . . . aquí hay espacio para el reino inespacial del más allá de la psique y del mundo" (ibíd., p. 225ss.). Estos sentimientos, cuando ocurren, pueden ser auténticas y hermosas experiencias. Pero mientras que para la conciencia verdaderamente moderna, en tanto que experiencias auténticas, no serían más que acontecimientos particulares, subjetivos, en la propia psicología personal, contingente y metafísicamente indiferentes, Jung les da un estatus ontológico como expresión de su "eigentlichste Wesen" y del "reino inespacial del más allá de la psique y del mundo". Claramente, en Bollingen, Jung todavía es nonato. "Bollingen" es el lugar (*topos*), que tiene la función de permitir que Jung retenga el estado de nonato en el nivel lógico aunque sin embargo ya haya nacido literalmente.

La forma superlativa (*in meinem eigentlichsten Wesen*, mi más verdadera naturaleza) resulta reveladora aquí. La relación de Küsnacht y Bollingen, afuera y adentro, no es la de verdad y falsedad, sino la de verdad y más verdad (o lo más verdadero), *eigentlich* y *eigentlichst*. Se podría esperar que la "eigentliches Wesen", "verdadera naturaleza", fuese suficiente. Pero Jung utiliza el superlativo, que tiene el efecto no intencional de debilitar el significado y al mismo tiempo sugerir que la experiencia Bollingen no es el autodespliegue inocente de su verdad, sino, una estilización secundaria. "Bollingen" es sólo un pequeño oasis en medio del mundo moderno, una pequeña psico-Disneylandia privada. "Küsnacht" por el contrario, está en todas partes. Y Bollingen no es un resto auténtico original del mundo anterior en medio del mundo moderno. Es -obviamente- una construcción artificial que *ha llevado a cabo* el Jung de Küsnacht. Por lo tanto, lleva su secundariedad escrita en su rostro.

Mientras en Küsnacht Jung es consciente del nivel de Acuario, en Bollingen es el pez que nada en las aguas. Es notable en este contexto que Beckett cuenta que escuchó a Jung hacer el siguiente comentario después de una conferencia acerca del caso de una joven, "Del modo más fundamental ella nunca había nacido verdaderamente. Yo también, siempre he tenido la sensación de no haber nacido nunca". (66) Su psicología, que él con frecuencia llamó la "psicología de lo inconsciente", es la *teoría* y el programa elaborados de la nonatez.

Jung se nos presenta en el ropaje del científico, pero interiormente está vestido en la gloria de las vestiduras míticas del "anciano hijo de la madre". Oficialmente es el hombre moderno completamente adulto (psicológicamente), pero en privado es el hijo grandioso de la madre arquetipal. Oficialmente se muestra en su desnudez metafísica, pero en su interior oculta la majestad de un "actor en el drama divino de la vida". ¿No es acaso Jung mismo "el mendigo que se viste en vestiduras reales, el rey que se disfraza de mendigo" (Jung, 1954a, § 28), y contra lo cual él mismo nos advirtió?

La Semantización de Jung del Problema de la "Nueva Forma"

Arriba indiqué que Jung se había topado y se había dado cuenta del problema de la forma ("necesito una nueva forma"). Pero después de todo lo que hemos elaborado, vemos que realmente no estuvo a la altura del desafío del problema de una (nueva) forma. Como he mostrado, incluso eliminó radicalmente en su psicología el nivel de la forma. La nueva "forma" que descubrió o que le dio a las cosas (psicologización) fue sólo una reducción y un empequeñecer (y un cambio de localidad: "ya no más arriba, sino por abajo"), es decir, se mantuvo externo. La *forma lógica interna* de los contenidos mismos permaneció intocada. Pero por supuesto, todo el proyecto psicológico de Jung servía al propósito de eludir el verdadero problema de la forma lógica o interna: la nueva forma ya *había* sido

proporcionada por la situación histórica real y era lo que Jung había rechazado, y obviamente tenía que rechazar, a favor de su "huida al inconsciente" (Giegerich, 2000). ¿Cuál era esta nueva forma que realmente ya existía? Que todos los contenidos en los que Jung estaba interesado estaban en el estatus de presencia histórica y ya no en el de una realidad presente ("ya no más válidos"). Jung, al no ser capaz de seguir el camino de un reverdecimiento, ni contentarse con tener el significado mítico sólo en Mnemosyne, necesitaba *contrabandear* los contenidos metafísicos tradicionales, *en su forma lógica tradicional* dentro de la nueva situación y endilgárselos (en su forma antigua) a sí mismo -en lo que él llamó "mi condición psicológica", que era la condición de la conciencia moderna que ya no podía regresar, por ejemplo al milagro de la Misa, porque "ya sabía demasiado". A fin de lograr esto, tuvo que reemplazar a escondidas la idea de una "nueva forma" por la idea de una "nueva vasija, contenedor, envoltorio". Una vasija es una forma externa. Si la forma es tomada como una vasija, entonces la misma forma ha sido semantizada, convertida en su opuesto: una cosa, una sustancia. La nueva vasija que Jung inventó para las imágenes míticas, era "el interior en el hombre", "lo inconsciente." Es la así llamada nueva "forma", en que la conciencia moderna ("mi condición psicológica") puede recibir los antiguos contenidos (¡en su forma antigua!) dentro de sí, sin tener que abandonar su propia forma moderna, ni tener que criticar estos contenidos por su forma antigua, ya sea simplemente rechazándolos como supersticiones u obsoletos, o bien tomándolos como realidades meramente históricas o deconstruyéndolos. Aquí vemos una raíz del sorprendente hecho de que Jung se negara cualquier acceso al plano de la lógica, al plano de la forma lógica y de la sintaxis, al estatus lógico, aunque sólo en ellos puede encontrarse lo que podría llamarse el *alma* de la vida real.

Lo que en Bollingen son revelaciones del inconsciente para el intelecto de Jung de Küsnacht, son simplemente hechos observados probables, hechos sellados en la "inconsciencia", es decir, en una ciega facticidad, en la prohibición de *pensarlos*: la prohibición de permitir que la mente se vea "contaminada" por ellos y que a su vez transforme los objetos (o contenidos) en el sujeto. El terrón de azúcar está envuelto en un envase de plástico para que no se disuelva en el café. Los contenidos inconscientes son depositados en el inconsciente como en un contenedor de radioactividad, el cual está prohibido abrir bajo pena, o bien de psicosis, o bien de descalificación debido a una transgresión metafísica. No deben liberarse en la insondabilidad de su verdad. Lo inconsciente es, en verdad, un "cofre para almacenar y transportar residuos radiactivos", por así decir, pero no porque los dioses y los arquetipos estén supuestamente vivos y por lo tanto sean peligrosos como los materiales radiactivos, sino sólo porque *si* nosotros, *en tanto* conciencia moderna que somos, creyésemos todavía en ellos y los tomásemos *como* realidades presentes, entonces y sólo entonces, nos veríamos amenazados por la inflación o por la psicosis. Su "radioactividad" no es sino la discrepancia entre *su antigua forma lógica* y la forma lógica *de la conciencia moderna*. Esta forma de discrepancia sólo hace que sean amenazantes los antiguos contenidos en el sentido de una inflación o de una psicosis para una conciencia que inevitablemente está conformada por la nueva forma lógica. Para una conciencia pre-moderna, cuya forma lógica había sido la de la adentridad y la de mirar hacia arriba *de todos modos*, no habían representado un problema fundamental. La situación es totalmente diferente para una conciencia que está en el "espacio exterior" frente a sí misma, en otras palabras, para quien el nivel de la forma lógica o de la sintaxis se ha vuelto indispensable.

Lo que en Küsnacht -fuera del contenedor de radioactividad- son meramente "enunciados de la psique", es decir, meramente *imágenes* de Dios en el alma, (67) en Bollingen -dentro del contenedor- son realidades trascendentes (a *vox Dei*) (68) que requieren nuestro servicio ("servir a un dios está lleno de significado y de promesa, porque es un acto de sumisión a un ser superior, invisible y espiritual" [Jung, 1931, § 54]). Esta fundamental duplicidad tiene dos ventajas para Jung. Puesto que como científico Jung no tiene que asumir responsabilidad *intelectual* para su existencia interior como el anciano hijo de la madre, también evita el peligro de volverse *personalmente* inflado o psicótico, al abrigar semejante definición. Y sin

embargo, puesto que en Bollingen está en su naturaleza *más verdadera* y el científico sólo tiene psicológicamente el status de su fachada, que es finalmente sólo *maya*, "un buen exterior 'dans ce meilleur des mondes possibles'" (Jung, 1973a, p. 171, a Hermann Hesse, 18 Sept. 1934), (69) puede cosechar psicológicamente los beneficios de la pomposidad y del significado metafísico que ello implica.

