

Santiago Javier Torres (Compilador)

JUNG EN EL SIGLO XXI

Investigaciones en el campo de la Psicología Analítica

Volumen II

Nuevas perspectivas junguianas sobre la clínica, el arte,
la cultura y los desafíos contemporáneos.



Editorial
Ciencia con todes
FACULTAD DE PSICOLOGÍA - UNC

JUNG EN EL SIGLO XXI

Investigaciones en el campo de la Psicología Analítica

Volumen II

ISBN 978-631-91423-5-8



9

7

8

6

3

1

9

1

4

2

3

5

8

Jung en el siglo XXI : investigaciones en el campo de la psicología analítica : volumen II /

Santiago Javier Torres ... [et al.] ; Coordinación general de Santiago Javier Torres. - 1a ed. - Córdoba : Ciencia con todes, 2026.

Libro digital, PDF - (Jung en el siglo XXI ; 2)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-631-91423-5-8

1. Psicología Jungiana. 2. Simbolismo. 3. Mitología. I. Torres, Santiago Javier II. Torres, Santiago Javier, coord.

CDD 150

© 2026, Editorial Ciencia con todes

Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Córdoba

Bv. de la Reforma esq. Enfermera Gordillo Gómez, Ciudad Universitaria

5011 Córdoba, Argentina

editorialcienciacontodes@unc.edu.ar

Directora general: Leticia Olga Minhot - leticia.minhot@unc.edu.ar

<https://editoriales.facultades.unc.edu.ar/index.php/ect/>

Coordinación editorial: Teo de Mendoza - teodemendoza@gmail.com

Diseño de tapa: Mario a. de Mendoza F.

Ilustración de tapa: Eliana María Lazaro

Diseño interior y maquetación: Teo de Mendoza

ISBN: 978-631-91423-5-8

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Ciencia con todes suministra acceso libre, inmediato y gratuito a los libros que publica por considerar que es el medio adecuado para alcanzar los objetivos propuestos. Los textos publicados por esta editorial se encuentran bajo una Licencia Atribución – No Comercial – Sin Obra Derivada (by-nc-nd).

Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 (CC BY-NC-ND). Lo cual significa que todos los libros publicados por Ciencia con todes se pueden copiar, compartir y/o distribuir bajo las siguientes condiciones:

- a) no hacer uso comercial de la obra original;
- b) no generar obras derivadas ni alterar la obra original;
- c) citar la fuente referenciando título, autor, nombre de la publicación y año.

Los autores pueden reimprimir sus obras mencionando a **Ciencia con todes** siempre que se cumplan los puntos anteriores.

Santiago Javier Torres

(Compilador)

JUNG EN EL SIGLO XXI

**Investigaciones en el campo de la
Psicología Analítica**

Volumen II

*

**Nuevas perspectivas junguianas sobre la clínica, el arte,
la cultura y los desafíos contemporáneos**



Editorial
Ciencia con todes
FACULTAD DE PSICOLOGÍA • UNC

Facultad de Psicología
Universidad Nacional de Córdoba

AUTORIDADES

Decano

Germán Pereno

Vicedecana

Carmen Clark

Equipo Editorial

Directora General: Leticia Olga Minhot

Coordinadora Área Educación: Mariana Beltrán

Coordinadora Área Salud: Silvina Buffa

ÍNDICE

PRÓLOGO	7
I. FELIPE MAGALDI	
El afecto catalizador. Actividades expresivas y agentes no-humanos en la práctica terapéutica de Nise da Silveira	12
II. JONATHAN PRUEGER	
Jung y el siglo XXI	36
III. ISABEL CALVO	
El proceso de individuación en las pinturas de Paula Rego	63
IV. GERALDO FORTES BUSTAMANTE NETO	
El sueño de una niña con cáncer: una interpretación desde la perspectiva de la psicología analítica.....	86
V. JOAQUÍN GONZALEZ HERRERA	
Aquiles: del sometimiento a un complejo materno a la individuación por el camino del Bushido.....	112
VI. GUADALUPE CÁCERES CASILLAS	
El complejo Bolena	123
VII. DÁMARIS GRUMBICH	
Imágenes arquetipales subyacentes en sujetos que concurren a Alcohólicos Anónimos de la ciudad de Córdoba	145
VIII. LUIS “BOND” ÁLVAREZ	
<i>Severance</i> . La distópica rebelión del inconsciente	164

IX. MARÍA VICTORIA AVEGGIO

Taylor Swift. Un acercamiento a su obra desde la psicología analítica	176
--	-----

X. JAVIER CASTILLO COLOMER

La importancia de la psicología junguiana en la psicoterapia integrativa	195
---	-----

XI. MARÍA CECILIA CARO LEOPOLDO

La sombra de la máquina: guerra, inteligencia artificial e inconsciente colectivo	217
--	-----

EPÍLOGO.....	238
--------------	-----

PRÓLOGO

Unas líneas de contexto

El presente volumen continúa la senda iniciada con Jung en el siglo XXI. Nuevas perspectivas y aplicaciones de la psicología analítica (Volumen I), publicado en 2024. Si en aquella primera edición el énfasis estuvo puesto en revisar diez años de colaboración entre la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Córdoba y la Fundación de Psicología Analítica Junguiana (FPAJ), este nuevo tomo se sitúa en un punto diferente del recorrido: la consolidación institucional de la FPAJ como un actor académico, formativo e investigativo con proyección internacional.

En los últimos años, la FPAJ ha experimentado un crecimiento sostenido en tres dimensiones fundamentales:

1. la consolidación de líneas de investigación propias, articuladas en torno a problemáticas contemporáneas donde lo junguiano ofrece claves de lectura indispensables;
2. la expansión de su actividad docente, tanto en el ámbito universitario como en programas extracurriculares, cursos de especialización y propuestas interdisciplinarias; y
3. la apertura de un diálogo académico transnacional, que ha permitido vincular a investigadores, docentes y profesionales de diversos países en torno a la reflexión junguiana aplicada a los desafíos del siglo XXI.

Este proceso no se explica únicamente por el interés creciente que despierta la obra de Carl Gustav Jung, sino también por el modo en que la psicología analítica ha comenzado a ocupar, nuevamente, un espacio fértil en la discusión sobre la cultura, la subjetividad y la clínica contemporánea. Los problemas de nuestro tiempo —la fragmentación identitaria, los efectos psíquicos de la tecnología, las crisis vinculares, la alienación y el agotamiento subjetivo, la emergencia de nuevas configuraciones de sentido y de malestar— requieren una perspectiva que sea capaz de pensar la complejidad. En este sentido, la FPAJ ha contribuido a situar lo junguiano no como una tradición del pasado, sino como una herramienta viva, activa y crítica para interpretar el presente.

Asimismo, el diálogo internacional que la institución ha logrado construir en los últimos años se traduce en un fortalecimiento concreto del campo académico. Las redes de cooperación, las instancias de formación compartida, los programas conjuntos y la circulación de investigadores han permitido ampliar la mirada y profundizar líneas de trabajo que, en muchos casos, no habían sido abordadas previamente en América Latina desde un enfoque junguiano. Este volumen es un testimonio directo de ese movimiento: cada artículo aquí incluido no solo refleja un esfuerzo investigativo individual, sino también la consolidación de un espacio colectivo de producción de conocimiento, capaz de integrar voces, tradiciones y enfoques diversos.

Del mismo modo que en la edición anterior, este segundo tomo reúne trabajos provenientes de distintos momentos formativos: investigaciones de grado y posgrado, artículos derivados de proyectos en curso, aportes de docentes de la FPAJ y desarrollos conceptuales surgidos del intercambio académico reciente. El criterio de selección responde a una convicción sostenida: la investigación en psicología analítica, para mantenerse viva, debe

permanecer conectada con los problemas de nuestro tiempo sin perder la referencia al cuerpo teórico que la sostiene.

Cada contribución que compone este volumen dialoga, desde su especificidad, con los grandes núcleos temáticos que atraviesan hoy la reflexión junguiana: la subjetividad en transformación, las nuevas configuraciones del malestar psíquico, los vínculos entre mito, símbolo y experiencia contemporánea, la clínica ante contextos adversos, y la necesidad de repensar las funciones del alma en un mundo que se desplaza aceleradamente hacia horizontes tecnológicos, políticos y culturales inéditos.

Al igual que en el primer volumen, nuestra intención principal es contribuir al desarrollo de un pensamiento crítico, riguroso y situado, capaz de articular la tradición analítica con las exigencias del presente. La psicología analítica no puede comprenderse sin su dimensión simbólica, pero tampoco sin su anclaje en la realidad histórica en la que los sujetos viven, sufren, se transforman y buscan sentido.

Por ello, este libro propone —y a la vez celebra— un modo de hacer investigación que no se limita a repetir conceptos, sino que los interroga, los amplía y los vuelve operativos en campos clínicos, sociales, educativos y culturales concretos.

Esperamos que el lector encuentre en estas páginas no solo desarrollos teóricos y clínicos de relevancia, sino también el testimonio de una comunidad académica que continúa creciendo, tejiendo vínculos y expandiendo horizontes.

La consolidación internacional de la FPAJ no es un punto de llegada, sino una plataforma desde la cual seguir impulsando la investigación, la docencia y la difusión de la psicología analítica como herramienta indispensable para comprender la complejidad humana en el siglo XXI.

Este volumen es, en ese sentido, un nuevo paso en un proyecto más amplio: el de sostener, promover y renovar la vigencia del pensamiento junguiano en un mundo que exige permanentemente nuevas formas de escucha, interpretación y acompañamiento.

Santiago Javier Torres

Presidente FPAJ

fpajcordoba@outlook.com

FELIPE MAGALDI

Doctor en Antropología Social (Museu Nacional/UFRJ). Realizó estancias posdoctorales en la Universidade Federal de São Paulo, la Università degli Studi Roma Tre y la Universidad Nacional de Córdoba/ CONICET, donde actualmente es becario posdoctoral extraordinario, en espera de su designación como investigador asistente.

femagaldi@gmail.com

El afecto catalizador.

Actividades expresivas y agentes no-humanos en la práctica terapéutica de Nise da Silveira

Introducción

La psiquiatra brasileira Nise da Silveira falleció en 1999, en Río de Janeiro, por una insuficiencia respiratoria, cerca de cumplir cien años. Su salud se debilitó tras un accidente doméstico que la dejó en silla de ruedas. Aun así, siguió acompañada por un pequeño grupo de amigos y colaboradores. Muchos eran jóvenes del grupo de estudios junguianos que ella coordinaba en su casa, en Flamengo. Otros actuaban en instituciones creadas por ella, que unían arte y clínica, como el Museu de Imagens do Inconsciente, producto de los talleres de pintura y modelado del hospital psiquiátrico del Engenho de Dentro, y la Casa das Palmeiras, dirigida a personas ya dadas de alta de internaciones psiquiátricas, en Botafogo. Estos espacios existen desde los años 50 y hoy en día siguen atrayendo apoyos¹.

A diferencia de sus pares en el campo médico-psicológico, Nise da Silveira no constituyó un movimiento organizado. Sus actividades pedagógicas, como el grupo de estudios, no otorgaban certificación oficial ni requerían formación previa de su público,

¹ El Museo de Imágenes del Inconsciente fue fundado en 1952; el Grupo de Estudios C. G. Jung, en 1955; y la Casa das Palmeiras, en 1957.

que variaba en su composición entre especialistas y profanos. Su trabajo terapéutico, por su parte, no residía en la clínica individual de consultorio, sino en la terapéutica ocupacional dentro de la estructura manicomial. A diferencia de una escuela o doctrina "niseana", lo que se generó fue una trama presencial y doméstica de personas, instituciones y materialidades en torno a su vida y obra, la cual persiste hasta el día de hoy, incluso después de su muerte (Magaldi, 2018, 2020).

El presente siglo es escenario de un creciente proceso de construcción de la memoria de la historia de vida de Nise da Silveira en Brasil. Se la recuerda con frecuencia como la única mujer formada en medicina en una clase de 157 hombres en la década de 1920, en la célebre Facultad de Medicina de Bahía. En Río de Janeiro, en los años 1930, fue presa y perseguida durante el Estado Novo, acusada de comunismo, viviendo años en la clandestinidad. Regresó del exilio en 1944, con la amnistía política, y enfrentó los violentos métodos de tratamiento vigentes en la psiquiatría brasileña (electroshock, lobotomía, coma insulínico) en el antiguo Centro Psiquiátrico Nacional de la zona norte de Río de Janeiro.

Solo entonces, después de todas esas adversidades, pudo comenzar el trabajo con terapia ocupacional, por el cual se hizo más conocida. En ese período, brindó a los "locos" abandonados en el asilo la posibilidad de expresión a través de la pintura, el barro y el pincel, muchas décadas antes de la reforma psiquiátrica brasileña, y en un momento en que el léxico de los derechos humanos aún era globalmente incipiente. Incluyó animales como perros y gatos en su ambiente terapéutico, siendo pionera en este tipo de práctica en Brasil. En 1957, conoció a Carl Gustav Jung, en Zúrich, durante una estancia realizada en su instituto.

Todas estas escenas extraídas de la larga biografía de la psiquiatra resurgen hoy a través de múltiples medios: libros, películas, obras de teatro, reportajes, tesis académicas, políticas públicas, etc. Los espectros de Nise se propagan sin cesar, sin cerrarse en los límites del pasado ni en la unidad de un individuo (Derrida, 1994). La riqueza de su lucha se despliega en un territorio móvil y múltiple. En esta producción de memoria, es común la referencia al carácter revolucionario del itinerario de la psiquiatra. La repetición de esta figura lleva a pensar que las propuestas de la médica habrían alcanzado pleno reconocimiento, siendo ampliamente incorporadas en todos los campos sobre los cuales extendió su influencia.

Por el contrario, los conceptos y métodos que se delinearon a lo largo de la trayectoria de Nise da Silveira —es decir, la genealogía de un saber constituido con y a través de sus relaciones (Foucault, 1977)— encontraron grandes dificultades para ser aceptados en su tiempo de vida, y continúan siendo objeto de numerosas resistencias en la actualidad, a pesar de la proliferación de evocaciones en el campo de la memoria. Repetidos testimonios de aliados de la psiquiatra o de ella misma, registrados en libros, artículos y entrevistas, mencionan estas adversidades, incluyendo diversos intentos de sabotaje y silenciamiento: intentos de cierre de sus instituciones; su jubilación forzosa; la depredación de sus instalaciones, como el jardín y el taller, que llegó a ser llenado con camas de internación; y el lamentable envenenamiento de los animales co-terapeutas (Silveira, 1979; Mello, 2014).

Nise da Silveira causaba incomodidad porque desestabilizaba toda una maquinaria destinada a clasificar y ordenar cuerpos y poblaciones, estableciendo entre ellos gradaciones diferenciales de reconocimiento humano. Toda distribución de cuerpos y vidas

es política y, por lo tanto, “arbitraria, ambivalente, inestable y reversible” (Giorgi, 2014, p. 221). Dondequiera que la psiquiatra pasaba, los cuerpos que no importaban tanto (pacientes psiquiátricos, seres vivos no-humanos) comenzaban a importar, y a la inversa, los cuerpos que gozaban de reconocimiento político —a saber, los Señores Doctores— eran desafiados y, a través de la denuncia de la violencia intrínseca a la práctica médica, deshumanizados. Su propio cuerpo, femenino, inmigrante y comunista —marcado por la memoria de su prisión y exilio— entraba en un juego que tensaba los límites de lo humano.

En este artículo busco enumerar algunos de los enfrentamientos librados por Nise da Silveira a lo largo de su historia de vida, prestando especial atención a su producción conceptual. Si bien la psiquiatra es muy recordada por su biografía, no siempre se le da el debido reconocimiento a sus ideas originales. Aunque ciertamente “junguiana”, destaco también la creación de un pensamiento propio.

Específicamente, trataré de una noción fundamental de la obra niseana: el afecto catalizador. Al negar el determinismo biológico de la enfermedad mental, Nise no lo reemplaza simplemente por un construccionismo social o psicológico. En realidad, defiende una teoría terapéutica que tiene en cuenta la relación con el entorno, en la interacción entre agentes humanos (pacientes y monitores) y no-humanos (materiales artísticos, animales y plantas).

Avanzando en las sugerencias del alemán Eugen Bleuler, Nise sostenía que las llamadas enfermedades mentales (en especial la esquizofrenia, anteriormente conocida bajo el signo irreversible de la demencia precoz) no eran necesariamente el resultado de lesiones cerebrales. Su etiología, por el contrario, radicaba en una escisión de sí mismo de carácter psicológico. En

este sentido, la originalidad de la tesis niseana residía en la afirmación de que la ruptura psíquica no implicaba la decadencia de las facultades afectivas. Su comprobación empírica se extraía de la experiencia diaria en el hospital psiquiátrico. Nise trabajaba directamente con internos de larga data, quienes se involucraban en actividades de expresión plástica y en la convivencia con monitores, animales y plantas. A través de la observación de este entorno terapéutico, verificó que la capacidad de afectar y ser afectado permanecía vibrante, incluso en sujetos afectados por psicosis graves. Esta capacidad, si se activaba en un ambiente de tratamiento adecuado, podría generar efectos curativos. Así, sería posible reconstruir la ruina esquizofrénica y restablecer la comunicación con el mundo.

Cuando el loco extrapoló el libro

Nise da Silveira, tras su formación en la Facultad de Medicina de Bahía (1926), comenzó a tener un contacto más explícito con la realidad de los hospitales psiquiátricos después de mudarse a Río de Janeiro en busca de trabajo. Ingresó al Hospício Nacional de Alienados, primero como pasante en 1932 y al año siguiente como concursada. Sobre este período, ella relata, en una entrevista concedida a Rádice, una sensación inicial de discordancia:

Entonces era necesario que asistiera a las clases de psiquiatría, ya que iba a presentar el examen. Fui a la clase y la odié. Sentía que el paciente no podía ser eso que se describía o incluso mostraba (Silveira 1976-1977/2009, p. 46).

A pesar de su incomodidad, Nise da Silveira no desistió del examen. A partir de sus estudios y de su frecuencia al hospital, que pronto se convertiría, temporalmente, en su residencia, lo tomó como detonante para su crítica a la medicina:

En aquel momento me lancé con ferocidad a estudiar para el concurso, y empecé a ver cosas completamente distintas. Veía que el loco excedía con creces lo que decía el libro. Por ejemplo, uno tomaba un tratado de psiquiatría de la época y leía: los estados terminales de la esquizofrenia, el paciente cae en un estado de decadencia, una verdadera ruina de la vida psíquica, con una disminución, un apagamiento progresivo de las actividades. Y yo, en el manicomio, no veía nada de eso (Silveira, 1976-1977/2009, pp. 46-47).

Esa especie de hiato entre el libro y la locura se vinculaba con la tensión histórica entre las proposiciones del psiquiatra alemán Emil Kraepelin y las del suizo Bleuler en torno a las psicosis:

Es cierto que un libro fundamental de la época, el de Bleuler, ya señalaba esto, pero todavía no había sido asimilado por la psiquiatría. Bleuler ya lo intuía, tanto es así que cambió el nombre de demencia precoz por esquizofrenia, porque no se trataba de una demencia en el sentido de una pérdida cuantitativa de las funciones psíquicas. La inteligencia se mantenía intacta, al igual que la memoria, y según las circunstancias podían observarse reacciones afectivas muy intensas. Sin embargo, esto aún no había sido incorporado a la psiquiatría. Los psiquiatras estudiaban a Bleuler, pero seguían pensando como Kraepelin (Ibíd.).

El caso con el que Nise ejemplifica su constatación —que contradecía lo afirmado por los manuales de psiquiatría— es el de una paciente esquizofrénica llamada Luiza, quien todas las maña-

nas le preparaba el desayuno en aquel manicomio. A pesar de la buena relación entre ambas, el discurso de la interna parecía confuso e incomprensible para la psiquiatra.

El vínculo entre ellas se vio interrumpido cuando Nise fue acusada de comunista en vísperas del gobierno dictatorial —y fuertemente anticomunista— de Getúlio Vargas, conocido como Estado Novo (1937-1945). A pesar de no ocupar un rol destacado en el Partido Comunista Brasileño, una denuncia hecha por una enfermera, quien afirmaba que Nise poseía libros marxistas en su despacho, condujo a su encarcelamiento en el presidio Frei Caneca, donde permaneció un año y medio. Años más tarde, Nise descubrió lo que la paciente había hecho inmediatamente después de su alejamiento del servicio público:

Agarró a esa enfermera y le dio una paliza tan violenta que la dejó tendida en el suelo [...]. Eso es lo que se puede llamar una reacción afectiva. El esquizofrénico no es indiferente, en absoluto (Ibíd.).

A continuación, Nise pasó varios años en la clandestinidad, en un exilio interno en el interior del país. La problemática del afecto volvería a emerger con fuerza cuando retomó sus actividades profesionales en el hospital de Engenho de Dentro, a partir de 1944. Fue en ese período cuando inició las actividades ocupacionales por las cuales se haría más conocida, destacándose en un primer momento las prácticas de expresión plástica.

El caso de Fernando Diniz

En el segundo capítulo de su libro más importante, *Imágenes del inconsciente*, escrito en la década de 1980 como un balance de su obra, Nise relata que en una ocasión revisaba con este paciente una serie de pinturas de su autoría, las cuales represen-

taban interiores de una casa. En esa oportunidad, el artista señaló la última pintura de la serie —que se diferenciaba de las anteriores por una interrupción brusca— y dijo: “ese día se derramó un ácido en mi vida” (Silveira, 1981, p. 68). Cuando la psiquiatra le preguntó qué había ocurrido, él respondió: “Porque después de ese día, durante mucho tiempo, Doña Elza no vino a buscarme para la pintura” (ibíd.). Fernando se refería a los treinta días de vacaciones durante los cuales Elza, la monitora del taller había estado ausente.

Nise cuenta que ese hecho la impresionó profundamente, llevándola a prestar aún más atención a la relación de los pacientes con sus monitores, quienes acompañaban las actividades en el taller de expresión. Fue esa atención la que la condujo a formular, de manera explícita, la noción de *afecto catalizador*, confiriéndole a su preocupación psicológica una gramática tomada de la química:

Observaciones repetidas demostraron que difícilmente cualquier tratamiento será eficaz si el paciente no tiene a su lado a alguien que represente un punto de apoyo sobre el cual pueda realizar una inversión afectiva [...] en cualquier taller de terapia ocupacional, ese punto de referencia es la monitora o el monitor [...]. Suelo decir que el monitor, en un taller o atelier, funciona como una especie de *afecto catalizador*. La química nos habla de sustancias cuya presencia acelera la velocidad de las reacciones: enzimas, platino coloidal, paladio. Incluso se admite que los reactivos y los catalizadores forman un complejo crítico o un cuasi-compuesto (ibíd., pp. 68-69).

Inmediatamente después, surge la otra cara del afecto catalizador: el afecto inhibidor, el cual se caracterizaría por impedir las reacciones:

Entre el personal que tiene contacto con el paciente: médicos, enfermeros, monitores de terapia ocupacional, también hay catalizadores e inhibidores. Sin duda, el mismo individuo puede funcionar como catalizador para una persona e inhibidor para otra (ibíd.).

Por lo tanto, no era cualquier contacto el que generaba una eficacia terapéutica. A continuación, Nise cuenta que, cuando la madre de Fernando falleció se produjo una regresión, después de un período de reaproximación con la realidad. El artista se sumergió entonces en el espacio oscuro del inconsciente y sus pinturas se convirtieron en garabatos caóticos durante un largo período. Los subrótulos de deterioro o de demenciación, que complementaban el diagnóstico de esquizofrenia, le parecían inevitables, tanto más cuanto él ya tenía más de quince años de internación. En la terminología tradicional, se trataría de un *crónico evidente*. La médica, sin embargo, buscó revertir su cuadro, colocando una nueva monitora con la función exclusiva de permanecer a su lado en el taller. Explica:

La monitora no intervenía, no opinaba sobre las pinturas. Solo permanecía allí, en silencio, con una actitud de interés y simpatía por cualquier cosa que él hiciera, incluso sus garabatos. Un mes después de esa experiencia, Fernando comienza a sacar del caos un nuevo mundo (ibíd, p. 70).

Fernando también es el protagonista de uno de los episodios de la película *Imágenes del inconsciente*, del cineasta Leon Hirzman (1983-1986). En el capítulo *En busca del espacio cotidiano*, el paciente es retratado como un niño pobre de Salvador, hijo de una costurera, que vivía en condiciones precarias antes de mudarse a Río. Se enamoró de la hija de la patrona de su madre, quien trabajaba para una familia rica en Copacabana. Era rechazado por ser negro y no saber bailar, comía en la cocina y sufría

exclusión de sus compañeros blancos. Destacó en su primer año de estudios, pero al enterarse que Violeta se casó, abandonó los estudios, se volvió apático, caminaba sucio y descalzo. Fue arrestado tras un enfrentamiento con la policía y enviado a un manicomio judicial, luego transferido al Centro Psiquiátrico Nacional, donde fue tratado con insulina y electroshock, comenzando a asistir al taller de artes en 1949.

En 1977, Fernando fue transferido a otro hospital, la Colônia Juliano Moreira, sin ninguna comunicación al Museo de Imágenes del inconsciente, donde su expresión plástica venía siendo acompañada. Desde el punto de vista de la psiquiatría tradicional, seguía siendo un crónico. Dos años después, se consiguió su regreso, en estado grave. Pero, argumenta el guion, su llama creativa no se había perdido. Es posible verlo, al final, pintando estrellas y tocando el piano, que había aprendido a tocar en la casa de la familia rica.

