

Nietzsche deploraba esta prisa que devora el occidente moderno (y no ha hecho más que crecer a partir de entonces), esta agitación «tan grande, que la cultura superior ya no tiene tiempo de madurar sus frutos»¹. Esta prisa, no se aprecia bastante, contamina incluso a la ciencia —y ¡qué decir de la terapéutica!— cuyos descubrimientos, teorías y modas (sin hablar de arribismos) se empujan y se dan alcance —un clavo saca otro clavo— tan deprisa, que se olvidan datos de ayer o de anteayer, perfectamente válidos, pero que son rechazados antes de haber tenido tiempo de sacar de ellos las lecciones y las consecuencias. Mientras que Jung, cuya carrera científica se extiende a lo largo de sesenta años, ofrece el espectáculo reconfortante de una firme continuidad, de una marcha reposada aunque intrépida², en la que cada paso, bien apoyado, no se asegura más que en función del precedente.

Guarda fielmente las lecciones de su juventud, no sin sacar de ellas imprevistos desarrollos que demuestran su fecundidad y mantienen su actualidad. No hay que decir que camina a través de este medio siglo; más bien arrastra este medio siglo con él, lo carga y lo asciende.

Decíamos un día que el método de Pierre Janet sobresale en trazar los cuadros, el de Freud en llenarlos. Del mismo modo Jung ha continuado llenando con una materia densa y concreta algunos cuadros trazados por Janet³. Cuando habla con éste de *abaissement du niveau mental* (¡en francés en el texto!), hace expresar a esta noción todo lo que es en verdad capaz de dar⁴. Lo propio ocurre con estos otros

Nota: Se reproduce el capítulo final de "La obra de Jung y la psicología de los complejos" (Editorial Gredos, Madrid) para rendir un homenaje a la memoria de Carl Gustav Jung, de quien se conmemora el primer centenario de su nacimiento (julio 26 de 1875 - junio 6 de 1961).

¹ NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, I, 285. Hemos citado y comentado ampliamente este aforismo en *La force en nous*, 6ª edición, pág. 67.

² La valentía de lo intuitivo, que hemos mostrado siempre al frente de su propia búsqueda, que no está en contradicción con la continuidad de la que hablamos en este momento, sino que forma su armoniosa contrapartida.

³ Hemos expuesto, al final del capítulo XI, de qué manera el esquema tan segura y simplemente planteado por Janet —la personalidad vista como una conquista de la *síntesis* sobre el *automatismo*— será reforzado e ilustrado por Jung al exponer el proceso de individuación, esta marcha heroica de personalidades parcelarias en camino hacia el sí mismo.

⁴ Recuérdese la relación que sugiere entre el descenso del nivel mental y la «pérdida de las almas» de los primitivos (G. U., pág. 49). *Gestaltungen des Unbewussten*.

«en francés en el texto» con los que rinde homenaje, como ya hemos indicado, a sus primeros maestros: así ocurre con la *participation mystique* o las *représentations collectives* de Lévy-Brühl; así también con las *idées forces* de Fouillée, de las que apenas se habla hoy y a las que, en sus últimas obras, asegura un remozamiento de vigor, reconociendo que son precisamente las que encuentra enraizadas más sólidamente en el inconsciente, cuando habla de los *arquetipos*. Recordemos esta fórmula:

El mito ha formado siempre el puente entre la conciencia desprovista (*hilflos*) y las *idées-forces* (en francés en el texto) eficaces (*wirksamen*) del inconsciente (M. C., t. II, pág. 306). (*Mysterium Conjunctionis*).

Ya hemos visto la fortuna que depara a la *ambivalencia* de su «jefe» Bleuler; hemos mostrado su fidelidad al *pragmatismo* de William James, hasta tal punto que ya decíamos que es quizá en él donde esta doctrina o este modo de ver habrá hecho la más tangible demostración de su vitalidad.

Algunos juzgarán, quizá —muy superficialmente—, que esta supervivencia de las «ideas de 1900», descubre en Jung un modo de pensar retrasado y caducado. Esto sería desconocer la poderosa originalidad de la que da prueba al barajar estas nociones recibidas de otras manos. Precisamente está bastante seguro de sí mismo y de la novedad de lo que aporta, para que no intente subrayarla, ya sea inventando una jerga superflua, ya sea mediante el rechazo de concepciones anteriores experimentadas. Es evidente que la noción de afloramiento de los complejos añade mucho a la de «descenso del nivel mental» (cap. VI), que la «participación mística» presenta en Jung tal alcance, un sentido tan vasto, que los contornos de esta noción llegan a perder incluso su rigor (cap. III), que el «inconsciente colectivo» va mucho más allá de las «representaciones colectivas», que el arquetipo, si recoge el carácter energético de la «idea-fuerza», enriquece este esquema con una significación imprevista, al mismo tiempo que con una imagería suntuosa. En fin, ya hemos mostrado bastante que la «ambivalencia» de Bleuler, al hacerse bipolaridad, es promovida en Jung del rango de una particularidad psiquiátrica al de una ley fundamental del espíritu (cap. VIII).

De esta marcha segura, que pretende proseguir la exploración por los senderos experimentados, pero que, prosiguiéndola, no cesa de ampliar, de iluminar y de descubrir, se recibe en la doble impresión de seguridad y de poder; se sabe que se camina con un guía sólido.

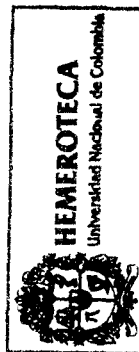
La parte de Freud

Entre los maestros de Jung está muy claro que Freud ocupa un lugar eminente. No es, como se repite demasiado, *su* maestro (sobreentendiendo con esto que todo lo que no es freudiano sería, en Jung, «disidencia» a partir de Freud cuando en realidad se trata frecuentemente de una herencia anterior). Pero es, como hemos dicho, el maestro que lo ha marcado de un modo más decisivo. Sería muy extraño que se comportara con este maestro de un modo distinto que con los precedentes. Y así precisamente, pese a lo que se haya dicho, no se comporta con él de otra manera. No rechaza, añade. Donde añade mucho de su cosecha, modifica ciertamente las proporciones y las perspectivas. Pero nada es más simplista ni, en definitiva, más falso, que *oponer* Jung a Freud, o incluso plantear, como una intimación, la alternativa: Freud o Jung. Esto es recordar demasiado las querellas intestinas del mundo psicoanalítico de 1911-1913. Cuando nos preguntan personalmente: «¿Es Ud. freudiano o junguiano?», el tipo de la pregunta nos parece anacrónico o incluso desprovisto de sentido. Es como si se preguntara: «¿Está Ud. en favor de Newton o de Einstein?». A lo que sólo puede contestarse: «Estoy en favor de la física».

No se puede negar que el modo de ser y de pensar, la *Weltanschauung* muy diferente, que caracteriza tanto a Freud como a Jung, era suficiente para hacer difícil un acuerdo duradero entre los dos hombres. Esto queda claro en los *Recuerdos* de Jung. Pero esto no es en modo alguno óbice para que los dos sabios hayan trabajado, cada uno a su modo, en una misma obra científica.

Aparte de algunos movimientos polémicos que hemos destacado de paso, ya hemos visto que Jung, siempre que plantea la cuestión moderadamente y desde arriba, no deja de repetir que reconoce el fundamento de las principales aserciones freudianas, pero que considera que no son exhaustivas. En terapéutica, particularmente, sobreentiende siempre a la etapa freudiana como necesaria.

Todo lo que se le puede objetar legítimamente, bajo el punto de vista freudiano, es que, quizá, a la larga, se contenta demasiado en *sobreentenderla*. Esta etapa forma parte, como ya hemos dicho, de las cosas que admite implícitamente, pero que han dejado de interesarle. Y esto podría hacer correr el riesgo a sus discípulos y a los discípulos de sus discípulos, de *sobreentender* cada vez más, hasta llegar a poner a Freud entre paréntesis, de manera que los recién llegados pasarían como gato sobre brasas, en el curso de su formación, por la etapa freu-



diana y carecerían así de ciertas bases importantes, de las que el maestro ha hablado poco, debido a que, para él, se daban por sabidas. Este es un peligro contra el que, en efecto, importa ponerse en guardia.

La escuela junguiana, con respecto a Freud, puede pecar también por omisión; puede «preterir»; no creemos que se oponga (la escuela freudiana, por su parte, ignora muy frecuentemente, pura y simplemente, a Jung, o lo desdén). Hemos tenido que pasar personalmente, para nuestra formación, por un análisis freudiano y después (algunos años después), por un análisis junguiano. Jamás hemos pensado que el segundo negara o pusiera en duda los resultados o las interpretaciones del primero; más bien los completaba; los enriquecía; nos ha parecido que en ocasiones se movía en otra dimensión.

El recodo de los años 20 y la introducción de las «instancias»

Señalemos que Jung, espíritu desprovisto de todo sectarismo, ha sido el primero en darnos el ejemplo de una búsqueda de la síntesis. Hay que recordar que su entrada en lid en los debates psicoanalíticos se presenta, de entrada, como una tentativa de conciliación entre las teorías de Freud y de Adler: la síntesis que propone está en la base de su concepción de los *Types psychologiques*.

Pero ¿se imaginará alguien que ya se dijo la última palabra? ⁵. Esto sería estar lejos de la realidad. El pensamiento de Freud, en este momento, tiene todavía una larga carrera que pasar. Incluso en estos años, a partir de 1923, es cuando entramos en lo que se ha llamado una segunda época del psicoanálisis. Esta época está caracterizada por la introducción de las *instancias*: el *es* (*ello o primitivo*) ⁶, el *yo* y el *super yo*.

En la primera época sólo se trataba de una multiplicidad de tendencias, de pulsiones, y de mecanismos de rechazo, de desplazamiento,

⁵ Con ocasión de sesiones de discusión en el grupo vienés en 1911, Stekel había declarado también que no había contradicción entre las teorías de Freud y de Adler; Freud replicó que, por desgracia, éste no era precisamente el parecer de Freud y de Adler (Jones, *Freud*, t. II, pág. 140). El destino de los conciliadores es frecuentemente desempeñar el papel de maestro Jacques entre Harpagon y su hijo; los adversarios no quedan reconciliados, lo que tampoco prueba, por lo demás, que los conciliadores estén equivocados.