El sujeto que está en Bollingen no puede contaminarse por el material "radiactivo" (provocador de inflación) dentro del contenedor porque ha dejado atrás su mente moderna y su responsabilidad intelectual en Küsnacht. En tanto que lógicamente sólo se *sueña* "en Bollingen" (soñando el mito hacia adelante), se está a salvo. "Soñar" significa aquí: experimentar con una contención mental fundamental, con el conocimiento de que es tan sólo un "sueño", una "Urerlebnis", sólo un *enunciado* o una *imagen* del inconsciente, y que el "sueño" tiene fuera de sí el "espacio exterior" de la conciencia moderna y la "vida real" como la realidad real incuestionada y como fundamento real de nuestra existencia. "Soñar" significa, al menos darse cuenta implícitamente del hecho de que lo que se ve y se siente en ese estado, sólo tiene lugar en una especie de psico-Disneylandia separada. Las premisas lógicas reales, aunque no mencionadas de nuestra existencia moderna se ponen entre paréntesis para que no formen parte de la "Urerfahrung." Pero en el momento en que la propia disociación neurótica no esté herméticamente cerrada y uno inadvertidamente se presente a la experiencia con la mente en vigilia íntegra que se toma intelectualmente en *serio* lo que experimenta, en el momento en que uno sin reservas pone a juego incluso el propio sentido de realidad y la propia existencia real -en última instancia pone en juego la propia lógica y ontología real-: entonces uno está en peligro de verse expuesto a la radiactividad de los contenidos.

En tanto se trate de la necesidad más profunda y del supremo interés de Jung, el restablecimiento del significado, la psicología es un subterfugio de emergencia. No es un avance a un nuevo nivel de conciencia, no es una apertura a un modo fundamental más profundo de comprensión de los problemas a mano. Se mueve a lo largo de un sendero lateral y en un terreno de juego privado y acotado en lugar de continuar y contribuir a la evolución histórica de la mente: porque no ofreció una respuesta a la cuestión de la forma lógica *en el nivel de la forma lógica*. Jung *vio* el problema de la forma, pero lo respondió en el plano semántico.

Sin embargo -y esto es muy importante- no debiéramos cometer el error de interpretar esta duplicidad personalísticamente como una característica personal de Jung. Por el contrario, tenemos que comprender que *tenía que ser de esta manera* si Jung aspiraba a resolver la tarea con la que se enfrentaba: el problema del significado, tal como le fue planteado por su particular momento histórico. Y así, tenemos que comprender que es meramente una ilustración del concepto de hombre que subyace a la psicología del inconsciente de Jung. La escisión y el carácter fundamental son partes del programa. La psicología junguiana quiere enseñarnos a comprendernos del mismo modo, y que vivamos nuestra vida de acuerdo a ello.

Si uno se pregunta porqué Jung tenía que tener este proyecto de establecer "una situación en que esa cosa se vuelva verdad una vez más" en "una nueva forma", a pesar de que obviamente se había vuelto obsoleta por la historia del alma, y si uno se pregunta cuál era el propósito histórico de tal proyecto inútil, mi respuesta es que probablemente no fue suficiente la caducidad de hecho. Tenía que intentarse restablecer, o mejor dicho simular la situación anterior, con el único propósito de llevarla *objetivamente* hasta el absurdo. La conciencia tenía que aprender en la práctica, por la experiencia, por el camino duro, que eso no funciona. Sólo de este modo se ha abandonado el deseo de aferrarse o de retornar *realmente* (y no sólo *en la mente*) y la conciencia ha llegado sin reserva alguna a aceptar finalmente el mundo moderno.

Adulthood Symbolic

Que Jung pudiera concebir "el pleno crecimiento (psicológico)" (en el nivel personal) sólo como un *intercambio* de la dependencia (infantil) de los padres literales a la dependencia (madura) de padres divinos o superiores encaja con el intento de rescatar la nonatez. Más arriba he mencionado que los ritos de pubertad en las culturas tradicionales iniciaban a la adultez empírica precisamente iniciando lógicamente al individuo en una infancia metafísica. Es como si el pensamiento de Jung acerca de la transición de la infancia a la adultez siguiera la misma línea. Los neuróticos, dice Jung criticando al psicoanálisis freudiano, "sólo pueden recuperar su salud cuando salen del lodo de lo vulgar. . . . ¿Y cómo van a emerger si el análisis no les hace conscientes de algo diferente y mejor, cuando incluso la misma teoría los sujeta en ese lodo y no les ofrece nada más que la orden racional y 'razonable' de abandonar tal infantilismo? Eso es precisamente lo que no pueden hacer, y cómo van a poder hacerlo si no descubren algo sobre lo cual sostenerse? Una forma de vida no puede simplemente abandonarse a menos que se intercambie por otra" (Jaffé, 1989, p. 166). Y esto "en lo que apoyarse", esta otra forma de vida que ha de ser intercambiada por el neurótico o el niño, es -según Jung- el reconocimiento y la actitud de ser el hijo de padres divinos. "La fantasía del sacrificio significa abandonar los deseos infantiles. . . . Pero el hombre no puede abandonar su personalidad previa y sus previos objetos de interés simplemente tal como son. . . . Aquí la religión es de gran ayuda, porque mediante el puente del símbolo conduce su libido a alejarse de los objetos infantiles (padres) hacia los representantes simbólicos del pasado, es decir, los dioses, facilitando así la transición del mundo infantil al mundo adulto" (Jung, 1955, § 350). El movimiento desde los padres literales hacia sus representantes simbólicos está expresado muy claramente en la declaración ya citada de Jung acerca de aquella mujer que siempre viajaba buscando, "Si ella pudiera decir, 'Soy la hija de la Luna. Cada noche tengo que ayudar a la Luna, mi Madre, a que cruce el horizonte' -ah, ¡entonces sería otra cosa! Entonces vive" (Jung, 1939, § 630). Un verdadero nacimiento del hombre, tal como el nacimiento del significado del símbolo a partir del símbolo, es impensable para Jung. La niñez no puede verdaderamente dejarse atrás. Sólo puede transformarse (o transportarse) de un nivel literal a un nivel lógico o simbólico. Un transporte exitoso *del* estatus de *niñez* al nivel simbólico -es llamado curiosamente madurez: "la transición al mundo adulto".

A pesar de su visión acerca de la "ilimitada soledad" del hombre, Jung no estaba preparado para comprender la adultez lógica como la tarea auto-contradictoria de tener *uno mismo* que *ser* y *existir como* el mismo fundamento y el único fundamento en el que uno se está (así como la adultez personal significa que yo mismo tengo que ser mi propia madre y mi propio padre). Ya no hay otro fundamento, ya no hay más vasija uterina. Ciertamente planteó la cuestión retórica: "¿O hay algo en nosotros que nos ordena dejar las fantochadas o incluso quizás a *cosernos nuestro propio traje?*" (Jung, 1954a, § 27, la cursiva es mía). Pero sin embargo Jung quería que hiciéramos lo opuesto: que nos metiéramos en una vestidura arquetipal ya hecha, que debía descubrirse en el inconsciente, en nuestros sueños privados. Si había algo que Jung realmente *no* quería que hiciéramos era que realmente cosernos nuestro propio traje. Ni siquiera estaba listo para comprender sin concesiones la adultez como una desnudez metafísica, que sería el requisito previo para poder querer realmente coserse el propio traje, un traje que en tanto está hecho por uno mismo, sería un traje común y no un majestuoso traje arquetipal. Pensó que uno simplemente no puede prescindir de los padres divinos; uno necesita encontrar algún fundamento trascendente en el cual apoyarse (aunque ahora, por supuesto, en el siglo XX, este fundamento trascendente era para él *internamente* "trascendente": psicologizado).

De este modo la *lógica* del estatus de niño permanece igual, mientras que el hecho revolucionario de que ya hemos alcanzado la edad biológica-personal y cultural-histórica de la mayoría de edad, se acepta teóricamente (y se elimina) mediante una mera sustitución de los *incumbentes* en el cargo de padres, en el caso personal, y, en el caso cultural por una mera sustitución del propio lugar y de la dimensión de los padres (el mundo público del pensamiento acerca de realidades, primero cósmicas, más tarde metafísicas) por otra

dimensión (el interior de imágenes privadas y de experiencias emocionales). Y "coserse el propio traje" secretamente fue invertido para significar la búsqueda introspectiva *personal* de un traje en *la propia* tienda de segunda mano, lo inconsciente. El hecho de hacérselo a medida estaba fuera de cuestión.

Jung declaró resueltamente su disponibilidad a confesar nuestra pobreza espiritual, nuestra falta de símbolo; e incluso habló de un voto de pobreza espiritual en analogía al voto de los monjes de pobreza mundana (Jung, 1954a, § § 28 y 29). Esto nos muestra una vez más toda su ambivalencia o duplicidad. El lenguaje exaltado ("voto", con las asociaciones con la vida de los mojes, la cual es una vida rica metafísicamente ad majorem dei gloriam, y de recompensa celestial para la pobreza terrenal) contradice el mensaje semántico ("pobreza espiritual"). La conciencia que habla aquí todavía está en las nubes; todavía está firmemente informada por la lógica de la religión y de la metafísica, pero *lo que* dice es que quiere confesar su desnudez metafísica y renunciar a todas las riquezas. La cuestión que hay que resaltar es que en realidad no hay nada a que renunciar. No hay nada que tenga que hacerse. No tenemos que bajar del país-del-cucú-de-las-nubes, no tenemos que agazaparnos (como había sugerido Jung): porque de hecho, ya *estamos* sobre la tierra, ya *estamos* metafísicamente desnudos, *realmente* desnudos; no tenemos ningún símbolo ni mitos que aún pudiéramos abandonar. La fantasía de Jung de un voto (ciertamente casual) es otra pequeña indicación de que permaneció apegado al pensamiento personalista y egoico, un pensamiento en términos de nuestros esfuerzos para hacer lo correcto, finalmente para lograr la salvación personal. No avanza a un nivel verdaderamente *psicológico*: a la comprensión de que todo lo que se requiere, pero que también es necesario e indispensable, es el *reconocimiento* consciente de la lógica que es, y nuestro acompañar a esta lógica en su auto-movimiento, con *todo nuestro sentimiento* y nuestra *comprensión intelectual*. Más arriba señalé que Jung vende indulgencias. Egoicamente exige una actitud psíquica o una conducta (es decir, un acting out) a cambio de lo cual él se y nos absuelve de tener que responder psicológicamente, lo que aquí significaría que tenemos simplemente que padecer que la *verdad* de la situación vuelva a casa, impregne y transforme la conciencia.