Como afirmó el director en su testimonio, Diniz fue desgarrado por la brutalidad cotidiana. Manifestaba en sus pinturas el amor por una joven de otra clase social. El rechazo lo condujo a la sumisión a la madre, llevándolo a vivir en el inconsciente.

Es la idea del caos, el esfuerzo por la expresión, el regreso al caos y de nuevo la lucha por la creación: el mito de Dios que intenta sucesivamente hacer algo cuyo resultado no le agrada. Hoy, Fernando Diniz es una personalidad reconocida internacionalmente (Hirzman, 2015, p. 10).

El crítico de arte Mario Pedrosa sintetizó con precisión las motivaciones sociológicas del estado de salud mental de Fernando:

Permanentemente movilizado por las relaciones interpersonales —todo objeto lo atrae, toda materia lo cautiva, todo éxito lo fascina—, Fernando siempre fue un oprimido social que en el fondo

nunca tomó conciencia de esa opresión; los problemas sociales, de clase o de color, siempre pesaban sobre él; pero él los atravesó como si no los percibiera (Pedrosa, 1980, p. 40).

Mientras que la mayoría de los pacientes de Nise da Silveira fallecieron en la década de 1980, Fernando resistió, viviendo hasta 1999. Esto le permitió involucrarse por más tiempo en los proyectos más tardíos. En 1991, tuvo una exposición en el Paço Imperial, titulada El universo de Fernando Diniz. En 1996, fue el propio director, en colaboración con Marcos Magalhães, quien realizó el cortometraje Estrella de ocho puntas, sobre su obra.

El caso de Carlos Pertuis

En una mañana de septiembre de 1939, los rayos del sol incidieron sobre el pequeño espejo en la habitación de Carlos Pertuis. El brillo extraordinario hizo surgir, ante los ojos del joven zapatero, una deslumbrante visión cósmica. Era el planetario de Dios, según sus propias palabras. Inmediatamente, gritó y llamó a su esposa e hijos para mostrarles lo que estaba viendo. Pero nadie logró verlo. Ese mismo día, fue internado, a los 22 años. En su historial médico, ni siquiera se mencionó lo ocurrido, limitándose a describir la escisión del pensamiento y del lenguaje que había afectado al joven.

Nise da Silveira dedica un capítulo de Imágenes del inconsciente al caso de Carlos. Su expresión verbal era ininteligible. Sus palabras fluían abundantemente, frecuentemente pronunciadas con vehemencia, pero carecían de orden en proposiciones de significado comprensible. En 1947, ocho años después de la internación, Carlos ingresó en las actividades de pintura del taller, aunque no tenía ninguna experiencia previa en esa actividad. A

partir de la lectura de sus imágenes, Nise da Silveira concluye que Carlos atravesó un itinerario solar, desde su visión del planetario de Dios hasta sus últimas pinturas. Fue ejemplo de La barca del sol, que muestra la cara de la estrella, serena y triste, navegando en la noche para luchar contra los monstruos que intentan impedir su renacimiento. Según la médica, en este recorrido se hizo presente el principio de Horus, es decir, en referencia a la psicología junguiana:

El impulso para emerger de las tinieblas originales hasta alcanzar la experiencia esencial de la toma de conciencia. El principio de Horus rige todo el desarrollo psicológico del hombre y es tan fuerte, en su aparente debilidad, que se mantiene vivo incluso dentro del tumulto de la psique dividida, por más grave que sea su disociación [...]. Esta afirmación resume toda mi experiencia en el hospital psiquiátrico (ibíd.).

Además de las imágenes, el camino hacia la comprensión de Carlos se hizo a través del animal. Sus terapeutas fueron los perros Sultão y Sertanejo, mientras que al médico y a los monitores les correspondió el papel de co-terapeutas. En Imágenes del inconsciente, Nise extrae una nota del informe de la monitora Elza Tavares, del 10 de marzo de 1961:

Carlos, al acercarse a uno de nuestros perros, Sultão, se agachó y, en cuclillas, le habló cariñosamente y con claridad: 'Eres muy bonito y valiente. Tienes una orejita cortada, eso es prueba de valentía, yo también soy valiente, soy *nonai*. Y durante largo tiempo acaricié el hocico del perro. Se descifró uno de los neologismos que Carlos usaba mucho: *Nonai* significaba valiente (ibíd.).

Siguiendo la relación afectiva de Carlos con Sultão, Nise constató su transformación. Él, antes absorbido en su mundo inter-

no, ahora cuidaba de la alimentación del perro, lo bañaba y lo peinaba. Sin embargo, el 16 de septiembre de ese mismo año, Sultão fue muerto por envenenamiento.

Con la pérdida de ese punto de referencia en el mundo externo, investido de mucho afecto, Carlos regresó, se volvió aún más inaccesible. ¿Qué confianza podrían merecerle los seres humanos? (Silveira, 1981, p. 84).

Dos años después, Carlos se vinculó a otro perro, Sertanejo. Se convirtieron en amigos inseparables. El perro, sin correa, acompañaba al pintor en sus caminatas por los alrededores del hospital, y eventualmente, fuera de él, como en la iglesia y el cementerio. Los monitores le decían a Nise que, en asuntos relacionados con los animales, el paciente se expresaba en frases gramaticalmente construidas. Citado por la médica, un psicólogo relata: “Carlos sigue haciendo de Sertanejo su confidente. Nos dijo que conversa con Sertanejo como las demás personas cuando hablan por teléfono” (ibíd.).

Entonces, Nise cuenta una historia que ocurrió el 27 de agosto de 1965. Al llegar al hospital, Carlos dijo que quería dinero para los gastos de Sertanejo. La médica, sorprendida, le preguntó cuáles serían esos gastos, a lo que el artista respondió: agua oxigenada, mercurio cromo y gazetas. Sertanejo había herido una de sus patas. Con el dinero en mano, Carlos hizo las compras en la farmacia más cercana, trajo el cambio exacto y, con destreza, realizó el vendaje del perro. Una vez más, aquí, el afecto aparece como un vector de articulación entre la razón y la emoción. En palabras de Nise:

Dado que existía una polarización intensa de afecto dirigida por el deseo de socorrer al amigo, se hacía posible retomar el lenguaje verbal ordinario, aunque fuera por momentos. Bajo la acción del

afecto, los lazos flojos del pensamiento se apretaron, permitiendo la comunicación con la persona exacta que podía ayudar (ibíd., p. 85).

También con las plantas, Carlos entabló relaciones afectivas. Nise cuenta que, en una ocasión, lo sorprendió revolviendo una lata de basura. Le preguntó qué estaba haciendo, advirtiéndole que se estaba ensuciando las manos. Su respuesta fue un gruñido, irritado, con palabras ininteligibles. La médica prontamente verificó que Carlos estaba recogiendo semillas de naranja entre los desechos, separándolas cuidadosamente. Continuó observándolo en silencio. Entonces, él se volvió hacia ella y dijo, con la mayor claridad y firmeza, en voz alta: “¡Semillas tiradas en la lata de basura! ¡Las semillas son para ser plantadas!”

El crítico de arte Ferreira Gullar subraya cómo la relación con los animales —así como con otros seres— estaba presente de manera más amplia en las prácticas promovidas por Nise da Silveira:

Al otorgar una enorme importancia al afecto en el tratamiento de la esquizofrenia, Nise da Silveira supo valorar las relaciones del paciente con los demás seres vivos, además de los humanos: las plantas, los perros, los gatos. La primera experiencia en este campo se dio con la aparición de la perrita, a la que ella apodó Caralâmpia y entregó a los cuidados de un interno que se curó hasta el punto de convertirse en uno de los monitores del STOR. Percibió que el perro reúne cualidades que pueden hacer de él un punto de referencia estable en la vida del paciente. Nunca provoca frustraciones, da afecto incondicional sin pedir nada a cambio, trae calor y alegría al frío ambiente hospitalario [...] (Gullar, 1996, p. 17).

Carlos falleció en marzo de 1977. Creó 21.300 obras, entre pinturas sobre lienzo, cartulina, papel y modelados. Este caso, al igual que el de Fernando, forma parte de la trilogía Imágenes del

inconsciente. La película sobre la obra de Carlos, *La barca del sol*, revela su trayectoria personal. Nacido en Río de Janeiro el 4 de diciembre de 1910, era el único hijo varón de una familia francesa, siendo mimado, especialmente por su madre. Tenía relaciones conflictivas con las mujeres, era frágil, sensible, religioso y psicológicamente inmaduro. Con educación básica, le gustaba leer, especialmente libros espiritistas. La muerte de su padre lo afectó profundamente y lo obligó a mantener a la familia, abandonando los estudios para trabajar en una fábrica de zapatos, hasta que surgió la psicosis. En su crisis, destruyó la casa, lo que llevó a la internación definitiva, relatada por su hermana en la película.

Una psiquiatría de campo

"En una experiencia de 30 años, nunca encontré en ningún esquizofrénico el famoso embotamiento afectivo" (Silveira, 1981, pp. 79). En este sentido, Nise pudo observar una especie de fuerza innata, frecuentemente vinculada a un impulso creador, que permanece operando en los estados calificados bajo el signo de la enfermedad mental. Este diagnóstico se realiza a pesar de los registros de los expedientes, atribuidos a la clasificación de una psiquiatría tradicional. Lo que estaba en juego era un reavivamiento, desde la perspectiva de la psiquiatría, de las preocupaciones vitalistas sobre la existencia de una fuerza inmanente, capaz de reintegrar y regenerar. En otras palabras, la concepción de una naturaleza englobante y animada, de la cual la psique, en su complejidad, es al mismo tiempo parte y expresión.

En este sentido, al hacer sus observaciones, Nise da Silveira buscaba probar el error kraepeliano, a favor de una concepción alternativa de la esquizofrenia, más cercana a la de Bleuler. Sin

embargo, iba más allá, ya que no solo discrepaba de la irreversibilidad de la enfermedad, sino que también negaba la propia existencia de la "perturbación de la afectividad" como índice patológico. Así, concebía los afectos como inseparables del pensamiento, la memoria y las demás facultades.

Además, dicho impulso creador solo puede ser actualizado a partir del encuentro con otro en un espacio de libertad. En el caso en cuestión, se trata de un monitor o monitora (o, como vimos en el caso de Carlos, de un animal, con especial atención a los caninos) capaz de funcionar como punto de apoyo, catalizando los contenidos previamente bloqueados. Este fenómeno cumple una función terapéutica explícita, desencadenando alivio y ordenación de la psique. La implicación de esto es la creación de un procedimiento de tratamiento que deposita su primacía en la experiencia y la presencia. Como afirma Gullar:

Nise no se encerraba en su gabinete a hacer deducciones y teorías. Ella participaba en el trabajo, estaba siempre presente en los talleres, en las reuniones, en el convivio con los pacientes (Gullar, 1996, p. 15).

Finalmente, esta práctica implica una cosmología específica que concibe la vida humana dentro de una red relacional, es decir, un cosmos compartido por otros seres humanos, además de animales, vegetales y materiales. El afecto catalizador emerge como una especie de vínculo latente capaz de conectar a los seres y las materias en un mundo entrelazado, ofreciendo contornos terapéuticos en el caso de los individuos psíquicamente desestructurados. Esta concepción, al mismo tiempo que encuentra profundas raíces filosóficas, también ha pasado por una nueva actualización en la era contemporánea.

El giro afectivo

La noción de afecto remonta a la obra de Baruch de Spinoza, una referencia muy apreciada por Nise da Silveira. En la *Ética*, particularmente en su tercera parte, el filósofo describe los afectos como la capacidad de aumentar o disminuir el poder de actuar de un cuerpo. Esta conceptualización se vincula a la propia concepción de Dios como sustancia, eterna e inmanente, que se manifiesta en múltiples modos de existencia precaria. Se opone explícitamente a los postulados cartesianos, que pretendían demostrar la vía por la cual la mente puede tener un dominio absoluto sobre los afectos (Spinoza, 2000).

Recientes discusiones en las ciencias humanas han otorgado gran énfasis a la noción de afecto, al punto de hablarse del surgimiento de un *giro afectivo* (*affective turn*) delineado en el campo intelectual anglosajón desde la década del 2000. Dicho fenómeno se compone a través de un entrecruzamiento *sui generis* entre la teoría psicoanalítica, los estudios feministas, los estudios culturales, la teoría del actor-red y, de modo más amplio, el posestructuralismo filosófico, manifestándose de manera heterogénea. Se caracteriza por la denuncia de las limitaciones de la hegemonía del énfasis discursivo, derivado de las teorías de la representación y del llamado “construccionismo social”. Busca, en cambio, prestar atención —bajo el signo de los afectos y de las afectividades— a las dimensiones corporales, preconscious y preindividuales de la experiencia humana (Clough & Halley 2007; Blackman & Couze 2010; Greg & Seigworth 2010).

Es en la antropología contemporánea donde el giro afectivo gana un vasto territorio de difusión. La antropóloga Jeanne Favret-Saada (1990) propone reinstalar el lugar paradójico de los afectos en la experiencia humana, los cuales tienden a ser sometidos ora

a los dictámenes de la construcción cultural, ora a los destinos del borramiento en el orden de la representación. Proponiendo romper con la herencia del pensamiento intelectualista, la autora plantea revalorizar la vieja sensibilidad del pensamiento del siglo XVII para la producción del conocimiento social en el tiempo presente. Para ello, sugiere que la experiencia del investigador implique *ser afectado*, lo cual no se somete a la comprensión ni se confunde con una mera empatía entendida como distancia. Se aproxima más bien a una *Einfühlung*, es decir, una especie de comunión afectiva que atraviese la dimensión de la instantaneidad de la comunicación y de las experiencias de intensidad. Se trata, por tanto, de activar la dimensión de lo no verbal y lo involuntario, permitiendo el libre juego de los afectos desprovistos de representación. Esta noción no es nada nuevo: por el contrario, es tan antigua como la tragedia, y se aproxima también a la noción de opacidad esencial del sujeto, vinculada a la idea psicoanalítica del inconsciente.

Existe aquí una afinidad entre estos desarrollos contemporáneos de las teorías sociales y la noción de *afecto catalizador* delineada a lo largo del trabajo de Nise da Silveira, aunque esta haya partido originalmente del pensamiento biomédico en torno a la esquizofrenia, reformulándolo en los términos de una psiquiatría rebelde. Al demostrar la capacidad afectiva de sus pacientes, la médica los retiraba de la zona de negatividad, llevándolos hacia la inteligibilidad. Se engendraba así una noción de persona no definida por criterios racionalistas como la autonomía, el autocontrol, la responsabilidad o la ciudadanía, sino en los términos de una potencialidad cuya existencia depende de las relaciones —ya sea con otros seres humanos, con animales, plantas o materiales—. Es decir, una noción de persona que realizaba “lo humano” desplazando —más que eliminando— al propio humanismo, si este se entiende como aquello que define al “hombre” en diferenciación de

los otros entes. Esta orientación se aproxima a una suerte de animismo, otra noción que ha sido revalorizada en el pensamiento antropológico y filosófico contemporáneo (Ingold, 2006). La propia Nise da Silveira llamó la atención sobre este hecho en las cartas dedicadas al maestro luso-holandés. Afirmando su deseo de aproximarse a sus enseñanzas y acercándolas a las de Jung, Nise señala la concepción de los propios humanos como modos derivados de las afecciones de la sustancia eterna e inmanente. Critica, sin embargo, la visión spinozista que llega a relativizar la existencia del alma en los animales y plantas o a diferenciar la naturaleza de los hombres respecto de los animales. Conserva, de Spinoza, la visión unitaria del mundo y la idea de Dios como *Natura Naturans*, es decir, “energía creadora y englobante del mundo en su totalidad” (Silveira, 1995, p. 28).

Un *leitmotiv* melancólico

Las dificultades enfrentadas por Nise da Silveira en su tiempo de vida persisten entre quienes hoy continúan su obra. En primer lugar, debido a la transformación científica de la psiquiatría desde mediados del siglo XX hasta la actualidad, que incluyó la expansión del mapa de clasificaciones psiquiátricas junto con la consolidación de la psicofarmacología como modelo terapéutico hegemónico. Este cambio, que tomó forma más clara a partir de la década de 1980, implicó el desprestigio relativo de la cosmovisión psicológica y el predominio de la explicación fiscalista y neurocientífica del comportamiento humano, incluyendo la proliferación a escala industrial de psicofármacos.

Además, existe un problema en el propio proceso de reforma psiquiátrica en Brasil, materializado en el proyecto de desinstitutionalización de los manicomios a través de la creación de

servicios sustitutivos de atención psicosocial. A pesar de su aparente carácter progresista, este proceso se dirigió hacia otros marcos teóricos distintos al de Nise da Silveira (por ejemplo, la psiquiatría democrática italiana y el psicoanálisis lacaniano, entre otras corrientes de pensamiento, en su mayoría europeas), relegándola a la simple condición de “ícono” o estableciendo con su trayectoria una continuidad más mítica que histórica.

Incluso las actividades expresivas, cuando son implementadas por los dispositivos de la reforma en el ámbito de las políticas públicas, no siguen plenamente las recomendaciones niseanas (que se definían por la espontaneidad y la prohibición de comercialización en favor del estudio científico y psicológico), orientándose hacia otros fines, tales como la generación de ingresos, la formación técnica o la superación del signo de lo “terapéutico”. A esto se suma la incompletitud de los propios ideales de la reforma, debido a la precaria condición del sistema de salud pública en Brasil, a las disputas ideológicas entre asociaciones profesionales, movimientos sociales, usuarios y familiares, así como al retorno de una gestión hospitalocéntrica, incluso después de la Ley 10.216 /2001.

¿En qué implica esta configuración biopolítica, que involucra simultáneamente a la ciencia, al Estado y al mercado (Stengers, 2015)? En la marginación del método niseano. En la práctica concreta de la salud mental, este termina siendo relegado al estatus de “alternativo” o “complementario”, o ni siquiera es implementado, a pesar del aura de gloria y la beatificación de la historia de vida de la psiquiatra que, como suele decirse, habría transformado totalmente la psiquiatría.

Consideraciones finales

El reconocimiento cultural de la vida y obra de Nise da Silveira no debe confundirse con una revolución en la salud mental —al menos si esta se entiende como un cambio total—. Esto no reduce la relevancia de su trabajo, sino que señala un campo en disputa, donde su legado no se fija en un pedestal. Nise promovió, más bien, una rebelión, como ella misma se describía: una rebelde que se negó a utilizar el electroshock.

La rebelión, a diferencia de la revolución, es un movimiento continuo y mutable, que resiste incluso en condiciones adversas. No se define por permanencias, sino por la fuerza de sus variaciones. Es nómada, escapa, sabotea, toma atajos (Deleuze & Guattari, 1997). Por eso, Nise sigue viva en múltiples formas. Su saber no se sujeta a las jerarquías institucionales; se esparce en las prácticas cotidianas, en los gestos de quienes luchan por otra salud mental en Brasil. Así, es preciso buscar las líneas de fuga que ella dejó —inestables, no codificadas, pero activas en las prácticas— en los afectos y en los pequeños enfrentamientos diarios del servicio público. Que esas líneas alcancen también a la ciencia y a la política: he aquí la rebelión necesaria de los nise-nianos del futuro.

Referencias bibliográficas

- Blackman, L. & Couze, V. (2010). Affect. In: *Body and Society*, Volume 16, Issue 1.
- Clough, P. & Halley, J. (orgs.) (2007). *The Affective Turn: Theorizing the Social*. Duke.
- Deleuze, G., & Guattari, F. L. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (B. Massumi, Trans.). University of Minnesota Press.
- Derrida, J. (1994). *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and New International*. Routledge.
- Favret-Saada, J. (1990). Être affecté. *Gradhiva: revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie*, 8 pp. 3-9.
- Foucault, M. (1977). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Trans. Alan Sheridan. Vintage.
- Greg, M. & Seigworth, G. (2010). *The Affect Theory Reader*. Duke University Press.
- Gullar, F. (1996). *Nise da Silveira: uma psiquiatra rebelde*. Relume Dumará.
- Giorgi, G. (2014). *Formas comunes: animalidad, cultura, biopolítica*. Eterna Cadencia.
- Hirzman, L. (2015). Três Artistas, Três Histórias de Vida, Três Casos Clínicos. In: Instituto Moreira Salles. *Imagens do Inconsciente* (DVD).
- Ingold, T. (2006). Rethinking the animate, re-animating thought. *Ethnos*, 71(1), 9–20.
- Magaldi, F. (2018). *A Unidade das Coisas: Nise da Silveira e a genealogia de uma psiquiatria rebelde no Rio de Janeiro, Brasil*. Doctoral thesis, Federal University of Rio de Janeiro
- (2020). *Mania de Liberdade: Nise da Silveira e a humanização da saúde mental no Brasil*. Ed. Fiocruz

- Mello, L. C. (2014). *Nise da Silveira: caminhos de uma psiquiatra rebelde*. Automática Edições.
- Pedrosa, M. (1980). Introdução. In: Fundação Nacional de Arte. Instituto Nacional de Artes Plásticas (org.). Museu de Imagens do Inconsciente (Col. Museus Brasileiros, 2).
- Silveira, N. (1981). *Imagens do Inconsciente*. Alhambra.
- ([1976-1977] 2009). Nise da Silveira, Antonin Artaud e Carl Gustav Jung: entrevista concedida a Rádice. *Rádice*. In: Mello, L. C. Carlos. *Nise da Silveira - Encontros*. Beco do Azougue.
- (1979). *Terapêutica Ocupacional: Teoria e Prática*. Casa das Palmeiras.
- (1995). *Cartas a Spinoza*. Francisco Alves.
- Spinoza, B. *Ethics*. (2000). Ed. and trans. G. H. R. Parkinson. Oxford UP.
- Stengers, I. (2015). In *Catastrophic Times: Resisting the Coming Barbarism*. Open Humanities Press.

JONATHAN PRUEGER

Licenciado en Sociología y doctorando en Ciencias Sociales (FaHCE-UNLP). Becario doctoral (IIGG-UBA/CONICET). Integrante del PPID: “Dependencia epistémica, eurocentrismo y colonialidad del saber: hacia un pensamiento situado”. Integrante del UBACyT: “Big data, algoritmos y plataformas: las nuevas formas de gubernamentalidad a la luz de la teoría de lo transindividual de G. Simondon”. Miembro de la Red PLACTS, la Comunidad de Estudios en Filosofía de la Liberación y el Foro del Pensamiento Nacional.

Jung y el siglo XXI

La avanzada de las tecnologías del poder hacia las profundidades psíquicas

Desde los inicios de la modernidad occidental capitalista hacia nuestros días se han ido desarrollando, complejizando y sutalizando las dinámicas del poder de manera estrechamente entrelazada a las transformaciones de los paradigmas económico-productivos.

El desarrollo de las tecnologías de producción fue de la mano con el desarrollo de las tecnologías del poder, diría Foucault (2007). Desde un poder que tortura, mata y exilia propio de las sociedades de soberanía —periodo medieval y de capitalismo inicial en la civilización occidental— a un poder que fundamentalmente se orienta a disciplinar tanto el cuerpo individual (*anatomopolítica*) como el cuerpo social general (*biopolítica*), en el marco de un paradigma productivo taylorista-fordista. Un no apelar centralmente a matar, sino a condicionar el devenir de los cuerpos, aunque todavía demasiado anclado en la normativización, la verticalización y la coerción.

En términos de dinámicas del poder, las formaciones sociales neoliberales occidentales —que en un primer momento se denominaron posfordistas y hacia nuestros días de capitalismo “cognitivo” (Rulani, 2004), “informacional” (Castells, 2000) y “de plataformas” (Srnicek, 2018)— se orientan hacia lo que Foucault (2008) llamó “gubernamentalidad” y Deleuze (1991) “control”,

siendo el rasgo común la regulación de lo social desde lo social mismo, capturando y neutralizando el potencial emergente desde las resonancias internas, tanto de lo social como de lo psíquico personal (Guattari, 1979; Lazzarato, 2006; Han, 2014; Rouvroy y Berns, 2016).

El rol de las plataformas digitales y los dispositivos algorítmicos, expresión paradigmática de las dinámicas del control digital, se orienta fundamentalmente a lo psíquico. Allí logran neutralizar potenciales latentes y emergentes provenientes de lo psíquico inconsciente. Se interpela desde ideas, discursos, pero sobre todo se gobierna lo estético, se compensan huecos afectivos, se capturan complejos psíquicos. Los usos digitales cubren tanto nuestras luces como las sombras de la diversidad de dimensiones psíquicas que nos habitan.

Rouvroy y Berns (2016) encuentran en lo que describen como dispositivos de la gubernamentalidad algorítmica la profundización de la capacidad de abordaje milimétrico de las interioridades por parte de las dinámicas del control. Siguiendo a esos autores, dichos dispositivos logran suscitar la propensión inconsciente previa a toda formación o formulación de deseo. Y aquí, una vez más, la pregunta por lo psíquico inconsciente. En los últimos años, vimos cómo descubrimientos reveladores de las neurociencias profundizaron el debilitamiento gradual de algunas premisas del psicoanálisis freudiano y lacaniano, detentando más afinidad con la psicología de Jung.

Las neurociencias, a partir de las posibilidades que generan los desarrollos técnicos en lo fisiológico neuronal, dan cuenta de aciertos de las psicologías de las profundidades y ciertas espiritualidades. La capacidad de abordaje milimétrico de las interioridades psíquicas que logran desplegar las tecnologías digitales y algorítmicas es sumamente factible de poner en consideración con la

psicología de los complejos psíquicos de Jung (2004). Siguiendo a Jung, todo ser humano involucra una determinada trama de complejos psíquicos. El complejo constituye una relacionalidad entre una carga de potencialidad arquetípico-afectiva y el impacto de las experiencias de la vida. Necesitamos de Jung, hoy más que nunca, para entender cómo es que las tecnologías digitales y algorítmicas logran capturar los complejos psíquicos y neutralizar el potencial que portan.