⁶ Hemos explicado en otro lugar nuestra resistencia a aceptar la traducción del *es* alemán por el *ça* francés. Aparte de que es un poco ridícula, es inexacta, ya que el *ça* es determinativo, señala con el dedo, mientras que el *es* es esencialmente indefinido, envolvente y vago. Es mejor guardar el *es* sin traducir.

etc., que las modificaban. La sola tentativa de poner las tendencias en orden, procede de su referencia a los estadios infantiles sucesivos de la libido: bucal (oral), anal, genital —referencia preciosa, pero base un poco débil para sostener sobre ella todo el edificio de una personalidad—. Decíamos familiarmente un día que el psiquismo, en aquel entonces se mostraba un poco como «una bola de pulsiones» y esta madeja o este erizo, ponía resistencia a dejarse captar por un intelecto apasionado por el orden. En la época de que hablamos, Freud creyó que, haciendo marcha atrás, se hacía posible *estructurar* más esta masa, ver dibujarse en ella las líneas maestras, distinguir en ella agrupamientos de fuerzas de direcciones definidas, sinergias, quizá una jerarquía, que permitiría organizar este dato. Así aparecieron las *instancias*.

Es muy notable que el mismo problema se haya planteado a Jung al mismo tiempo, aunque en otros términos. Ya que en él, la introducción de nociones tales como la *persona*, el *ánima*, el *sí mismo* —que convendremos en llamar las *instancias junguianas*— responde a la misma necesidad de estructurar una *materia prima*, de practicar en ella discriminaciones. Por decirlo todo, incluso adelanta un poco a Freud, ya que, como hemos visto, presenta un croquis de estas nociones en los *Types psychologiques*⁷ (cap. IV). ¿Ha sido este croquis el que ha empujado a Freud a apoderarse a su vez del problema, pensándolo nuevamente y a su modo y con esta altanera originalidad, que no consentía en deber nada a los demás? Es posible. Pero no vale la pena plantearse aquí una cuestión de vana prioridad: digamos que la idea estaba en el aire, que estaba madura, en el estado en que se encontraba entonces el psicoanálisis.

Desde entonces, las dos escuelas han caminado aparte e ignorándose demasiado. La confrontación que, más pronto o más tarde, se impondrá, debe partir nuevamente de este punto de bifurcación y su mayor problema será encontrar el modo como están situados, en relación uno del otro, estos dos esfuerzos notables de estructuración de la psique: de un lado las instancias freudianas, del otro los personajes simbólicos que jalonan el proceso de individuación junguiano. Parece en principio que nos movamos en dos mundos diferentes, que hablemos dos lenguas sin medida común. Sin embargo, se trata en verdad, tanto en un caso como en otro, de la exploración de la personalidad; tanto aquí como allí es realmente el *yo* que está en el centro del sistema, que se hace

⁷ Libro fechado en 1920, publicado en 1921.

sitio entre «acompañantes» que en realidad son unos y otros, como diversas pruebas de estados de la personalidad.

¿Eclecticismo o síntesis?

A los freudianos exclusivos les nace mencionar la palabra «eclécticos» para designar a los que no son exclusivos u «ortodoxos» como ellos, es decir, pretenden hacer sitio, junto a Freud, a estos grandes discípulos «disidentes», que a su vez se han hecho maestros y en cuya primera fila se impone Jung. Y en su boca este término de «eclécticos» tiene siempre el acento de una condescendencia que presenta todos los grados, entre la gentileza y el desdén. Especialmente, parece suponer en su pensamiento, una acusación de gratuidad. Algunos reprochan abiertamente al ecléctico, como una falta de seriedad, la elaboración de un mosaico en el que se reconocen piezas cogidas (arbitrariamente y siempre sobreentendido) de Freud, de Adler, de Jung, de Stekel, de Rank y de otros más. Lo mismo equivaldría reprochar a un curso de física su eclecticismo y su disparidad, bajo pretexto de que en él están vecinos los principios de Arquímedes y de Pascal y las unidades bautizadas con los nombres de Ampère, de Watt y de Joule. La ciencia no se construye más que piedra a piedra y el que pretende contribuir a un sistema monolítico se coloca, y por esto mismo, fuera de ella. Podría decirse que es un dogmatismo que denuncia las herejías, una política totalitaria que estigmatiza las «desviaciones»⁸.

Ya hemos tenido ocasión de explicarnos sobre esta cuestión. En lo que a nosotros respecta, refutamos la designación de «eclecticismo», incluso cuando se aplica cortésmente a nuestro esfuerzo de síntesis. Pues no se trata precisamente de nada gratuito o arbitrario. Los que pertenecemos a la generación que sigue a la de los grandes pioneros, hemos encontrado su obra ante nosotros. Reconocerla procede del «principio de realidad». Estudiándoles y experimentándoles, deberíamos constatar que unos y otros nos proponían aportaciones valederas, que es muy preciso tener en cuenta. Pero sí, también Jung *existe*. «No se le pasa con más

⁸ La palabra, ¿hace falta decirlo ingenuamente?, se encuentra citada por Glover: «La exposición de los principios freudianos, tal como se presenta en este ensayo, está sacada de los escritos de Freud y de aquéllos de sus discípulos que han aplicado estos principios *sin desviación*. El autor estima que el sistema kleiniano constituye una *desviación* de los principios y de las técnicas freudianas, y subraya como digno de interés el hecho de que combina algunos de los *errores* que se descubren tanto en Rank como en Jung» (Glover, pág. 10, nota).

facilidad que a una montaña», como decía Edward Carpenter de Walt Whitman. Ciertamente que, para quien ha montado su propio sistema sin él y que se encuentra molesto por esta constatación, es más simple hacer como si no existiera; la palabra mágica de una negación es suficiente para ello; y el recurrir a este rito apotrópico siempre fue el pecadillo de los doctrinarios y fanáticos de todo partido. Pero es esto precisamente lo que carece de seriedad.

En cuanto a nosotros, nos hemos sentido más bien ante los primeros maestros, como un cartógrafo ante los exploradores del continente africano. Los unos y los otros tenían sus líneas establecidas, que no concordaban siempre, pero que procedían de experiencias vividas. A nosotros nos corresponde ver cómo se consigue *mantener juntas* estas líneas de tal modo que establezcan el mapa del *continente*.

Confrontación de las instancias freudianas y junguianas

«Cómo mantener esto junto» es precisamente la cuestión que se plantea a propósito de las instancias freudianas y junguianas. Las últimas, como la persona, la sombra, el sí mismo..., se presentan bajo un aspecto más lleno de imágenes y, de por sí, como personajes; pero ya hemos dicho que se trata, en verdad, en los dos maestros, de dos respuestas a una misma pregunta.

Después de haber pensado superficialmente que estas respuestas no tienen nada en común, se caerá quizá entonces en el exceso opuesto, que sería creer que expresan las mismas cosas bajo nombres diferentes. Un examen más atento nos conduce a una conclusión más matizada. Si se comparan los dos sistemas con cortes practicados a través de la personalidad humana, pronto se observará que el corte freudiano: *super yo, yo, ello*, puede representarse familiarmente como dirigido de arriba abajo, mientras que el corte junguiano: *persona, yo, sombra*, iría más bien de delante hacia atrás, desde la fachada a la intimidad. Y, sin embargo, se advierte que los dos cortes encuentran a su paso, por así decirlo, los mismos tejidos, aunque presentados bajo un ángulo distinto. Tratemos de mostrar brevemente, en lo concreto, qué quiere decir todo esto.

Y para empezar, no dejemos de observar que, después de Freud y después de las pacientes y precisas investigaciones de Piaget y de sus alumnos, es inevitable plantear a cada paso la cuestión *genética*: la de las fases sucesivas del desarrollo del niño. ¿No es la genética la que introduce aquí un principio bastante natural de colocación?

1º *Persona y super yo.*

Se captarán sin dificultad las relaciones entre la *persona* y el complejo que hemos llamado *espectacular*; se descubrirá que tiene puntos en común con una de las fases freudianas de la libido infantil: la fase *fálica pregenital*, en la que se desarrollan las actitudes de exhibición, en la que se perfila el tema sobre el que actuarán todas las variaciones de la vanidad.

Y, por otra parte, siendo así que la persona es sensibilidad a la opinión pública, aquélla se hace una expresión de la «dictadura del se» (Heidegger), una forma, pues, de la coacción social. Esta persona no deja de tener puntos de contacto con el *super yo* freudiano. Sin embargo, no coincide con él, ya que tiende a obtener el sufragio del *grupo* como tal, lo que induce al mimetismo y al conformismo, mientras que el *super yo* procede de la intrayección de consignas *personales* que derivan de los parientes y de los primeros educadores⁹. Se encuentra aquí de nuevo una distinción análoga a la que encontré, en etnografía, W. H. Rivers, entre los «grupos sociales sin guía» y los «grupos sociales dirigidos por un guía» (*leader*).

La distinción se precisa al referirse a la fase freudiana, en la que hemos creído poder situar, hace un momento, la aparición de la *persona*: y por lo mismo esta fase «exhibicionista» que ya aparece hacia el tercer año, mientras que Freud asigna explícitamente el *super yo* a una fase mucho más tardía¹⁰.

Según él, ésta no podría intervenir antes de los cinco o seis años, ya que supone, a su juicio, que ha sido franqueada la etapa edipiana («el *super yo* es el heredero del complejo de Edipo»). Supone, especialmente quizá, podríamos añadir nosotros, la existencia de un *yo* coherente y no se constata antes de los tres-cuatro años. El *super yo* no se plantea plenamente más que en función de un *yo*; los debates de conciencia serán como un diálogo entre uno y otro.

⁹ Aunque los padres, por sus consignas, sean con frecuencia los portavoces del grupo («esto no se hace») y que el *super yo*, por este hecho, presente también un carácter colectivo.

¹⁰ Mediante esta distinción se aclaran discusiones siempre renacientes entre los rangos freudianos, sobre la cuestión de saber si no hay que avanzar sensiblemente la fecha del *super yo*. Hay, ciertamente, una vida *moral* antes de los seis años; pero procede de otras fuentes que el *super yo*; la *persona* es una *de ellas* y no la única. Cf. nuestro ensayo sobre *Les sentiments de culpabilité* (*Action et Pensée*, t. XXVIII, n.º 3 y 4; XXIX; n.º 1; Ginebra, 1952-1953) (o nuestro artículo *Culpabilité* en el Diccionario de Espiritualidad de la Universidad de Lovaina).