En uno de sus raros ejemplos en dónde Jung no nos culpa a nosotros, es decir al ego, o al intelecto consciente por el desarrollo histórico, sino que lo aprecia como surgiendo del alma (70) él mismo dice que "esa oscuridad de nuestra alma. . . que nos vacía y que rompe las formas de nuestra cultura y sus dominantes históricas. Ya no tenemos más dominantes. . . . Nuestros valores están cambiando, todo pierde su certeza, incluso la *sanctissima causalitas* ha descendido del trono de los axiomas y se ha vuelto un mero campo de probabilidades" (Jung, 1973b, p. 590, a Sir Herbert Read, 2 de septiembre de 1960). (71) Sencillamente ya no *tenemos* nada. ¿Cómo podría el pobre tomar votos de pobreza y renunciar a las riquezas (ya sea mundana o espiritual)? Todo lo que tenemos que hacer es abstenernos de fingir secundariamente otra cosa: de dar un significado inflado y por lo tanto falso a nuestros sueños personales, a los símbolos y a los mitos; de usar las palabras "dioses", "arquetipos", "numinoso", etc., ligeramente para motivos y experiencias comunes. La fantasía de un voto muestra que en Jung hay sólo una admisión verbal de la pobreza. Y de hecho, así como el monje intercambiaba sus riquezas mundanas por riquezas espirituales y celestiales, así la psicología de Jung intercambia la riqueza consciente de nuestra herencia cultural, religiosa y filosófica, la riqueza presente sólo en Mnemosyne, por la riqueza de, o en, lo inconsciente. A ésta herencia, como hemos visto, él la había rechazado sistemáticamente (como si hubiera sido "desperdiciada" por nosotros), por la misma y única razón de que *sólo* esta presente en Mnemosyne, y así "ya no es más válida" (Jung, 1954a, § 31): no es una realidad presente.

Kronos Devora No Sólo A Sus Hijos, Y No Sólo A La Niñez Como Tal (Toda la Relación Padre-Hijo, el Modo de Mirar Hacia Arriba), sino También El Nacimiento De Sus Hijos
"Bollingen", así como "lo inconsciente" son secundarios e insulares. El mundo moderno los

rodea completamente. El nacimiento ya ha ocurrido. Pero parte de la lógica de esta "psicología de lo inconsciente" es que secundaria, se declara como primaria (la tienda de segunda mano *como* lugar de la *Urerfahrung*) y el resultado histórico posterior es declarado como el origen secreto. "Probablemente ello [es decir, lo inconsciente como el más allá de la mente humana], siempre estuvo allí en todas las culturas. . . . Pero ninguna cultura antes que la nuestra sintió la necesidad de tomar con tal seriedad este fondo psíquico" (Jung, 1933, § 161). (72) Hoy "todos los dioses y demonios, cuya nulidad física fácilmente es aceptada como 'el opio de los pueblos', retornan a su lugar de origen, el Hombre" (Jung, 1945, § 1366). La tesis es que la idea del siglo XX del inconsciente colectivo es de hecho, el origen (previamente desconocido) de todo.

Representar esta idea del origen primordial es también la función de los "arquetipos" ahistóricos de Jung (como constantes antropológicas, sino cósmicas: ¡sincronicidad!). En un tiempo en que de Saussure (1906) había demostrado que en el sistema del lenguaje, la función de los signos no se determina por sustratos de significado, sino por diferencias, Jung con su concepto de arquetipos resucitó la idea de unidades subsistentes de significados: significado como hechos naturales, no un producto de la actividad de la mente (y por lo tanto, no como propiedades de la mente misma); el significado ontologizado e hipostasiado, constantes intemporales. La mente, opuestamente, es imaginada como producto de, y pasivamente conformada por los arquetipos.

La afirmación acerca de los dioses y demonios que regresan a su lugar de origen, el Hombre, podría haber sido la intuición de lo que he descrito bajo el título del nacimiento del hombre, es decir, que el hombre ha madurado, ha crecido y ha dejado atrás a sus padres metafísicos -sí la cláusula inserta polémicamente contra la idea del "opio del pueblo" no traicionara que se usaba en la dirección opuesta, para rescatar a los padres divinos, comprimiéndolos psicológicamente en el inconsciente que está adentro del Hombre. De modo que esa única frase muestra la estrategia de Kronos en acción, el nacimiento y la devoración de lo nacido, la remistificación de lo que ya había sido entendido como las propias producciones de la mente.

A lo secundario se le asigna el estatus del verdadero origen. Esta es la primera inversión. De manera semejante la privacidad fundamental y la idiosincracia de lo inconsciente se oculta y se compensa declarando que es en sí mismo *colectivo*. Pero el término junguiano "colectivo" no es lo oficial, lo público, lo comunal, ¡no es la vida *lógica* del "alma"! Es lo a priori *hecho-en* público y *engullido*. Lo verdaderamente público permanece no afectado afuera, siguiendo su propio curso.

Esto nos lleva a una tercera inversión. Aunque lo inconsciente es insular en el mundo de la conciencia, se dice de nosotros, en tanto que personalidades conscientes, que estamos rodeados por todos lados por lo inconsciente. La fantasía de verse rodeado por todos lados por lo inconsciente se había vuelto posible sólo porque Jung había *excluido sistemáticamente* las áreas públicas importantes y conscientes de la realidad moderna (y la historia cultural a gran escala) de ser consideradas como partes relevantes de la *fenomenología del alma*: el pensamiento filosófico fue dejado de lado como mera especulación intelectual; el arte de su tiempo (por ejemplo el cubismo), fue sencillamente ignorado por Jung; "Marx" y toda la realidad económica permaneció fuera, como también permaneció fuera el avance de la tecnología, de la industria y los cambios en la estructura y en la organización de la sociedad; otros fenómenos modernos fueron descartados como meros fenómenos de masa (cosa que ciertamente fueron, pero incluso *en tanto que* fenómenos de masas también son una expresión indirecta del alma moderna). Por el contrario, los sueños, las visiones, los mitos, los símbolos, fueron privilegiados como los únicos verdaderos documentos del alma, por lo cual, el alma reductivamente fue limitada a su aspecto "anima". (73) "Sólo la vida simbólica puede expresar la necesidad del alma" (Jung, 1939, § 627). Sólo lo crudo muestra al alma en su verdad sin filtrar, como vimos arriba. Por esta razón, probablemente Jung podía *mistificar* opuestamente otros

movimientos modernos de masa banales y apropiárselos para su teoría arquetipal, con que sólo parecieran cargados con suficiente emoción primitiva. Así mal interpretó el movimiento nazi como expresión de un arquetipo, e incluso de un dios (Wotan), y por tanto, le atribuyó una profundidad psicológica que seguramente no tenía.

De modo semejante, mientras que los contenidos del inconsciente son de hecho el pasado histórico abstraído, sin embargo le atribuye al inconsciente una tarea para el futuro "eso es la moderna psicología, y eso es el futuro", (1939, § 639) dijo Jung al final de su conversación acerca de "La Vida Simbólica". Y en otra parte, como ya hemos escuchado: "el verdadero problema a partir de ahora, será en un futuro oscuro, un problema psicológico" (Jung, 1973b, p. 498, a Bruecher Werner, 12 de abril de 1959). El "mito de la conciencia" de Jung debe mencionarse aquí en particular. De acuerdo a este mito, Dios quiere encarnarse y volverse consciente en el hombre. Ahora bien, ¿qué meta para el futuro es ésta? Es una meta que la historia ya alcanzó con la conclusión de la era de la metafísica y la entrada a la modernidad a comienzos del siglo XIX. Esa misma conciencia que anteriormente había sido extrayectada hacia el horizonte y objetivada en la idea de Dios en el cielo ya había sido integrada en la forma de la conciencia. ¿Por qué sino, la conciencia moderna habría experimentado la muerte de Dios? "Dios" sólo podía morir si el significado de este símbolo ya había nacido a partir de ello, sólo si lo que la conciencia anteriormente había necesitado *tener* en la forma de un contenido semántico o de una sustancia ("proyección"), ahora entre tanto había vuelto a casa a la conciencia misma, es decir, había entrado en su propia sintaxis o en su constitución lógica, en su propio *ser*. La experiencia de la "muerte de Dios" es precisamente la indicación (el síntoma) del hecho de que ha ocurrido la encarnación de Dios en el hombre.