Las dinámicas del poder vienen complejizando, sutilizando y perfeccionando los modos de afectar en las interioridades psíquicas del ser humano. Ya no estamos en condiciones de sostener un materialismo ontológico materialista que pretende reducir los contenidos psíquicos inconscientes a meras hibridaciones entre el potencial fisiológico y los efectos de la exterioridad. Resulta fundamental involucrar la dimensión arquetípica, en tanto potencial emergente, en su condición simultáneamente fisiológica y psíquica. Es el momento de las ontologías relacionistas y del devenir.

Recientemente, dos referentes cercanos, Benasayag (2024) y Liaudat (2025), comenzaron a involucrar la categoría de arquetipo en sus escrituras. Aunque la mayoría de las veces su uso es equívoco en lo que respecta a los desarrollos de Jung, no obstante, esto no deja de ser un buen augurio en torno a la posibilidad de que la filosofía y las ciencias sociales se abran finalmente a la condición de las profundidades psíquicas.

Desde el canon de los marcos teóricos establecidos, hay algo que no se termina de precisar en lo que respecta a la pregunta de que afectan las tecnologías digitales y algorítmicas en las profundidades psíquicas. Hay algo que exige un nuevo marco epistémico y estoy convencido de que una de las llaves consiste en un puente factible de construir entre la teoría psicológica de Jung y la epistemología de Simondon.

Simondon, Jung y la posibilidad de una nueva epistemología para las ciencias sociales

A mitad del siglo XX, involucrando los desarrollos de la termodinámica, la mecánica cuántica, la biología genética, las neurociencias, la cibernética, etc., Simondon (2014) dio cuenta de que las ciencias se encontraban en condiciones de superar la premisa del hilemorfismo aristotélico que sustentaba gran parte de las epistemologías modernas. Dicha premisa, dando por sentado la existencia de entes individuales, establece la separación de materia y forma, siendo la primera la que adquiere rango de ser; es decir, la materia asume el factor de explicación causal.

Involucrando las ontogénesis, los procesos por los cuales llegan a existir entes individuales, Simondon plantea que la relación en el devenir siempre es previa a todo ente individual. De esta manera, propone remplazar la caduca centralidad de los conceptos de *materia* y *forma* por los de *información* y *comunicación*. Más allá de los registros de lo estable, en los diversos dominios de lo real, Simondon plantea que es posible reconocer la condición de lo metaestable: una tensión entre órdenes de magnitud opuestos, complementarios e indisociables sobre la cual logran establecerse equilibrios relativos, condición de posibilidad de toda individuación. En sus palabras:

La individuación que resuelve es la que conserva las tensiones en el equilibrio de la metaestabilidad en lugar de anularlas en el equilibrio de la estabilidad. La individuación vuelve compatible las tensiones, pero no las relaja; descubre un sistema de estructuras y funciones en el interior del cual las tensiones son compatibles (Simondon, 2014, p. 257).

En la epistemología de Simondon, el ente individual viene aparejado a una carga de potencialidad factible de desplegar en su devenir, la cual se denomina preindividualidad. Lo preindividual es de naturaleza colectiva y solo puede ser integrado al individuo a partir de las relacionalidades afectivas y técnicas de lo trans-individual.

Lo transindividual constituye el conjunto de relacionalidades afectivas y técnicas que “envuelve a los seres entre los cuales existe la relación y se manifiesta a través de la resonancia interna en el interior de lo colectivo” (pp. 399). Siendo que para Simondon el centro ontológico solo puede ocuparlo la relación y el devenir, lo transindividual constituye una categoría que pretende precisar un poco más en qué consiste lo “social real”. Se trata de esa

[...] zona relacional oscura, la de lo colectivo real, cuya ontogénesis parece rechazada hacia lo incognoscible. Tomar la realidad de los grupos como un hecho, según la actitud de la objetividad sociológica, es llegar luego de la individuación que funda lo colectivo. Partir de los postulados interpsicológicos es situarse antes de la individuación del grupo (Simondon, 2014, p. 398).

Ya a mitad del siglo XX, para Simondon no es posible sostener una noción de adaptación que se limita a considerar el impacto de la exterioridad en la interioridad del individuo. El proceso de adaptabilidad no puede ser entendido de manera completa sin involucrar la resonancia interna de los individuos involucrados en dicho proceso: los potenciales (preindividuales) en múltiples situaciones de tensión complementaria (metaestabilidad) a partir de su relación intrínseca con la exterioridad.

Simondon nos exhorta a superar aquellas perspectivas en ciencias sociales, como el psicoanálisis de Freud (Simondon, 2014, pp. 263, 312) y el estructuralismo lingüístico de Saussure

(Simondon, 2005; Heredia, 2017), que, recuperando la noción de adaptabilidad de las ciencias naturales del siglo XIX, tienden a reducir la consideración de la interioridad del ser humano a efecto de la exterioridad.

No casualmente la epistemología simondoniana viene cobrando cada vez más relevancia en los estudios del poder (Deleuze y Guattari, 1988; Lazzarato, 2006; Rouvroy y Berns, 2016; Rodríguez, 2019; Raunig, 2022; etc.). En ese breve escrito fundante de la caracterización de las “sociedades de control”, Deleuze (1991) hace uso de dos categorías claves de Simondon (metaestabilidad, modulación) y recrea una cuyo origen se remonta a Nietzsche y que tranquilamente puede considerarse una noción protosimondoniana de este último (dividual).

A diferencia del moldeado, el cual tiende conceptualmente a señalar un modo de afectar predominantemente invariable (producción industrial en serie, institucionalidad normativa disciplinaria), la modulación constituye una afectación que se modifica, se readapta en el devenir temporal (por ejemplo, las ofertas algorítmicas que se adaptan y reelaboran en función de los patrones indicados por la interacción). Lo “dividual” refiere simultáneamente tanto a la capacidad de las tecnologías digitales de dividir milimétricamente una interioridad (en términos abstractos, es decir de duplicación digital) como a la efectiva condición de diversificación milimétrica de las interioridades.

Hay una incompatibilidad axiomática entre Simondon, por un lado, y el psicoanálisis, el estructuralismo lingüístico (de Saussure) y Foucault, por el otro. En estas referencias teóricas se da por sentado la existencia de individuos físicos y lo psíquico se limita a efectos del ambiente en la fisiología del ser humano (en correspondencia con el hilemorfismo y teoría de la adaptabilidad exteriorista determinista).

Esto último va de la mano de un energetismo fisiológico sexualista, al cual también se enfrentan Simondon y Jung. Esto distancia a ambos autores del psicoanálisis de Freud, el cual sostiene una acepción de libido asentada en una versión del energetismo desactualizada, la cual ubica a la energía en la materia. Tanto Simondon como Jung parten de un energetismo que ubica a la energía en el carácter de la relación, de una tensión complementaria (en Jung la libido es simultáneamente energía fisiológica y psíquica).

Ante la incompatibilidad de Simondon con el psicoanálisis se profundiza el problema de la imprecisión de una teoría del psiquismo para los estudios del poder. Crisis que también se expresa en la falta de consenso en torno a los conceptos de sujeto, subjetividad y psique en ciencias sociales. Es momento de dar lugar a puentes factibles de construir, los cuales nos permitan emprender nuevos caminos epistemológicos. Caminos epistemológicos que posibiliten ampliaciones hermenéuticas, ampliaciones de visión, para enfrentar la crisis civilizatoria, ecosistémica y de gran transición geopolítica actual.

Jung y Simondon parten de una ontología relacionista y del devenir, enfrentándose tanto a los dualismos como a los monismos ontológicos materialista e idealista. Identifican en los trasfondos ontológicos un coincidir de los opuestos en el devenir. Comparten las mismas críticas al hilemorfismo aristotélico, a la teoría de la adaptabilidad exteriorista determinista, al energetismo sustancialista. Se destaca en ambos un volver a poner foco en los potenciales, en las cargas de realidad potencial.

Los arquetipos son de naturaleza colectiva, al igual que la condición de lo preindividual. Ambas categorías refieren a una carga de potencialidad factible de integrar y desplegar a partir de las relacionalidades vinculares.

Por otro lado, los complejos psíquicos en Jung detentan el carácter de lo metaestable en Simondon. Los complejos constituyen un equilibrio relativo, una metaestabilidad, una resonancia, entre un principio de afirmatividad interior de carácter arquetípico-afectivo y las experiencias de vida. El mismo Simondon (2013; 2014) da cuenta de sus afinidades con Jung. Reconoce, por ejemplo, que “Jung descubre, en la aspiración de los alquimistas, la traducción de la operación de individuación” (Simondon, 2014, pp. 511) ².

Las “IA” entre lo “inefable” y lo ya conceptualizado (la necesidad de un nuevo lenguaje en ciencias sociales)

El puente Jung-Simondon no solo constituye una fructífera ampliación hermenéutica para las ciencias sociales, sino también una ampliación de la consideración de las resistencias o políticas de liberación social y subjetiva (Prueger, 2024). El despliegue sinérgico transindividual de los potenciales arquetípico-afectivos constituye la dinámica que puede lograr vencer frente a la influencia inconsciente, seducción, anestesiamiento, y dependencias que genera la hipermediación digital y algorítmica de nuestros tiempos.

El planteo del anestesiamiento va en afinidad con la dirección que identifica Benasayag de una orientación hacia el funciona-

² La afinidad de Jung y Simondon, a su vez, da causa a la posibilidad de superar la discusión entre humanismo y anti-humanismo. Ambos contribuyen a una renovación de la interpretación de lo humano que no supone un apartamiento frente a los demás dominios de lo vivo y lo real, sino más bien la identificación de coordenadas comunes. Es como si ambos volvieran a dar actualidad al principio de la tradición hermética: “como es adentro es afuera”.

miento automatizado del ser humano en lo neurológico. Para Benasayag (2024) es fundamental ubicarse en el “existir” para enfrentarse a las directrices implícitas y explícitas del “funcionar”.

A su vez, considera a la inmanencia —experiencia de presencia situada— como la predisposición existencial que debe guiar la praxis personal y colectiva para vencer en nuestros tiempos. Justamente una experiencia de inmanencia colectiva es la condición de posibilidad de un Kairós; es decir, una experiencia de quiebre, un tiempo cualitativamente distinto de oportunidad. Y solo de la mano de un tiempo kairológico es que podemos encarnar un nuevo horizonte civilizatorio³.

Sin embargo, aquí es necesario posicionar la pregunta por aquello que se manifiesta en la inmanencia. Si bien el centrarnos en la descripción de lo que se manifiesta en la inmanencia implica alejarnos de ella, constituye un movimiento necesario para poder avanzar en nuevas coordenadas conceptuales y categoriales que nos posibilitarían posicionar un nuevo lenguaje analítico entre lo ‘inefable’ y lo ya conceptualizado. Las “IA” ya operan en esa intersección entre lo que consideramos —y por tanto posicionamos— como inefable y lo ya conceptualizado.

Necesitamos un nuevo marco categorial para poder comprender aquello que se manifiesta en la inmanencia, sino lo vamos a

³ No consideramos que el uso de la categoría de civilización se limite a la civilización occidental. Para muchos esta categoría quedo encerrada en la antinomia de Sarmiento: civilización vs. barbarie. No obstante, esto implica negar que civilizaciones existen y existieron muchas en el planeta. Lo mismo aconteció, en su momento, con el concepto de cultura, el cual pretendió referirse positivamente a lo “culto”. El concepto de cultura no quedó entrapado en dicha utilización elitista. En el mismo sentido, la categoría de civilización no puede referirse únicamente a la civilización moderna-occidental, lo cual contribuye a la imposibilidad de identificar nuevas posibilidades civilizatorias.

seguir entendiendo desde la vieja episteme; reincidiendo, una vez más, en la orientación moderna-occidental. Un nuevo marco categorial es necesario para dar lugar a otro modo de experimentar⁴ y conocer aquello que se manifiesta en la inmanencia. La psicología analítica de Jung nos brinda herramientas pertinentes para comprender mejor aquello que se experimenta en la inmanencia, lo cual posibilita profundizar el alcance de dicha experiencia.

No por enfrentarnos al funcionalismo, al imperativo de la positividad que describe Han (2014), debemos bloquear la posibilidad de un en “función de” que sea justamente opuesto a todo funcionalismo positivista. De otra manera la inmanencia quedaría condenada a un solipsismo y/o un inmediateismo posmoderno.

La llave es la inmanencia colectiva y lo que nos abre es la posibilidad de entrar en contacto, de otro modo, con lo que se expresa en la inmanencia. Esto exige de nuevas coordenadas categoriales para comprender su potencial disruptivo frente a la orientación de captura y neutralización de las dinámicas del poder propias de las directrices de la modernidad occidental.

La condición en la cual nosotros no nos permitimos dar lugar a nuevas posibilidades del lenguaje, que nos permitan comprender donde radican nuestras mayores fortalezas, es que las manifestaciones de lo “inefable” quedan servidas en bandeja a las tecnologías digitales y algorítmicas de la automatización y el anestesiamiento.

En un seminario abierto reciente, Benasayag contó de un intercambio que tuvo con el Papa de la Iglesia Católica, muy

⁴ Tampoco es suficiente con el conocer, la automatización y el anestesiamiento implican el bloqueo y la configuración desde las directrices del poder del sentir. En la *aísthesis* de los griegos, la capacidad de conmovirse, Dussel (2018) veía un obturamiento central de la modernidad occidental.

pertinente al respecto. Cuando se encontraron Benasayag le dijo al Papa “si nosotros queremos buscar una alteridad para decir que el ser humano es distinto que la máquina, el alma no es suficiente”. Al parecer, el sumo pontífice se rió y le dijo “por eso te llamamos”. En el seminario abierto, Benasayag⁵ agrego que necesitamos crear un lenguaje intermedio entre lo espiritual y lo científico —no teleológico y no dogmático— para enfrentarnos desde allí al auge de las orientaciones funcionalistas de nuestros tiempos.

El involucramiento de Jung es parte de esa apertura del lenguaje que necesitan las ciencias sociales. Es la carta que hay que jugar en el siglo XXI para superar su crisis epistemológica ante la avanzada de las “IA”. Jung nos brinda herramientas para comprender e integrar aquello que las modalidades del poder logran neutralizar proveniente de lo psíquico inconsciente.

Cada ser humano, en cuanto trama específica de complejos psíquicos, está habitado por un conjunto de potencialidades que constituyen simultáneamente afectividades y virtudes factibles de desplegar. Dicho despliegue solo es posible vincularmente, trans-individualmente.

Si orientásemos las directrices de nuestras organizaciones comunitarias y las instituciones⁶ en función del despliegue sinér-

⁵ La principal limitación en la perspectiva de Benasayag (2024) es aferrarse al fisiologismo moderno. En toda la crítica que realiza a la modernidad occidental se olvida del materialismo y el fisiologismo inherente a la modernidad. Si bien plantea partir de un enfoque fenomenológico, se deja traslucir en el mismo que toda manifestación fenomenológica en el ser humano ya se encuentra ontológicamente subordinada al cuerpo, a lo fisiológico. No considera posible un reconocimiento no trascendental de las manifestaciones de lo álmico, siendo que lo álmico se manifiesta fenomenológicamente en la inmanencia, en la mismísima experiencia, y sin mediación de una afirmación trascendente *a priori*. Sin decirlo, Benasayag reduce ontológicamente toda inmanencia a lo fisiológico.

⁶ En estas últimas es donde más se carece de la dinámica propuesta.

gico de las potencialidades arquetípicas, encontraríamos aquello desde lo cual anclarnos para enfrentar y vencer frente a la seducción, derroche de los potenciales, dependencias y anestesiamientos automatizantes de los seres humanos que sostiene la hipermediación digital y algorítmica de nuestros tiempos.

Las orientaciones pedagógicas de las instituciones educativas todavía arrastran demasiados resabios de los tiempos del auge disciplinario. No podemos seguir reduciendo la educación a la incorporación de conocimiento exterior o un modelo donde todos los estudiantes sepan lo mismo, “cuenten más o menos con la misma base”. No va más.

El giro propuesto poco tiene que ver con el *coaching* (¿ontológico?) neoliberal. Se trata de desarrollar una educación en función del despliegue sinérgico, en equipo, de los potenciales. Para esto resulta fundamental el cultivo de los potenciales y los recursos necesarios que implican el despliegue de dichos potenciales. Los potenciales no se integran en función del beneficio personal o la salvación individual, sino del bien comunitario, holístico, cosmológico general.

Si nos contentamos con imaginar un posible escenario de prohibición de las pantallas, o una destrucción masiva de artefactos por escenario postapocalíptico, o bien pesimistamente, una distopía a partir de la alienación tecnológica (a lo Black Mirror), es porque no creemos posible el escenario donde la falta de atención a las pantallas es porque hay algo más; una propuesta que logra apasionar y no solo interpelar anestésicamente.

La canalización de los potenciales psíquicos inconscientes por parte de las redes sociales y las plataformas digitales en general, lo que logra es obturar el despliegue con ascenso de plenitud de los potenciales. Los bloquea, limita sus posibilidades de despliegue. Los potenciales del ser humano son derrochados

en términos fisiológicos y psíquicos y de ello se encargan las dinámicas del control.

Por ello no hay que olvidar que el mayor perfeccionamiento de las tecnologías del poder digitales y algorítmicas es siempre —y en el mejor de los casos— hacia la expresión neutralizada del potencial, pero nunca hacia el despliegue expansivo (el cual involucra simultáneamente transformación y constructividad relacional). El camino político-cultural del despliegue expansivo y situado de mayor plenitud ascendente de los potenciales sigue disponible para una propuesta que podría vencer frente a la seducción e influencia del control digital y algorítmico, pudiendo ubicar a las tecnologías, desde otro paradigma de tecnicidad, en el lugar de aporte a dichos procesos de despliegue⁷.

Coincidiere de opuestos y nuevo horizonte civilizatorio

Jung y Simondon constituyen cada uno un puente, y juntos otro puente, para un nuevo diálogo entre ciencia y espiritualidad hacia el siglo XXI. Los descubrimientos y desarrollos de las ciencias naturales, a lo largo del siglo XX y profundizándose hacia el siglo XXI, no dejan de aproximarnos hacia nuevos coincidiere de ciencia y espiritualidad.

Movimiento sumamente necesario para la consolidación de un nuevo “horizonte de época”, como diría Linera (2022), en plena crisis del proyecto civilizatorio moderno occidental. Necesitamos dar lugar a un nuevo horizonte en términos civilizatorios que pueda desanudar los dilemas del presente en la consolidación de otro rumbo posible para la humanidad.

⁷ Es decir, sin recaer en tecnofobia o tecnofilia.

Estados Unidos y Europa se encuentran atrapados en la interna interimperialista que parte en dos a occidente. En oriente el proyecto multipolar de los BRICS viene tomando cada vez más fuerza, lo cual abre una oportunidad histórica de consolidación de un esquema geopolítico mundial multipolar. Sin embargo, oriente carece de la posibilidad de traccionar ideológico-culturalmente a occidente.

América Latina por su parte, aunque no cuente con el peso económico, político y militar del globalismo transnacional o la alianza de los neoconservadores con los Gigantes Tecnológicos, o la alianza China-Rusia (el cual de todas maneras le puede resultar favorable), constituye aquel continente mestizo, aquel caldero de mixturajes, desde el cual puede emerger una alternativa en términos civilizatorios.

América Latina cuenta con la sabiduría de los pueblos originarios, de los pueblos afrodescendientes, con influencia de las tradiciones espirituales de oriente, con la ciencia occidental. Constituye esa parte del mundo con mayor predisposición a volver a religar lo que fue separado, a hacer coincidir lo que fue antagonizado. Ciencia y espiritualidad, razón y pasión, libertad e igualdad, tradición y deconstrucción, entre otras, constituyen polarizaciones que son parte del caldero de mixturajes de Nuestra América (Martí, 1985).

El coincidir de los opuestos en el devenir es parte intrínseca de las configuraciones fagocitantes de nuestros pueblos. Y, no casualmente, el coincidir de los opuestos en el devenir, como identificara, entre tantos otros, De Cusa en el siglo XV, es la condición de lo ontológico en los diversos y entrelazados dominios de lo real.

A fines del siglo XIX la termodinámica introdujo la noción de metaestabilidad para describir la situación de tensión comple-

mentaria sobre la cual logran establecerse equilibrios relativos sin eliminar el principio de polaridad. Se trata de una oposición complementaria sobre la cual logran configurarse estructuras factibles de participar en regímenes de polaridad complementaria más amplios. Yendo más allá del átomo, la física cuántica encontró el mismo principio de polaridad complementaria (dualidad onda-corpúsculo). La propiedad de confinamiento de los quarks, la cual consiste en la imposibilidad de aislar a un quark, también expresa la condición ontológica de que la relación en el devenir siempre es previa a todo ente individual.

Las nuevas técnicas de captura de imagen del entrelazamiento de dos partículas de luz arrojan como resultado el símbolo del ying-yang del taoísmo. Es decir, otra manera en que se expresa el coincidir de los opuestos en el devenir. Un año antes del desarrollo de esta técnica, en 2022, tres físicos fueron galardonados con el Premio Nobel de física por corroborar el entrelazamiento cuántico. Ya estamos en condiciones de afirmar que el entrelazamiento es lo real y la separación es una ilusión perceptual. La relación en el devenir siempre es previa al ente individual.

La biología genética, en la estructura del ADN y el ARN, da cuenta del mismo principio de polaridad complementaria. En la cibernética se corrobora lo mismo en la codificación elemental en unos y ceros, posibilitada por dos niveles del voltaje.

Frente a la relacionalidad cuerpo-psyque / materia-espíritu, el punto de partida ontológico generalizado de las ciencias, en lugar de ser relacionista, sigue siendo en su mayoría obstinadamente materialista: ubicando el principio de origen en la materia, el cuerpo; yendo más allá de lo que nos es posible afirmar.

Sin la certeza suficiente como para reducir toda manifestación autónoma del psiquismo a lo fisiológico, el materialismo obtura la

posibilidad de reconocer e indagar en las manifestaciones de lo arquetípico. Siendo que esto resulta fundamental en plena crisis civilizatoria donde —entre otras cosas— las tecnologías del poder logran afectar de manera cada vez más especializada y sutil las profundidades psíquicas del ser humano.

Desde una ontología relacionista y del devenir consecuente, cuerpo y psique constituye una de las tantas relacionalidades intrínsecas que estructuran los diversos y entrelazados dominios de lo real. A su vez, al interior del psiquismo es posible identificar la relacionalidad inconsciente-consciente. Avanzando en los umbrales de la profundidad psíquica, el inconsciente es factible de ser reconocido como un conjunto de relacionalidades entre un principio de afirmatividad interior y los efectos de las experiencias interiores de la exterioridad (donde las experiencias de vida más tempranas suelen ser las más afectantes).

Por último, el principio de afirmatividad interior de lo inconsciente no puede ser reducido a lo fisiológico, sino que es fisiológico y psíquico simultáneamente, relacionalmente, involucrando una dimensión arquetípica. Así como el régimen energético manifiesta la condición de una polaridad intrínseca, lo mismo ocurre en el ser humano en lo que respecta a la dualidad cuerpo-psique. Las manifestaciones de lo arquetípico constituyen una expresión de dicha relacionalidad intrínseca cuerpo-psique.

Hasta acá es donde por ahora nos es posible indagar. No podemos afirmar que las manifestaciones de lo arquetípico son efecto de una instancia supraterrrenal, así como tampoco podemos afirmar que el principio de afirmatividad psíquico inconsciente se reduce a lo fisiológico. Como identificara Jung, ambas afirmaciones son igual de metafísicas. Lo que no puede seguir negando el canon científico es que las manifestaciones de lo arquetípico existen y requieren ser reconocidas por las ciencias.

Al pelearse con la concepción de lo álmico del catolicismo medieval, la ciencia moderna resolvió posicionarse en el determinismo opuesto al ubicar en la materia el principio explicación ontológico último. No obstante, ambas posiciones son igualmente metafísicas. Las manifestaciones de lo álmico exigen ser reconocidas para que las ciencias sociales puedan franquear el callejón sin salida hermenéutico al que se enfrentan en plena crisis civilizatoria.

Concluyendo el primer cuarto del siglo XXI las polarizaciones, como materialismo e idealismo, devienen absolutamente insostenibles. Arribamos al tiempo del coincidir de los opuestos en el devenir: condición de lo ontológico y necesidad de orientación política ante la crisis de radicalización de la polarización ideológico-cultural que parte al medio a las formaciones sociales occidentales (que en Argentina le solemos llamar “grieta”). Progresismos y nuevas derechas constituyen la reactualización de la fractura ideológico-cultural que empezó con la modernidad: iluminismo y reacción romántica-conservadora.

La reforma protestante constituye una de las primeras configuraciones sociohistóricas de la modernidad que pretendió integrar la religión y la tradición de la reacción romántica y el dominio tecnocientífico de la naturaleza, el beneficio económico y el “progreso” de los iluministas. No casualmente las nuevas derechas cuentan con su amplia base protestante, particularmente evangelista. Desde allí buscan orientarse hacia la integración conservadora y autoritaria de racionalismo y tradición, de técnica y religión.