2º *Sombra y ello.*

Si la persona puede ser, bajo ciertos aspectos, allegada al super yo de Freud, se puede igualmente sentir la tentación de identificar la *sombra* con el *ello* (lo primitivo). Pero todavía aquí se imponen discriminaciones.

El mismo Jung, como se recuerda, ha caracterizado claramente a la *sombra* como la expresión del inconsciente individual (cap. XI), o sea, en resumen, de lo rechazado. La irrupción sorprendente, pavorosa a veces, del personaje de la *sombra* en el mundo onírico, puede ser comprendida como una manifestación rica en imágenes y dramática de lo que Freud denomina como el «regreso de lo rechazado». Ahora bien, lo rechazado son tendencias primitivas o elementos asociados a éstas; pero el rechazamiento es ya el resultado de un conflicto; no es lo primitivo en estado simple lo que es rechazado, es lo primitivo que ha chocado con inhibiciones¹¹.

Algunas imágenes, tan singulares como expresivas, que Jung ha encontrado de nuevo en su atardecer, al explorar textos alquímicos contaminados por la cábala judía, le han suministrado de paso otra expresión, pintoresca a pedir de boca, tanto por el parentesco entre las dos instancias como por el matiz que las separa. Existe, en efecto, un «viejo Adán», que corresponde al «hombre viejo» de San Pablo y que él asimila a la *sombra* del hombre actual o, si se prefiere, al «hombre primitivo»; pero ésta descansa sobre (*ruht auf*) el *hombre animal* (*Tiermensch*), que está representado por el símbolo más primitivo todavía y poco estético, del «Adán provisto de una cola» (M. C., t. II, pág. 180-183). En resumen, por bajo de la *sombra* existe otro piso, en el que ésta se apoya, pero que se hunde más allá, en la primitividad animal, en el instinto.

Así, mientras que la persona se nos muestra como más precoz que el super yo, la *sombra* creemos que debe concebirse, por el contrario, señalando una evolución más tardía que el *ello*. Se podría decir que la *sombra* es el *ello*, lo primitivo que, tras haber sido condenado, reclama la revisión de su proceso. Con razón. Porque el rechazamiento ha actuado sin discernimiento; ha rechazado, junto con las tendencias reputadas como «malas», elementos valederos e incluso preciosos, que se encontraban asociados con éstas.

¹¹ Inhibiciones que no proceden necesariamente del *super yo* en sentido estricto, sino —más precozmente— de la persona. Se rechazan los elementos incompatibles con la imagen (fuertemente impregnada de persona) que el yo se hace de sí mismo.

Entre los componentes primitivos de la imagen de la sombra, el análisis freudiano reconocerá fácilmente rasgos que son tributarios del registro *sádico-anal*: esto no sería más que el aspecto *agresivo* que a veces toma esta imagen que se ha vuelto terrible; esto no sería más que el color negro del que está revestida. Pero estos rasgos no se reducen sólo al sádico-anal, o, por lo menos, no se reducen más a esto que lo que se pueda reducir la sombra al «mal» en el plano ideológico. Esta está más estructurada que las pulsiones primitivas que reivindica. Si se nos permite la comparación, digamos que, como la sombra en sentido propio supone un cuerpo, del mismo modo la sombra en sentido psicológico supone un yo al que oponerse; es un *alter ego*. Igualmente hemos creído observar, a través del material suministrado por los análisis de niños que, alrededor del quinto año, es cuando la sombra empieza a llevar sus juegos a lo grande: en la época heroica de las fobias infantiles, de las pesadillas estereotipadas y de los miedos nocturnos —que son verdaderamente, en todos los sentidos de la palabra, *miedo de la sombra*¹².

3° *Ánima-animus y super yo.*

El *ánima* y el *animus* se situarán, sin demasiadas dudas, en una región vecina del *super yo*. Porque con éste tienen esto en común, que proceden de una ampliación de la imago maternal o paternal; pero es una ampliación que va en otro sentido. Ahora bien, padre y madre son personajes tan importantes en el mundo del niño, que no hay que asombrarse de verles asumir muchos papeles y difundirse por todas partes.

El clima es diferente: el *super yo* ordena o prohíbe, amenaza y castiga, se limita a una función moral y, por así decirlo, jurídica. El

¹² La pequeña Clara, ocho años, que hemos presentado según Madeleine Thomas en *L'âme enfantine* (t. II, pág. 78), suministra un ejemplo de elección para ilustrar esta confrontación. Esta chiquilla, que detesta a un hermanito suyo de tres años, se lanza, a su respecto, a un derroche de imágenes agresivas y groseras, añade que se transformará en negro, que quiere un marido sucio, que le llenará de lodo (y hace en este momento una mancha de tinta sobre su dibujo), etc. La descarga sádico-anal es evidente; pero, por otra parte, el tema del negro en esta niña que «toma clara posición en el lado de los niños mal educados», nos conduciría muy pronto a considerar, en lenguaje junguiano, una identificación con la sombra. He aquí un caso, entre otros muchos, en el que la lectura sobre los dos registros —freudiano y junguiano— procura perspectivas imprevistas. Señalemos de paso que, si el traumatismo que aparece en el origen de la historia es en verdad, como parece, el nacimiento inaceptado del hermanito, este choque se sitúa precisamente a la edad de cinco años.

ánima y el animus seducen, atraen, maravillan y espantan; se mueven en una gama que va de lo erótico a la mística. Pero la distinción no está totalmente zanjada: pueden asumir, en el momento oportuno, también una función moral. El animus (el animus areópago) emite sentencias y veredictos; el Alma del *Prometeo*, de Spitteler —este prototipo del ánima por excelencia— se muestra a veces bajo los rasgos de la *strenge Herrin*, de la «severa maestra», dictando una ley ascética; en estos momentos, la interpretación freudiana estará en el derecho de reconocer en el animus un super yo paternal, en el anima un super yo maternal. Pero, una vez más, la interpretación no será exhaustiva.

4º Super yo y sí mismo.

El mismo Jung se ha planteado —incidentalmente, es cierto— la cuestión de la relación entre el *super yo* de Freud y lo que él mismo define como el *sí mismo*. Es muy importante para nosotros el tener este texto de su pluma. Se encuentra a lo largo del estudio sobre la misa, en las páginas consagradas a «la significación psicológica del sacrificio».

En sustancia, dice que el sí mismo se proyecta cuando permanece inconsciente. Puede proyectarse particularmente sobre lo absoluto de un código moral y aparece entonces como idéntico al super yo. Este es el caso cuando el sacrificio puro y desinteresado (por oposición al sacrificio propiciatorio) se justifica por un principio de moral: «No hay que dar para recibir a cambio», cuando procede de un movimiento completamente espontáneo y gratuito del ser más íntimo: el *sí mismo*¹³ (W. B., pág. 299).

Si lo comprendemos bien, el super yo y todos los moralismos que de él proceden, serían entonces como un sí mismo refractado a través del medio interpuesto de la ley. Jung reconoce explícitamente aquí, no solamente la existencia de la instancia freudiana, sino su necesidad:

El super yo es un sucedáneo necesario e inevitable para la experiencia del sí mismo (W. B., pág. 300). (Von den Wurzeln des Bewusstseins).

El término «sucedáneo» hace resonar, sin embargo, una nota quizá exageradamente peyorativa. ¿No es más justo decir que el super yo

¹³ Sobre el mismo tema, en suma, aunque en otros términos, cf. un desarrollo sugestivo en G. U., pág. 76, con el apoyo de un texto del Corán y una cita de San Pablo.

pertenece a una etapa necesaria de una evolución? No se transformaría en un sucedáneo más que cuando se detiene en esta etapa la evolución que debería proseguirse más adelante, hasta la síntesis en que culmina la autonomía de la persona.

Si se pretende ceñirse a la sobriedad del lenguaje freudiano, se dirá que el sí mismo puede concebirse como un yo que se ha hecho autónomo, tras la integración del super yo. Esta fórmula, teóricamente aceptable, no muestra, por lo demás, el clima, la «numinosidad», del sí mismo descrito por Jung. Aquí valdría más quizá, recurrir, a título de comparación, al lenguaje de la teología y decir que el sí mismo es al super yo lo que el reino de la gracia es al reino de la ley¹⁴.

Intento de puesta en orden

La precedente confrontación creemos que nos permite, en verdad, *situar* mejor las instancias freudianas y junguianas en relación unas con otras. Empezamos a verlas separarse unas de otras, según las relaciones que mantienen a la vez con una *genética* y una *dialéctica*. He aquí, en resumen, la disposición que creemos que se impone:

1) Hay que reservar, en la base del edificio, la zona que ha tocado Freud cuando ha postulado, «más allá del principio de *placer*», un principio de «*repetición*». Simplificando, hablemos aquí (y recordando a Pascal), del *autómata*. El automatismo puro, fundado sobre la actividad refleja, es la forma más rudimentaria de la vida psicológica; pero es una especie de esqueleto muy necesario para soportar los otros tejidos.

¹⁴ En su ensayo tardío *Das Gewissen in psychologischer Sicht* (que forma parte de la obra colectiva *Das Gewissen*, vol. VII de los trabajos del Instituto Jung, 1958), Jung sostiene el carácter arquetípico, es decir innato, de la conciencia moral. Más exactamente, ésta resulta de una «colisión» con el arquetipo. En esto se distingue, dice, del super yo freudiano, que es una «supervivencia patriarcal» (pág. 188) y que «*per definitionem*» no contiene más que los elementos del orden de la convención y de la tradición (pág. 187). Y, sin embargo, revela que, a pesar de su teoría exogenista, Freud no puede hurtarse a describir el super yo en términos que evocan una «potencia daimónica» (ibid.); lo que es, por su parte, un acto de observación fiel. Jung, en este ensayo, opone la *moral* hecha de reglas exteriores recibidas, a la *ética*, que es creación autónoma del hombre total (pág. 205). Autónoma, pero no ciertamente arbitraria, ya que —idea curiosa e interesante— el *conflicto* de los deberes es lo que fuerza al hombre a tomar él mismo posición, lo acusa, por decirlo así, a ser sí mismo; la conciencia moral en sentido pleno, no existe sino mediante la percepción de los opuestos, tal como existen inevitablemente a nivel de arquetipos (pág. 197). «El *ethos* es un caso particular de lo que hemos designado como *función trascendente*» (pág. 206). Esto nos remitiría una vez más a Spitteler y a la escena satírica en la que Epimeteo se queda averiado en su «conciencia» que, como una máquina descompuesta, responde sí y no a la vez, en la hora decisiva.