Hoy, esta nueva conciencia ya ha existido aproximadamente por dos siglos como una realidad objetiva, social o cultural (aunque no tanto subjetivamente). Pero se la declara como una meta futura. Sin embargo, la meta futura sólo en pequeño y en privado: sólo como la meta del proceso interior del inconsciente, separado del desarrollo real de la conciencia en la vida pública cultural. (74) Jung quería un movimiento hacia adelante, pero uno que sólo soñara el mito hacia adelante: (75) (a) *soñara*, (b) el *mito*. Es el pez o la conciencia no-nata que "sueña" que en efecto no sólo sueña (como una actividad específica o acontecimiento), sino, cuya existencia íntegra es un Sueño. Acuario o la conciencia que ha nacido, se ha despertado de este Sueño y ya no sueña, (lo cual no excluye que aún tenga literalmente sueños); porque ha integrado el contenido del Sueño antiguo en su forma de conciencia, es ella misma, y tiene que *ser* aquello sobre lo cual versaba antes el Sueño. (76)

Este cambio era necesario para el proyecto de "la psicología del inconsciente" de Jung. Puesto que el sentido de este proyecto era hacer que la adentridad fuera verdad una vez más en una "nueva forma", el estado realmente ya existente de ya nacido en el sentido de la conciencia Acuario tenía que ser desacreditada como puramente banal (o por supuesto, como insoportable o peligrosa). Pero no podía simplemente rechazarse y dejarse fuera. La idea de una conciencia "superior", ya nacida, de un despertarse del sueño, de una conciencia Acuario tenía que ser expropiada por el inconsciente como su propio patrimonio, de modo que la conciencia Acuario realmente existente se debilitase a través de esta privación y ya no pudiera amenazar la posición del inconsciente con la pretensión de que ella, la conciencia pública, era la conciencia "superior" y por así decirlo, que lo inconsciente "estaba muy visto".

Por la misma razón, el inconsciente tenía que traer bajo su control la idea de un futuro desarrollo. No podía permitir que la promesa de futuro descansara en la historia oficial (pública), intelectual y social. El potencial de "futuro" y el "avance hacia una nueva conciencia nueva, superior" tenía que ser hecha prisionera por el inconsciente (77) como el lugar exclusivo del curso de lo que para Jung era la historia *real, esencial, profunda y oculta*. Declarando que el estadio de conciencia que ya ha sido alcanzado en el presente tiene que ser la distante meta del futuro, Kronos no sólo se tragaba a éste o aquel recién nacido, sino

al acto de nacer como tal; esta es la manera en que la adentridad se "mete en el bolsillo" a su propio opuesto, "habiendo brotado de él". El nacimiento de la conciencia superior se define ahora como un acontecimiento *dentro de* el inconsciente. Sólo con esta devoración fundamental "el inconsciente" se ha vuelto absoluto, y también el sentido de adentridad.

El futuro, sepultado de ésta manera lógicamente en el inconsciente, es un futuro desactivado a priori, un futuro literalmente *pasado*, un futuro que desde el arranque ya ha sido sobrepasado por los desarrollos reales. Así como el inconsciente junguiano es el pasado metafísico *en tanto que* un aparente presente nuevo, pero un presente que tiene el presente real ("Küsnacht") afuera de sí, de igual modo *este* futuro, es de hecho, nuestro presente realmente existente. Pero puesto que es nuestro presente sólo como imagen, reconstruido dentro del cerco del mundo interior miniaturizado que simula el estado previo de adentridad (una adentridad cuya conquista y extracción a partir de sí es el carácter mismo de nuestro presente *real*), necesariamente tiene que aparecer *como* la gran meta futura por la cual ha de luchar la humanidad, y como la meta de la historia humana a gran escala.

Para Jung, la conciencia de Acuario *real* (ya existente) está en un espacio psicológicamente exterior. Esto se hace evidente a partir de su interpretación de dos de sus sueños tardíos, uno sobre los ovnis, con una linterna mágica que señala directamente a Jung y el otro acerca del yogui con el rostro de Jung que medita. En cuanto al primero, Jung comenta: "Aún en medio del sueño, la siguiente idea pasó por mi cabeza: 'Siempre creemos que los ovnis son proyecciones nuestras. Ahora, resulta que nosotros somos sus proyecciones. Soy proyectado por la linterna mágica como C. G. Jung. Pero, ¿quién maneja ese artefacto?'" (Jaffé, 1989, p. 323). Jung toma la imagen del sueño de los ovnis literalmente, en el "nivel-del-objeto". Al hispostasiarlos les da una interpretación "metafísica", a la cual, como científico natural en "Küsnacht", tendría que aborrecer. Incluso juega con la idea de una mente maestra misteriosa detrás de bastidores que no está sugerida en absoluto por el sueño. Nunca considera la posibilidad de que los ovnis del sueño representen su propia conciencia de Acuario de la cual él se ha disociado, extrayéndola en un "espacio exterior" psicológico y reduciéndola a un mero artefacto técnico (ver su visión del intelecto como una función arbitraria, más o menos irresponsable de idear cosas o como una función mecánica en el sentido de la lógica formal), de modo que el propósito de su sueño podría haber sido restablecer una conexión para sanar la disociación: permitiéndole a Jung comprenderse a sí mismo como una auto-relación pensante.

Lo mismo se puede ver en relación al segundo sueño: "Comencé con un miedo profundo y me desperté con la idea: 'Ajá, de modo que él me está meditando. Tiene un sueño, y ese sueño soy yo.' Sabía que cuando se despertara yo ya no existiría más" (ibíd.). De nuevo ingenuamente toma el sueño literalmente, metafísicamente, como un sueño acerca de la cuestión de su vida o de su muerte. Ve un ser trascendente en el yogui, al cual identifica con su self, con su "integridad prenatal", que "medita mi forma terrenal", la cual a su vez, no tendría sino el estatus de Maya, para decirlo a la manera de la filosofía oriental (ibíd., p. 323f.). Una interpretación *psicológica*, por el contrario, tendría que haber visto el sueño como expresando la idea de la auto-relación del alma. Podríamos decir que el sueño intenta que advierta el hecho de que el yogui es su propia conciencia moderna, pero, repudiada y vuelta exótica (¡un yogui!). Una conciencia moderna, sin embargo, que sueña y no está despierta, como hubiera sido adecuado para el estadio Acuario de conciencia. El sueño "del yogui" le inventa o le estiliza a Jung, como autor de la "psicología del inconsciente", como, por así decirlo, la persona "Bollingen" (78) como el "nonato". Y *esta* persona, y junto con ella "lo inconsciente" desaparecerían naturalmente cuando su auto-definición o su auto-estilización se abandonaran. El telos final del sueño, y esto lo muestra la propia reflexión de Jung, es el despertar del estado de ensoñación, con el resultado de que "yo ya no existiría más". Esta muerte de la persona Bollingen sería el nacimiento definitivo del hombre, la emergencia de las aguas. Pero de nuevo, este pensamiento le llegó a Jung sólo como inconsciente, en la forma de un sueño y como una posibilidad y una proyección en el futuro

de una potencialidad después-de-la-muerte (79) (que Jung ni siquiera pudo imaginar como una solución, una redención, sino sólo como la muerte literal de sí mismo como ser humano).

La Psicología Arquetipal (James Hillman) o: la Absoluta Devoración

A partir de aquí quiero echar una mirada rápida al único desarrollo importante de la psicología de Jung, la psicología arquetipal, a fin de describir su génesis lógica. Su origen fue el punto de vista de Jung. Pero en lugar de traicionar este punto de vista en favor de un desarrollo personalista, de una orientación clínica, pero también en lugar de ser fiel a la letra de la *doctrina* junguiana como el junguianismo ortodoxo, la psicología arquetipal fue fiel a *la dinámica y al telos del movimiento* que realizó Jung: radicalizó la movida de Jung hacia una situación en que el pasado (el significado mítico) se vuelve verdadero una vez más, hablando figurativamente: la movida hacia "Bollingen"; ésta movida, ahora, se vuelve un viaje de una sola dirección. La psicología de Jung había sido elíptica, había tenido dos puntos focales, "Bollingen" y "Küsnacht". Hillman suprimió, por así decirlo, la posición "Küsnacht" del todo: suprimió de su teoría la pretensión científica de Jung, la teoría de la compensación, los "arquetipos en sí mismos", la interpretación de las imágenes como "símbolos", la "teología" de Jung, e incluso el interés junguiano por el "significado" (la gran cuestión del significado de la vida). Ahora, "Bollingen" no tiene contraparte. Ya no hay más un opuesto. Es ilimitado, absoluto, total, mientras que con Jung aún había sido insular y sólo una "mitad" de toda la verdad. Para la psicología arquetipal, "Bollingen" está en todas partes, extendido ahora infinitamente hasta abarcar a su anterior opuesto, "Küsnacht." Por esto la psicología arquetipal fue capaz de hacer el cambio "del espejo hacia la ventana" (Hillman, 1989a), el cambio de la introspección y la sala de consulta, hacia el mundo real a gran escala, la ciudad. Pero, por supuesto, subsumido así bajo su opuesto, *este* Küsnacht, ipso facto ya no es más "Küsnacht". Es la ciudad bollingenizada, la ciudad absorbida en "Bollingen", la ciudad vista románticamente -míticamente, imaginalmente, estéticamente, poéticamente, en términos de belleza y de certeza sensual. Ya no es aquella ciudad (el mundo moderno *en tanto que* moderno, *como* abstraído y alienado, *como* carente de dioses), en dura contraposición a lo cual Jung había levantado su mundo de fantasía con las piedras de Bollingen, como barricada contra la banalidad y la falta de sentido de "Küsnacht".