No obstante, dicha integración forzada, aunque cuente con victorias electorales, no constituye más que la profundización de la crisis civilizatoria, el último manotazo de ahogado para el

sostenimiento de una modernidad occidental que se encuentra en estado de putrefacción (*putrefactio*).

Es la experiencia inmanente colectiva la que nos posibilitaría ir más allá de la parte (uno de los dos lados de la grieta ideológico-cultural) y vivificar el todo. Ante la dinámica de los excesos (hiperinformación, hipermediación), valernos de la vacuidad que nos permitiría romper la ilusión de separación y sabernos humanidad toda, e inclusive yendo más allá: sabernos comunidad de vida.

Como venimos viendo, es la profundización de los desarrollos de las ciencias lo que nos conduce al reconocimiento de las manifestaciones de lo arquetípico, la condición inmanente de lo álmico, y no la afirmación de una trascendencia teleológica supraterrrenal. Lo trascendente, en todo caso, se corrobora en lo inmanente en las mismas coordenadas de la inmanencia.

Los mismos desarrollos de las ciencias confirman la actualidad del proyecto hermético. Ciencia y espiritualidad, tradición y deconstrucción, libertad e igualdad, razón y pasión, entre otros, se unen en convergencia, sin perder el carácter tenso-creativo, en su confluencia continua hacia una matriz holística parida al calor del caldero de mixturajes de Nuestra América.

Afinidad Jung - Simondon y los enfoques descolonizantes

A su vez, Jung y Simondon permiten construir un puente más. Un puente entre ellos —autores rezagados y no tan rezagados de Europa— y los referentes descolonizadores de la Filosofía de la Liberación. Coincidir de los opuestos entre la Filosofía de la Liberación latinoamericana y los pensadores fisura del canon europeo.

En Kusch se hace notoria la centralidad del devenir en su propuesta del “estar siendo” y también en las categorías de “seminalidad” o “germinalidad” (las cuales refieren al despliegue de los potenciales). No es casual que a la hora de precisar tanto su ontología relacionista y del devenir como su valoración de lo simbólico, Kusch (1999 y 2007) se sirve de Jung.

En Scannone (1980) el “nosotros estamos” es el punto de partida filosófico que involucra tanto la relacionalidad como el devenir. En afinidad con Jung y Simondon, Scannone considera al símbolo como una relacionalidad y plantea la “irreductibilidad del símbolo al concepto, articulando sin embargo conceptualmente su inteligibilidad especulativa” (p. 29).

Valora imprescindible recuperar la “arqueceidad” presente en la sabiduría de los pueblos y plantea que la posibilidad de una nueva epistemología exige un nuevo concepto de ciencia. Por otro lado, veamos como su descripción de la dualidad y la triunidad detenta amplia afinidad con la descripción de Simondon de lo metaestable:

En los ejemplos que acabamos de dar se habrá notado que algunos de ellos se refieren a una dualidad (¡que no implica dualismo!), y otros, a una triunidad. Es precisamente el hecho de que se da una tercera dimensión, lo que nos posibilita la unidad o mediación de la dualidad. Pero no se trata de una tercera dimensión que sobresume (*aufhebt*) dialécticamente las otras dos, sino de una tercera dimensión ni reductible ni reductora, que “se sustrae” al mismo tiempo que media (p. 45-46).

La condición de lo metaestable comparte con la analéctica, método filosófico central de la Filosofía de la Liberación, su principio fundante: la no eliminación del principio de alteridad, el sostenimiento de la polaridad, no como oposición mutuamente

excluyente, sino como tensión complementaria, tenso-creativa. Son las dinámicas de tensión complementaria aquellas que posibilitan saltos de umbrales en regímenes sistémico-abiertos.

La orientación sistémico-abierta es apertura hacia la alteridad en Filosofía de la Liberación y es parte de las coordenadas ontogenéticas en Simondon. Un equilibrio flexible, metaestable, tenso-creativo, de los complejos psíquicos es lo que Jung asemeja a una situación de sanidad psíquica. El encuentro con la alteridad es también la integración de la sombra en Jung, tanto en términos personales como colectivos.

Resulta factible y fecundo la construcción de un puente entre nuestros referentes latinoamericanos y ciertos autores europeos que constituyen la fisura del canon científico moderno occidental.

Posdata: la potencia de lo aún increado

Solo la autenticidad de una orientación existencial colectiva inmanente nos dará la posibilidad de un corte con la reproducción de lo equivalente en pleno tocar fondo del proyecto civilizatorio moderno-occidental.

Aquello que no puede ser subsumido ni replicado por el aprendizaje automatizado de las llamadas “Inteligencias Artificiales” representa el origen de lo que constituye lo disruptivo frente a su tendencia a lo equivalente, a lo replicable, al perfil preelaborado, a la tautología de lo real, al imperio de lo equivalente por dinámica de excesos. Constituye también aquello que no puede ser integrado por las nuevas derechas por genuinamente revolucionario.

Un tercer movimiento, que no es progresismos ni nuevas derechas, es aquel que anclándose en el despliegue sinérgico de los potenciales arquetípicos podría vencer frente la seducción y

anestesiamiento de las tecnologías digitales y algorítmicas. Las nuevas directrices se orientarían al acompañamiento en el cultivo de las pasiones y virtudes en términos colectivos. La anestesia y sublimación que configura el control digital de los anhelos y deseos no son necesarios y no triunfan, ya que en la propuesta de socialización está involucrado un goce distinto, más pleno, tras la posibilidad de dar pista a la resonancia transindividual de los potenciales.

El despliegue transindividual de los potenciales arquetípicos, el conjunto de pasiones y virtudes potenciales que nos habitan constituye el punto muerto de los aprendizajes automatizados de las llamadas “Inteligencias Artificiales”. El sí-mismo, como núcleo álmico de lo inconsciente, constituye la fuente del conjunto de potenciales afectivos y caracterológicos que habita en cada ser humano, la fuente simultánea de su más propia singularidad y sus más universales atributos.

La dinámica de despliegue transindividual sinérgico de los potenciales es contraria a toda orientación acaparadora y verticalista al estilo de las nuevas derechas. También es contraria al teleologismo materialista de los progresismos, reticentes al reconocimiento de las manifestaciones de lo espiritual psíquico en el ser humano involucrado en lo inconsciente.

En la repetición de los caminos ya conocidos, en el fracaso de lo que pretende presentarse como lo nuevo y no lo es, en medio de un contexto de crisis integral de los viejos paradigmas, no queda más que empujar los horizontes de lo posible a la hora de hacer converger todo aquello que se orienta genuinamente hacia lo nuevo.

La saturación de los contenidos que se orientan, desde la simulación (Baudrillard, 1981) a la repetición incesante de lo equivalente, sienta las bases para la irrupción de lo genuinamente

disruptivo. Todo aquello que aún no es y podría ser se reúne desde las periferias, desde las fronteras de lo que se pretende totalidad cerrada, para iniciar su camino hacia su irrupción como directriz central.

El enmudecimiento de las formulaciones con pretensiones de radicalidad que eran en esencia simulación, reciclamiento de viejas fórmulas, sigue crujiendo y desarticulándose. Las nuevas formulaciones que no terminan de constituir puntos de articulación de lo nuevo, al aferrarse a las directrices de lo que parece, se desploman antes de remontar vuelo.

La convergencia de los residuales que se desarrollan en torno a lo aún no realizado, sueño latente inalienable, se aproxima gradualmente en convergencia hacia la posibilidad de dar saltos de umbrales. Así como la pandemia fue caldo de cultivo del surgimiento de las nuevas derechas, estas últimas, junto a la crisis de los progresismos, sientan las bases para la emergencia de algo nuevo. Eso nuevo que tiene que emerger —ante la crisis integral a la que nos enfrentamos— no puede ser simplemente cualquier cosa novedosa.

Han y Berardi, aunque antes Baudrillard, recaen en una visión fatalista distópica porque tampoco logran encontrar un punto de anclaje, un principio de realidad en oposición a la generalización de las simulaciones, la puesta en escena, lo que pareciera ser una victoria total del parecer frente al ser.

El callejón sin salida de los estudios del poder se franquea con el reconocimiento en el ser humano de un principio de realidad en oposición a las directrices del poder. No todo en el ser humano es efecto del poder y aquello que no lo es no puede ser reducido a lo fisiológico.

¿Qué constituye aquello en el ser humano que no puede terminar de ser reproducido, clonado o imitado por las “IA” sin que

parezca una mera imitación grotesca? La experiencia estética, la condición afectiva y caracterológica expresada en las manifestaciones simbólicas, en resumen: todo lo que expresa fenoménicamente la condición de lo arquetípico.

Allí radica toda autenticidad disruptiva, frente a la profundización exacerbada de los simulacros y simulaciones en lo social. Reconocer las manifestaciones de lo arquetípico va de la mano del propio reconocimiento de las manifestaciones en nosotros mismos de algo que no se reduce a la pulsión fisiológica. La existencia auténtica de Heidegger se completa en el reconocimiento de las manifestaciones de lo arquetípico, lo cual posibilita la autenticidad.

En cada decisión, pero también en cada propensión irreflexiva, se juega lo nuevo y lo viejo en nosotros mismos. Así como lo viejo equivale a toda forma de dominación porque constituye impulso de poder, lo nuevo implica la orientación de liberación de los potenciales como orientación existencial. La misma no puede ser ególatra. El autoreferenciamiento ególatra implica un techo en el desarrollo de los potenciales. Porque el despliegue de los potenciales implica la profundización del amor como experiencia indivisible (a la vida, a uno mismo, al mundo, a un ser humano). Sin el amor al mundo y a la vida, los potenciales solo se cultivan hasta un cierto punto y umbral.

El mejor acto de amor es desplegar y dar posibilidad de despliegue de los potenciales, con todo lo que ello implica. Cada ser humano tiene algo para brindar, algo para compartir a la humanidad. Ese es el mejor regalo que puede hacer.

La orientación del amor es opuesta a las directrices del poder. Que la transición geopolítica mundial esté dando cuenta de una prevalencia de los estados por sobre el capital es un signo de época. De alguna manera implica que la planificación del estado

logra imponerse por sobre la irracionalidad del capital. Sin embargo, también tenemos las orientaciones de lo que pretende ser un supraestado en la alianza entre los Gigantes Tecnológicos y las conducciones políticas de las nuevas derechas al frente de ciertos gobiernos en la actualidad o la opción de un supra estado en la alianza del globalismo transnacional con los progresismos.

Si la racionalidad de los estados logra vencer frente a la irracionalidad del capital, el siguiente movimiento sería que las orientaciones del espíritu logren vencer frente a las del poder. Para ello es necesario reconocer las manifestaciones del espíritu en el ser humano, lo cual implica una amplificación hermenéutica de las ciencias sociales. Amplificación hermenéutica de las ciencias sociales imprescindible frente a la avanzada de las “IA” y la hipermediación digital y algorítmica que traen aparejada. Es indispensable profundizar en una epistemología de los potenciales, entendida como un marco analítico que amplía nuestra mirada sobre el ser humano y sus virtudes latentes. Allí, la teoría psíquica de Jung posiblemente cumpla un rol fundamental. Esto no implica una postura antropocéntrica en tanto el ser humano no es considerado como algo separado y distinto, sino como un particular momento en el despliegue de la vida en el planeta.

Referencias bibliográficas

Baudrillard, J. (1981). *Simulacra and Simulation*.

Benasayag, M. y Cany, B. (2024). *Contraofensiva. Actuar y resistir en la complejidad*. Prometeo.

Castells, M. (2000). *La era de la información: Economía, sociedad y cultura. Volumen I. La sociedad de la información*. Versión castellana de Carmen Martínez Gimeno y Jesús Alborés.

- Deleuze, G. (1991). *Posdata sobre las sociedades de control*, en Christian Ferrer (Comp.). Ediciones Nordan.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Fondo de Cultura Económica.
- Guattari, F. (1979). *The Machinic Unconscious*. Semiotext.
- Han, B. C. (2014). *Psicopolítica: Neoliberalismo y nuevas técnicas del poder*. Pensamiento Herder.
- Jung, C. G. (2004). *La dinámica de lo inconsciente*. (Vol. VIII). Trotta.
- Kusch, R. (1999). *América Profunda*. Biblos.
- (2007). “Geocultura del hombre americano”. En: *Obras Completas, Tomo III*. Fundación Ross.
- Lazzarato, M. (2006). *Políticas del acontecimiento*. Tinta Limón.
- Liaudat, S. (2025). “Scalabrini Ortiz ante la crisis espiritual de nuestro tiempo”. *Agencia Paco Urondo*.
- Línera, A. G. (2022). *La política como disputa de las esperanzas*. Masa crítica. CLACSO.
- Main, R., Mc Millan, C. y Henderson, D. (2020). *Jung, Deleuze y el todo problemático*. Routledge.
- Martí, J. (1985). *Nuestra América*. Biblioteca Ayacucho.
- Maturrana, H. y Varela, F. (1994). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Editorial Universitaria.
- Prueger, J. (2024). *Entre arquetipos y algoritmos. Las teorías del poder postfoucaultianas en hibridación con la psicología analítica Carl G. Jung*. Ediciones Ciccus.
- Rodríguez, P. (2019). *Las palabras en las cosas*. Cactus.
- Rouvroy, A. y Berns, T. (2016). Gubernamentalidad algorítmica y perspectivas de emancipación: ¿lo dispar como condición de individualización por relación? *ECOPOS*, 18 (2), 36-56.
- Rullani, E. (2004). *El capitalismo cognitivo: ¿un déjà-vu?* En VV. AA. (2004). *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*. Traficante de sueños.

- Scannone, J. C. (1980). "Un nuevo punto de partida para la filosofía latinoamericana". *Stromata*, Vol. 36 Núm. 1/2, enero-junio.
- Simondon, G. (2014). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de Información*. Cactus.
- Srnicek, N. (2018). *Capitalismo de plataformas*. Caja Negra.

ISABEL CALVO

Doctora en Medicina por la Universidad de Málaga, Máster en Salud Mental, Ciencias Comunitarias y Sociales, Médico psicoterapeuta. Docente en instituciones públicas y privadas. Trabaja en consulta privada de psicoterapia médica desde 1990.

@isabelcalvo.es

El proceso de individuación en las pinturas de Paula Rego

Nos dice Jung “No se tiene consciencia sin distinción de opuestos” (OC 9.1, p.91). El universo pictórico femenino de Rego permite explorar este juego de opuestos que muestra lo no reconocido socialmente. En su pintura subvierte el orden para desvelar lo que se esconde bajo las faldas de las mujeres. La lectura de las imágenes de Rego nos permite conectar con el trasfondo arquetípico propio de la época, una época de transformaciones y revoluciones que permitieron a muchas mujeres salir de la jaula de su “destino social”. En este artículo se busca la conexión con los movimientos de la época, en especial lo que concierne a las mujeres en la Europa del siglo XX.

La expresión humana en forma de imagen siempre nos ha fascinado. Intentamos reducirla con un abordaje que se queda corto. Vemos imágenes en sueños, en la oscuridad, en las formas de una cortina o en las manchas de humedad de una pared. Para Abt la función de las imágenes es la percepción del mundo exterior

[...] si el impacto emocional de estas imágenes es lo suficientemente fuerte alcanzan la consciencia. La representación permite la integración de elementos inconscientes tanto personales como supra-personales en el consciente, de elementos que contienen y unen los opuestos (2011, p. 17).

Sobre Rego, su pintura y su época

Paula Rego (1935-2022) es una pintora portuguesa que pertenece a la escuela de Londres caracterizada por la pintura como registro de la experiencia vital personal e inmediata. La pintura de Rego se centra en el universo de las mujeres. Utiliza sus referentes sociales y culturales, pero también los cuentos infantiles, las canciones populares y la simbología portuguesa y europea. Nace en Portugal, en una familia anglófila y liberal. Se forma en Inglaterra, donde estudia desde los 16 años, pero sus fuentes de inspiración serán las leyendas, cuentos y ambiente del Portugal de la segunda mitad del siglo XX.

Paula desarrolla desde muy temprano el sentido político, siendo muy lúcida en cuanto a las diferentes formas de violencia y de dominación sobre las mujeres y la relación del poder con la sexualidad. Las mujeres son retratadas en las pinturas de Rego de forma nada convencional ni complaciente con el espectador.

Sus mujeres aparecen grotescas, recias, animalizadas, demoníacas o en posturas nunca mostradas en público, ni siquiera en el ámbito privado de la mujer. Es una característica del arte feminista que se apropia de aquello que ha sido utilizado por el patriarcado como una forma de denigrar y desvalorizar a las mujeres. Las pinturas de Kiki Smith, Louise Bourgeois o Eulalia Valldesera son ejemplos de este movimiento. Representan lo oscuro femenino y lo femenino herido. Monstruos que saltan de los mitos y los cuentos a las paredes de los museos. Este proceso supone una redención para el colectivo (Jung O.C. 15, p. 111).

Paula vive la contradicción de muchas mujeres de la época. Su vida estará marcada por el desarrollo de su profesión como pintora, las dificultades con su lugar en su familia y por las depre-

siones de Paula, tratadas durante años por un analista junguiano. En un primer momento la pareja está marcada por la sumisión y la timidez extrema de ella, las infidelidades de él, la maternidad y la dependencia de su marido y en segundo momento la vulnerabilidad y dependencia de él por la esclerosis múltiple, el cambio de roles y la independencia y éxito profesional de Paula. El diálogo interior con lo femenino herido, el ánimos o el trabajo con la sombra irá apareciendo en las historias que relatan los cuadros de Paula.

En su conocido cuadro de “The Dance” (Fig. 1) de 1988, aparece un círculo de la vida. Lo pinta ante la proximidad de la muerte de su marido Víctor. El cuadro muestra un baile en una playa, un castillo se muestra en el fondo, en alto. Bajo la luz de un claro de luna llena aparecen los bailarines en diferentes posiciones. Vemos a un joven Víctor bailando con una mujer rubia (“es otra chica” en palabras de Paula (Willing, 2017), quizás la misma que aparece en las sombras de su estudio en su autorretrato. Esta semejanza y el relato de los celos de Paula nos hacen pensar que la mujer rubia representa a su sombra. A la mujer de la que tenía celos, libre en su sexualidad. Sería el primer paso del proceso: el encuentro con la sombra. La segunda pareja se muestra distinta: una mujer más madura que baila con menos proximidad con su pareja, lo que le permite observar al hombre que baila y a la escena que la rodea. Podría representar una etapa de mayor desarrollo y conocimiento interior probablemente relacionado con la evolución de su ánimos. Ella ya muestra en su vestido elementos portugueses, como los limones en azulejo de su falda y el corpiño, (que entendemos que representan sus raíces en conexión con lo instintivo femenino). Se ve también al fondo un círculo de mujeres en tres edades al fondo, tres figuras arquetípicas la puer, la madre y la anciana o los tres aspectos del arquetipo de la Madre:

Perséfone, Deméter y Hécate. La luna, símbolo de Venus y de Eros, que acaricia con su luz toda la escena. La playa como lugar liminal, la delgada capa siempre transformada por el inconsciente y el consciente, el lugar de “la continua creación” (VV. AA., 2011, p. 122).



Figura 1. El baile, 1988.

Por último, la figura principal. Vemos a una mujer madura bailando sola, representada en mayor tamaño que el resto, vestida con el traje regional portugués. Si atendemos al lugar donde se sitúa, en la esquina inferior izquierda, corresponde a aquellas partes de la hoja que representan las zonas más inconscientes y

arquetípicas de la psique (Abt, 2011). El uso del traje regional portugués es una de las constantes en la obra de Paula. Sabemos que las vestiduras representan la forma en la que queremos ser vistas, en relación con el aspecto *Persona* de la psique. El traje regional ancla en las raíces, en la tierra, probablemente en la fuerza instintiva de las mujeres del campo en contraste con la fragilidad autopercibida de la sofisticada y cosmopolita Paula.

El cuadro se mueve en contra de las manecillas del reloj, para Abt esto se puede interpretar que “gira entonces hacia lo inconsciente, hacia la muerte y resurrección y a la creación de un nuevo símbolo” (Abt, 2011, p. 76). Claro que, como insiste el autor, siempre hay que tener una contra-hipótesis y este movimiento podría señalar el peligro de estar perdido en lo inconsciente (2011). En este caso todo apunta al primer significado. Pensemos que se muestran ocho danzarines diferenciados en cuatro. El simbolismo del ocho, “el octavo aspecto del uno” “sugiere la posibilidad de la asimilación consciente de la totalidad” (Abt, 2011, p. 149).

La figura que baila sola, independiente, en cierta forma ensimismada y en otra muy presente, podría señalar hacia la transformación en el seno de un proceso individuación.

La multiplicación del símbolo del círculo: en la luna llena, el claro de luz en el suelo, el círculo de las tres mujeres o el formado por los danzarines podría señalar al símbolo del Sí-mismo y el proceso de independencia. En este círculo de mujeres danzando podemos resumir la biografía de Rego y el camino de tantas mujeres del siglo XX que se esforzaron y se esfuerzan en encontrar su propia danza.

Lo instintivo femenino, monos, perros y otros animales

Las mujeres nos encontramos con la dificultad de integrar nuestro mundo instintivo con los ideales patriarcales a los que nos adaptamos y con los que nos identificamos. La violencia psíquica y física contra la mujer tiende a disfrazarse socialmente de amor y pertenencia. La locura femenina se filtra en estas grietas. A través de los complejos materno y paterno se deslizan aspectos psíquicos que conectan con esta violencia contra el alma de las mujeres. Abunda el rechazo a la madre como defensa, rechazo de la madre en cuanto a familia, en cuanto a útero, o en cuanto a materia (Jung, O. C. 9.1, p. 87). El complejo materno negativo permite a la mujer escapar, en cierta medida, de la repetición del destino de la madre, aunque puede caer en destinos tan dolorosos como el de su madre. Como nos recuerda Linda Schierse “la locura de nuestras madres es lo más propenso a ser internalizado cuando somos niños” (Schierse, 1997, p. 4).

Este **tríptico de mono, oso y mujer** (Fig. 2) cuenta la rebelión personal de Paula. Con su marido ya muy enfermo ella inicia una relación con un hombre, representado como oso. Cortarle la cola al mono-marido es el inicio de la resolución de la dependencia emocional de Paula. Hay algo de lo que ella debe desprenderse para salir de su nudo emocional.



Figura 2. Izq.: Mono Rojo ofrece a Oso una paloma envenenada. Centro: Mono Rojo pega a su mujer. Der.: Su mujer le corta la cola a Mono Rojo, 1981.

El mono rojo y el oso son dos animales que nos recuerdan al cuento de Blancanieves y Rosaraja descrito por Von Franz (2023). En él el oso y el enano representan a dos tipos de figuras de ánimus: “la que reacciona constantemente de forma equivocada, se irrita y a la vez irrita y provoca a los que la rodean” (ibíd. p. 114) aquí representado por el mono rojo iracundo, engañoso y mordaz. Y un ánimus tipo oso que “dentro del contexto femenino de nuestro cuento de hadas representa un instinto masculino-agresivo vivido correctamente” (ibíd. p. 117). De hecho, en el cuadro, quien corta la cola es la mujer, antes golpeada, mientras que el oso parece desentenderse del asunto. La figura ¿mujer? peluda y arrodillada es una figura intrigante. Pintada con los mismos colores que la paloma “envenenada” y la cabeza del primer mono, no le vemos el rostro, cubierto de pelo rojo, pelo que parece cubrir también toda la espalda. Esta mezcla de rasgos humanos y animales apunta a un contenido que empieza a integrarse. Para intentar situarlo recurrimos a la intuición: el gesto de sus manos entrelazadas no parece casual, por lo elaborado. Parece un mudra, el Manipura mudra. Manipura es el nombre de un chakra: “Este es el lugar del fuego y los pares de opuestos en donde se generan emociones y pasiones. Al concentrarse en este centro, la rabia se suprime.” (Wikipedia). Desde lo sensorio-perceptivo, los colores de la paloma marcan las dos figuras, podría tratarse de una transformación de un aspecto. La paloma, símbolo de las grandes diosas madres del amor y de la fertilidad, está envenenada. La figura humana se muestra primitiva e instintiva y parece hacer un mudra para suprimir la rabia. Puede estar representando esos elementos instintivos de lo femenino maternal poco evolucionados y derrotados (“puestos de rodillas”). Pensemos en que Paula ha estado cuidando a su marido durante muchos años y que en las fases terminales de la esclerosis la dependencia es extrema. Y pensemos en el rol de

tantas mujeres de eternas cuidadoras de hijos, marido, padres, suegros etc. Cuidadoras a veces de aquellos que antes las sometieron y agredieron.

En las cuidadoras, los impulsos y fantasías de ira asesina se reprimen constantemente, y las enferman. Muchas mujeres que cuidan a sus padres o maridos lo describen como una lucha a muerte: “me va a llevar consigo”. Pero no toman conciencia de la realidad de esa afirmación, la muerte psíquica está al acecho. Lo sano es la rebelión, la muerte del otro, la liberación, pero lo instintivo femenino queda relegado y sometido a las normas sociales. En palabras de Brinton “nos mutilamos, nos debilitamos, nos silenciamos y nos enfurecemos tratando de comprimir nuestras almas dentro de él” (del modelo colectivo) (2022, p. 26).

La **serie de cuadros niña y perro** (Fig. 3) muestran de forma inquietante la actitud ambivalente ante los cuidados. El afeitado que puede acabar en degollamiento, el grueso collar-cadena, o la incitación-agresión. Rego explica que ella quiso representar así al marido y su relación basada en la dependencia física. Hannah nos dice: “Esta asociación de perros con hombres y gatos con mujeres es prácticamente universal” (Hannah, 2000, p. 90).