2) Alcanzamos inmediatamente las reacciones ya mucho más matizadas, aunque rígidas y constrictivas, de la vida instintiva, de estas pulsiones que Freud agrupa bajo el nombre de *ello* y que están gobernadas, en su terminología, por el «principio de *placer*». Hemos tomado la costumbre de designar esta instancia con el término simple de *primitivo*.

3) Pronto aparece esta *persona* descrita por Jung, dirigida por un principio de *adaptación* al medio humano. Esta máscara, este mimetismo, precede al yo verdadero. Como ya hemos dicho en una ocasión, es una «prueba de estado del yo». Se imita antes que se es, pero, al fin, hay que ser.

4) Entonces es el momento del yo en su pleno sentido; aquel al que los psicoanalistas han tomado la costumbre de asignar las funciones de inteligencia y de síntesis. Principio de *realidad*, según Freud. Quizá sería más comprensivo decir principio de *coherencia*.

5) Pero los elementos en contradicción con la imagen halagadora de sí mismo querida por la persona, o incompatibles con la construcción del yo, son rechazados. Lo rechazado se constituye en minoría de oposición y he aquí la *sombra*. Esta es entonces la guerra civil entre el yo y la sombra (en registro freudiano, esencialmente el gran debate para sobremontar el Edipo).

6) El *super yo*, calco de la autoridad de los padres, se impone a punto fijo para sostener el yo en su lucha. Así, en una guerra civil, se ve recurrir a una de las partes a una potencia extranjera para acabar con los hermanos enemigos —a riesgo de entregarse, atada de pies y manos, a esta potencia.

7) La sombra, más o menos arbitrariamente reducida, pasa a la clandestinidad, hasta que, en un clima más sereno (y gracias a la elaboración mediadora del *ánima* y del *animus*), se proclama una larga amnistía y se realiza una verdadera síntesis bajo la égida del *sí mismo* —*coincidentia oppositorum*—¹⁵.

A título muy aproximativo e incluso podríamos decir, puramente mnemotécnico —pero que es bastante cómodo—, se puede recordar que las seis primeras instancias parecen asomar respectivamente alrededor del

¹⁵ ¿No es, por lo demás, propio de una dialéctica, que nunca se diga la última palabra? Jung llega a evocar, más allá de la sombra del yo, la *sombra del sí mismo* (G. U., págs. 139, 590) que sería el verdadero arquetipo del *mal absoluto* (el «sol negro que irradia la noche» de Hugo). Hay aquí, en el Jung de la última época, consideraciones bastante vertiginosas que, sin duda, no han podido ser suficientemente elaboradas.

curso de cada uno de los seis primeros años de la vida. En cuanto al sí mismo, resulta arbitrario fecharlo; ya que, por una parte, se le postula como latente siempre desde el origen¹⁶; y, por otra parte, su realización no es más que un límite. Pero cabe pensar que no podría apenas tener sentido vivido antes de lo que la tradición (con la que están de acuerdo las investigaciones de Piaget) llamaba «el uso de razón»¹⁷.

Acabamos de apuntar, en el espíritu de Freud, una tentativa de *genética*, que englobaría también los arquetipos del «proceso» junguiano y situaría su aparición en la infancia según una cronología. Este punto de vista no ha llamado apenas la atención de Jung¹⁸. Pero cuan-

¹⁶ «Este sí mismo extraño que nos es esencial, que constituye nuestro pedestal y que ha engendrado el yo en el pasado; se nos ha hecho extraño, ya que nos lo hemos desvinculado, al seguir los errores habituales de nuestra conciencia» (HDA., *L'homme à la découverte* de son âme, pág. 57).

En cierto sentido se nos presenta como el primero: «La conciencia no puede jamás abrazar empíricamente la totalidad; por lo menos, es verosímil que en el yo la totalidad está presente inconscientemente» (Ai., pág. 162). (Aion).

El sí mismo «estaba siempre presente, pero en un estado como dormido, como la imagen en la piedra, según la expresión de Nietzsche» (G. U., pág. 114; cf. Ps. A., pág. 402). Ya hemos tenido ocasión (*Découverte de la Personne*, 2ª edición, pág. 168) de recordar los admirables desarrollos que Han Ryner ha obtenido de este tema de la imagen en la piedra, particularmente en los *Voyages de Psychodore*. Pero ¿cuál es el escultor que extrae la imagen? Este trabajo es el del «alma» secreta, de la que habla Han Ryner, como Spitteler y como Maeterlinck: «...el telón de tinieblas tras el que trabajaba el alma de Psicodoro».

Cf. también Fordham, *New Developments...*, pág. 112.

¹⁷ Hace poco que hemos citado, de Fordham, un ejemplo típico de «centrajes» de la personalidad en una chiquilla, a través de una serie de dibujos que conducen a una tentativa de mandala; y se trata de una chiquilla de siete años. (*Ame enfantine*, 2ª edición, t. I, pág. 109).

El hecho de que la Iglesia católica coloque el límite inferior de la primera comunión precisamente a la edad de siete años es muy significativo. Ya que la comunión, cuando se vive en la deseable «numinosidad», corresponde psicológicamente a un encuentro con el sí mismo.

¹⁸ Más la ha llamado a su discípulo inglés Fordham. Cf. sus dos capítulos *Origin of the ego in childhood* y *Observations on self and ego in childhood* en *New Developments...*, *op. cit.*

En un estudio ricamente ilustrado sobre los mandalas que ocupa una parte de G. U., Jung, sobre un conjunto de unos cincuenta mandalas, procedentes en su mayoría de sujetos adultos o a veces de la literatura, presenta tres mandalas de niños; el primero es la obra de una chiquilla de siete años; los otros dos han sido producidos por chiquillas de once años (págs. 221, 222; grabados 33, 34, 35).

Fordham, en los *New Developments...*, después del ejemplo típico de mandala en la chiquilla de siete años (pág. 147), expone también el caso de un muchacho de ocho años, de tendencia esquizoide (pág. 144). Uno y otro ilustran, por lo demás, a sus ojos, la fórmula junguiana del «sí mismo, prefiguración inconsciente del yo».

do, en sus análisis de adultos, encuentra los arquetipos de la individuación, los señala, por regla general, en el mismo orden en el que acabamos de colocarlos¹⁹. Esto no correspondería al hecho de que su análisis entonces, no está orientado de un modo regresivo, sino que sigue más bien la misma línea de la vida; se diría que ésta reemprende entonces el movimiento de una genética realizada imperfectamente, para completarla, que pasa de nuevo sobre el trazo: «*Quod natura reliquit imperfectum, ars perficit*»²⁰.

Respuesta a objeciones

Hemos propuesto un primer esbozo —muy insuficiente, por cierto— de la «puesta en orden» que acabamos de citar, en *De l'instinct à l'esprit* (1950). Este ha sido objeto de las críticas de R. Hostie, en su concienzuda obra *Du mythe à la religion* (1955), al que nos hemos frecuente y útilmente referido a lo largo del presente trabajo. Escuchábamos una vez más la calificación de «eclecticismo» —y no era esta vez del lado freudiano—. Se precisaba que este eclecticismo era un «compromiso» por el que trataríamos «de reconciliar a Freud y a Jung, soldando piezas sueltas recogidas de los dos sistemas» (Hostie, pág. 93). Hostie objetaba particularmente: «en ningún sitio se nos explica por qué y cómo las instancias de Freud pueden asimilarse sin más a los arquetipos de Jung». Pero, cuando en seguida se pregunta por qué sólo se conserva a cierto número de arquetipos en esta construcción, cabe observar que esta objeción destruye en parte la precedente; ya que encamina hacia una respuesta a la primera pregunta, a saber, que precisamente no asimilamos «sin más» las instancias a los arquetipos, puesto que el allegamiento concierne sólo a un número restringido de éstos, a saber, los que, jalonando el proceso de individuación, constituyen, en el más alto grado, «personalidades segundas», pruebas sucesivas del *alter ego*, como hemos dicho familiarmente: acompañantes del yo.

¹⁹ Aunque subraya que este orden no tiene nada de absoluto.

²⁰ Es cierto que Fordham se pregunta de paso si, por el contrario, el orden de aparición de los arquetipos en la infancia, no sería el orden inverso del constatado en el «proceso». No lo creemos así. Pero el solo hecho de que haya podido plantearse la cuestión, debe ser para nosotros una incitación a la prudencia en un campo todavía lleno de incógnitas. No confundamos sin embargo el sí mismo original, que sería un estado de indiferenciación primitivo y que Fordham coloca atrevidamente al comienzo (viéndolo, de acuerdo con Newman, proyectado sobre la misma madre o sobre la simbiosis madre-hijo, pág. 150), con el sí mismo resultante de una última conquista sobre la diferenciación.

Por lo demás, nos hemos explicado, a partir de entonces, en trabajos más sucintos²¹, de los que la «puesta en orden» que acabamos de leer, supone un breve resumen.

Precisemos todavía una observación que ha contribuido a convencernos de que las instancias freudianas y los arquetipos de la individuación podían ser legítimamente, no asimilados, pero sí confrontados sobre un mismo plano. También a nosotros nos habían chocado, en primer lugar, diferencias que parecían radicales: las instancias freudianas se presentaban como concepciones completamente intelectuales y abstractas, mientras que los arquetipos junguianos eran, como hemos subrayado enfáticamente, *descripciones* de un cierto concreto muy rico en imágenes. Pero, mirándolo más de cerca, ¿qué hemos visto? Hemos constatado que el *super yo*, para ceñirnos a este ejemplo, se presenta también en el mundo onírico y mítico, bajo forma de símbolos típicos, imágenes y personajes sobresalientes y dominantes que, por la misma posición que frecuentemente ocupan en la escena imaginaria, parecen estar colocados delante de este prefijo *super*, encontrado por la inteligencia teórica de Freud. Hemos cosechado, en nuestro *Psychanalyse de Victor Hugo*, algunos ejemplos muy bellos de esta imaginaria: *el Aguila del casco*, las sucesivas generaciones de antepasados que, en *los Burgraves*, se disponen sobre los peldaños de la escalera, dominando y reprobando el festín de sus indignos descendientes; el ojo que, desde lo alto del cielo, persigue a Caín... En otros términos, el *super yo* se comportaba como un verdadero arquetipo; Freud, una vez más, había hecho más de lo que imaginaba: pensando que no hacía sino proponer una noción, había recibido un ser de lo imaginario.