Es como si el ingenuo puer que había sido engullido por Kronos (la posición de Jung), ahora a su vez descompusiera desde dentro y absorbiera al mismo Kronos devorador, de manera que sólo queda el puer engullido. Pero esta desintegración de Kronos es paradójicamente la victoria final de Kronos, quién en este contexto no es otra cosa que el deseo de evitar retroactivamente el nacimiento que ya ha ocurrido, y de mantener para siempre al puer en su ingenuidad y nonatez secundaria. Si los niños engullidos desintegran y absorben lo que los engulló, entonces ciertamente la devoración no se ha deshecho (esto significaría ser vomitado de nuevo), sino que se ha vuelto invisible, postergada, y por ello inmunizada; ya no es un acto especial, ni requiere un lugar separado ("adentro"); además, debido a la incorporación, se ha vuelto la propia actitud de los niños engullidos (de manera semejante a como los rehenes de los terroristas a menudo asumen los puntos de vista de sus secuestradores, en el sentido de una "identificación con el agresor"). Kronos ya no necesita tener una existencia separada, él y su devoración ahora se cumplen a través de su contraparte, su primera víctima: el mismo puer engullido. La devoración de Kronos ha sido llevada hasta su última conclusión, ahora se ha vuelto completa: absoluta y eternalizada. La devoración se ha engullido a *sí misma*. (80)

Así sublimando, evaporando el "Bollingen" junguiano (como un lugar literal especial y como un *topos* intelectual especial en contraposición con "Küsnacht"), la psicología arquetipal ha transformado la devoración/nonatez en el carácter lógico de la totalidad, en una "perspectiva", en un "estilo" que, por ejemplo, permite que el "universo" moderno en el sentido de la ciencia sea visto *como* (por así decirlo) el "kósmos" de la antigüedad (Hillman,

1989b), el mundo moderno a gran escala se ve *como* el mundo en pequeño y en imagen, el presente real *como* el pasado una-vez-más-vuelto-verdad, el mundo lleno de dioses. La psicología arquetipal no necesita tomar a los dioses ontológicamente ni teológicamente, como hizo Jung; los toma "psicológicamente", "metafóricamente", "imaginalmente." El mirar hacia arriba correspondientemente, ya no es más una actitud y un acto literales y subjetivos; la misma psicología arquetipal es ahora el mirar hacia arriba, *superado* [sublado], *destilado*, un mirar hacia arriba que ha retrocedido desde el nivel de la conducta o la fenomenología psíquica a la *forma* lógica objetiva de la psicología. Ahora, por así decirlo, se ha "institucionalizado".

Aunque la psicología arquetipal cambió de la introspección y la sala de consulta hacia afuera, hacia el mundo real de la ciudad, realmente no salió a lo abierto. Lo que parece como cambio hacia la vida real, en realidad es un meter dentro la totalidad de la realidad. El mundo visto como imagen (imagen en este sentido) está dentro del estómago de Kronos, nonato secundariamente. Ha sido hecho prisionero por Kronos. La psicología arquetipal es el *completamiento* lógico de la empresa junguiana, y no una reforma o una revisión/revolución.

La psicología arquetipal suprimió la distinción de Jung entre el arquetipo en sí mismo y la imagen arquetipal concreta, sin poder liberarse del todo de lo arquetipal, de la misma manera como continuó hablando de los dioses sin querer que los dioses se tomaran teológicamente. Por esta razón, la "imagen" en la psicología arquetipal no es -en lo que respecta a su auto-interpretación- como la imagen de la modernidad *mediática*. La imagen mediática no tiene profundidad arquetipal, no hay dioses en ella. Es puro espectáculo. El origen lógico de la noción de imagen en la psicología arquetipal, por contraste, es (a) la reflexión (interiorización) del "arquetipo en sí mismo" de Jung transformado ahora en "imagen arquetipal" de Jung, de modo que se cancela la diferencia entre ellos, y (b) la explosión de la "imagen arquetipal", de su estatus de imagen literal como acontecimiento psíquico o fenómeno (imagen en el sentido más estrecho o *símbolo*, por ejemplo, símbolo onírico), de modo que ahora podría "engullir", y así abarcar, todos los fenómenos y acontecimientos reales ahí afuera. Pero por supuesto, cuando se la entiende, la "imagen" de la psicología arquetipal, su "imaginal", sus "metáforas", aunque parezcan ser lo opuesto, son en sí mismas, el mismo "empobrecimiento de símbolos" del que habló Jung, la *celebración* de éste empobrecimiento, y como tales, sin embargo, una expresión de la modernidad mediática. Lo que es *mercancía*, bien de consumo (Marx) en el mundo de la industria y la economía y el consumismo, es "imagen" en la psicología arquetipal.

Todo en el mundo tiene su profundidad arquetipal y su Dios dentro de sí mismo. Es en sí mismo imagen en este nuevo sentido: está contenido en "lo imaginal". La adentridad o nonatez ahora no sólo no tienen nada fuera de sí, también han incorporado la misma idea de "realidad exterior 'fuera de la ventana'" en sí misma, y así la ha puesto lógicamente bajo su propio control: la adentridad se ha vuelto absoluta. Esto es refleja en la noción de la psicología arquetipal de *belleza* (que no es belleza literal en oposición a lo feo, sino que es el contenimiento absolutamente no desafiado del los fenómenos en lo imaginal). "Belleza" toma aquí el lugar que "significado" solía tener para Jung. Es el concepto sucesor de "significado", su ulterior determinación, su forma sublimada, destilada, evaporada: *superada* [sublada].

Hillman siguió, al igual que Jung en su propia y diferente manera, el antiguo impulso neoplatónico que atribuía la realidad superior (o incluso exclusiva) a la idea universal y permitía que el singular se considerara real sólo en un sentido secundario, es decir, en la medida en que participa en lo verdaderamente real. Los fenómenos en sí mismos (para Jung) son *maya*, o (para Hillman) están atrapados en el literalismo y son parte del "mundo caído"; necesitan ser compensados mediante experiencias especiales (sueños, *Urerfahrung* arquetipal) en un caso, o ser "devueltos a los dioses" (*epistrophé*) en el otro.

Puesto que en la psicología arquetipal lo singular como tal tiene su profundidad arquetipal o su Dios dentro de sí mismo, y ya no fuera y encima suyo, ha desaparecido simplemente la presión para que el individuo se conforme a una norma externa, tan característica de los tiempos anteriores (pre-modernos). Como se ha mostrado arriba con un ejemplo, la homosexualidad era anteriormente considerada perversa, como una violación de la *idea (concepto)*, y por lo tanto, de la *verdadera realidad o naturaleza* del "hombre (masculino)" o "mujer." La gente *tenía* que "regresar" muy prácticamente sus vidas individuales a esta idea universal. En la psicología arquetipal, por contraste, cada inclinación o comportamiento individual, incluso si es distorsionado, patológico o perverso, es en sí mismo una imagen arquetipal con su propia belleza (81), y "devolverlo a los dioses" significa ahora encontrar los dioses en cuya mitología ocurre tal conducta perversa o patológica, quienes por esta razón autorizan arquetipalmente tal conducta.

Aquí es fácil ver que los dos principios fundamentales de la psicología arquetipal se siguen directamente de su movida básica más allá de Jung, de su exclusivo establecimiento en la posición "Bollingen" y de reflejar lo arquetipal en la imagen ahora "estética". Estos principios son la posición politeísta que va junto con un acento en la "unicidad" [*eachness*], y la idea de que patologizar es hacer-alma. Cada *rasgo* individual, por distorsionado y patológico que pueda ser, es un fenómeno o imagen por su propio derecho y con su propia profundidad arquetipal. Por grandes que sean las diferencias de las consecuencias empírico-prácticas de este tipo de teoría con la de la antigua actitud neoplatónica, la lógica fundamental es estructuralmente la misma en ambas. Sólo ha sido un poco más sublimada, destilada.

Jung debió poner literalmente en piedra (82) su fantasía a fin de darle la solidez y la convicción que para él debía tener, en tanto que inmediata "realidad presente", porque era un contra-mundo al mundo real "absolutamente banal" de su tiempo. La psicología arquetipal, habiendo destilado y superado la posición junguiana, ya no tiene esta necesidad. Para ella el "carácter de piedra" (aquí llamado "certeza sensual") proviene del mundo real "fuera de la ventana" (que en su conjunto ha sido absorbido dentro de lo "imaginale"), así como de la realidad indiscutible de cada fenómeno, mientras que el carácter poético o imaginale de este mundo proviene de la visión bollingenizante en la que la psicología arquetipal encapsula todo aquello que advierte o con lo cual lo viste. Ambos aspectos se unen en la teoría particular de lo "estético" de la psicología arquetipal.

* * *

Ha habido quienes tratan de hacer aparecer la psicología junguiana y la arquetipal como "posmodernas." No ven que ambas psicologías, en modos ligeramente diferentes, son intentos de evitar la modernidad, de evitar tener que experimentar sin reservas la *transformación*, la *iniciación* a la forma moderna de conciencia. (83) Para ser más precisos, de hecho, ambas psicologías toman nota semánticamente de la modernidad, mientras que sintáctica o lógicamente tratan de adherirse a (o de recrear secundariamente, es decir, simular) un nivel de conciencia decididamente pre-moderno. La dialéctica de esta escisión entre lo semántico y lo sintáctico, entre lo imaginale y la forma lógica, es precisamente que con ese mismo deseo de rescatar o de simular el antiguo nivel de conciencia, sintácticamente ellas mismas están sometidas y son exponentes de la modernidad, mientras que su semántica es la semántica y la sintaxis (superada, semantizada) del pasado (sus "mitos", "dioses", sus modelos alquímicos, gnósticos, renacentistas, su sentido de significado, o de manera más destilada, de lo "estético").