El perro en estos cuadros se somete pasivo, el poder está en el lado de la joven. Lo erótico y la agresión aparecen unidos en las escenas retratadas. Si lo tomamos como escenas de la carga emocional de la mujer que cuida a un hombre dependiente podemos ver la ambivalencia emocional contenida, siempre amenazando con estallar. No hay rastro de compasión en las imágenes. En palabras de Von Franz, deshacerse de esta compasión exagerada es un importante paso para la individuación en las mujeres (Von Franz, 2023).



Figura 3. Izq.: Sin título. Centro: Sin título. Der.: Muchacha levantándose la falda ante un perro, 1986.

Pero también podemos leerlo desde lo intrapsíquico de la autora. El perro aparece paralizado, representando el aspecto herido, en cuanto a instinto. El perro puede ser la imagen de la enfermedad, así como de la sanación, cuando lame las heridas.

Una paciente con antecedentes de A.S.I. y trastorno alimentario restrictivo sueña que conduce por el desierto, de repente se ve rodeada por perros famélicos, sucios y heridos que tratan de entrar en su coche. Ella sube las ventanillas y se encierra presa del terror. Esta paciente era una mujer totalmente desconectada de su mundo interior, hiper adaptada a nivel social, con la máscara de la “mujer perfecta” hasta que una crisis irrumpe. En sueños posteriores seguirán apareciendo perros que progresivamente se muestran más sanos y con los que se va relacionando.

Sabemos que el perro es un símbolo frecuente en los sueños y en las fantasías de las pacientes. Nos interesa la conexión del perro con lo instintivo femenino. Comprender “el instinto perro” como lo llama Hannah (Hannah, 2000, p. 119), nos permitiría conectar con las necesidades instintivas más fuertes “no debemos olvidar que (*los perros*), al final, deciden en favor de su propio beneficio” (ibíd. p. 120).

La Mujer Perro y la sombra

En la serie Mujer Perro (Fig. 4) vemos que se produce una transformación: el perro ya no está en diálogo con la chica, está representado corporalmente por la mujer.

Sabemos que el complementario del perro es el amo. Un Amo-Yo que no aparece en los cuadros. Las posturas corporales representan actitudes de miedo-agresión, típicas de los perros. La mujer acorralada por el hombre en lo individual, por el sistema patriarcal en lo social, lo femenino acorralado, dominado, herido y furioso como sombra en lo intrapsíquico y en lo social.

Esta representación de la posesión del animal perro conecta con el mundo instintivo femenino situado en **sombra**:

[...] solo diremos que para mucha gente hoy en día la sombra está muy conectada con los instintos. O tal vez debería de decir, que les resulta difícil tener una visión clara de los instintos porque se encuentran contaminados con la sombra no reconocida (Hannah, 2000, p. 87).



Figura 4. Izquierda: Mujer perro. Derecha: Perro malo, 1994.

La **sombra**, como lado ctónico, está ocupada por aquellos elementos que conectan con lo genuino femenino. El trabajo es rescatarlos de su expresión negativa, integrarlos y desarrollarlos guiados por el Sí-mismo.

El arquetipo de la madre

“El crimen del padre Amaro” es una novela de Eça de Queirós. Es una obra provocativa que critica la hipocresía social y religiosa. El padre Amaro llega a una ciudad portuguesa para asumir su primer cargo como cura. En su llegada, Amaro es acogido por una viuda devota que alberga una profunda admiración por el clero. En la casa vive su hija Amélia, una joven hermosa y sensible que pronto se verá atrapada en una relación prohibida con el padre Amaro. Una relación secreta y prohibida que lleva a la destrucción de la joven, del hijo nacido y la salvación del cura con el traslado a una nueva parroquia. La estructura del cuadro nos proporciona una lectura particular del sentido de la novela.

En “Entre mujeres” (Fig. 5) Rego representa a un Padre Amaro recostado en el regazo de la madre de Amelia. Hay dos tríadas en este cuadro, una formada por la madre, la hija y el seductor. Y otra formada por la madre, la hija y una figura femenina que susurra al oído de la madre. Esta cuarta figura solo aparece en el espejo.

El número cuatro es el “trasfondo arquetípico en que se estructura la consciencia del yo” (Abt, 2011, p. 131). Podríamos pensar que es esa precisamente la importante para la resolución del conflicto. Si vemos a esta figura como Hécate, la que completa la tríada, anticipa el desenlace poco favorable. “Hécate representa el

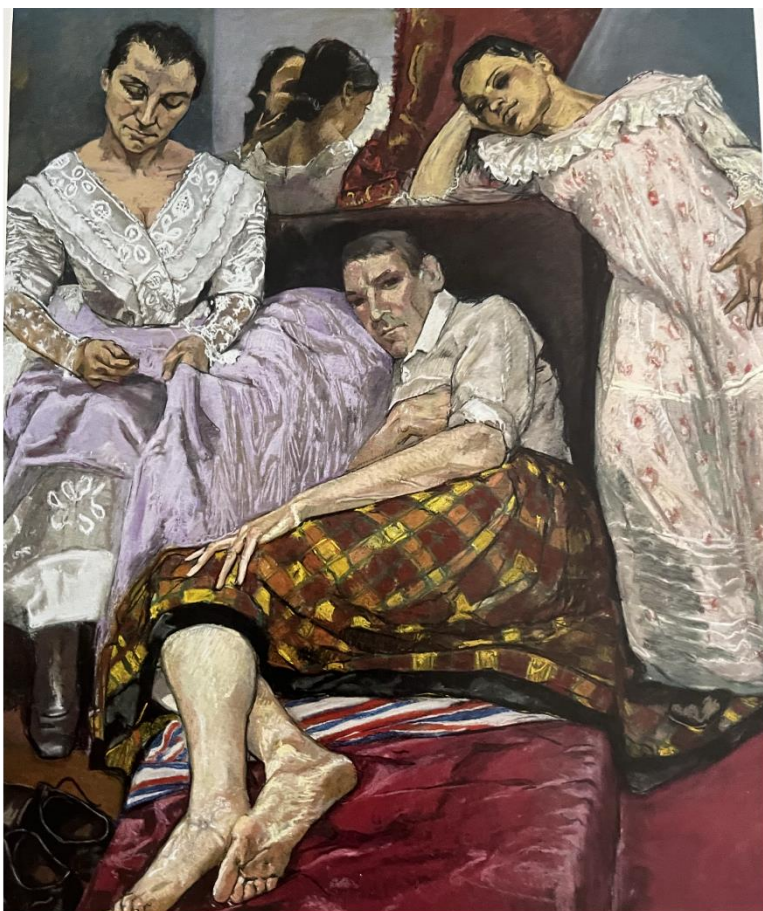


Figura 5. Entre mujeres, 1997.

lado perverso de la feminidad, la bruja, la Madre Terrible, causante de la locura y la obsesión” (Von Franz, 2002, p. 80). Inquieta este “susurrar” al oído de la madre, así se va introduciendo la locura psíquica, en voz baja, filtrándose en la conciencia estos contenidos invasores.

La figura central, el hombre, es el único que interpela al espectador con su mirada. Aparece con falda, recostado en un colchón rojo, sobre suelo rojo. Un color muy ambivalente que nos habla de nacimiento y muerte.

Para los alquimistas *la rubedo* es la fase que corresponde a la integración, la necesidad de integrar estas figuras en diálogo. Amaro da la espalda a la joven. Ella aparece con los ojos cerrados, con el vientre abultado, sumida en un sopor, pisando la falda del hombre.

El hombre aparece rodeado de mujeres, representado en una actitud pasiva y afeminada. Recostado nos recuerda a un niño enredado en las faldas de su madre. Las faldas en el cuadro se entrelazan así, rodeando al hombre. En palabras de Rego, su intención era retratar a ese hombre “puer”, como un niño de nueve años que nunca creció y que solo era feliz cuando recibía “mimos das raparigas” (Willing, 2017). Este hombre que era vestido de niña en su infancia, según la novela, nos remite de nuevo al aspecto destructivo del arquetipo de la madre.

El cura representa las normas sociales, la unidireccionalidad de la conciencia imperante, las normas patriarcales. La relación de estos elementos con lo femenino suele ser violenta y cruel, de utilización y destrucción (Von Franz, 2023).

El trío de mujeres está ausente a la observación del espectador. La madre cose, mientras que vemos en el espejo a una mujer que le susurra al oído. La madre, ajena al peligro, invita a un hombre joven en su casa, dejando a la hija expuesta a la seducción. En una lectura pensamos en una madre atada a las normas colectivas que de forma ciega lleva a su hija a la destrucción. La joven y su hijo, lo nuevo que podría surgir con una transformación de la conciencia, es finalmente masacrado.

La costura es una alusión al aspecto *destino* del arquetipo de la madre, a menudo representado por las tres Moiras que miden y cortan el hilo de la vida. En los cuentos de hadas “la costura a menudo representa el paciente proceso que conduce, puntada tras puntada a la redención, que zurce el tejido rasgado del alma o remienda la situación embrujada”. (VV. AA. 2011, p. 460). Aunque también la costura alude a la ropa de una cultura, refleja las normas sociales y roles que se juegan. La madre cose una lujosa tela malva, color de la penitencia, el sufrimiento y la Cuaresma en la Iglesia Católica. También es el color del feminismo. Desde la psicología de la mujer podríamos pensar en la transformación que la conciencia de la mujer puede lograr si renuncia a aquellos aspectos rígidos de la *máscara* y ejerce su propia sexualidad.

En el mito de Deméter, Core sufre la transformación en Perséfone al ser raptada por Hades. La mujer atrapada entre la madre que reclama su posesión y el “matrimonio-muerte” (Villalobos, 2023, p. 217) es una situación conocida en las consultas. Como dinámica intrapsíquica podríamos ver a las dificultades de la mujer para manejar tanto su complejo materno como su ánimus, esclavizantes ambos.

En la historia había una oportunidad para la transformación y la redención de los aspectos femeninos, tanto en la psique del padre Amaro como en la de la joven. En términos colectivos, no hay la necesaria redención para aquellos elementos psíquicos necesarios para la transformación de la conciencia unidireccional, tanto en hombres como en mujeres.

Aspectos destructivos del arquetipo de la madre

El arquetipo materno es la base del complejo materno (Jung, O. C. 9.1) Como todo arquetipo, el de la **madre** también tiene una serie casi inabarcable de aspectos. (Jung, O. C. 9.1). Tiene aspectos ambivalentes, negativos o positivos. Los aspectos destructivos o de destino, acompañan a los positivos o generadores. En general las diosas de la fortuna son ambivalentes, las devoradoras (bruja, dragón, tumba) son negativas y las generadoras de vida, las positivas (Jung, O. C. 9.1, p. 79).

En los cuadros de Rego nos encontramos explícitos estos aspectos. Una madre de Caperucita que transformó la inocente caperuza en un elegante traje y que luce la piel del lobo desprovisto de uñas y dientes, aniquilado. La devoradora de hijos o la vieja sirena que ahoga a la inexperta y maternaloide Wendy (Fig. 6).

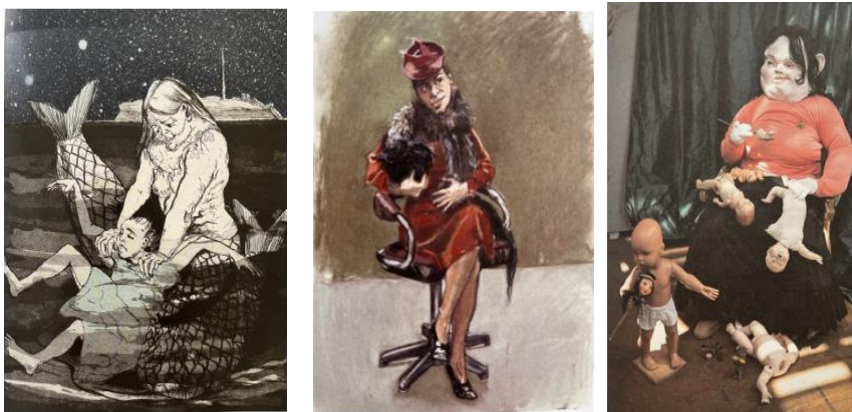


Figura 6. Izquierda: Sirena ahogando a Wendy, 1992. Centro: Madre con la Piel del Lobo, 2003. Derecha: Gula, 2019.

En los cuentos de hadas abunda el motivo de la joven perseguida por su madrastra-bruja:

[...] se relaciona con la necesidad que tiene la mujer de enfrentarse con ese lado oscuro del principio femenino para alcanzar su propia individuación. [...] Desde una perspectiva psicológica se entiende como un proceso de toma de conciencia (Núñez, 2014 p. 171).

El complejo materno negativo, al igual que el ánimus negativo, tiene un efecto devastador sobre la psique de la mujer, dañando el desarrollo de su eros y su conexión con el mundo instintivo. La hipertrofia del eros, o su atrofia puede estar camuflada por la asunción de las normas colectivas como guía de relación con el propio mundo interno y con el externo (Jung, O.C. 9.1). Hoy en día es fácil mimetizarse con las imágenes colectivas ofrecidas por las redes sociales. La buena mamá, la perfecta esposa, la chica de éxito, la trabajadora competente son roles que parecen muy dibujados y normatizados. Hay una evidente uniformidad en las propuestas de las redes sociales. Esto bloquea aún más el acceso a la propia espontaneidad y creatividad, en cualquier rol ejercido por la mujer.

Aspectos generadores del arquetipo Madre

El aspecto generador del arquetipo conecta con la *matter natura* y *matter spiritualis* de la totalidad de la vida (Jung, 9.1, p. 88) (Fig.24).

La madre real es en la primera instancia la portadora del arquetipo. Pero pronto el yo empieza a distinguirse de la madre y estas características “fabulosas y misteriosas” se desplazan a la abuela, la Gran Madre. Los diferentes aspectos de la Diosa se

dividen, lo considerado luminoso por el patriarcado se representa en la Virgen María, la sombra se localiza en la mujer:

Gracias al desarrollo de los valores afectivos, el resplandor de la bondadosa y radiante divinidad ha aumentado hasta lo inconmensurable, pero lo oscuro, que debía estar representado por el diablo, se ha localizado en el hombre (Jung, O.C. 9.1, p. 98).

Hombre en el sentido universal, pero mujer de facto ya que como nos recuerda Jung:

[...] la mujer está siempre allí donde el hombre tiene su sombra, y lo más fácil es que la confunda con esta; cuando quiere reparar este malentendido sobrevalora a la mujer según sus deseos (Jung O. C. 10, p. 111).

Es decir, de alguna forma la sombra colectiva siempre cae sobre la mujer, o en realidad sobre lo femenino que hay en nuestra sociedad.

En la Legenda áurea, Jacobo de la Vorágine relata la vida de la Virgen María, desde su concepción hasta su ascensión, basándose en textos bíblicos, apócrifos y tradiciones populares. Con estos relatos se documenta Paula Rego cuando acepta el encargo de hacer una serie de cuadros sobre la vida de María para la capilla del Palacio de Belém. Rego realiza ocho cuadros situados a ambos lados de la capilla, de cuatro en cuatro.

En estos cuadros vemos a una joven María (Fig. 7) vestida de escolar a la que sorprende el anuncio del ángel Gabriel. A una María pariendo con dolor. El ángel de Rego es una poderosa mujer como ya vimos en el ángel de la serie del *"Padre Amaro"*. La figura del ángel femenino no es muy frecuente en la iconografía europea. Empieza a aparecer alguna a finales del siglo XV, pero siempre manteniendo las características habituales de adolescentes rubios

y blancos. El ángel de Rego es muy terrenal, al igual que las figuras de María, Magdalena y Ana. En el último cuadro de la serie, la Ascensión el ángel es masculino, y se trata de la misma figura que representa al Hijo. Las figuras masculinas, exceptuando al Cristo, solo aparecen en la Adoración.

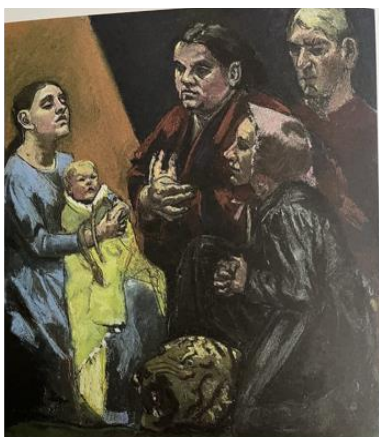


Figura 7. Anunciación, Natividad, Adoración, Purificación, 2002.

Rego muestra a María de una forma que causó gran rechazo en la sociedad portuguesa. De hecho, apenas se encuentran imágenes de esta serie en internet. Algo toca de la sombra colectiva que causa reacción:

[...] la capacidad generadora de las diosas-madre, que es además la única función apreciada en las mujeres en las sociedades antiguas, la procreación, les es hurtada, en su protagonismo, y pasa a estar supeditada, en segundo plano, al servicio de la fuerza generadora del padre en la más pura línea aristotélica de pensamiento (Pedregal, 2007, p. 424).

Las Escrituras nos muestran a una María como el vientre sagrado que recibe la simiente divina y con un pobre papel en la vida de su hijo, lo que queda reflejado en estos ocho cuadros. El que las figuras aparezcan tan prosaicas, desinvestidas de su carácter divino hace más visible la sombra alojada en lo corporal humano. Es una forma de representar a una Virgen María menos disociada, en la que lo luminoso y lo oscuro se podrían encontrar. En sus gestos hay dolor, enfado, sorpresa, ira e incluso hastío. Más que mostrar su divinidad muestra su terrenalidad. Recuerdo cuando las mujeres se vanagloriaban de haber parido los hijos sin soltar un solo grito, las mujeres no debían mostrar el dolor en el parto. Tampoco cualquier otra emoción considerada negativa. Es el “estilo Rego”, en el sentido de evidenciar lo que lo colectivo tiende a situar en la sombra.

Sería un ejercicio interesante tomar la serie como una transformación psíquica de la mujer, el proceso de individuación, desde la joven aun por desarrollarse que contacta por primera vez con la divinidad hasta la mujer adulta que la alcanza. La divinidad en este sentido sería lo que despierta al arquetipo del Sí mismo o “personalidad superior”, Cristo, al igual que Buda es un símbolo

del Sí-mismo al aunar en él lo divino y lo humano. El Ángel es el heraldo del despertar psíquico, el que despierta a la dormida conciencia (AA. VV. p. 682). Y más tarde es el que actúa de parturienta y protege en el penoso viaje. Para Von Franz, el ángel que ayuda a la protagonista en los cuentos de hadas puede representar el encuentro con un ánimos positivo (2023, p. 156) en el proceso de transformación psíquico. En esta serie volvemos a encontrarnos a la “Mujer Perro” en la Lamentación. En este cuadro no aparece el Cristo, se intuye la cruz, solo vemos a las figuras de una madura María de rodillas y a una Magdalena de postura “perro” ambigua, en la que no sabemos si va a llorar, gritar, maldecir o atacar. Tanto María como Magdalena son dos aspectos de la misma diosa, escindidos en su día y que necesitan integrarse en la psique de la mujer. La muerte del Hijo y la posterior Ascensión en compañía de este ángel-hijo termina el proceso psíquico.

Podríamos decir que en este mito conectamos con el arquetipo materno desde la perspectiva del principio de renovación y transformación de la vida en resonancia con el Sí mismo como agente de individuación. Aún nos faltaría integrar a la diablo:

Kali es representativa del Oriente, y la Virgen, del Occidente. Esta última ha perdido por completo la sombra, que ha caído en el infierno vulgar, donde vive casi inadvertida en calidad de «abuela del diablo» (Jung 9.1, p. 97).

Conclusiones

Paula Rego denuncia el sometimiento que produce “la vida no vivida” que sufren tantas mujeres. En muchos de sus cuadros vemos la actitud subversiva que critica al poder sobre las mujeres y la necesidad social de integrar elementos en sombra de lo femenino. La representación de los aspectos opuestos de lo femenino

salvaje permite integrarlos. La presencia en sus cuadros de figuras grotescas, peligrosas, híbridas, brujas y monstruas, junto con mujeres fuertes y nutrias muestra la integración de aquellos aspectos de lo femenino oscuro rechazados por lo colectivo.

Referencias bibliográficas

- Abt, T. (2011). *Introducción a la interpretación de pinturas de acuerdo con C.G. Jung*. Fata Morgana.
- Brinton, S. (2022). *Descenso a la diosa. Un camino de iniciación para las mujeres*. Ed. Sirena de los Vientos.
- Hannah, B. (2000). *Seminario del gato, el perro y el caballo y El Más Allá*. Fata Morgana.
- Jung, C.G (2015). O.C. Vol 9.1 *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*. Ed. Trotta.
- (2014). (1ª ed. 1932) *Sobre el fenómeno del espíritu en el arte y la ciencia*. O.C. Vol. 15. Ed. Trotta.
- (2015). *Civilización en transición* OC vol 10. Ed. Trotta.
- Núñez, S. (2014). *El Arquetipo de la Gran Madre: Una lectura junguiana de la puerta de los pájaros*. Siglo XXI. Literatura y cultura españolas Nº 12: 157-179.
- Pedregal, A. (2007). *Ancilla Dei. El discurso cristiano sobre la sumisión femenina*. Stud. hist., Hª antig. 25, pp. 417-434.
- Schierse, L. (1997). *El encuentro con la Sombra. Un reto interior para el espíritu femenino*. Centro de estudios de Caracas (edición privada autorizada).
- Villalobos, M. (2023). *A Puntadas. Cuadernos de mitología griega y psicología arquetipal*. Ed. Sirena de los Vientos.

- VV. AA. (ARAS.org) (2011). *El Libro de los Símbolos. Reflexiones sobre las Imágenes arquetípicas*. Ed. Taschen.
- Von Franz, M. L. (2022). *La Gata. Un cuento de redención femenina*. Paidós.
- (2023). *Lo femenino en los cuentos de hadas*. Ed. El Hilo de Ariadna.
- Willing, N. (2017). *Paula Rego, Secrets & Stories*. Documental.

GERALDO FORTES BUSTAMANTE NETO

Psicólogo clínico, graduação em Psicologia pela Universidade de Mogi da Cruzes (UMC), aperfeiçoamento em Psicanálise e Educação pela Universidade de São Paulo (USP), especialização em Saúde Pública pela Universidade de Ribeirão Preto (UNAERP), especialização em Psicologia Clínica pelo Conselho Federal de Psicologia (CFP), especialização em Coordenação Pedagógica e em Psicopedagogia pela Universidade de Taubaté (UNITAU) e Doutorado em Psicologia pela Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales (UCES).

gfbndoc@yahoo.com

El sueño de una niña con cáncer: una interpretación desde la perspectiva de la psicología analítica

Introducción

Este artículo es un extracto de un proyecto de investigación doctoral en Psicología que abordó los símbolos presentes en los sueños de niños con enfermedades crónicas graves, desde la perspectiva teórica de la psicología analítica de C. G. Jung. Este artículo presenta la interpretación del primer sueño de una niña de once años, participante en la investigación, cuya enfermedad crónica grave es el cáncer. Para esta interpretación se utiliza la Hermenéutica de M. L. Von Franz.

Enfermedades crónicas graves

De acuerdo con Kuczynski y Souza (2012), las enfermedades crónicas graves son aquellas que se clasifican como una condición de salud específica, que abarca más de tres meses en un año, o que conduce a la hospitalización ininterrumpida durante al menos un mes durante un año completo.

Así, según Kuczynski y Souza (2012), específicamente en el contexto etario de los niños, tales enfermedades, involucran condiciones que van desde alteraciones cromosómicas y sus respecti-

vas repercusiones clínicas; enfermedades del colágeno, así como condiciones autoinmunes e incluso SIDA y enfermedades neoplásicas. Muchas de estas afecciones conllevan una marcada asociación con la posibilidad de muerte, y algunas sin duda la alcanzarán pronto, incluso si tenemos en cuenta los innumerables avances científicos en materia de salud que se han logrado recientemente.

Aunque la muerte ya no es una certeza para muchas de ellas, todas, sin excepción, constituyen un importante factor de riesgo de trastornos psicológicos, ya que existe una lucha constante frente a la enfermedad y, además, también está el estrés de hipotéticas recaídas o de otras posibles complicaciones.

Aunque ha habido muchos avances en el área de la salud, proporcionando una mejoría general y de la calidad de vida de estos niños, todavía hay mucha negligencia y olvido con respecto a su psique, que con frecuencia está abandonada, y que es aún más frágil en situaciones tan graves. Cabe recordar que los estudios en este ámbito son escasos.

De esta manera, específicamente en relación con los niños con cáncer, que sigue estando fuertemente asociado a la muerte, se ha producido un aumento significativo de las tasas de depresión, ansiedad, aislamiento, insomnio, pesadillas, terrores nocturnos, pérdida de apetito, cambios en el estado de ánimo y en el sueño, cambios de comportamiento, síntomas somáticos, síntomas psicóticos y también estrés postraumático. Además, pueden producirse regresiones posturales y la pérdida de habilidades adquiridas, como el control de esfínteres.

En este contexto, también es importante destacar que, si se obstaculiza el acceso de estos niños a la verdad, dejan de creerle a los adultos y pueden no volver a cuestionarlos, llegando incluso a la interdicción del instinto epistemofílico, así como a una confu-

sión y desesperación extremas, ya que sienten que no tienen a nadie en quien confiar. Así, Aberastury (1984), basándose en diversos estudios de casos, considera que, además de otras innumerables situaciones como conflictos psíquicos, enfermedad, adopción, etc.; los niños también perciben la muerte y necesitan que los adultos les ayuden a aclarar y comprender esta situación de la mejor manera posible.