A partir de entonces, el pasaje de *Wurzeln des Bewusstseins* que citábamos más arriba, confirmaba con brillantez que, a los ojos del mismo Jung, la instancia «super yo» y el arquetipo «sí mismo» eran en verdad realidades de la misma naturaleza y su confrontación legítima. He aquí algo que era muy apropiado para alentarnos en nuestra tentativa.

R. Hostie, aun reconociendo de buen grado que nuestra construcción puede «mostrarse útil en la práctica», estima no obstante que este «eclecticismo... lleva a su colmo la confusión terminológica que hace estragos en el campo de la psicología de las profundidades, desde sus comienzos. Mantiene, en efecto, términos que se aplican a nociones

²¹ Y *a-t-il une science de l'âme?* (1957); *Introduction à la psychologie des instances*, en *Revue de Théologie et de Philosophie* (Lausana, 1961).

muy dispares, sin respeto alguno por su contenido específico» (pág. 94). Hemos reflexionado, ciertamente, sobre esta crítica pero, habida cuenta de todo, no creemos que esté justificada; ya que no se trata precisamente de nociones «muy dispares» y su confrontación se impone, de grado o por fuerza.

Claramente apreciamos que las nociones de una de las dos escuelas, al haberse aproximado a las de la otra y al sufrir por este hecho la acción de sus campos de fuerzas, poco o mucho habrán de modificarse. Y si esto entraña perder algo de su «contenido específico», es un accidente inherente a la operación. Toda noción científica está llamada, por progreso y confrontación, a modificar su contenido específico. Es cierto que, situados en la perspectiva sintética en que los hemos concebido, ni las nociones freudianas ni los arquetipos junguianos se muestran ya exactamente como en cada uno de los dos sistemas tomados aisladamente. ¿Obligaba esto a rebautizarlos con un nombre nuevo, de nuestra cosecha? Quizá habría sido más glorioso. Pero, ¿no habría sido esto precisamente aumentar de fijo la denunciada confusión?

Psicología jerárquica y valores

Nosotros creemos que, con materiales diferentes y en lenguajes distintos, Freud y Jung han contribuido verdaderamente a la construcción de un mismo edificio, que empezamos a ver cómo se dibuja y que nos corresponde, en fin, abarcar como a un todo. Se trata, en verdad, de una nueva psicología, que denominaremos con el nombre de *psicología de las instancias*.

Presenta este noble carácter de ser *jerárquica*, es decir, de describir la psique como consistente en una serie de estructuras superpuestas que marcan las etapas de una evolución.

La primera aprehensión de estos grados se muestra en Freud con los estadios de la libido. Las instancias freudianas completan y amplían la construcción. El proceso de individuación la perfecciona. Este es el que, antes que nada, retiene la atención de Jung en los veinte últimos años de su carrera. Si, al mismo tiempo, ausculta cada vez más apasionadamente el simbolismo de la alquimia, es porque cree reconocer en él otra expresión de este mismo proceso que acaba de descubrir por los caminos concretos de su experiencia clínica. Ahora bien, la «gran obra» que persigue la alquimia se ofrece como una ascensión por grados,

*gradus*²² (M. C., t. III, pág. 324), que recuerda además a algunos otros sistemas muy antiguos: el chamanismo con su ascensión del árbol (W. B., págs. 424-431), los *sephiroth* de la cábala, definidos también como *gradus* (M. C., t. III, pág. 325). El pensamiento y la práctica alquímicas están dominadas por entero por un *gradualismo* explícito: «*Die gradatio ist eine alchemistische operatio*» (Pa., pág. 90, nota). (Paracelsica).

La alquimia dibuja curiosamente, hasta en los pormenores y por las «correspondencias» ricas en imágenes y coloreadas, las etapas que se suceden a lo largo de la operación que dirige. Así, se pasa de la oscura *nigredo* a la abigarrada *cauda pavonis*, de aquí a la *albedo*, cuya blancura es pariente de la luna, después a la *rubedo*, cuya púrpura se asimila al sol. (Ibid., pág. 345).

Sea lo que fuere de esta imaginería tornasolada y de esta fascinante «exploración en los confines» enigmáticos de la alquimia, la idea fundamental persiste y se separa cada vez más de una psicología jerárquica. En cierto sentido, es cierto que ya se da implícitamente una jerarquía en los estadios de la libido, pero aquí está en relación con una evolución puramente biológica, como la de los centros que se escalonan de la médula al encéfalo²³. Queda claro que Jung, sin haber repudiado jamás el punto de partida biológico de su psicología, nos ha transportado poco a poco a un clima totalmente diferente, en el que la jerarquía se hace cada vez más un escalonamiento de valores.

Recordemos aquí, que uno de los más distinguidos discípulos de Freud, Charles Odier, ha sido constreñido, en un momento dado, a introducir en el edificio de su maestro la noción de *valor* por encima de la *de función*. Se esfuerza en distinguir cuidadosamente los dos planos, las «dos fuentes»²⁴. A su modo, Jung distingue menos. En él, el valor aparece, cada vez más, como implicado en la función misma. La «función sentimiento» es definida, por lo demás, desde su comienzo, emitiendo juicios que atañen al valor; y de este modo conviene otorgar

²² Cf. el grabado de la montaña de los adeptos, con sus siete grados, en Ps. A., pág. 271 (fig. 93). (Psychologie und Alchemie).

²³ La psicología de Pierre Janet —e incluso la de Ribot— se mostraban ya jerárquicas y muy explícitamente en este sentido.

²⁴ Charles Odier, *Les deux sources, consciente et inconsciente, de la vie morale* (La Baconnière, Neuchâtel, 1943).

su puesto a esta función en la simple «descripción del objeto»²⁵.

Si consideramos bajo esta perspectiva el «proceso de individuación», observamos que es, a través del escalonamiento de los sucesivos arquetipos con los que se encuentra, como un *desprenderse progresivo del sí mismo*, en el que culmina y al que se liga el más alto coeficiente de valor, el sí mismo, esta

personalidad ampliada (*umfanglichere*) que se manifiesta gradualmente (*stufenweise*) en el curso del desarrollo y toma el yo bajo su dependencia (W. B., pág. 296).

¿Podrá argüirse que introducir así el juicio de valor junto al juicio de hecho, es mezclar indebidamente ciencia y filosofía? Jung nos contestará siempre, no se cansará de contestarnos, como decía hace poco, que «el valor tiene su lugar en la simple descripción del objeto» y que el empirismo, o la fenomenología, no está en el derecho de excluirlo del dato. Nos repite que no pretende presentar más que fenómenos, sin más. No puede, empero, dejar de considerar, por otra parte, el sí mismo como un «concepto límite» que se entronca con el numen de Kant (T. L. P., página 104)²⁶.

Una filosofía implícita

Alcanzamos, efectivamente, un límite, y es en vano disimularlo. Las precedentes consideraciones sobre los valores y su escalonamiento nos conducen de nuevo, por otro camino, a la ambigüedad y al malestar evocados a propósito de las «exploraciones en los confines» (cap. XIV) y de la colusión entre psicología y religión (cap. XV).

«La psicología de Jung contiene implícitamente una filosofía», escribe Yves Le Lay²⁷. Y hace esta observación a propósito de uno

²⁵ «Da aber Bewertung, Schätzung, usw., als Gefühlsfunktion für die Psychologie doch in Betracht fällt, so muss der Wert in Berücksichtigung gezogen werden. Das geschieht dadurch, dass er als Aussagen oder Urteil mit in die Beschreibung des Gegenstandes aufgenommen wird» (M. C., t. II, pág. 193).

²⁶ Jung encuentra precisamente los símbolos elocuentes de esta implicación así como de esta deducción, a lo largo del proceso alquímico: un alma, una valía, una presencia divina, está implicada en la materia, y todo el sentido de la «operación» es extraerla, «liberarla». La misma «piedra» (*lapis*) que es el objeto final de toda la búsqueda, se presenta como *deus absconditus in materia* (B. V. Z., pág. 44).

La alquimia en sus transformaciones «opera con un concepto espiritual de valor; concibe lo que ha sido transformado como de mayor valor, como mejor, más elevado y más espiritual» (M. C., t. I, pág. 193).

²⁷ *La psychologie de l'inconscient et l'esprit français*, en K. P., pág. 412.

de los primeros pasos originales del pensamiento de Jung —la ampliación del concepto de libido, que se aproxima al del impulso vital de Bergson—. ¡Cuánto más justificada estaría, empero, esta observación por los trabajos más tardíos y por las especulaciones del «segundo Jung»! No obstante, el maestro continúa defendiéndose de la apelación de filósofo y, sobre todo, de metafísico... Pero ya hemos contado la fábula de los huesos de cerezas (cap. XIV *in fine*).

Entendámonos. Es cierto que hay en Jung una filosofía implícita. Pero presenta este carácter muy notable: y es que no se trata tanto de la *invención* de una filosofía personal, de un sistema entre los sistemas, como del *descubrimiento* más bien de una filosofía inscrita implícitamente en el inconsciente colectivo. Es menos *su* filosofía implícita, que *la* filosofía implícita descifrada por él ²⁸.

Esta es la opinión que hemos desarrollado en una comunicación al primer Congreso internacional de psicología analítica (Zurich 1958) ²⁹.

Por una parte hemos podido deducir que Jung está en verdad autorizado a mantener que su psicología no es una filosofía camuflada, ya que describe pura y simplemente vivencias humanas. Pero, por otra parte, expresada o no, cierta filosofía forma parte de estas vivencias. Y es muy permisible esperar que las exploraciones, al proseguirse, permitirán extraer siempre mejor la fisonomía de esta filosofía implícita, que se dibuja espontáneamente en lo más profundo del espíritu humano.

Aquí, sin embargo, la ambigüedad nos persigue hasta más lejos. Y será siempre un poco del mismo orden que la que evocábamos ya a propósito de la participación mística (cap. III). Esta filosofía espontánea es, de hecho, un *comportamiento del espíritu humano*; una cosa es constatarlo; pero ¿no es otra muy distinta dar nuestra adhesión y tenerla por verdadera?