W. Giegerich

Notas

1) Uso "metafísico" en dos sentidos diferentes, en un sentido amplio donde es más o menos

sinónimo de palabras como "trascendental", "sobrenatural" o "superior", y en un sentido estricto, donde se refiere la tradición occidental de la metafísica como Filosofía Primera, una tradición que se inició, por ejemplo, con Heráclito y terminó con Hegel. El contexto debe dejar claro cual sentido vale en cada caso.

2) En *CW 9i* § 29 dice "morar con ella misma sola", donde "ella misma" se refiere a la "pobreza espiritual". Sin embargo, es también posible (y en mi opinión, más probable) entender la frase de Jung "um bei sich einzukehren" en su texto, como queriendo decir "a fin de habitar con *uno mismo* (solo)" o mejor aún: "a fin de celebrar la comunión con uno mismo" o "a fin de buscarla propia alma".

3) Ver *CW 16*, § 83. También *CW 11*, §§ 509, 514, 516.

4) Ver Claus-Artur Scheier, *Niestches Labyrith Das ursprüngliche Denken und die Seele*, Freiburg, München (Alber), 1985.

5) "Aber das Neue dieses Vorgangs liegt keinesfalls darin, dass jetzt die Stellung des Menschen inmitten des Seienden lediglich eine andere ist gegenüber dem mittelalterlichen und antiken Menschen. Entscheidend ist, dass der Mensch diese Stellung eigens als die von ihm ausgemachte selbst bezieht . . . Jetzt erst gibt es überhaupt so etwas wie eine Stellung des Menschen." Martín Heidegger, "La época de la imagen del mundo", en: *Sendas Perdidas* 1972. (El problema de este pasaje es sólo que Heidegger, retroyecta, una situación moderna, [post-metafísica, propia del siglo XIX o posterior] a la última época de la era de la metafísica, el tiempo de Descartes a Hegel. Sobre esta retroyección véase Claus-Artur Scheier, "Die Sprache spricht. Heideggers Tautologien" en: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 47 1993, nº 1, pp. 60-74, aquí p.69.)

6) Ver el concepto de "vender a Dios" de los científicos sociales norteamericanos.

7) El sentido etimológico de "devoción" del Latín *de-votio*, *de-vovere* parece estar en oposición a "*mirar hacia arriba*." En el ritual de la *devotio* el guerrero era consagrado (o se consagraba él mismo) al inframundo, a la muerte. Sin embargo, el sentido literal no es esencial aquí. Había un "mirar hacia arriba" incluso en la devoción a los dioses del inframundo (independientemente de si se trataba de un caso de *devotio* literal o de devoción en el sentido generalizado de culto). Sin éste mirar hacia arriba, no habría dioses ni arriba ni abajo.

8) *CW 18* § 630. Aquí deberíamos, sin embargo, tener en cuenta que la necesidad de ayudar al Sol a cruzar el cielo, y por tanto, de evitar un oscurecimiento general (maldición) del mundo, tiene un lado más bien siniestro. Para otro pueblo, los aztecas centroamericanos, esta ayuda al Sol a fin de que pueda seguir su curso diario tomó la forma de matanza sacrificial de inmensas cantidades de personas, cuyos corazones debían ser arrancados y ofrecidos a los dioses.

9) La lógica del juicio en el contexto de la tradición metafísica y en contraste con la lógica moderna de la proposición (Frege) ha sido analizada y discutida en muchos escritos por Claus-Artur Scheier. Véase por ejemplo su "Die Grenze der Metaphysik und die Herkunft des gegenwaertigen Denkens" en: *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft*, vol. XLV1, 1995 pp. 189-196, así como su "Russels Antinomie und der Heraklitische Anfang der Logik.," pp. 43-54. 1997.

10) A modo de ejemplo, sólo mencionaré el fenómeno corriente escrito en Actas 16:33 en dónde se dice: ". . . y fue bautizado, él y todos los suyos." El jefe de familia se convierte al cristianismo y toda su familia y sirvientes tienen que seguirlo. Es el poder que la genealogía tenía sobre la auto-comprensión de la gente y el uso de patronímicos (lógicamente uno tenía la propia identidad en el ser hijo o hija de...).

11) Por ejemplo nuestra orientación en la tierra a través de GPS, nuestros sensores remotos con satélites que observan a la tierra. Ver también la proliferación de libros de ciencia ficción y películas sobre la guerra de las galaxias, etc.

12) Sobre la revolución de la forma de producción humana y sus implicaciones filosóficas, ver C. A. Scheier, *Ästhetik der Simulation*, Hamburg (Meiner), 2000.

13) Para evitar malentendidos quiero señalar que la "falta de significado" o "la pérdida, o el final del significado" se refiere únicamente al significado en el sentido material ("significado" como cuando se dice: el significado [*Sinn*] y el valor de la vida, o el significado mítico o metafísico). "Significado" en el sentido formal ([*Bedeutung*] "el significado de tal o cual palabra, frase, o texto", etc.) siguen por supuesto sin verse alterados.

14) Criticado por Jung *CW 11* § 739 1952.

15) Consultar para un punto de vista similar *CW 18* § 632, 1939. También consultar: La gente "no se da cuenta de que un mito está muerto si ya no vive y crece". *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Jaffé, 1989, p. 332.

16) Ver. 1 Cor. 15:55.

17) *Recuerdos, sueños, pensamientos*, p. 266, la traducción y el acento fue ajustado por mí de acuerdo con el original alemán.

18) No dentro de su cerebro o su cabeza: ¡la mente es el horizonte del mundo!

19) Aquí significado es evidentemente utilizado en sentido formal (lógico y lingüístico).

20) Como ya he señalado: *anima naturaliter realista*.

21) La declaración de Theodore Savory en 1967, "No cabe duda de que la ciencia es en muchos sentidos el enemigo natural de los lenguajes", arroja una luz sobre el alcance de esta alienación.

22) Que hay un cambio fundamental en la constitución del alma se nota, por los efectos evidentes en la realidad práctica con el increíble aumento de chistes y de juegos de palabras y signos, ("4" en lugar de "por", "I ♥ NY"), así como la proliferación de acrónimos en lugar de palabras.

23) Empedocles, fragmento 129.

24) "La tragedia de *Zarathustra*, porque el Dios de Nietzsche había muerto, es que él mismo se volvió un dios. . . . Aquel para quién 'Dios muere', se volverá la víctima de la 'inflación'". Jung, *CW 11* § 142, 1937 (modificado según *Wolfgang Gegerich*). Cf. Jung, *CW* § 437, 1946a, y Jung, *Letters 2*, p. 168, 1973b, a Víctor White, 10 de abril de 1954 ("A través de la negación de Dios, uno se deifica").

25) *CW 11* § 203, dónde Jung sin embargo utiliza estas palabras, no con respecto a la situación moderna, sino a la de los gnósticos.

26) Consultar también ". . . que el poder cósmico de la auto-destrucción está en las manos del hombre y que el hombre hereda la naturaleza dual del Padre." Jung 1973b, *Cartas 2* p. 167, a Víctor White, 10 de Abril de 1954.

27) Jung (1973b) utiliza esta fórmula para su propio "punto de vista empírico" (*Cartas 2* p.

573, a Robert C. Smith, 29 de junio de 1960).

28) La idea de la "cosa única" sigue al paradigma de San Mateo 13:46 ("Quien, hallando una perla de gran precio, va, vende todo cuánto tiene y la compra.")

29) Un fenómeno completamente diferente, el sentimiento de la pérdida de significado como parte de serias depresiones (no-neuróticas) o de graves desórdenes de personalidad, por supuesto, es también patológico, pero no tiene nada que ver con nuestro tema aquí, el significado mítico o metafísico. Es una enfermedad psíquica (casi biológica), una molestia de la propia vitalidad, y no una enfermedad psicológica, una enfermedad de la mente o del alma.

30) Lat., *satis* = suficiente.

31) Cabe señalar, sin embargo, que la siguiente frase de Jung lo muestra volviendo a la transcendencia nuevamente (*Recuerdos, sueños, pensamientos*).

32) Esta es de una nota al pie de una carta a Freud, de fecha 11 de febrero de 1910. La nota citada es de una carta inédita de Jung, del 9 de abril de 1959.

33) Sobre la relación de la caza y la verdad, ver Giegerich *The Soul's Logical Life*, 1999, cap. 6, "Actaion and Artemis", págs. 203-275.

34) Joh. W. v. Goethe, *Faust. Eine Tragödie*, 5th Act, Mitternacht, líneas 11403ss., Mi traducción. ("Noch hab' ich mich ins Freie nicht gekämpft. / Konnt' ich Magie von meinem Pfadentfernen, / Die Zaubersprüche ganz und gar verlernen, / Stünd' ich, Natur, vor dir ein Mann allein, / Da wär's der Mühe wert, ein Mensch zu sein.")

35) Consultar Jung, *CW* 11 § 203, 1948a, donde Jung sin embargo, usó esta formulación para la situación psicológica en el tiempo del gnosticismo.

36) *CW* 18 § 630, Dónde Jung, sin embargo, habla como ejemplo sólo de la vida de una persona particular. Pero la implicación de este ejemplo es universal.

37) *CW* 18/1 § 632 "Aquella cosa": inmediatamente antes, Jung había hablado del milagro de la misa y que ya no era capaz de regresar a la Iglesia Católica.