Un niño es capaz de representarse la muerte y también de extraer de ella un significado; se da cuenta de su riesgo tanto cuando está enfermo y puede esperar una cura, como cuando no hay esperanza de ninguna en cualquier tipo de enfermedad crónica grave. Sus percepciones pueden ser tan precisas que, aunque parezca creer lo que se le dice, está claro, tanto por su lenguaje verbal como no verbal, que sabe la verdad, que es capaz de percibir esa posibilidad.

En resumen, los niños perciben la posibilidad de su propia muerte, aunque no lo verbalicen, intencionadamente o no. Lo expresan en juegos, representaciones, dibujos y también a través de sus propios sueños. De este modo, están disponibles para buscar la verdad de diferentes maneras, necesitan y deben ser ayudados en sus intentos de afrontar la cuestión.

De tal modo, específicamente frente a una enfermedad crónica grave, con marcado riesgo de muerte, puede ser que, según Kovács (2012), el niño, debido a un pronóstico negativo, comience a experimentar un sentimiento de pérdida de la propia vida, en una especie de duelo anticipatorio, mucho antes de la propia muerte, son conscientes de lo que realmente está sucediendo.

De esta forma, según Perina (1994), se observan diversos niveles de regresión, retorno a diferentes etapas del desarrollo, fragilización, angustia por la separación de los seres queridos, vivencias físicas y psicológicas de naturaleza desagradable, la

pérdida de funciones corporales, sentimientos de aniquilación, miedos y una fuerte necesidad de cuidados maternos. La proximidad de la muerte parece despertar no solo sensaciones experimentadas al principio de la vida, sino que también puede hacer aflorar imágenes aterradoras del inconsciente.

Por lo tanto, es esencial mirar estas imágenes a través de los sueños, haciendo posible seguir, a través de ellos, un camino que tenga sentido; que esté lleno de significado y que, de hecho, ayude a elaborar la situación en cuestión, la muerte. Esto se hará evidente a través de los símbolos contenidos en estos sueños, uno de los cuales será discutido aquí.

El símbolo

Inicialmente, puede decirse que el símbolo y lo que representa están íntimamente relacionados, son inseparables, son como la superficie y la dimensión profunda. De este modo, el símbolo se entiende como el medio a través del cual se entrecruzan los mundos invisible y visible, uniendo los planos individuales y colectivos. Como aspecto principal de la vida imaginativa, permite acceder al inconsciente, transportándonos a los secretos de lo desconocido. El inconsciente, en su realidad, solo es reconocible a través de símbolos y todo lo que concierne al dominio del inconsciente y no se expresa como símbolo es imposible de reconocer.

Las meras palabras no pueden expresarlo en todo su valor; el símbolo se muestra y al mismo tiempo se oculta; se aclara y al mismo tiempo se oculta. Según Jung (1912, 1957), no pretende definir ni explicar, se dirige hacia algo que está más allá de sí mismo, que escapa a la comprensión última, porque no puede

expresarse plenamente en el lenguaje humano. Trasciende la conciencia y solo puede entenderse como una verdad psicológica.

Sueños

La búsqueda de una comprensión de los sueños es histórica y una preocupación universal. Sin embargo, solo con Freud (1900), en *La interpretación de los sueños*, alcanzaron una posición destacada en el campo de la psicología, ya que fue el primero en estudiarlos seriamente en términos de estructura y funcionamiento.

Desde entonces ha habido muchas formas de intentar comprenderlos en diferentes teorías psicológicas, y también han variado las posibilidades que ofrecen su comprensión para la vida humana. Nos interesa aquí, por tanto, la posibilidad de comprender los sueños en una situación en la que, debido a una enfermedad crónica grave, el cáncer, existe riesgo de muerte. Se trata de acceder al contenido del material inconsciente movilizado en un niño víctima del cáncer y tal vez de la muerte, que puede ser comprendido en el marco teórico de la psicología analítica a través de la interpretación de su sueño, según la hermenéutica de M. L. Von Franz.

Esta hermenéutica busca traducir un fenómeno desconocido a partir de uno ya conocido, pretendiendo comprenderlo a través de asociaciones, comparaciones y analogías. Esta proposición también está en consonancia con Jung (1934), quien afirma que toda interpretación se configura como algo hipotético, un intento de leer un texto desconocido, sin pretensiones definitivas. La concepción hermenéutica deriva de la hipótesis epistemológica de que el inconsciente, solo es accesible a la conciencia a través de

los símbolos, lo que permite mediante la hermenéutica, aclararlos en términos comprensibles para la conciencia.

En el contexto de la psicología analítica, el sueño se considera un producto natural de la mente, que no utiliza ningún tipo de subterfugio, como la censura y/o el disfraz. El sueño, como producto acabado en sí mismo, retrata de forma espontánea y veraz el estado psíquico en el que se encuentra inconscientemente el soñador en ese momento. Este estado inconsciente difiere del que se manifiesta en la conciencia y pretende compensarlo, lo cual constituye la función esencial del sueño.

De esta manera, se puede ver que la vida de cualquier individuo está impregnada por dos niveles distintos de pensamiento, uno consciente y otro inconsciente, que se posicionarán, mostrando cada uno su punto de vista específico respecto a lo que ocurre en esta vida.

Al principio parece que el sueño es incomprensible, carente de significado. En realidad, utiliza un lenguaje propio, procedente del inconsciente, diferente del utilizado por la conciencia. Este lenguaje se basa esencialmente en imágenes, es universal, trasciende las culturas y el tiempo, puede investigarse, siempre que se contextualice, asociarse, comprenderse y, por último, interpretarse.

Desde este punto de vista, los sueños pueden entenderse como una forma alternativa de comprender lo que el individuo está viviendo, sobre la forma en que lo está viviendo, y sobre la manera en que está llevando su vida, en consecuencia, de los acontecimientos que le rodean. El sueño, esa voz del inconsciente, funciona entonces como una forma de *compensación* de la actitud de la conciencia, tratando de corregirla, orientarla, equilibrarla.

La cuestión de la muerte

La muerte forma parte de la vida, es inherente a todos. Es una de esas situaciones consideradas arquetípicas y su inminencia debe provocar, en el inconsciente, una importante constelación de símbolos, o imágenes arquetípicas, destinados a corregir, orientar y equilibrar la conciencia ante esa posibilidad.

Otra cuestión importante para considerar, según el concepto de desarrollo de Jung (1936), es que la conciencia individual se va constituyendo a medida que se diferencia lenta y progresivamente del inconsciente colectivo. Así, cuanto más joven es el individuo, mayor es su proximidad psíquica con el inconsciente colectivo, debido al desarrollo aún precario de su personalidad. Es en el comienzo de la vida cuando existe una mayor posibilidad de encontrar arquetipos que aparezcan de forma más natural en los sueños, prueba de su origen intrínseco en cada individuo desde su nacimiento.

Así pues, nos encontramos ante una situación en la que se produce una confluencia de momentos, es decir, el comienzo de la vida está marcado por la posibilidad de su final ¿Cómo reaccionará el inconsciente ante esto? ¿Qué contenidos inconscientes se activan? Además, también existe la posibilidad planteada por Jung, y confirmada por Von Franz (1990), de que la tarea última de los sueños sea ayudar al individuo a enfrentarse a la propia muerte; los sueños la ven como un cambio, una transformación o un encuentro, no como un final ¿Podría confirmarse esto en el caso de los niños?

En la situación específica propuesta en este artículo, donde se evidencia un momento tan crítico en la vida, se puede observar que una reconfiguración psíquica es desencadenada por el in-

consciente para responder a las demandas de la situación actual en la conciencia. En otras palabras, se hace posible que el individuo, a pesar de la dificultad de la situación, permanezca psíquicamente sano y equilibrado porque permanece conectado, tanto crítica como creativamente, con su inconsciente. El inconsciente ofrece y trata recursos, símbolos, de antemano, precisos para el momento dado, señalando el camino a seguir.

El sueño que nos ocupa está relacionado tanto con una grave enfermedad crónica como con la posibilidad real de morir, pero no se puede estar absolutamente seguro de que los símbolos que aparecen en él indiquen el final de la vida, de forma pronóstica, hasta que esta posibilidad se realice o no. Aunque tal sueño ofrece aquí fuertes indicios, se sabe que en el inconsciente, muerte y transformación pueden ser análogas y puede ser difícil hacer una distinción real entre ambas, en sueños una cosa puede representar a la otra y viceversa.

Para Jung (1957), la muerte no podía ser vista como el final de un proceso, sino como meta y consumación, es decir, al igual que damos propósito y sentido al periodo de ascensión de la vida, también debemos atribuir lo mismo a su declive: si el nacimiento tiene sentido, ¿por qué no iba a tenerlo la muerte? Para Jung, el proceso de morir comenzó en el inconsciente mucho antes de que se convirtiera en una realidad. Se sorprendió al darse cuenta de que el inconsciente no trataba la muerte como algo significativo, sino que era importante saber cómo se moría, es decir, qué actitud tenía la conciencia individual y si esta se ajustaba o no al proceso de morir particular del individuo en cuestión.

Parece entonces que, además de una especie de preparación para la muerte, y el consecuente fin del cuerpo físico, el inconsciente se comporta como si el proceso de individuación simplemente continuase, y solo estuviésemos ante otra transformación

importante en la vida. Esta parece ser la posibilidad que supuestamente quiere ofrecer el inconsciente.

Desde esta perspectiva, hay muchos temas y es a través de los sueños como se expresan. Según Von Franz (1989), los sueños tienen una notable capacidad para reconfortar a las personas próximas a la muerte, permitiéndoles al menos morir en paz.

El sueño de la niña

Tras una breve introducción teórica, pasamos al relato e interpretación del primer sueño (utilizado en la investigación) de una niña de once años cuya grave enfermedad crónica es un cáncer terminal llamado Ependimoma, que es un tipo de tumor glial derivado de las células endimarias que recubren la superficie ventricular.

Primero tenemos el relato completo del sueño y, secuencialmente, su división en partes para facilitar la observación y ampliación de los símbolos presentes, así como la interpretación progresiva del sueño.

Soñé que iba al cielo, que todo el cielo explotaba porque el mundo se acababa. Había una chica a mi lado, pero no sé quién era, me estaba ayudando. Estaba haciendo las maletas para ir al cielo, con ropa blanca para vestirme allí. Había un volcán del que salía fuego y el cielo era naranja.

La soñadora se encuentra inicialmente en una situación límite: va al cielo porque el mundo se acaba. Así que aquí se hace evidente un primer símbolo, porque en ella iba al cielo vemos el símbolo de la ASCENSIÓN.

Según Chevalier y Gheerbrant (2016), la ascensión simboliza emprender el vuelo, la elevación al cielo después de la muerte. Está vinculada a una vocación espiritual humana y, más que a un estado de perfección, a una dirección hacia la santidad. La ascensión representa el ascenso de la vida, su evolución gradual hacia las alturas, la proyección hacia el cielo. En el chamanismo, la ascensión era una operación adivinatoria y profiláctica destinada a salvar a un enfermo encontrando su alma, que había sido robada por un espíritu.

La soñadora es una enferma terminal de cáncer y pronto morirá, es decir, sufrirá una transformación importante, enfrentándose a la muerte, la absoluta desconocida para todos nosotros.

De este modo, en esta primera parte del sueño, el inconsciente sugiere que, a pesar de todo, incluso ante la posibilidad de la muerte, lo relevante es que el ego está experimentando una transición y, además, habrá una especie de evolución o expansión de la conciencia, el ego ascenderá a un nivel superior de existencia y la conciencia se expandirá. En primer lugar, está claro que hay muchos contenidos psíquicos numinosos que pueden surgir dependiendo de las especificidades psíquicas y arquetípicas de la situación en cuestión.

Así, en el primer símbolo traído por el inconsciente, la cuestión de la muerte parece ser ignorada como un fin, pero sigue siendo vista como un punto a partir del cual se puede evolucionar, continuando hacia la individuación.

Otros dos símbolos aparecen secuencialmente, pues en *el cielo estaba todo explotando porque el mundo se acababa*, podemos ver los símbolos de *EXPLOSIÓN* y *MUNDO*.

Según Hall (1984), la explosión simboliza la ira no reconocida e inconsciente. Para Von Franz (1990), simboliza la muerte, porque en el proceso de morir, parte de la psique incorpórea adquiere

energía de la parte corpórea, cargándose de alta intensidad. Así, los fuertes estados de excitación emocional que algunas personas experimentan ante la muerte reflejan una batalla entre la energía psíquica, *el fuego que equivale a los afectos y emociones*, que aún está adherida al cuerpo, y la energía intensificada de la vida psíquica pura que se está desprendiendo de él.

Según Chevalier y Gheerbrant (2016), el simbolismo del mundo, en sus tres niveles, celeste, terrestre e infernal, corresponde a los tres niveles de existencia o a los tres modos de actividad espiritual. De este modo, la vida interior se proyecta en el espacio, siguiendo el proceso general de formación de mitos. Estos mundos, situados en espacios imaginarios, se definen mutuamente, el mundo inferior bajo el superior, pasando por el intermediario. De este modo, forman parte de un movimiento y una dialéctica de ascensión, acentuando su significado psíquico y espiritual. Del mundo superior, el intermediario recibe la luz, que se detiene allí y no se extiende al mundo inferior; pero no la recibe sino en la medida de su deseo, de su apertura u orientación. Conoce caminos oscuros, fisuras morales, simbolizadas por las grietas de las rocas, por las que se desliza hacia el infierno. A menudo, *aquí abajo* solo significa la tierra en oposición al cielo, y no las cavidades subterráneas. Este *aquí abajo* es el lugar intermedio, que simboliza el lugar de la prueba y la mutación interior, con el objetivo de la ascensión espiritual, pero con el riesgo de la humillación, la perversión y la caída en el infierno; puede significar movimiento, flujo y reflujo, repeticiones y ciclos, mientras que el mundo de arriba representa la quietud de la eternidad.

Según las tradiciones grecorromanas, innumerables caminos conectaban los mundos terrenal e infernal, el mundo de los vivos y el de los muertos: cráteres volcánicos, grietas rocosas, donde se pierde el agua, los confines de la tierra. Además, altas montañas

conectaban con el cielo, pero había varias etapas celestiales y otros tantos abismos infernales, hasta el tártaro, que servía de prisión a los dioses destronados. La oscuridad, el frío, los horrores, el sufrimiento, una *vida empobrecida e ilusoria* caracterizarían el infierno, mientras que la luz, el calor, la alegría y la libertad caracterizarían el cielo. El mundo es como un torbellino, una danza perpetua en la que nada se detiene. El mundo se crea incesantemente mediante un movimiento armonioso, que mantiene el equilibrio de los elementos y el ascenso del hombre espiritual; simboliza estructuras equilibradoras, es una estructura de *antagonismo equilibrado*.

Así, en esta segunda parte del sueño, el inconsciente muestra que la muerte puede entenderse como una especie de explosión repentina que perturba el entorno en general; toda explosión es una liberación inesperada de energía concentrada. Aquí vemos la energía psíquica movilizada por la muerte, la explosión traduce en una imagen la carga emocional presente en la muerte, la transformación brutal que sufrirán el yo y la conciencia hacia un nivel superior.

En la secuencia, el mundo se acaba, es una muerte anunciada, es el mundo de la soñadora el que se acaba, no el fin del mundo, sino el fin de su mundo. Lo que sugiere aquí el inconsciente, una vez más, es que su vida terrenal está llegando a su fin, pero su ego continúa en otro nivel, habrá un cambio en el nivel de conciencia, que se expande, tiene lugar un acontecimiento psicológico. Una vez más, el inconsciente parece estar diciendo que un cierto concepto de vida termina para que otro pueda continuar.

Por lo tanto, se supone que el inconsciente le está diciendo a la soñante que su vida, tal y como ella la concibe, va a sufrir una transformación, en ningún momento se dice que su ego y su conciencia se vayan a extinguir, llegando a un punto final, sino que

parece que van a continuar de otra manera, en otro nivel, después de esta importante transformación.

Luego, en la tercera parte del sueño, hay un personaje desconocido al lado del soñador, en *había una chica al lado mío*, pero no sé quién era, ahí está el símbolo de la NIÑA.

Según Jung (1936), la niña simboliza el *Anima* para un niño o la *Sombra* para una niña. Para Brandão (2014) podría ser *Core*, del griego original *Kóre* (la joven), el femenino de *Kóros* (el joven); tiene el significado de *hija*, *joven*, a veces *virgen*.

Para Jung y Kerényi (2011), como *Core*, es una figura ideacional, comúnmente venerada, con toda seriedad, como la reina de los muertos; en su forma humana, es la que está en la cima de su vida virginal y luego cae víctima de su destino, lo que significa su muerte; entre los indonesios, la mitificación de *Core* se extiende a todas las relaciones, incluida la relación entre la muerte y el nacimiento.

Según Jung (1936), el Núcleo tendría su correspondencia psicológica arquetípica, por un lado, en el *Self*, y por otro, en el *Anima*. Así, cuando se observa en una mujer, correspondería al *Self*, y cuando se observa en un hombre, correspondería al *Anima*.

Para Campbell (2018), es la diosa virgen, la cualidad primaria de Perséfone, el fruto de los campos dentro de la tierra que tiene el poder de resurgir; cuando desciende a las profundidades de la tierra y resurge, reproduce la historia del grano, del trigo, considerado un alimento básico.

De este modo, tenemos un personaje desconocido, no sabemos de dónde viene ni cómo ha llegado a ser. Así, la soñante se da cuenta de que no está sola en una situación tan difícil; se trata de un personaje que puede ayudarla y, por tanto, darle ánimos. Parece ser un representante del reino de los muertos, tal vez un intermediario. Ella significa un aspecto desconocido de la perso-

nalidad, desconocido para el ego, por lo tanto, proveniente de la sombra, un aspecto psíquico para ayudar al ego en un momento determinado también puede provenir del *Self*, con el objetivo de reequilibrar o compensar la situación psíquica en un momento de fragilidad del ego frente a un destino complicado, es decir, una situación de elaboración psíquica difícil y laboriosa, necesaria para la continuación de la individuación.

A continuación, en la cuarta parte del sueño, se explicita la función de este personaje en relación con el soñante: en *ella me estaba ayudando*, vemos el símbolo del *AUXILIO*.

Por lo tanto, el auxilio, según Houaiss y Villar (2009), se refiere a la acción de ayudar, rescatar, prestar asistencia o favor a alguien. El auxilio puede ser una contribución secundaria a la realización de una tarea, una cooperación o un refuerzo.

El auxilio, según Propp (2002), puede prestarse mediante la figura de un antepasado totémico, esta sería la expresión de la fuerza y los talentos del héroe. Según Campbell (1993), el auxilio o la ayuda se da en un momento de dificultad para el héroe en su aventura, como una protección, un principio sobrenatural. Se refiere a un poder benigno y protector del destino, un apoyo dado a la conciencia por lo inescrutable.

En otras palabras, explicar la función de este personaje corrobora lo que ya se ha dicho y lo que se podía prever, porque no hay que olvidar que los símbolos pueden entrecruzarse en el inconsciente. Por lo tanto, en momentos difíciles y de tensión psíquica, el inconsciente ofrece ayuda al consciente, compensándolo en la medida en que no solo aporta informaciones contrarias a la visión consciente, sino en la medida en que busca compensarla por sus carencias o insuficiencias.

En el inconsciente existen recursos psíquicos que son activados por el contexto en el que se inserta el soñador, y que dirigen

y equilibran su yo y su conciencia, si su atención se dirige a ellos. En esta parte del sueño, el inconsciente parece claramente estar compensando a la conciencia ante la muerte que se anuncia. Con el fin de la existencia, llega la ayuda psíquica, que favorece una reorganización psicológica más adaptada a las necesidades momentáneas del ego.

De este modo, en la quinta parte del sueño, esta reorganización aparece en *Estaba haciendo las maletas para ir al cielo*, es evidente el símbolo de la MALETA.

La maleta, según Houaiss y Villar (2009), puede ser una especie de caja de madera, lona, cuero o incluso plástico, que suele utilizarse para llevar la ropa cuando se viaja.

Así, según Chevalier y Gheerbrant (2016), puede asemejarse a una caja, símbolo femenino, representación del inconsciente o del cuerpo materno, que puede contener un secreto, que puede guardar y separar del mundo lo que es precioso, frágil o temible; aunque protege, también puede asfixiar.

Para Jung (1936), la caja, el cofre o el baúl son equivalentes y simbolizan lo femenino, la matriz o el útero materno. Al tratarse de una maleta que se está empacando, también hay que tener en cuenta que el acto de empacar, según Houaiss y Villar (2009), significa poner algo en cierto orden conveniente, disponer, preparar u organizar.

En otras palabras, la soñante necesita reorganizarse psicológicamente, ordenando las cosas más importantes, para poder vivir la situación que la aflige. El lugar al que se dirija requerirá una reorganización y solo deberá llevarse consigo lo más importante. Aquí, el inconsciente sugiere que para que el proceso de individuación continúe es necesario que los contenidos psíquicos sean separados y reorganizados por el ego, es decir, sugiere una operación alquímica, según Jung, llamada *separatio*, donde se descri-

mina lo que cada cosa es, rompiendo con lo que ya no importa a la psique, que se deja porque ya no es útil al ego, dejando solo lo que es esencial.

También destaca que, en la medida en que la maleta puede entenderse como una especie de útero materno, debe estar implícita la posibilidad de un renacimiento simbólico, esta vez del ser en su esencia más pura, un yo renovado.

A continuación, en la sexta parte del sueño, nos enteramos de lo que contiene la maleta, con *ropa blanca que será usada allá*, los símbolos de la *ROPA* y del color *BLANCO*, respectivamente.

La ropa, según Chevalier y Gheerbrant (2016), es un símbolo externo de la actividad espiritual, es decir, la forma visible del hombre interior. Una prenda sagrada es, por excelencia, una prenda de peregrinación, y es habitual que sea blanca entre los chiíes iraníes y los sintoístas japoneses. En China, antes de entrar en una sociedad secreta hay que llevar una prenda blanca. Las prendas cotidianas deben cambiarse por otras especiales que les confieren un significado sagrado. En el simbolismo cristiano, el traje nupcial es blanco. Aquí, se considera que la ropa es el cuerpo espiritual, símbolo del cuerpo inmortal que se asumirá al final de los tiempos; la ropa blanca identifica a los ángeles y, para simbolizar la pureza y la salvación, es habitual que la ropa bautismal sea blanca. También son blancas las ropas que reciben los mártires como recompensa a todos los cristianos.

Por su parte, el color blanco, según Chevalier y Gheerbrant (2016), se considera un color de paso, vinculado a los ritos de paso, en los que se producen las mutaciones del ser según la esquematización clásica de todas las iniciaciones, es decir, la muerte y el renacimiento. El color blanco apagado de la muerte, que absorbe al ser y lo introduce en el mundo lunar, frío y femenino; que conduce a la ausencia, al vacío de la noche, a la

desaparición de la conciencia y del color diurno. Universalmente, en el pensamiento simbólico, la muerte precede a la vida y todo nacimiento es un renacimiento. El blanco es, por tanto, primitivamente el color de la muerte y del luto, algo que sigue ocurriendo en todo Oriente y durante mucho tiempo en Europa. Es el color del sudario, de todos los espectros y apariciones, el color de la lucha contra la muerte en la primera fase de los ritos de iniciación o incluso el color de la partida hacia la muerte. Es el color de los condenados, que significa sumisión y disponibilidad, el color de los bautizados, de los comulgantes y de las novias. Es el color que representa la pureza, por eso los cristianos entierran a sus hijos bajo un sudario blanco. Por último, es el color de la revelación, de la iniciación, de la gracia, de la transfiguración que despierta el entendimiento al tiempo que lo supera.

Según Guerra (2011), las túnicas blancas se consideran tradicionalmente iniciáticas en la cultura occidental, porque el color blanco simboliza la pureza, la disponibilidad a lo nuevo, lo inmaculado, las ideas de futuro y la paz.

Ambos símbolos pueden tratarse juntos aquí, ya que también están entrelazados. Si hay ropa que vestir en el cielo, se supone que el soñador está siendo dirigido a otro nivel, parece estar adquiriendo un nuevo estatus, está en transición, va a unirse a algo y, por tanto, necesita adaptarse. Esto implica que tendrá que despojarse de su vestimenta actual, liberándose de las limitaciones marcadas por el espacio y el tiempo, trascendiéndolas de una vez por todas.

La ropa blanca tiene un significado especial, una connotación sagrada que la diferencia de la ropa cotidiana se lleva en las bodas y también en el entierro de los niños; el blanco es el color del paso, de la muerte y del nacimiento, el color del cuerpo inmortal. Podría ser que aquí el inconsciente anuncie una conjunción venidera, una

unión de opuestos, como la unión final del ego con el self a través de la muerte del soñador. También destaca que, si se llevan otras ropas, hay una predisposición a lo nuevo, significa que se abandonarán viejas actitudes psíquicas y se adquirirán otras nuevas, se producirán cambios y se expandirá la conciencia.

En esta sexta parte, el inconsciente muestra la transición psíquica a la que se verá sometido el ego y para la que está siendo preparado. Aquí se muestra la continuidad psíquica a medida que toma forma una nueva etapa del proceso de individuación. Con el posible cambio de ropa, surgirá una nueva actitud, un verdadero cambio puede estar en ciernes.

A continuación, la séptima parte del sueño, donde se muestra una escena de destrucción, muestra en realidad una parte de la condición psíquica del soñador en ese momento. En *había un volcán del que salía fuego*, vemos la presencia de los símbolos de *VOLCÁN* y *FUEGO*.