Se escapa del dilema por una posición biológica en sentido amplio y pragmatista conjuntamente: todo comportamiento de la especie, por el mismo título que todo órgano, es un dispositivo de adaptación

²⁸ Y de la que se podría encontrar una hermosa figuración poética en el *Vaso de oro* de Hoffmann: estos jeroglíficos trazados por la mano de la misma naturaleza sobre la «mesa de esmeralda», este pergamino que no es más que una hoja de palmera y que el viejo archivero da a copiar al estudiante Anselmo. Idea, como señala Aniela Jaffé, de una revelación «sumergida en la naturaleza» y que ha ocupado mucho a los románticos alemanes (G. U., pág. 384).

²⁹ *De quelques couples d'opposés ou d'une philosophie implicite, en Action et Pensée*, t. XXXIV, n° 3-4, Ginebra, 1958.

inscrito en la sustancia viviente. Una filosofía que consistiera en un tal comportamiento y, por decirlo así, en un órgano del alma (*Organismus der Seele*, decía reciamente Heyer), es necesariamente verdadera, como respuesta adaptada a un dato constante. Y de este modo, el viejo argumento, aparentemente perezoso y torcido, del *consensus gentium* recuperaría un vigor completamente nuevo y se haría singularmente profundo³⁰. El haber llegado a recurrir a este «consentimiento universal» le ha valido a Jung el pasar por «conservador» y «reaccionario»; pero esto es comprender muy mal el espíritu en el que recurre a él. No es más conservador que la misma naturaleza. «El arquetipo, dice, es la naturaleza en estado no falseado» (W. B., pág. 571).

La posición de Jung, que postula insistentemente, bajo el nombre de arquetipo, una «naturaleza humana», ¿es una posición perezosa? Preguntémosnos más bien si el conocimiento de la filosofía implícita no permitiría cercar, con armas de las que no disponían ni Kant ni Husserl, las «formas *a priori*» y los «prolegómenos» de toda filosofía hecha explícita y, en el límite, extraer quizá la perspectiva de una «filosofía como ciencia», la misma que ambicionaba Husserl. Así se retiraría definitivamente la ambigüedad. Desde ahora, el predominio en estas exploraciones de «pares de opuestos» parece que subrayaría el carácter *dialéctico* de toda filosofía implícita. Ahora bien, la dialéctica no es ni perezosa ni conservadora. Es un diálogo que progresa.

Se ve en qué sentido, estrictamente delimitado y sin embargo rico en promesas, puede asignarse una tarea filosófica a la psicología inaugurada por Jung.

Siempre se puede objetar, en verdad, que no existe exactamente «dato constante». Se han llegado a encontrar en nuestros días espíritus impacientes de toda estabilidad, a punto de negar que existiera una «naturaleza humana», incluso una «naturaleza» simplemente. Se denuncia este concepto como una «reificación», o dicho de otro modo, como una abstracción realizada. Este es, en verdad, el resultado extremo y excesivo de un movimiento de pensamiento que procede del descubrimiento de la evolución. Tras haber reconocido que la *naturaleza evoluciona*, se ha terminado por subrayar tan intensamente el segundo término en detrimento del primero, que lo ha ofuscado por completo. La filosofía de la escuela diría, y no tontamente, que se llega así a

³⁰ Cf. el desarrollo sobre las «verdades de la sangre» (E. P., —L'Energétique psychique—, pág. 231). Separarse de ellas «conduce a la *agitación* neurótica que hoy conocemos... La *agitación* engendra lo absurdo...», etc.

hablar de un accidente sin sustancia. Ciertamente que otra filosofía negará la sustancia misma. Pero estas disputas no llevan lejos. El viejo Heráclito ya sabía que «todo pasa».

Jung sabe también que todo se transforma (volveremos sobre ello) y que de este modo la filosofía implícita debe revisarse siempre. Pero guarda por otra parte, con esta solidez terrestre que ya le conocemos, un sentimiento muy fuerte de lo que permanece a pesar de todo, y el descubrimiento de los arquetipos iba a fortalecerle en este sentimiento³¹. Por lo demás, no hay que imaginarse que acabe en una mística cualquiera de la naturaleza reputada como infalible. Declara explícitamente que el proceso de individuación es *opus contra naturam* (G. U., pág. 90)³².

Añade —*ultima verba*— que:

En el mundo de las apariencias, es válida la ley del *πάρα πέι* del paso universal, y parece que todo lo que es verdad se transforma y que sólo lo que se transforma continúa siendo verdadero. Todo envejece y tiene necesidad de metamorfosis y de renovación (M. C., t. II, pág. 113).

Trascender el dualismo

No conviene equivocarse sobre este punto. Podría creerse, efectivamente, que la importancia que concede a las parejas de opuestos, a la bipolaridad (cap. VIII), debería conducir a Jung a una posición radicalmente dualista. Esto sería olvidar la *dialéctica de los opuestos*, su constante puesta en relación recíproca. Vamos a ver precisamente que el pensamiento de Jung, después de haber planteado insistentemente el dualismo, tiende, o así lo parece, a trascenderlo.

1º Hemos demostrado ya que la oposición clásica entre el *sujeto* y el *objeto* pierde en él mucho de su rigor; y este suavizamiento marca tanto su práctica cotidiana (cap. XII) como sus especulaciones sobre la religión, tales como la *Respuesta a Job* (cap. XV).

Remitamos aquí al estudio muy denso de A. de Waelhens, *Phénoménologie et Psychanalyse*. En él indica particularmente cómo los filósofos y psicólogos del período clásico son víctimas de un «prejuicio

³¹ Cf. nuestras *Remarques sur les Archétypes*, en las Actas del XI Congreso de Sociedades de Filosofía de lengua francesa, Aix-en-Provence, PUF., 1961. El tema del congreso era precisamente *La naturaleza humana*.

³² O por lo menos: *homo additus naturae*. Recuérdese una vez más esta divisa con la que está encariñado, del arte de los alquimistas: «*Quod natura reliquit imperfectum, ars perficit*».

obstinado» que les lleva a «identificar el sujeto con el sujeto *conociente*» (D. V., página 83). En consecuencia, se concibe el conocimiento como una mirada puesta sobre un espectáculo, siendo él mismo el espectáculo. Según Spinoza —tipo del filósofo clásico— «el conocimiento desliga».

Hemos dicho hace un momento cómo, en Jung, la participación de la función sentimiento y de los juicios de valor que proceden de ella ³³, modifica la situación y hasta qué punto su psicología es una psicología comprometida (que «se moja», diríamos familiarmente).

Ya hemos hecho notar que Jung emplea con frecuencia el término de *fenomenología*, por decir simplemente *empirismo*. Pero una autoridad tan incontestada como la de A. de Waelhens no tiene dificultad en admitir que, en la base de todo el psicoanálisis se encuentra una verdadera *intención fenomenológica*:

... el fenomenólogo pretende que el hombre no es él mismo, no es un «sí mismo», más que cuando ejercita (sin que le sea lícito no ejercitarla) su relación con las cosas, cuando repite sin cesar que la realidad y el ser humano llegan a sí mismos el uno por el otro y el uno en el otro... Después de medio siglo, el conjunto de las ciencias del espíritu y particularmente la filosofía (por lo menos aquella de la que hablamos aquí) hacen un esfuerzo vigoroso con vistas a destruir el dualismo clásico que descuartiza el hombre en una conciencia puramente intelectual y un organismo simplemente animal, hasta simplemente mecánico... Constatemos una vez más que ésta es la misión que también se ha asignado el psicoanálisis. Sin duda la ha formulado —por lo menos en su origen— usando de un vocabulario poco adecuado, porque ha sido prestado por una situación de la ciencia que pretendía precisamente remontar (D. V., págs. 80-82).

Bajo este punto de vista, queda claro que, de Freud a Jung, la «intención fenomenológica» se ha separado mucho más y que el vocabulario, en el segundo, se ha hecho más «adecuado» en este sentido. Continúa aquí, sin embargo, el hecho de que Jung «arrastra consigo el medio siglo», que no repudia, como hemos dicho, las bases biológicas de su comienzo. ¿Es esto lamentable? ¿No es más bien una amarra

³³ Quizá sea el momento de comprender mejor una terminología en principio chocante: a las dos funciones «irracionales» (sensación e intuición), Jung opone el pensamiento y el sentimiento, agrupados bajo el vocablo de funciones *racionales*. Nadie puede impedir un gesto nervioso ante este carácter de «racional» atribuido al «sentimiento». Pero hay que recordar en primer lugar que, en alemán, la referencia al latín *ratio* (que significa *relación* tanto como *razón*) no tiene las resonancias de lo que nosotros entendemos por *racional*. Sin embargo, esta terminología tiene un alcance filosófico; sigue siendo cierto que, para Jung, el sentimiento es fuente de *juicios* (juicios de valor). Así, para él, la distancia disminuye entre el pensamiento y ... el resto; el puente se tiende entre el ojo y el espectáculo.

que le impide perder tierra y correr el riesgo de no ser más que «lenguaje»?

2º Esta perspectiva, que ya no opone al sujeto y al objeto al modo clásico, plantea insistentemente al mismo tiempo el dualismo ontológico cartesiano que opone *espíritu y materia*³⁴.

El «alma» es colocada de nuevo en su lugar: *Wirklichkeit der Seele*³⁵. Pero esta alma es siempre pensada como sólidamente encarnada: *Organismus der Seele*. Este organismo del alma es solidario del organismo, sin más, y no solamente del cerebro, sino del organismo entero. Se atreven a hablarnos de un «psiquismo espinal», el mismo que aparece en el mito bajo la figuración de la serpiente. Encontramos de nuevo aquí la jerarquía, concepción que, mucho más que el dualismo tradicional, es una forma dispuesta a recibir toda la psicósomática de nuestros días. No es nueva por cierto; es más bien un retorno a una tradición de buen sentido: «Sí, mi cuerpo es yo mismo». Y se recuerda cómo el buen humor de Jung le llevaba a contar esta leyenda de aire campesino, según la cual San Antonio no podía verdaderamente salvarse, si su cerdo no se salvaba también y subía con él al cielo (M. C., t. II, pág. 321) (esto se llama, en lenguaje más relevante, la resurrección de la carne).