38) "El resultado más rico de todo ha de encontrarse naturalmente en la misma materia prima [*Urmaterie*], es decir en los sueños, que no son hechos intencionados o "hilados" como una fábula [*ersponnen*: inventado, maquinado, urdido]. Son productos involuntarios de la naturaleza, que expresan espontáneamente los procesos psíquicos, sin interferencia de la voluntad consciente." Jung, *CW* 18 § 1282, 1959.

39) *CW* 9i § 32 He cambiado "era" en "el espíritu ya no era" por "es", porque aparentemente no hay razón para que el tiempo presente de Jung en alemán "ist" deba cambiarse por un tiempo pasado.

40) *CW* § 293. En *GW*: "der Kampf des Lichtes gegen die Finsternis verlegt seinen Schauplatz ins Innere derselben", a saber. "der menschlichen Seele." El interior del hombre se convierte en el nuevo campo de batalla que no existía anteriormente.

41) *CW* 16 § 449, traducción modificada. *Menschheitsproblematik*: no los problemas particulares que pudieran surgir, sino algo así como el problema de la existencia humana en cuanto tal.

42) Una petición general e inusualmente radical para Jung por "el entendimiento

considerado" (*denkendem Begreifen*, que está más cerca de "la comprensión intelectual" o la comprensión en el pensamiento riguroso) se encuentra en Jung, en *CW 11* § 170.

43) El intelecto semantizado es el intelecto visto como un instrumento abstracto y la conciencia semantizada es la conciencia interpretada como una "forma" *abstracta*: vasija vacía.

44) Jung se defendió a sí mismo anticipándose a la acusación de psicologismo en *CW 11* § 751, con nota al pie de página. Pero el concepto de psicologismo al que él se refiere es muy diferente al de la acusación planteada contra el aquí. Estoy de acuerdo con Jung en que no es un adherente de psicologismo en el sentido que él tiene en mente.

45) La visión temprana de Jung (1912) de que "el conflicto aparentemente individual del paciente, se revela como un conflicto universal de su entorno y época. La neurosis no es, pues, nada menos que un intento individual, sin embargo sin éxito, para resolver un problema universal." (*CW 7* § 438; ver *CW 7* § 18, 1917: "La neurosis está íntimamente vinculada con el problema de nuestro tiempo [*dem Problem der Zeit*] y realmente representa un intento fallido por parte del individuo de resolver el problema general en su propia persona.") no fue revocada por él, pero no tuvo mayores consecuencias. Al menos aquí Jung se alejó, en la forma general de su pensamiento, de una visión personalista. Aquí acentúa por una vez (a), el entorno, el mundo real en que vivimos, en contraste con el interior o el inconsciente en el hombre, y (b) el momento histórico en contraste con un universal abstracto (arquetipal). Sin embargo, el contenido particular de su tesis es discutible. Dudo que la *neurosis* sea, en efecto, un intento de resolver un problema universal de *la época* y, por tanto, se dirija al verdadero problema de la era. Creo que en la neurosis se libra una batalla que fue decidida desde hace tiempo por la historia. El problema de la neurosis entonces, no sería meramente que es un intento infructuoso, sino que a priori, ese intento no es tan importante como Jung nos quiere hacer creer.

46) *CW 10* § 586. Según § 523, "el ser humano individual" tiene que estar "en el centro como la medida de todas las cosas".

47) *GW* y *CW 10* § 315, la primera frase es traducción mía.

48) *CW 16* § 449, traducción modificada.

49) "Cada ciencia tiene por así decirlo un objeto exterior; pero no la psicología, cuyo objeto es el sujeto de todas las ciencias [el sujeto que produce, y como tal, está detrás de toda ciencia]." *CW 8* § 429, 1954b, traducción modificada; el texto entre corchetes es aclaración mía.

50) Ver n. 40, citado anteriormente.

51) Una vez Jung expresó algo similar: en la esfera o en el estadio de la creación artística "ya no es el individuo el que experimenta, sino todo el pueblo." *GW 15* § 162, 1930b, traducción mía (esta frase no se encuentra en *CW*).

52) Una sola vez Jung lo vio de la misma manera: La obra de arte "se eleva muy por encima de lo personal y habla a la vez *desde* la mente y el corazón, y *a* la mente y al corazón de la humanidad." *GW 15* § 156, 1930b, mi traducción. "...el poeta expresa la verdad de todo el pueblo", *ibíd.*, § 159, mi traducción.

53) Los arquetipos también ocurren en lo vulgar y trivial y en las obras banales, así como en el kitsch. El carácter arquetipal de algo no es criterio de grandeza y de importancia psicológica. Todo puede ser arquetipal.

54) Pensamiento psicológico, como la libre asociación, el libre fantaseo de cada persona a partir de su propia "psique".

55) ¡El término "inconsciente colectivo" no nos debe cegar!

56) La vida psíquica en el hombre es parte de la biología humana, la etología ("el comportamiento del organismo"). El alma, por contraste, es fundamentalmente *contra naturam*. Es vida lógica.

57) Consultar, por ejemplo, la ya citada frase "la salvación del mundo consiste en la salvación del alma individual." *CW* 10 § 536, 1957. (La palabra Alemana que Jung utilizó no era *Erlösung*, sino *Rettung*, rescate.)

58) En contraste con el estudio de la psique de la gente como parte de la biología humana en el sentido más amplio ("el comportamiento del organismo").

59) Consultar *CW* 13, § 250 ss., 1948b.

60) Consultar Graham Hough, "Anima and Poetry", *Spring* 1973, pp. 85-96, esp. p. 87, y David L. Miller, "Fairy Tale or Myth?" *Spring* 1976 pp. 157-164.

61) *GW* 15 § 157, mi traducción. El texto en *CW* en inglés es poco específico.

62) Ignoro aquí el hecho de que en realidad los sueños no son tan inocentes ("pura naturaleza") como Jung creía. Su obvia espontaneidad es fenomenológicamente el resultado de las obliteraciones por la mediación y la reflexión humana que las produjo. Su inmediatez es producida, secundaria.

63) *Ars longa, vita brevis est*.

64) Salvo en unas pocas observaciones aisladas, como las que se citan arriba; véase la nota 70.

65) Que fuese un nuevo *mirar hacia arriba* y una nueva *adentridad* muestra que era precisamente la *antigua* forma. Sin embargo, que fuese un nuevo mirar hacia arriba (interiorizado, psicologizado) le sugirió a Jung una "nueva forma".

66) Citado de la disertación (Pacífica Graduate Institute, 2003) sobre "*La ausencia de mito*" de Sophia Heller, quién cita a James Olney, *Recuerdo y narrativa*, Chicago 1998, p. 325, quien a su vez cita a Beckett directamente de Charles Juliet, "Rencontre avec Beckett", ver Charles Juliet, "Meeting Beckett" tr. Suzanne Chamier, en *TriQuarterly*, 77 (invierno 1989/90, p. 14.)

67) "Cuando digo 'Dios' me refiero a una imagen-de-Dios antropomórfica (arquetipal) y no debe imaginarse que he dicho algo acerca de Dios. No lo he negado ni afirmado." Jung, *Cartas* 2, 1973b, p. 54, a Haberlandt, 23 de abril de 1952.

68) Consultar *CW* 18, §§ 603 y 601, 1939.

69) *Cartas* 1, p. 171, a Hermann Hesse, 18 de septiembre de 1934. La formulación original es: "eine gute Exoterik".

70) Como también en la declaración de Jung, *CW* 11 § 203, 1948a, ya citada anteriormente y en una carta: "El hombre se ve empujado por fuerzas divinas a avanzar hacia un aumento de la conciencia y del conocimiento, desarrollándose cada vez más lejos de su trasfondo religioso, porque ya no lo entiende más." *Cartas* 2, p. 436, 1973b, a Kelsey, 3 de mayo de

1958.

71) *Cartas 2*, p. 590 a Sir Herbert Read, 2 de septiembre de 1960. Lo mismo ya había sido observado por Karl Marx un siglo antes: "Todo lo que es sólido se funde en el aire, todo lo que es santo se profana, y el hombre está obligado al final a enfrentarse con sobrios sentidos a sus condiciones reales de vida y a sus relaciones con su especie." *Manifiesto del Partido Comunista* en: Marx y Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy*, ed. por Lewis S. Feuer, Anchor Books edition, 1959, p. 10.

72) *CW 10* § 161. He modificado la traducción de la segunda frase de acuerdo con *GW 10*.

73) Véase mi *Animus-Psychologie*, Frankfurt am Main et al. (Peter lang), 1994.

74) Esto tiene que verse en conexión con la idea propia de Jung de que hay una "historia secreta", una especie de subcorriente oculta por debajo de la historia que podría ser accesible a la opinión pública.

75) *CW 9i*, § 271, 1951: "Lo más que podemos hacer es soñar aún más el mito." *GW 9/I*, § 271: "Man träumt bestenfalls den Mythos weiter."

76) Una vez despierta, la conciencia puede reflexionar acerca de ("interpretar") el sueño que ha tenido (= nuestra herencia espiritual) en todos sus detalles, y atesorarlo en Mnemosyne.

77) Tomo esta frase "tomar prisionero para...", que se remonta a Gregorio Nazianceno ("tomar prisionero cada pensamiento para Cristo", en "En alabanza a Basilio" [*Pat. Gr.* 36, 508]) del artículo de Hillman "Psicología: Monoteísta o Politeísta" en *Spring 1971*, pp. 193-202, aquí p. 202 nota 15.