Así, según Cirlot (2014), el volcán simboliza la fuerza primaria de la naturaleza, el fuego vital, creador y destructor a la vez, y es el lugar simbólico del descenso, de la *involución* de los elementos *aire, fuego, tierra y agua* que, en su cavidad, se relacionan entre sí y se transforman. También es un símbolo de las pasiones, única fuente de nuestra energía espiritual si sabemos transformarlas y controlarlas. También hay que subrayar que es característico de un volcán que tenga una prolongada fase latente, oculta, de trabajo, a la que sigue una erupción abrupta y terrible.

Según Chevalier y Gheerbrant (2016), el volcán equivale a la montaña, que simboliza el encuentro del cielo y la tierra, la morada de los dioses y la gran meta de la ascensión espiritual, que llevaría al contacto con la divinidad, como un retorno al principio.

Por último, según Jung y Von Franz (1991), la montaña también se asocia con el *Calvario*, que representa la conciencia tor-

tuosa. Para Von Franz (1990a, 2010), puede ser el hogar de la diosa madre y, por estar cerca del cielo, sirve de lugar propicio para revelaciones, como la transfiguración de Cristo. También sirve como punto de orientación, escalar una montaña significa ser más consciente; como meta de una búsqueda o peregrinación, o incluso como lugar de transición a la eternidad, está vinculado al símbolo del yo; por último, también representa simplemente a la madre.

Según Chevalier y Gheerbrant (2016), el simbolismo del fuego, regenerador y purificador, es universal. La liturgia cristiana del *fuego nuevo* se celebra la noche de Pascua y en el sintoísmo coincide con la renovación del año; en ciertas leyendas es el propio Cristo, y también otros santos, quienes reviven sus cuerpos sometiéndolos al fuego. En la tradición alquímica, la inmortalidad se produce a través del fuego. En el taoísmo, se entra en el fuego para liberarse de la condición humana. El simbolismo del fuego está presente en los ritos iniciáticos de muerte y renacimiento, en los ritos de purificación y paso. El fuego produce una regeneración periódica.

Representa la sabiduría y se considera el mensajero entre el mundo de los vivos y el de los muertos. El fuego, con sus llamas elevadas al cielo, simboliza la dirección de la espiritualidad.

Según Von Franz (1989, 1990), el fuego se considera destructivo, excepto en dos situaciones: cuando se utiliza en la cocina y en la alquimia. En ambos casos, el fuego puede ser dominado por el ser humano, que puede así desarrollar la capacidad de hacer aflorar ciertas aptitudes en determinadas sustancias ocultas, es decir, al cocinar, *extrae* ciertos olores y sabores imperceptibles en los alimentos crudos. En la alquimia, el fuego era alabado como el Agen, el que extrae las características y los colores ocultos en las sustancias cocinadas.

El fuego ofrece un aspecto creativo y generador, comparable al regazo materno, en el que se forma la piedra, como un niño. *Yo soy ese ser amorfo en medio del fuego. Entro en las llamas y salgo del fuego. La incandescencia no me hiere, no me quema*, dice un antiguo texto egipcio sobre la resurrección. Podría ser lo que los alquimistas llaman *extractio animae*, donde la materia muerta se evapora bajo su calor y entonces puede verse el *color del alma*, el verdadero momento de la resurrección. Puede decirse que las sustancias se prueban en el fuego y que del *fuego del útero* nace un niño o un ser inmortal.

Ambos símbolos pueden discutirse juntos aquí también, porque si hay un volcán del que sale fuego, obviamente estamos hablando de una erupción, una especie de explosión, cuyo simbolismo de la muerte —en este mismo sueño— ya se discutió anteriormente. Probablemente signifique el final del proceso de enfermedad por el que ha pasado la soñante y que culminará con su muerte, momento en el que por fin se libera una gran cantidad de energía psíquica. También podría implicar el encuentro final del ego con el self, la meta de la individuación, tras un largo viaje.

También aquí vemos un trabajo invisible y latente llevado a cabo por el inconsciente, un trabajo psíquico, que puede no ser percibido en toda su profundidad y extensión, sino solo a través de sus conclusiones y consecuencias en la consciencia, es decir, a través de la erupción. Por otro lado, físicamente, se trata del largo proceso de enfermedad experimentado por la soñante hasta su muerte.

También hay una similitud en esta imagen con la de la ascensión descrita inicialmente, porque las llamas del fuego que se elevan a los cielos también implican una especie de pasaje, una dirección hacia la espiritualidad, es decir, las energías del incons-

ciente son factores que impulsan una elevación y expansión de la conciencia.

El fuego, a su vez, puede ser destructivo, pero también es regenerador y, en este contexto, surge otra operación alquímica, según Jung, que puede estar en marcha, la *calcinatio*, que significa una vez más la continuación del individuo dejando atrás lo que no es esencial sino superfluo y realizando así el trabajo de purificación, es decir, permitiendo que solo permanezca la esencia indestructible. Se sabe, por tanto, que, si el fuego regenera y purifica, en la tradición alquímica puede producir la inmortalidad, marcando el paso, estando presente en los ritos iniciáticos de muerte y renacimiento, proceso por el cual el ego pasará.

En un escenario apocalíptico para el ego, el inconsciente parece estar diciendo que se trata solo de una transformación, aunque significativa. Sin embargo, aunque inicialmente, en este sueño, el fuego se destaca en su aspecto negativo y destructivo, no podemos dejar de notar las posibilidades que se están configurando en el inconsciente y que se harán evidentes más adelante (aunque no descritas en este artículo).

Finalmente, siguiendo con esto, en la última y octava parte, tenemos en *el cielo era naranja* el símbolo del color NARANJA.

El color naranja, según ARAS (2010), es una mezcla de amarillo y rojo, se encuentra entre ambos en el espectro cromático, se extiende al reino del oro, incorrupto y duradero, y al de la sangre, vigoroso, activo y cambiante. Evoca la llama y la excitación, las energías físicas y sutiles del segundo chakra (situado bajo el ombligo) y cuyas funciones están ligadas a la fuerza física y la vitalidad, la unidad tántrica de los opuestos y también a la fragancia sagrada y el florecimiento de la vida. El naranja colorea la salida y la puesta del sol, su ardor, asociando sus diferentes tonalidades a los procesos de surgimiento, calor, crecimiento y

perfección, y a la intensidad del deseo. Este color está vinculado a la madurez, el brillo de la hoja que cae, el color de la luna de otoño, la cosecha y la consumación. También simboliza las transformaciones más intensas, repentinas y drásticas de la psique, es decir, las que tienen las mismas características que los incendios forestales, las erupciones volcánicas y las explosiones nucleares.

Aquí se puede ver que el cielo, el lugar al que se dirige el soñador, es de color naranja, algo que denota la consecuencia de la erupción. Aquí podemos ver un simbolismo relativo a la transformación psíquica, resultante de una unión de opuestos, alcanzando un estadio superior de conciencia a través del proceso de individuación que continuaría incluso después de la muerte.

En esta última parte, parece que el inconsciente pretende mostrar una profunda transformación que tiene lugar en la psique. Aunque en un principio parezca violenta, su resultado es una evolución psíquica y una integración de los opuestos, y queda clara la posibilidad de una purificación del yo tras pasar por el fuego alquímico.

El encuentro y el paso por la muerte, lo más temido por la humanidad, parece traer consigo el encuentro con una especie de perfección, con el oro incorruptible y perdurable de los alquimistas, el metal asociado al sol y a lo que se considera inmortal, trascendente y divino, por lo que es posiblemente la transformación más significativa que puede experimentar la psique dentro de lo que nos es dado concebir como humanos. Es posible que en este primer sueño se esté anunciando el destino del soñador, la posibilidad de morir en un futuro próximo a causa de un cáncer.

Frente a la inevitabilidad de los hechos, el inconsciente, a través de los símbolos que aparecen en este sueño, parece estar mostrando al ego no un final, sino posibilidades hasta ahora desconocidas, inimaginables, que se van desplegando, dirigiendo la

conciencia hacia un proceso que, aunque aterrador y a menudo doloroso, culmina en la belleza de un *atardecer/amanecer*.

El inconsciente aclara que el ego debe aceptar e intentar lidiar con su destino, que su mundo se acaba violenta e inesperadamente, pero que irá al cielo, es decir, alcanzará una condición mejor, elevando y ampliando la conciencia a través de una transformación significativa. El ego recibe una ayuda aparentemente inesperada del inconsciente y se prepara adecuadamente para alcanzar finalmente un estado de paz y dicha, es decir, de equilibrio psíquico, después de innumerables sufrimientos.

El inconsciente pretende mostrar, en este primer sueño, que parece ignorar la cuestión de la muerte como fin y que los símbolos evocados lo corroboran. Incluso ante la muerte, se evidencia una importante transformación psíquica, el proceso de individuación no parece interrumpirse en modo alguno y emergen aspectos psíquicos desconocidos de la personalidad, su yo y tanto la sombra como el inconsciente colectivo que ayudan a mantener el equilibrio psíquico y a reorganizarlo en función de los contenidos que realmente importan. Al final, tras soportar innumerables tensiones, los opuestos parecen integrarse y el ego puede avanzar hacia la trascendencia uniéndose con el yo. Con toda probabilidad, se trata de un sueño del destino, en el que el futuro del soñador parece haber sido sugerido mucho antes de convertirse en realidad.

Referencias bibliográficas

- Aberastury, A. (1984). “A percepção da morte nas crianças”. En: Aberastury, A., et. alli. *A percepção da morte na criança e outros escritos*. Editora Artes Médicas, pp. 128-139.
- ARAS (The Archive for Research in Archetypal Symbolism) (2010). *El libro de los símbolos: reflexiones sobre las imágenes arquetípicas*. Taschen Editorial.
- Brandão, J. S. (2014). *Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega*. Editora Vozes.
- Campbell, J. (1993). *O herói de mil faces* (3ª ed.). Editora Pensamento.
- (2018), *Deusas: os mistérios do divino feminino* (3ª ed.). Palas Athena Editora.
- Chevalier, J., Gheerbrant, A. (2016). *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números* (29ª ed.). Editora José Olympio.
- Cirlot, J. E. (2014). *Diccionario de símbolos*. Ediciones Siruela.
- Freud, S. (1900). *A interpretação dos sonhos* (2ª ed.). Imago Editora, 1989, Vols. 4 e 5.
- Guerra, M. H. R. M. (2011), *O livro vermelho: o drama de amor de C. G. Jung*. Editora Linear B.
- Hall, J. A. (1984). *Jungian dream interpretation: a handbook of theory and practice*. Inner City Books.
- Houaiss, A., Villar, M. S. (2009) *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*, Editora Objetiva.
- Jung, C. G. (1912), *Símbolos da transformação* (7ª ed.). Editora Vozes, 2011, Vol. 5.
- (1934). *Ab-reação, análise dos sonhos e transferência* (7ª ed). Editora Vozes, 2011, Vol. 16/2.

- (1936). *Seminários sobre sonhos de crianças: sobre o método da interpretação dos sonhos; interpretação psicológica de sonhos de crianças*. Editora Vozes, 2011.
- (1957). *A natureza da psique* (8ª ed.). Editora Vozes, 2011, Vol. 8/2.
- Jung, C. G., Kerényi, K. (2011). *A criança divina: uma introdução à essência da mitologia*. Editora Vozes.
- Jung, E., Von Franz, M. L. (1991). *A lenda do Graal: do ponto de vista psicológico* (2ª ed.). Editora Cultrix.
- Kovács, M. J. (2012). “A criança e a morte”. En: Assumpção Jr., F. B., Kuczynski, E. *Tratado de psiquiatria da infância e adolescência*, (2ª ed.). Editora Atheneu, pp. 713-719.
- Kuczynski, E., Souza, C. M. C. (2012). “A doença crônica e suas repercussões sobre o psiquismo infantil”. En: Assumpção Jr., F. B., Kuczynski, E. *Tratado de psiquiatria da infância e adolescência* (2ª ed.). Editora Atheneu, pp. 513-520.
- Perina, E. M. (1994). “Câncer: a difícil trajetória”. En: Carvalho, M. M. M. J. (org.). *Introdução à psico-oncologia*. Editorial Psy, pp. 79-94.
- Propp, V. (2002). *As raízes históricas do conto maravilhoso* (2ª ed.). Livraria Martins Fontes Editora.
- Von Franz, M. L. (1989). “Experiências arquetípicas nas proximidades da morte”. En: Frey-Rohn, L., et alli. *A morte à luz da psicologia*. Editora Cultrix, pp. 79-109.
- (1990). *Os sonhos e a morte: uma interpretação junguiana*, Editora Cultrix.
- (1990a). *A interpretação dos contos de fada*. Paulus Editora.
- (2010). *Animus e anima nos contos de fada*. Verus Editora.

JOAQUÍN GONZÁLEZ HERRERA

Lic. en Psicología de la Universidad Nacional de Córdoba. Realizó Posgrado en “Psicología Analítica Junguiana”, en FPAJ Córdoba. Ayudante alumno en Facultad de Psicología, UNC.

Miembro de la Fundación de Psicología Analítica Junguiana FPAJ.

Docente en curso de Posgrado en Cuentos de Hadas, Mitología y leyendas: Narrativas míticas, simbólicas y psicología analítica junguiana” (FPAJ).

Actualmente se desempeña en consultorio particular.

Aquiles: del sometimiento a un complejo materno a la individuación por el camino del Bushido

El presente artículo tiene por objetivo el análisis de la figura mitológica de Aquiles, entendiendo a la misma como una imagen arquetipal del arquetipo del guerrero, así mismo, se aborda el mito como si fuese un caso clínico, para así poder hipotetizar sobre las características estructurales y funcionales del aparato psíquico de Aquiles, procurando entender su dinámica y proponiendo estrategias de intervención terapéuticas que le permitan motorizar la confrontación con los propios complejos y avanzar en la propia individuación.

En primera instancia se presenta las semejanzas entre la imagen de Aquiles y Ares, tanto en sus características personales, como en las historias de vida, abarcando la infancia, juventud y adultez de ambos.

Por último, se presenta la propuesta terapéutica que tiene como foco principal integrar en Aquiles aquellos conocimientos ancestrales provenientes de la filosofía del Bushido (Camino del caballero guerrero).

Cabe resaltar que se entiende a la figura mitológica de Aquiles como una de las tantas imágenes arquetipales que se han manifestado a lo largo de la historia de la humanidad, en relación con el arquetipo del guerrero y por lo tanto en estrecha relación, dentro

de la cosmovisión griega, con ciertos aspectos y características de Ares, emblemático dios de la guerra.

Seguindo a Jacobi, se entiende que el concepto de arquetipo (1983):

[...] supone un profundo enigma, que excede de nuestra capacidad de entendimiento racional [...] contiene siempre algo más, que permanece desconocido e in formulable [...] los arquetipos son factores y motivos que ordenan elementos psíquicos en forma de determinadas imágenes [...] es probable que constituyan las dominantes estructurales de la psique en general [...] como condiciones a priori [...] tanto en forma de potencialidades latentes como factores biológicos e históricos (pp. 37-39).

A partir de esto, los arquetipos per se, pueden manifestarse y tomar forma a través de imágenes arquetipales, las cuales poseen una forma definida en un contexto sociohistórico determinado. Por ende, imágenes arquetípicas de diversas culturas, pueden ser manifestaciones de una misma pre-forma energética (arquetipo per se).

En paralelo, también se procura abordar la historia de Aquiles como si esta se tratara de un caso clínico, con el fin de atravesar el mito con ojos de psicoterapeuta, procurando acudir a la hipotética demanda o problemática que Aquiles traería al consultorio. Se entiende que Aquiles vive de cierta manera en el mito de Ares, o por lo menos en cierta polaridad de esa imagen arquetipal. Y, por lo tanto, se trabaja paralelamente, para amplificar, ambos mitos.

Empezaremos por su nacimiento e infancia. Teniendo en cuenta que Aquiles es hijo del mortal Peleo, quien reinaba en Tesalia y se lo consideraba descendiente directo de la raza de

Zeus, mientras que su madre es la diosa Tetis, hija de Océano. (Grimal, 1981)

Si bien, comúnmente se conoce la versión en donde Tetis, con el objetivo de proteger a su hijo otorgándole invulnerabilidad, lo sumerge en las aguas del río Estige tomándolo por el talón, y quedando esta única parte de su cuerpo como el punto de vulnerabilidad de Aquiles, también existe otra versión en donde la purificación no es a través del agua, sino del fuego, debido a que Tetis deseaba eliminar de la naturaleza de su hijo los elementos mortales, poniendo en riesgo la vida del infante y quemando parte de su pie (Grimal, 1981).

Resulta interesante detenerse aquí y pesquisar de qué manera lo materno se presenta como algo extremadamente demandante, en donde se le exige a su hijo la perfección divina, enmarcada en los valores propios de la Diosa, queriendo esculpir de manera idéntica, la imagen idealizada de lo que ella deseaba por hijo, siendo totalmente intolerante a la presencia de vulnerabilidad o imperfección y, por lo tanto, no tolerando los aspectos totales y reales de esa otredad en donde se depositaban un sinfín de proyecciones.

Siguiendo esta línea, resultan llamativas las semejanzas con el vínculo que Ares tiene con sus padres, Zeus y Hera, ambos descontentos por los atributos de su hijo. Debido a que Ares engloba aspectos contrarios a los valorizados por la cultura griega, en donde representaba la emocionalidad desmedida del hombre, primitiva e instintiva en contra de toda lógica, mientras que en el polo opuesto se encontraba Atenea, a quien se invocaba en batalla para encontrar sabiduría y estrategia militar (Baptista, 2014).

Mientras que:

[...] los filósofos helenísticos, y particularmente los estoicos, han considerado a Aquiles como el prototipo del hombre violento, escl-

vo de sus pasiones, y se han complacido en contraponerlo a Ulises, el hombre prudente por excelencia [...] (Grimal, 1981, p. 43).

El sujeto que vive el mito de Aquiles o Ares puede estar marcado por una herida en relación con el rechazo materno o paterno. Siendo las propias características, aspectos infravalorados por el contexto sociocultural en el que nacen.

Siguiendo a Baptista (2014, sección “Ares y Zeus”):

El hombre Ares es activo y emocional. Es aguerrido y se coloca en situaciones peligrosas, con la visión nublada por la pasión. Si trae, como en el mito, una herida materna y paterna de rechazo y se ve poco reflejado, se arma y acoraza para defenderse de los ataques de la vida. Pero internamente es siempre un niño herido. Si encuentra un ambiente favorable y acogedor, capaz de valorizar lo mejor que tiene, como el coraje, la bravura, la capacidad de vivir las relaciones con pasión, y concentrarse en el aquí y ahora, es capaz de desarrollarse bien y de tener su agresividad canalizada hacia cosas creativas.

Podría pensarse, la necesidad de Aquiles de tener una vida gloriosa en donde su nombre quede inmortalizado, como un intento por alcanzar aquellos valores impuestos por el deseo materno, intentando ser todo lo que su madre deseaba para él, a modo de un niño buscando el amor y la aceptación que desde pequeño nunca tuvo,

[...] el rechazo paterno tal vez le traiga al mismo tiempo cierta infantilidad por la búsqueda de aprobación movida por la carencia de ser mirado, así como una animosidad que lo mueve a sus batallas [...] (Baptista, 2014, sección “Ares, Diomedes, Atenea y Heracles”).

Construyendo así una máscara unilateral, en donde se constata la imagen del héroe trágico, debido a que el precio de tal hazaña implicaba la propia muerte.

Siguiendo con el relato mitológico, Aquiles durante su juventud no solo es instruido como guerrero, sino también en el arte y la medicina, acompañado por Quirón (Grimal, 1981). Mientras que Ares, en su infancia, es instruido por Príapo, primeramente como un gran bailarín, para luego recién formarlo como guerrero. (Baptista, 2014).

Se vislumbra la necesidad de canalizar las energías de manera equitativa, entre los principios creativos y destructivos propios de Aquiles y Ares, en tanto este último, no solo es el Dios de la guerra, sino también de la danza y "...ligado a la fecundidad, a la virilidad y a la agricultura..." (Baptista, 2014, sección "Ares y Zeus").

Es en esta etapa de juventud, donde Aquiles se presenta más homólogo, en sus distintas vertientes, a la figura de Ares. Mientras que, frente al llamado a la batalla de Troya, seducido por la posibilidad de inmortalizar su historia, se podría decir, que polariza su actitud consciente solamente a las cualidades sanguinarias de Ares, dejando en sombra todos aquellos aspectos ligados a las características creativas y artísticas, unilateralizando y agudizando aún más la propia neurosis. Considerando que ya existía una polarización en su actitud, al identificarse con los aspectos de Ares, dejando en sombra todo aquello perteneciente a la figura de Atenea.

Por lo tanto, es en este momento de la historia que se toma como punto de partida para establecer un proceso que, en primera instancia, le permita al sujeto reconectar con aquellos aspectos creativos y artísticos de su juventud, para luego dar lugar a la integración de las energías Atenieses y poder así vislumbrar otro futuro posible para su vida, en donde el horizonte esté marcado por el proceso de individuación y no por los caprichos unilaterales del yo.

Baptista sugiere que la imagen arquetipal de Marte, Dios de la guerra Romano, podría ser un horizonte al que aspirar para el sujeto Ares/Aquiles, en tanto:

Marte no es apenas el guerrero salvaje y bestial, sino un dios integrado al restante del panteón, y ejerciendo papeles bien definidos. La violencia gratuita y antisocial de Ares gana un propósito y una utilidad. Bajo su protección se construyen las zonas militares, los campos de Marte [...]. La peregrinación del dios de Grecia a Roma puede indicar un camino de humanización de ese arquetipo, cuando la unión del espíritu guerrero —ya no más sanguinario y sin dirección— se hace con el orden y organización de los ejércitos (Baptista, 2014, sección “Marte y Roma”).

Sin embargo, la propuesta del presente trabajo, consiste en trabajar en el proceso terapéutico de Aquiles a través de la exploración sobre la imagen de lo que él considera “ser un guerrero”, con el fin de llegar a lo profundo del arquetipo de Ares, para luego relativizar esa imagen y posteriormente, por medio de la técnica de amplificación, buscar incorporar otras concepciones sobre el “ser guerrero”, en este caso, desde la filosofía del Bushido “...el camino del caballero guerrero...” (Cleary, 2009, pp.9)

El Bushido, como filosofía de la casta guerrera del Japón, conocida como samuráis, se nutre de elementos del taoísmo, confucianismo, budismo y sintoísmo, además de una focalización en las artes marciales como en la ciencia militar (Cleary, 2009). Por lo tanto, se considera como una posible vía regia para encontrar el equilibrio en la vida de Aquiles, entendiendo que este, presenta un alma avasalladora que irrumpe violentamente desde las profundidades del inconsciente, en tanto

[...] la impulsividad de Ares indica una dinámica matriarcal activa, expresada en su incapacidad de posponer, en su inundación por las

emociones y búsqueda de venganza sin treguas [...] (Baptista 2014, sección “El Areópago”).

Por lo tanto, no es casual que, siguiendo las líneas teóricas del Bushido, teniendo en cuenta que Aquiles se presenta como un sujeto impulsivo, extremadamente activo y visceral, carente de cualquier tipo de auto control y dominado por sus pasiones, sean considerado un guerrero con actitudes conscientes Yang (energías activas), claramente dominado inconscientemente por un alma primitiva y descuidada. Por lo tanto, el trabajo con la integración del ánima permitirá el acceso del Yin (energías receptivas) a la consciencia, siendo esto crucial, debido a que:

En lo fundamental, la cultura y la milicia son un carácter unitario, no son cosas separadas. Así como la fuerza creativa del universo es una energía única en la que se distingue el Yin y el Yang [...]. La cultura sin milicia no es cultura verdadera, la milicia sin cultura no es milicia verdadera [...]. El Yin es la raíz del Yang, y el Yang es la raíz del Ying [...] la cultura y la milicia también son inseparables [...] se diferencian pero son en esencia la circulación de una energía básica [...]. La cultura es otra manera de llamar al camino del humanitarismo; la milicia es otra manera del llamar al camino de la justicia [...]. El humanitarismo [...] raíz de las artes culturales [...]. La justicia [...] raíz de las artes marciales (Cleary, 2009, pp.39-40).

Esto permitirá, la presencia del eros en la consciencia, actuando de manera mucho más diferenciada que cuando se manifiesta primitiva y desadaptadamente, siendo una gran herramienta para el equilibrio psíquico.

Cleary (2009) sostiene que los guerreros Yang se visualizan como sujetos muy expresivos, pudiendo vislumbrar en su actitud, la fuerza para derribar montañas, la rabia personificada, con miradas iracundas, gritando y moviéndose con mucha fuerza y

violencia, siendo estos adversarios muy activos, con la mente extremadamente agitada y por lo tanto extremadamente vulnerables y en constante cercanía de la derrota. Mientras que el guerrero Yin, cauto, silencioso, se predispone a la espera del ataque para luego contraatacar o utilizar la fuerza del enemigo, manteniendo la tranquilidad de la mente y pudiendo volverse Yang por motivos estratégicos, siendo un adversario mucho más inquebrantable.