Desde el comienzo, los arquetipos han sido pensados por Jung como trascendentes a la conciencia. Representados a ésta por más de una imagen, continúan inconscientes en sí mismos. Pero, ¿es puramente psíquico el inconsciente? Cuando Jung, en sus más tardías observaciones sobre la sincronicidad (entre hecho psíquico y físico sin relación causal) (cap. XIV), cree ver a ésta bajo el mando de los arquetipos, se pregunta si éstos últimos no pertenecen a una trascendencia más radical, en la que se dibujaría una especie de denominador común entre la materia y el espíritu. Todo lo que adelanta Jung en este campo es ciertamente inacabado, provisional y a veces precario. Es difícil prever actualmente a dónde llevarán estas especulaciones turbadoras sobre una sincronicidad, que vendría a hacer el relevo de la causalidad deficiente. Es cierto que nos invitan a sobrepasar, en último análisis,

³⁴ «*Bewältigung des Dualismus vom Physischen und Geistigen*», dice Seifert, página 173.

³⁵ Mientras que, dice bromeando, el espíritu moderno no se dignaba conceder al alma más que, a lo sumo, una realidad un poco menos consistente que la de una sustancia gaseosa (G. U., pág. 43).

la oposición entre el espíritu y la materia, como la dualidad del espacio y del tiempo³⁶.

3º No obstante, un dualismo que la prudencia de Jung parece mantener con obstinación, es el dualismo kantiano del numen y del fenómeno. Por lo demás, ya no se trata como en Descartes de un dualismo a nivel del ser, sino a nivel del conocimiento. Y Jung lo profesa, bajo un punto de vista metodológico, tal como le ha sido transmitido por Flournoy, bajo forma de principio de «exclusión de la trascendencia». Pero, aquí más que nunca, es válido el apólogo de los huesos de cerezas y su quehacer deja de estar, cada vez más, de acuerdo con su decir. Le desborda su propio descubrimiento, que tiende precisamente a colmar el abismo abierto por el abrupto pensamiento kantiano³⁷. Ve el *si mismo* como *numen*; pero este numen, este concepto límite, deja de ser radicalmente inaccesible a la experiencia, porque existe una «fenomenología propia del sí mismo» que no es otra que el «proceso de individuación». Todavía aquí, mal que nos pese, pasamos de una visión dualista a una visión gradualista.

Pronto irá ésta por delante —como hemos indicado en otro lugar³⁸— de concepciones filosóficas como la de la «contingencia» de Boutroux, las «regiones de ser», «emergiendo» las unas de las otras, según Husserl y el universo de Blondel, escalonado *per gradus debitos*.

Audacia y prudencia

En sus investigaciones sobre los objetos más eminentes de la búsqueda humana, Jung continúa dando prueba de la intrepidez que siempre y en todas partes ha sido la suya. Grande es su audacia y, aun aquí, no teme «mojarse», comprometerse y desacreditarse a los ojos de algunos, «agravar su caso» (lo sabe bien y lo dice con su humor habitual) otorgando confianza a los defensores de lo irracional, interesándose por la parapsicología, por la alquimia, por la gnosis, por la mística; y con este interés que no es de aficionado, sino que «partici-

³⁶ Y a alcanzar la región donde —alentado por el diálogo con el físico Pauli— piensa que física moderna y psicología compleja podrían en verdad reunirse.

³⁷ Hemos desarrollado este punto en *Découverte de la Personne*, 2ª edición, página 200.

³⁸ En *De l'instinct à l'Esprit*, Conclusión, y en *Introduction à une Psychologie des instances*, op. cit.

pa»³⁹. El simple hecho de conceder una función tan importante a la religión —a todas las religiones⁴⁰— no le lleva a ser bien visto en los medios científicos imbuidos de positivismo. Es cierto que dispone, con relación a ellos, de armas cuya punta es muy apropiada para inquietarlos, porque están tomadas de su propio arsenal: así, fundándose sobre los descubrimientos de la etnografía, sobre esta exploración de la mentalidad primitiva en la que sobresale, se pregunta si la fobia racionalista de las supersticiones, si la reciente interpretación materialista del mundo, no serán derivados de esta magia primitiva que, mediante sus gestos apotrópicos y protectores, expresa simplemente «el miedo de los espíritus». He aquí singularmente relativizados al pensamiento racionalista y materialista y a su pretensión por la objetividad (G. U., pág. 21).

Pero, por otra parte, Jung no se desprende de este relativismo fundamental cuando aborda, sin temor por su parte, el mundo de los espíritus. Ya hemos dicho con cuánta insistencia rehúsa pronunciarse sobre la realidad última que encubren las «experiencias» a través de las que se mueve con soltura, las imágenes «numinosas» y fascinantes que nos invita a tomar —o a tomar de nuevo— en serio. Y son aquí los defensores de la religión quienes corren el riesgo de mostrarse irritados.

Al principio, la exclusión de la trascendencia⁴¹ no es para él más que un principio de método, que reserva lo trascendente; éste, dice, no es de su campo o su esfera, sobreentendiendo así que puede ser del campo de algún otro, que puede alcanzarse por medio de algún otro acceso (el del filósofo, el del teólogo). A continuación, su relativismo se envalentona; deja entender que el campo metafísico se rehúsa a la razón humana como tal y que, honestamente hablando, no podemos decir nada sobre ello⁴². La parte reservada permanece, sin embargo, bajo esta forma: «a menos que intervenga la fe», que es cosa de la

³⁹ Concerniente a la alquimia, se puede, a título de contraste y como ejemplo de un interés *dilettante* y que no participa, comparar a los trabajos de Jung, la bella fantasía que ha sacado Anatole France de los mismos libros de conjuros: *La Rôtisserie de la Reine Pédauque*.

⁴⁰ Recuérdese la poderosa imagen de esta pista trazada desde el origen, de esta «*via sancta*» cuyos mojones son las religiones» (G. U., pág. 179).

⁴¹ Principio que no cesará de afirmar hasta el fin (cf. M. C., t. II, págs. 221, 237).

⁴² «El inaccesible campo metafísico sobre el que, como todos saben (*bekanntlich*), no puede enunciarse absolutamente nada demostrable» (M. C., t. II, pág. 149).

«gracia divina». Pero aquí está demasiado claro que la ambigüedad observada desde antiguo (cap. XV) permanece. Ya que, en fin, se opinará fácilmente —con demasiada lógica, quizá— que una de dos: o el sabio es un creyente y, por esta fórmula a la que se adhiere plenamente, nos da de nuevo en bloque lo que no ha cesado de rehusarnos en detalle a lo largo de todo su camino de sabio; o no cree, y entonces la fórmula se vacía de una buena parte de su sentido y corre el riesgo de ser entendida como simplemente escéptica, o irónica, o diplomática, o cortés. Jung, sin embargo, no consiente en decir nada más. Y el creyente se queda hambriento.

Denis Saurat⁴³ explica⁴⁴ que se le ha dado la mejor parte y considera como un mérito de Jung que reúna tanta prudencia con tanta audacia. Llamemos la atención sobre estas páginas muy meditadas:

Desde hace dos o tres siglos hay un estado de lucha entre la religión y las ciencias experimentales. Este estado de lucha llega a un punto culminante en la psicología de Freud, que rechaza deliberadamente la realidad de toda idea religiosa y la validez de toda experiencia religiosa en sí. Jung ha resuelto el problema y suprimido la dicotomía. No ha restablecido ciertamente «la religión» o probado la validez de una concepción religiosa cualquiera. Ha establecido la validez del punto de vista religioso por el método científico, es decir, la observación clínica aplicada al estudio del alma. Ha consumado así el máximo en la síntesis necesaria entre el saber científico y la religión. El valor especial de este retorno a la religión en sí, consiste en esto, que en ningún momento y sobre ningún punto *quiere* Jung operar este retorno; se defiende constantemente de ello, se protege con toda su inteligencia contra una seducción que podría llegarle de su inteligencia o de sus deseos conscientes o inconscientes...

El valor científico de Jung consiste pues, ante todo, en su desligamiento. No ha querido probar nada, ha querido siempre descubrir, y él mismo ha señalado, mejor que hubiera podido hacerlo cualquier crítico, los límites de sus posibilidades de descubrimiento. Ha efectuado así una revalorización general de las ideas religiosas que puede ser considerada como definitiva (D. V., págs. 222-223).

Revalorización es la palabra justa, ya que se trata en verdad de valor y no de doctrina.

Hasta el fin (hasta la última página de sus *Souvenirs* póstumos), Jung mantendrá la imposibilidad para la razón humana de afirmar nada de la realidad metafísica —se trata aquí particularmente de la su-

⁴³ Muy conocido particularmente por un notable trabajo sobre *La religión de Víctor Hugo*.

⁴⁴ *Papel histórico y porvenir de las ideas de Jung*, en D. V.

pervivencia—, pero desea que el hombre permanezca a la escucha de las sugerencias del inconsciente sobre esta realidad ⁴⁵, sabiendo que estas sugerencias son del orden del mito y deben ser guardadas como tales. Sería engañoso hipostasiarlas (tomarlas al pie de la letra), pero empobrece privarse de ellas:

Allí donde falta el mundo intermediario (*Zwischenwelt*) de la fantasía mítica, el espíritu está amenazado de anquilosarse en el doctrinarismo (*Von Erstarrung im Doktrinarismus*) (E. T. G., —Erinnerungen, Träume, Gedanken—, pág. 379).

¿No conocemos ya, después de las especulaciones sobre Job, este mundo intermediario, en el que el equilibrio es difícil, pero su guarda es preciosa? ¿No es éste, una vez más, el mundo del *esse in anima*? ⁴⁶. Con respecto al cristianismo, Jung, todavía ambiguo, subraya tan pronto la significación universal de este arquetipo del Cristo, idéntica al *Antropos* ⁴⁷, este hombre por excelencia de la alquimia y de la gnosis; como tan pronto parece considerar sin pestañear —particularmente en *Aion*, 1951— que la era cristiana podría, después de estos dos milenios, tocar muy bien a su fin.

Más recientemente, además, en este ensayo *Présent et Avenir*, 1957, que puede llamarse testamentario, se expresa así:

Estoy persuadido de que no es el cristianismo el que ha caducado, sino solamente la concepción que se ha tenido de él hasta ahora y la interpretación que se le ha dado, interpretación que, frente al mundo actual, debe ser revisada. El símbolo cristiano es una entidad viviente que lleva en sí los gérmenes de nuevos desarrollos. Podrá florecer nuevamente con la sola condición de que los hombres puedan de-

⁴⁵ En el mismo espíritu, el psicoanalista francés René Allendy me confió la última vez que le vi (era en tiempo de guerra; había obtenido un visado para Suiza con ocasión del centenario de Paracelso) su idea o su sueño, de escribir algún día quizá un libro sobre «Lo que sabe el inconsciente de la muerte». Fue esta misma muerte la que llegó antes que hubiera escrito el libro.