78) O, para ser más exactos, como la persona Küsnacht quien, después de todo, se define como siendo nada más que la cáscara "exotérica" alrededor de la persona Bollingen como el verdadero yo. El problema de la persona Küsnacht es que siempre presupone a Bollingen y su nonatez como su verdad última; por ello mismo, nunca se entrega a corps perdu [a pecho descubierto] a la conciencia moderna (Acuario), que por esa misma razón, sólo puede aparecer imaginalmente como la figura de una especie de *alien* que pertenece al espacio exterior.

79) Jung estaba muy "impresionado por el hecho de que el final de *Fausto* no contiene ninguna conclusión". *Recuerdos, sueños, pensamientos*, 1989, p. 318. "El rejuvenecimiento final de Fausto tiene lugar sólo en el estado post-mortem, es decir, es proyectado en el futuro." *CW 12* § 558, 1968. "Es una realidad inconsciente que en el caso de Fausto fue sentida como más allá de su alcance en su tiempo, y por esta razón, se separa de su existencia real por la muerte." Jung *Cartas I*, p. 265, 1973a, a Anónimo, 22 de marzo de 1939.

80) La devoración se completa a sí misma a través de cuatro estadios (o momentos), la devoración (1) de los niños, (2) de la relación niño-padres en su conjunto, (3) del *nacimiento* (de los niños) como tal, (4) de la misma devoración. La devoración se destruye a sí misma, se vuelve invisible. Por lo tanto, se produce artificialmente esta nueva inocencia (inmediatez sensual) aparente.

81) Para Hillman, la belleza, como he señalado, ¡no debe literalizarse!

82) Su torre y los monumentos de piedra en Bollingen. "Sin embargo, la palabra y el papel no me parecían lo suficientemente reales; necesitaba algo más. Tuve que lograr un tipo de representación de mis pensamientos más internos en piedra". *Recuerdos, sueños, pensamientos*, 1989, p. 223.

83) Y sin embargo, esto es tan obvio. El implacable interés de Jung por la búsqueda de significado, su creencia en los arquetipos como unidades subsistentes de significado, su teología, su idea del proceso de individuación, con su confirmación del sujeto, su compromiso con el "centro", "sí mismo" [*self*], mandalas, al "rodear el centro", su insistencia en la experiencia directa (*Urerfahrung*), y por lo tanto la presencia, debiera borrar cualquier duda.

Referencias

- Fromm, E. (1947). *Man for himself* [El hombre para sí mismo]. Holt, Rinehart & Winston.
- Giegerich, W. (1994). *Animus-Psychologie*, Frankfurt am Main: Peter Lang.
- _____. (1998). *The soul's logical life* [La vida lógica del alma], Frankfurt am Main: Peter Lang.
- _____. (2000). *The flight into the unconscious: A psychological analysis of C. G. Jung's psychology project*. [La Huida al Inconsciente. Un análisis psicológico del proyecto de psicología de C. G. Jung] Artículo presentado en la conferencia Psychology at the Threshold, UC-Santa Barbara, septiembre 2000.
- Heidegger, M. (1972). Die Zeit des Weltbildes. [La época de la imagen del mundo] In idem, *Holzwege* [Caminos del bosque], Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Heller, S. (2003). *The Absence of myth* [La ausencia de mito]. Disertación, Pacifica Graduate Institute.
- Hillman, J. (1971). Psychology: Monotheistic or polytheistic [Psicología: Monoteísta o Politeísta]. *Spring 1971*, 193-208.
- _____. (1982). The animal kingdom in the human dream [El reino animal en el sueño humano]. *Eranos 51*.
- _____. (1989a). From mirror to window: Curing psychoanalysis of its narcissism [Del espejo a la ventana: Curando al psicoanálisis de su narcisismo]. *Spring 49*, 62-75.
- _____. (1989b). Cosmology for soul: From universe to cosmos [Cosmología para el alma: Del universo al cosmos]. *Sphinx*, 2, 17-33.
- Hough, G. (1973). Anima and poetry [Anima y poesía]. *Spring 1973*, 85-96.
- Jaffé, A. (Ed.) 1989. *Memories, dreams, reflections by C.G. Jung* [Recuerdos, sueños, pensamientos], New York: Vintage Books.
- Juliet, Ch. (1989/90). Meeting Beckett [Encuentro con Beckett] (Suzanne Chamier, trans.). *TriQuarterly*, 77, winter 1989/90.
- Jung, C. G. (1912). New paths in psychology [Nuevos senderos en la psicología]. *CW 7*.
- _____. (1917). On the psychology of the unconscious [Sobre la psicología del inconsciente]. *CW 7*.
- _____. (1930a). *Visions Seminar I*, Notes of Mary Foote.
- _____. (1930b). *Psychologie und Dichtung* [Psicología y Poesía]. *GW 15*.
- _____. (1931). Commentary on "The secret of the golden flower." [Comentario al "El secreto de la flor de oro",] *CW 13*.
- _____. (1933). The spiritual problem of modern man [El problema espiritual del hombre moderno]. *CW 10*.
- _____. (1934). The meaning of psychology for modern man [El significado de la psicología para el hombre moderno]. *CW 10*.
- _____. (1935a). The Tavistock lectures. *CW 18*.
- _____. (1935b). Foreword to Mehlich: "J. H. Fichtes Seelenlehre und ihre Beziehung zur Gegenwart." *CW 18*.
- _____. (1937). Psychology and religion [Psicología y religión]. *CW 11*.
- _____. (1939). The symbolic life [La vida simbólica]. *CW 18*.
- _____. (1945). Marginalia on contemporary events. *CW 18*.
- _____. (1946a). After the catastrophe [Después de la catástrofe]. *CW 10*.
- _____. (1946b). The psychology of the transference [La psicología de la transferencia].

CW 16.

_____. (1948a). A psychological approach to the dogma of the trinity [Un enfoque psicológico del dogma de la Trinidad]. CW 11.

_____. (1948b). The spirit Mercurius [El espíritu Mercurio]. CW 13.

_____. (1951). The psychology of the child archetype [La psicología del arquetipo del niño]. CW 9i.

_____. (1952). Answer to Job [Respuesta a Job]. CW 11.

_____. (1954a). Archetypes of the collective unconscious [Arquetipos e Inconsciente Colectivo]. CW 9i.

_____. (1954b). On the nature of the psyche [Sobre la naturaleza de la psique]. CW 8.

_____. (1955). The theory of psychoanalysis [Teoría del psicoanálisis]. CW 4.

_____. (1957). The undiscovered self [El Yo sin descubrir]. CW 10.

_____. (1959). Foreword to Brunner: *Die Anima als Schicksalsproblem des Mannes*. CW 18.

_____. (1964). Symbols and the interpretation of dreams [Los símbolos y la interpretación de los sueños]. CW 18.

_____. (1968). *Psychology and alchemy* [Psicología y alquimia]. CW 12.

_____. (1971). *Psychological types* [Tipos psicológicos]. CW 6.

_____. (1973a). *Letters 1: 1906 -1950*. Princeton: Princeton University Press.

_____. (1973b). *Letters 2: 1951-1961*. Princeton: Princeton University Press.

Lichtenberg, G. Chr. (1968). *Sudelbücher I*. In *Schriften und Briefe*, Vol. 1 (W. Promies, Ed.). München: Hanser.

Marx, K., & Engels, F. (1959). Manifesto of the Communist Party. In *Basic Writings on Politics and Philosophy* (Lewis S. Feuer, Ed.). Anchor Books edition.

Miller, D. L. (1976). Fairy tale or myth? [¿Cuento de hadas o Mito?] *Spring 1976*, 157-164.

Morris, D. M. (1967). *The naked ape* [El mono desnudo]. New York: McGraw-Hill Book Company.

Nietzsche, Fr. (1956). *Die Unschuld des Werdens. Der Nachlass* [La Inocencia del Devenir], Vol. 1 (Alfred Baeumler, Ed.). Stuttgart: Kröner.

Olney, J. (1998). *Memory and narrative* [Recuerdo y narrativa]. Chicago: University of Chicago Press.

Scheier, C.-A. (1985). *Nietzsches Labyrinth. Das ursprüngliche Denken und die Seele* [El laberinto de Nietzsche. El pensamiento original y el alma]. Freiburg, München: Alber.

_____. (1993). Die Sprache spricht. Heideggers Tautologien [El lenguaje habla. Las tautologías de Heidegger]. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 47(1), 60 - 74.

_____. (1995). Die Grenze der Metaphysik und die Herkunft des gegenwärtigen Denkens [El límite de la metafísica y el origen del pensamiento actual]. In *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft*, Vol. 46. Göttingen: Verlag Erich Goltze, 1996, 189 -196.

_____. (1997). Russels Antinomie und der Heraklitische Anfang der Logik [La antinomia de Russel y el comienzo heracliteano de la lógica]. In R. Enskat (Ed.), *Erfahrung und Urteilskraft* [Experiencia y Juicio] (pp. 43 - 54) Würzburg: Königshausen & Neumann.

_____. (2000). *Aesthetik der Simulation* [Estética de la Simulación]. Hamburg: Meiner.

Wind, E. (1968). *Pagan mysteries of the Renaissance* [Los misterios paganos del renacimiento] (Rev. ed.). New York: Norton Library.