⁴⁶ Estas observaciones sobre la función siempre viviente del mito, hacen pensar en la «función fabuladora» de Bergson. Esta se aparea también con la posición de un pensador que ya hemos encontrado, Han Ryner, que es —en la línea de Platón— un creador de mitos que sabe lo que hace. Ha llegado a este punto por caminos muy diferentes, por cierto, que Jung, y siguiendo su propio genio. (Es cierto que fue uno de los primeros franceses que prestaron atención al psicoanálisis y uno de los más apasionados observadores de los sueños). Practica la divisa inscrita en exergo en sus *Voyages de Psychodore*: «Yo he llamado a las puertas del misterio y he escuchado el extraño ruido a lleno que da el golpe». Se niega a afirmar intelectualmente nada de lo que está más allá de las puertas; pero sobre el ruido oído, sueña y edifica mitos.

⁴⁷ Saurat, D. V., loc. cit., pág. 225. Y por otra parte, Jung, M. C., t. I, págs. 14, 236; M. C., t. II, pág. 188. Sobre el Cristo símbolo de lo inmortal en lo mortal, cf. G. U., pág. 53.

cidirse a reflexionar de nuevo y de modo más profundo sobre lo que son las pre-suposiciones cristianas (P. A., pág. 108).

Hemos oído hablar a Jung del «error simple del ateísmo» (P. R. —Psychologie et religion— página 164); pero también llega a dar una especie de adhesión a la palabra de Nietzsche sobre «la muerte de Dios». ¿De qué Dios se trata en una y otra ocasión? Evidentemente no del Dios ontológico (ya que estas dos proposiciones serían contradictorias); sino siempre —nos lo ha repetido bastante— del Dios psicológico: es un *hecho psicológico*, innegable a sus ojos, que nuestra época vive en un *estado* de «muerte de Dios». Esto se sitúa en la evolución humana y no es, en modo alguno, una declaración abstracta de ateísmo⁴⁸.

Pero está en el orden del arquetipo que el Dios muerto resucite —aunque se tenga dificultad en reconocerle bajo su nueva encarnación—. (Y así, los hábiles, en Spitteler, no han sabido reconocer la joya de Pandora). Incluso si las formas religiosas del pasado debieran ser definitivamente abandonadas como caducas, habría que guardarse muy bien, como lo expresa un sabroso dicho alemán, que Jung se complace en citar, de «tirar el niño con el agua del baño». El niño es el *valor* inmortal.

La religión es una relación con el más alto y más fuerte de los valores (P. R., página 161).

Siempre ambigüedad, ciertamente. Algunos estimarán, sin embargo, no sin razón, que cuando se ha dicho «valor», se ha dado, *volens nolens*, el paso metafísico. Y Denis Saurat añade inmediatamente después de las líneas que acabamos de leer:

Pero cabe preguntarse legítimamente si las consecuencias de los descubrimientos de Jung no irán más lejos de lo que dice el mismo Jung. Tiene razón, sin duda, en no aventurarse más lejos, ya que sus tesis científicas no inspirarían confianza en cuanto parecieran dar testimonio de una teología cualquiera. Presta, pues, el mayor servicio posible a todas las teologías y, si se prefiere, a la teología en sí (admitiendo que esta expresión corresponda a algo), porque pone a su disposición un método del que cada pensador puede servirse por sí mismo, sin que la validez de las tesis junguianas resulte comprometida (D. V., págs. 223-224).

A decir verdad, Jung permanece fiel a la divisa grabada sobre el umbral de su casa: *Vocatus atque non vocatus Deus aderit*. Rehúsa

⁴⁸ Nietzsche no es el único, en esta segunda mitad del siglo XIX (la época positivista), en proclamar que «Dios ha muerto». Se podría estudiar el pesimismo de nuestros poetas parnasianos bajo este ángulo. Cf. en *Mélancholia* de Henri Cazalis (alias Jean Lahor), Lemerre, Paris, 1878, el poema *Les Morts*:

escoger entre *vocatus* y *non vocatus*. Pero este raro equilibrio de audacia y de prudencia es muy suyo y no podría servir de regla para quienes vendrán tras de él. Le ha bastado con construir un arca disponible para todas las futuras aventuras del espíritu humano y tanto para la afirmación como para la negación, pero que, de todos modos, salvaguarda los valores esenciales.

Se ve mejor ahora en qué sentido es «conservador». Decíamos que: conservador como la naturaleza. ¿Habría que decir más bien: conservador como Noé? Conservar, en este sentido, es *preservar*: preservar las semillas del futuro. Nada sería más injusto que acusarle de inmovilismo. Aun aquí realiza una *coincidentia oppositorum*.

Ya hemos hablado bastante del malestar que, para muchos lectores, resultará de esta posición intermediaria del *esse in anima*. El creyente tendrá un tic nervioso cada vez que vea a Jung escribir Dios entre comillas. Sin embargo, esto no quiere decir otra cosa que ésta: «*la experiencia que llamamos Dios* y sobre cuya trascendente garantía nuestra ciencia nada puede decir; pero esta misma ciencia debe reconocer que es una experiencia de primera importancia». En resumen, podríamos decir, aun a riesgo de dar la impresión de jugar con las palabras, que *poner a Dios entre comillas es precisamente lo que permite a Jung no colocarlo entre paréntesis*; a lo que conduciría la «exclusión de la trascendencia» entendida en el sentido estricto del racionalismo agnóstico o kantiano ⁴⁹.

Y Moisés entreabrió los ojos, y en la oscuridad,
Ante él y de repente un ángel de horrible figura
Apareció, y Moisés oyó decir al ángel:
«Dios ya no existe, la nada reina sobre su imperio.
Despierta pues tus muertos que no has podido salvar.
—¡Cállate, exclamó Moisés, y déjales soñar!».

Observemos que estas fórmulas existenciales y dramáticas: «Dios ya no existe, Dios ha muerto» no son equivalentes a la fórmula ontológica y fríamente lógica: «Dios no existe». Demos de nuevo la palabra a Jung: «Nietzsche no era ateo, pero su Dios había muerto» (P. R., pág. 170).

⁴⁹ El mismo se explica, en sus últimos años, en estos términos, sobre las comillas:

«Escribo "Dios" entre comillas, para indicar así que yo entiendo una representación antropomorfa, cuya dinámica y simbólica se nos transmiten por este medio que es la psique inconsciente... Pero, ¿es siempre realmente el fundamento de estas experiencias el que la metafísica o la teología humanas denominan Dios o los Dioses? He aquí algo que será objeto de un eterno punto de interrogación. Mas, en el fondo, esta cuestión es vana y lleva consigo su respuesta, en nombre de la numinosidad subjetivamente conmovedora del acontecimiento vivido. Lo que un ser siente como lo que hay de más seguro, de más inmediato, arrastra consigo su propia evidencia y no necesita pruebas antropomórficas» (P. A., págs. 153-154).

Ahora bien, esta puesta entre paréntesis, la que de buen grado practica el pensamiento moderno desde Kant, es una posición inestable y precaria para el espíritu. Como ya hemos escrito en otro lugar, insaturada por un afán de honestidad intelectual, acaba por carecer de sinceridad. Más aún,

La ruptura entre la creencia y el saber es un síntoma de la disociación de la conciencia que caracteriza el estado mental perturbado de nuestra época. Todo ocurre como si dos personas se expresaran sobre un mismo dato, teniendo cada una una perspectiva individual y diferente; o incluso como si una sola y misma persona describiera su experiencia, encontrándose en dos estados de espíritu diferentes. Si sustituimos la susodicha persona por la sociedad moderna en general, parece que esta última sufre una disociación mental, es decir, una perturbación *neurótica* (P. A., páginas 125-126).

Por una parte, Jung ve bien que el alma, al tomar conciencia de sí misma a través de imágenes, llega a una sabiduría que está inscrita en el fondo de su propia estructura (M. C., t. I, pág. 89)⁵⁰. Pero, por otra parte, tampoco se trata, para él, de conceder, como se ha pretendido, a los mitos y a los arquetipos que les subtienden, un crédito sin reserva, una obediencia servil, como si fuesen para siempre la condensación de toda sabiduría. A cada instante, se trata de una *confrontación* —*Auseinandersetzung* es una de sus palabras claves— entre este inconsciente milenario y la conciencia actual (*Auseinandersetzung* dice más que confrontación; es propiamente: *explicarse con*). Y otra de sus palabras claves es *Wandlung*: la transformación, la metamorfosis, una palabra en la que resuena el eco del eterno «hacerse», del *Werden* de las filosofías germánicas⁵¹. La nave que gobierna es

⁵⁰ Cf. esta hermosa fórmula de André Bonnard sobre Sócrates, que ayudaba a sus discípulos «a sacar a la luz esta sabiduría que habitaba en ellos sin que lo supieran». (*La Civilisation grecque*, t. II, *Gilde du Livre*, Lausana, 1957).

⁵¹ Se complace en seguir a Paracelso cuando este último expone su concepción de la naturaleza, renovada de lo antiguo, según la cual ésta es «la metamorfosis misma»: «*Die Natur enthält nicht nur einen Wandlungsprozess, sie ist die Wandlung selber*» (P. A., pág. 132). A lo que puede añadirse esta conclusión final, sacada de *Présent et Avenir*: «Si la aportación, el flujo de la dinámica instintiva debe continuar irrigando nuestra vida presente —lo que es capital para la conservación de nuestra existencia—, es tanto más necesario que elaboremos y modifiquemos las formas arquetípicas que podamos alcanzar y de las que podemos disponer, en representaciones que correspondan y se armonicen con las necesidades de los tiempos nuevos» (P. A., pág. 120).

una potente y pesada embarcación, un Leviatán⁵² que contiene en sus flancos un inmenso pasado de experiencia humana y más vieja que el hombre; es un monstruo dormido del que emergen sueños extraños; pero la proa es una punta fina que ventea ávidamente al porvenir. Y, atento a los sueños que suben —que se elevan— pero con la mirada fija en otros signos, el piloto vela.

⁵² Leviatán, nos dice Jung, es, al mismo título que la ballena, el lobo o el dragón, una de las imágenes mitológicas del inconsciente (M. C., t. I, pág. 229).