Por lo tanto, que Aquiles pueda integrar a su vida las actitudes planteadas por la filosofía del Bushido, le permitirá cultivar su cuerpo, alma (anima/eros/Yin) y espíritu (animus/logos/Yang) para poder así alcanzar mayor sabiduría y vibrar al compás del sí-mismo, para alcanzar lo que en el Bushido se conoce como “El Camino”:

Las personas que alcanzan el camino conocen el principio del vacío fundamental, se sirven del principio y del deber como de una fragua en la que templan esta mente día y noche, se liberan de las impurezas residuales, hacen de ella una mente-espada pura y sin obstáculos, cortan la raíz de los pensamientos egoístas y obsesivos, se sobreponen a todos los pensamientos, lo superan todo y no se inmutan por nada, libres de nacimiento y muerte. A esta se le llama gentes del camino (Cleary, 2009, p. 52).

En sintonía con el pensamiento Junguiano, se puede hacer un paralelismo con el camino de la individuación, en tanto

[...] no tiene otra finalidad que liberar al sí-mismo de las falsas envolturas de la persona, de un lado, y del poder sugestivo de las imágenes inconscientes (Jung, 2007, O. C. 7, p. 269).

Quizás, de esta manera, Aquiles pueda lograr desprenderse del mandato materno de divinidad, perfección y heroísmo, para

poder curar así la herida profunda y antigua que dirige su vida, pudiendo renacer como un hombre nuevo y auténtico que sigue el camino del Si-mismo, el cual:

No solo era el comienzo de la vida psíquica, sino que era además el fin hacia el que todo se dirigía [...]. La expresión más profunda y completa para la totalidad [...] símbolo para la totalidad de las vivencias, para la “bipolaridad del arquetipo” unía la naturaleza consciente, así como la inconsciente, las funciones superiores y las inferiores, lo masculino y lo femenino [...] siempre era a la vez, racional e irracional, bueno y malvado, claro y oscuro: un *complexio oppositorum* (Frey-Rohn, 1969, pp. 263-265).

Resulta significativo remarcar la importancia que tiene para la psicología analítica el poder profundizar en las distintas manifestaciones mitológicas, en tanto son entendidas desde este marco teórico como aquella cara visible del inconsciente colectivo, de cierta manera, encarnan el lenguaje simbólico a través del cual este se comunica. Como así también, resulta interesante el tomar a los distintos personajes mitológicos y pensarlos como casos clínicos y de una manera creativa dar riendas sueltas a la imaginación para poder construir hipótesis sobre las dinámicas particulares de los mismos.

De cierta manera, este ejercicio teórico permite vislumbrar y estructurar distintos tipos de complejos y las posibles formas de abordaje, lo cual es sumamente enriquecedor para la clínica debido a que innumerables veces se podrá encontrar en el consultorio con manifestaciones actuales de distintas tragedias griegas, poemas germanos, leyendas taoístas y un sinfín de historias arquetipales que se mantienen vivas a lo largo de la historia, latiendo constantemente, como un corazón cósmico, a través del inconsciente primigenio.

Referencias bibliográficas

- Cleary, T. (2009). *La mente del samurái: Una antología del Bushido*. Ed. EDAF.
- Frey-Rohn, L. (1969). *De Freud a Jung*. Fondo de Cultura Económica.
- Grimal, P. (1981). *Diccionario de mitología griega y romana*. Ed. Paidós.
- Jacobi, J. (1983). Complejo, arquetipo y símbolo. En *La psicología de C. G. Jung*. Fondo de cultura Económica.
- Jung, C. G. (2007). *Obra Completa 7*. Trotta S. A.
- Mello Silva Baptista, S. (25 de abril de 2014). *Ares, señor de la guerra, de la danza y de grandes amores* [Ponencia]. VI Congreso Latinoamericano de Psicología Junguiana. Florianópolis, Brasil. ADEPAC. <https://www.adepac.org/inicio/ares-senor-de-la-guerra-de-la-danza-y-de-grandes-amores/>

GUADALUPE CÁCERES CASILLAS

Nacida en Badajoz (1974) se define a sí misma como una persona interesada en todos los saberes y disciplinas. Su primera etapa académica y profesional está dedicada a una “mirada al exterior”. Se licencia en Derecho en la Universidad de Salamanca (1997) y obtiene una diplomatura en Ciencias Políticas y Sociología (2001). Obtiene también una beca Erasmus para estudiar en la Universidad de Nancy (Francia) durante 1995-1996 donde cursa estudios en Relaciones Internacionales. Su labor profesional en América Latina (2001-2004) como técnico acreditada en comercio exterior por el Centro de Estudios Económicos y Comerciales (CECO), y su creciente interés por los problemas políticos, sociales y económicos de otras regiones del mundo, le llevó más tarde a cursar un posgrado en estudios para países en desarrollo (*Development Studies*) por la Universidad de Londres (2007-2010) mientras trabaja en el departamento legal de una fundación (EREC) dedicada a la resolución de casos de inmigración de personas de Medio Oriente tras la guerra de Irak. En una segunda etapa, donde su mirada se dirige al “interior”, cursa estudios en el SAP (*Society of Analytical Psychology*) y en el IGA (*Institute of Group Analysis*) hasta su acreditación profesional como especialista en enfermedades mentales severas por el NHS (UK). Más tarde, obtiene Master of Arts en Estudios Psiconalíticos por la Universidad de Londres (2019) graduándose con una tesis sobre los efectos de la dictadura de Franco en la formación de las masculinidades (*Symbolic Masculinities at the End of a War: A psychoanalytic approach*) y otro en Psicología Analítica por la Fundación de Psicología Analítica Junguiana (FPAJ) en 2023. Actualmente combina la práctica clínica con su entrenamiento en psicoanálisis y sus cursos en psicología analítica impartidos por la FPAJ.

El complejo Bolena

La idea de individuación es central en la psicología analítica. Una de las preguntas es cómo debemos pensar acerca de ella y qué elementos la impiden. Los ejemplos que se podrían utilizar son tantos como el número de sujetos sometidos a un tipo exhaustivo de análisis. Esta monografía se ha enfocado en un caso histórico para tratar de responder estas preguntas. La lejanía de los acontecimientos que aquí se narran ofrecen la particularidad de poder observar el espíritu de la época y los trazos de su inconsciente colectivo. Este intento se hace desde los parámetros que la teoría del análisis junguiano ha aportado, en las últimas décadas, a la filmología. Dicha contribución es un paso más en la introducción de los conceptos junguianos al campo de las artes audiovisuales. Así, y bajo una mirada que siempre tiene como centro el proceso de individuación, se analiza una figura que fue central durante la dinastía de los Tudor en la Inglaterra del siglo XVI. Este estudio se acerca de esta manera a la persona de Ana Bolena diseccionando en su trayectoria vital los pasos que el propio C. G. Jung indicó como necesarios para llegar al Sí-mismo, entre ellos los elementos habitados por el inconsciente colectivo, la confrontación con la sombra y el trabajo requerido en la configuración del anima/animus. Igualmente, se hace hincapié en la formación de los complejos y cuáles pueden ser los elementos activadores en este caso concreto. El retrato que se hace de la protagonista es uno de los muchos que se podrían hacer. Sin embargo, su interés radica en que sirve de ejemplo para enfatizar el largo y vulnerable camino al que cualquier individuo se somete para intentar llegar al Sí-mismo.

La psicología junguiana en la filmología: La otra Bolena (2008)

La teoría psicoanalítica clásica aplicada a los análisis cinematográficos ha llegado a ser extremadamente estructurada bajo la perspectiva freudiana y lacaniana. Por una parte, Freud enfatiza que:

[...] la imagen como fantasía actúa como sustituto de un estado mental regresivo en el que el sujeto se posicionaba en una escena infantil caracterizada por un impulso hacia el placer (Freud, 1900, p. 546).

Sin embargo, no todas las imágenes que se presentan en cualquier producción cinematográfica están concebidas para satisfacer el placer humano. Para Lacan, los elementos más sobresalientes de las películas son la búsqueda de la trasgresión y el exceso, rescatando figuras castradoras y su predisposición neurótica, psicótica o perversa: el asesino, el destripador, el extraterrestre y la madre arcaica, el manicomio, los monstruos indestructibles, etc., (Lacan, 1992, p. 194). Otros autores como Metz (1982, p. 58) también han sugerido que “la práctica del cine está relacionada con el deseo de ver”, un impulso que Lacan (1977, p. 180) ha denominado “pulsión invocante”. Este modelo teórico estructurado por el psicoanálisis ha considerado al cine como un instrumento que permite al individuo reposar e interiorizar el reconocimiento de algo aparentemente difícil de afrontar. De hecho, esta perspectiva se ha aplicado a tratamientos en el campo de la psicopatología, como el paradigma del cine de trauma (Silverman, 1990) y cuyo propósito es inducir y modular recuerdos intrusivos y tratar la fijación obsesiva hacia ciertos momentos,

ofreciendo al analizante otras "posibilidades narratológicas", como establece Silverman citado en el libro de Kaplan (1990, p. 110).

Sin embargo, una nueva perspectiva es desarrollada al inicio de los años 80 con autores más cercanos al trabajo de C. G. Jung como Don Fredericksen (1979), Christopher Hauje e Ian Alister (2001), John Izod (2001), Luke Hockley (2007, 2014) o más recientemente, Bassil-Morozow, (2017). Según estos autores un análisis estructurado, al estilo de la teoría clásica del psicoanálisis aplicado al cine, habría recaído, por ejemplo, en el error de analizar el material cinematográfico simplemente en la búsqueda de arquetipos o de elementos inconscientes de tipo social y cultural que conforman el inconsciente colectivo. Frente a este reduccionismo, la psicología analítica viene aportando algo distinto, "su orientación pretende ser polisémica en relación con su significado, con cualidades no fijas", como afirma Bassil-Morozow y Hockley (2017, p. 7), esto es, se crea un espacio entre el espectador y la pantalla para interpretar las imágenes desde otros puntos de vista. Los fenómenos psíquicos, que el cine puede infligir en la vida interior del sujeto, son posibles porque las imágenes no son neutras ni vacías de significado. Las proyecciones cinematográficas estimulan al sujeto, colocándolo en un estado emocional específico, o simplemente, ubican al individuo en un tiempo y ambiente físico, exogámico y diferente al real, lo que puede, eventualmente, conducir a una emergencia del significado de las imágenes en la conciencia. Estas posibilidades psíquicas potencian la idea del cine como un poderoso aparato imaginario por su efecto hipnótico y es, precisamente, este efecto hipnótico donde parece residir también una posible correlación, que vale la pena examinar, entre la susceptibilidad y capacidad subjetiva del sujeto con el efecto psicológico que las películas producen. C. G. Jung establece que

el mantenimiento de imágenes es central en la construcción del psiquismo o como él mismo afirma:

[...] la psique se compone esencialmente de imágenes en el sentido más verdadero, no se trata simplemente de una yuxtaposición o secuencia accidental, sino de un organismo vivo con una estructura y una dinámica complejas (Jung, 2024, Vol.8, p. 618).

Su forma de revisar toda esta experiencia psíquica no es sistemática, sino que va más bien guiada por la función intuitiva. La función intelectual no va a ser nunca suficiente como método de análisis. La sistematización abusiva distorsiona el fenómeno psíquico. Esta forma de acercamiento es aún más necesaria cuando se trata de trazar líneas para el desenmascaramiento de una época histórica que no se puede entender por completo desde las lentes contemporáneas. Por tanto, es necesario matizar el empeño de buscar por analogías características ya percibidas en otros muchos complejos y arquetipos, sino en una nueva selección entre los perfiles, atribuciones e imágenes simbólicas que están recogidas en todos ellos. Este proceso de reinterpretación se basa como Nunning (2013, p.15) afirma:

[...] en la capacidad de crear nuevos mundos que a la vez participen en la creación de nuevos sentidos, con un desarrollo performativo propio en relación con sus rituales y narrativa histórica.

El complejo Bolena

Hay muchas versiones de Ana Bolena creadas a través de siglos de propaganda y debate. Sin embargo, la verdad sobre quién era ella nunca se sabrá por completo. Los historiadores solo pueden especular e interpretar la mínima información que queda

e incluso esos fragmentos deben tratarse con precaución. En la representación cinematográfica de Justin Chadwick (2008), basada en la obra de Phillipa Gregory (2001), la breve historia de vida de Ana Bolena (1501-1536), hasta su decapitación a la edad de 36 años, está marcada por la búsqueda de poder y de influencia sobre el entorno político y religioso que le tocó vivir. Por tanto, las imágenes que representan la figura de Ana Bolena superan la demarcación de su personaje. En uno de los muchos libros de Eric William Ives (2004), historiador británico especializado en la época de los Tudor, explica que Ana Bolena nació alrededor del año 1500. Su padre, Sir Thomas Bolena, era un respetado cortesano. Su madre, Elizabeth Howard, era hija de Sir Thomas Howard, segundo duque de Norfolk, uno de los hombres más poderosos del país. Ana Bolena pasó su infancia en el castillo de Hever en Kent. En 1526, el interés del rey Enrique VIII por Ana Bolena aumentó significativamente. Del largo matrimonio de Enrique VIII con Catalina de Aragón solo había sobrevivido una hija, la princesa María. Enrique VIII estaba cada vez más desesperado por tener un hijo y heredero legítimo que asegurara el futuro de la dinastía Tudor. Ana Bolena finalmente se casó con Enrique en enero de 1533, siete años después de que comenzara su noviazgo. El matrimonio de Enrique VIII con Ana fue técnicamente bigamo, ya que su matrimonio con Catalina de Aragón no fue anulado hasta mayo de 1533. En mayo de 1533, Ana fue escoltada por el río Támesis hasta la Torre de Londres, donde se preparó para su coronación en los aposentos reales antes de viajar a Westminster en una procesión triunfal. Ana fue coronada reina en la Abadía de Westminster el 1 de junio, cuando estaba embarazada de seis meses. La primera hija de Enrique y Ana, nacida el 7 de septiembre de 1533, era una hija sana que crecería hasta convertirse en Isabel I. Al año siguiente, Enrique rompió con la Iglesia Católica

Romana y se erigió en Jefe Supremo de lo que se convertiría en la Iglesia de Inglaterra. Esto creó ondas de choque que provocaron mucho malestar religioso y político en Gran Bretaña durante los siguientes 200 años.

En la versión de la película de Chadwick (2008), Ana Bolena se muestra como una persona inteligente, que disfrutaba de la vida en la corte y no tenía miedo de ser ella misma en la sociedad. Le gustaba la música y el baile, se vestía de manera extravagante y se dejaba llevar por su naturaleza apasionada. Era ingeniosa, confiada y asertiva, no tranquila, gentil o recatada, estas últimas cualidades admiradas de una mujer del siglo XVI. Era encantadora y habladora, pero también tenía un temperamento feroz que nunca aprendió a controlar. El nuevo libro de Hayley Nolan (2019), *500 años de mentiras*, resume perfectamente cómo se ha proyectado frecuentemente a la figura de Ana Bolena: para la mayoría de la gente, Ana Bolena simplemente apareció un día en la corte Tudor, como una villana de corazón helado, lista para abrirse camino en la historia con sarcasmos y sonrisas. De esta manera y partiendo de la trayectoria vital y del carácter de la protagonista del libro de Phillipa Gregory (2001) —la histórica Ana Bolena— se ha formulado una hipótesis en forma de complejo psíquico al que se ha denominado complejo Bolena, el cual está significado según unas características propias. En una época, la de la dinastía Tudor, con una mirada eminentemente androcéntrica, Ana Bolena rompe el cliché de mujer pasiva, frágil y dependiente, víctima de un destino que ha sido marcado ya desde joven por su padre, el ambicioso Thomas Boyle, una figura omnipresente en los inicios formativos de la vida de Ana Bolena.

La formación de los complejos

La teoría de los complejos de C. G. Jung es central en su corpus teórico. Roesler (2020) ha definido un complejo como

[...] un conjunto organizado inconsciente de recuerdos, asociaciones, fantasías, expectativas y patrones o tendencias de comportamiento en torno a un elemento central que va acompañado de emociones fuertes. Se deriva de experiencias tempranas del desarrollo que tienen un carácter problemático o incluso traumático y que giran en torno a necesidades y temas no resueltos. El complejo puede desencadenarse en una etapa posterior de la vida mediante señales estructuralmente similares, por ejemplo, situaciones o relaciones. En este caso, el complejo se apodera de la persona o mejor dicho del ego; esto va acompañado de emociones fuertes y patrones de comportamiento típicos influenciados por el complejo (p. 804).

Según el propio C. G. Jung, uno de los aspectos destacables de cualquier complejo es, en primer lugar, su autonomía al establecer que “todo complejo, al contener esencialmente material inconsciente, cuando es activado puede llegar a tener un poderoso control sobre el individuo” (Jung, 1966, pp. 122). En el caso de Ana Bolena, el complejo no solo viene a significar que existe algo discordante, no asimilado o antagónico como afirma Jung en su teoría sobre los tipos psicológicos (Jung, 1921). El complejo aparece como patrón inconsciente de comportamiento, a veces con una sintomatología propia de las neurosis o tal vez como un obstáculo, pero también como un incentivo para un mayor esfuerzo (Jung, 1921). De hecho, Ana Bolena llegó a ser la persona con

más poder en la corte inglesa, participando activamente en todos los asuntos que se trataban incluidos los nombramientos.

La pregunta central para analizar el caso Bolena es como interfiere la educación recibida en la formación de los complejos y que estímulos activadores provienen de los padres o cuidadores. Esta activación de los complejos también interfiere en la formación de los afectos. Carl G. Jung en su teorización sobre el desarrollo de la personalidad afirma que, ciertamente, existen contenidos psíquicos que son producidos por un acto antecedente de la voluntad y que, por tanto, deben considerarse como productos de alguna actividad intencional y consciente. En esa medida, una buena proporción de los contenidos psíquicos son productos mentales. Sin embargo, la voluntad misma, como el sujeto voluntario, es un fenómeno que se basa en el trasfondo inconsciente, donde la conciencia aparece solo como el funcionamiento intermitente de la psique inconsciente (Jung, 1954, p. 81-107). Estos elementos inconscientes se desarrollan de diferentes maneras en la persona, pero básicamente su origen se sitúa en la alianza psíquica que se da en periodos tempranos del desarrollo para satisfacer las demandas espirituales y emocionales de los progenitores o cuidadores. Al material inconsciente resultante Carl Jung lo denomina “anhelos desfigurados” (Jung, 1954, p. 85) al tratarse de una proyección que explota las esperanzas y las ilusiones infantiles. Además, Jung establece que los grandes afectos —como aquellos que se sienten hacia los progenitores— siempre dejan tras de sí grandes complejos. Esto se debe simplemente al hecho de que, por un lado, los grandes complejos incluyen numerosas inervaciones somáticas, mientras que, por otro lado, los afectos fuertes constelan un gran número de asociaciones debido a su estimulación poderosa y persistente del sistema psíquico (Jung, 1928, p. 87).

El complejo paterno y el Animus

En relación con el complejo paterno, C. G. Jung establece que la figura del padre ejerce su influencia sobre la mente o el espíritu de su hija, esto es, sobre su “Logos”. Esto lo hace aumentando su intelectualidad, a menudo hasta un grado patológico. Llegar a un grado patológico es lo que C. G. Jung describió como “posesión del animus” (Jung, 1956, p. 272). De esta manera, el padre es el primer portador de la imagen del animus.

La educación que Ana Bolena recibe en su infancia está centrada en su posible incursión en la corte de los Tudor. Este objetivo nace de la ambición del padre, Thomas Bolena, el cual provenía de una familia de hombres hechos a sí mismos ascendiendo de rango demostrando continuamente su destreza política. Al mismo tiempo, se aseguró de que su hijo y dos hijas (algo inusual para esta época de la historia) recibieran una educación de primer nivel que les permitiera destacarse en la corte. En sombra, Thomas Bolena simboliza los elementos culturales, conscientes e inconscientes, de toda una época e incluso de una forma de ser de las masas humanas que se resume en una disposición de servidumbre hacia las figuras de poder y una aceptación sin bagajes de los ideales propios de ese periodo para procurar la propia supervivencia y el ascenso social. Un ejemplo que avala la tesis de C. G. Jung al observar que “todo padre puede corromper, de una forma u otra, la naturaleza de su hija” (Jung, 1970, p. 232).

Thomas Bolena representa al arquetipo del padre negativo pues tiene pensamientos grandiosos de trascendencia y desde el punto de vista de la mitología, su destino resulta similar al de Ícaro. Aunque se le advirtió sobre los peligros de volar demasiado alto,

Ícaro se elevó demasiado cerca del sol y cayó de regreso a la tierra derrotado. En el caso de Thomas Bolena dos de sus hijos acabarían siendo procesados y finalmente decapitados.

El complejo materno y el Anima

La madre de Ana, Isabel Howard, hija del duque de Norfolk y de la condesa de Surrey (Isabel Tilney) no parece haber jugado un papel tan relevante como el padre. Cuando era una niña, y como era usual en las mujeres pertenecientes a su clase social, fue enviada a la corte para servir en la casa de Isabel de York. Así, después de la muerte de Enrique VII, Isabel permaneció en la casa real de los Tudor y comenzó a servir como dama de honor de Catalina de Aragón, primera mujer de Enrique VIII (Ives, 2004). Conforme a los estudios de C. G. Jung, en la hija, el efecto del complejo materno va desde la estimulación del instinto femenino hasta su inhibición. En el primer caso, la preponderancia del instinto hace que la mujer sea inconsciente de su propia personalidad. En Aspectos psicológicos del arquetipo de la madre Jung (1970, p. 112) expresa que:

[...] la exageración del lado femenino significa una intensificación de todos los instintos femeninos, sobre todo el maternal. El aspecto negativo se ve en la mujer cuyo único objetivo es ser madre. Para ella, el marido es ante todo el instrumento de la procreación, y lo considera simplemente como un objeto que hay que cuidar, junto con los niños, los parientes pobres, los gatos, los perros y los muebles del hogar (Jung, 1970, p. 167).

No es este el caso de Ana Bolena, mucho más dada al estudio que al cuidado del hogar y a tener descendencia.

Ana Bolena no pretende seducir al rey de Inglaterra, Enrique VIII, para ganarse su amor y ser madre, pero tampoco reniega de Eros. Ana había estado enamorada de otro hombre, Henry Percy, antes de estarlo de Enrique VIII, pero el cardenal Wolsey negó a Percy y Ana el derecho a casarse. Ana Bolena, por su parte, no es una mujer que pretende controlar al hombre, en este caso el rey Enrique VIII, usando su sexualidad y siendo solamente su amante (destino al que había sucumbido su hermana mayor, María Bolena, siendo amante de varios reyes). Una prueba de ello se encuentra en los llamados Libros de las horas, una especie de álbum familiar típico de aquel periodo donde se apuntaban todos los eventos importantes. En el Libro de las horas de Enrique VIII se encuentra como ya, en 1527, el rey imploraba a la menor de las hermanas Bolena que se convirtiera en su amante: “hombre de sufrimientos, soy todo tuyo. Henry R por siempre” —Enrique VIII escribió—, a lo que Ana Bolena respondería, “por prueba diaria me encontrarás” (Bridgen, 2000, p. 73). C. G. Jung avisa de esta capacidad femenina expresada en forma de tenacidad en su correspondencia expresando que “le ha impresionado profundamente la tenacidad y la dureza de la naturaleza femenina, la cual no ha cambiado durante miles de años” (Jung, 1969, p. 477). La resistencia de Ana Bolena a los avances amorosos de Enrique VIII no responde al pudor femenino de aquella. Se trata de una resistencia controlada y planificada pues persigue un objetivo. Emerge entonces a la consciencia es un arquetipo femenino que deja en entredicho la asunción de C. G. Jung al afirmar que para la mujer toda relación está centrada principalmente en Eros (Jung, 1970, p. 255). Ana Bolena no se ajusta al tipo psicológico de una mujer que cumpliría sus ambiciones a través del amor de un hombre y de una familia dando forma a sus impulsos creativos a través de la crianza de los hijos.

En relación con el *anima*, la inhibición del instinto femenino puede llevar a una mujer a la identificación con su principal figura materna. C. G. Jung establece que este aspecto es un aspecto negativo del *anima*: a la madre se la ve como a una especie de super mujer y la hija se contenta con aferrarse a su madre con devoción desinteresada, mientras que al mismo tiempo se esfuerza inconscientemente, casi contra su voluntad, por tiranizarla, naturalmente bajo la máscara de total lealtad y devoción. La hija lleva, entonces, una existencia en la sombra (Jung, 1969). Ana Bolena sobresale en las actividades del Logos, donde su madre no tiene lugar e intenta significar y dar contenido a lo que Bárbara Hannah ha definido como “el espíritu de la verdad interior en la mujer” (Hannah, 1981, p. 76) cuyo centro es una búsqueda e intención constante y perpetua que articula pensamientos que son genuinos, y que están más allá de todo lo que se ha recibido como herencia cultural y familiar. De igual manera, C. G. Jung establece que la evitación de un complejo materno con características negativas ayuda a la objetividad y a la formación de su *animus* y “esta rara combinación de feminidad y comprensión masculina resulta valiosa tanto en el ámbito de las relaciones íntimas como en cuestiones prácticas” (Jung, 1969, p. 186).

Aspectos junguianos de la educación recibida por parte de otras figuras

En 1954, Jung afirma que “nadie puede negar, ni subestimar, la importancia de los años de la niñez; los graves daños, que a menudo duran toda la vida, causados por una educación sin sentido en el hogar y en la escuela son demasiado obvios” (Jung, 1954, p. 282). Jung en el capítulo sexto de su obra *El desarrollo*

de la personalidad (1954, pp. 149-164) elabora un análisis sobre los elementos inconscientes presentes en la educación de un infante y adolescente estableciendo tres dimensiones: la educación recibida a través del ejemplo de progenitores o tutores; una educación que tiene por base la adaptación al colectivo y a lo que el colectivo espera del individuo y, finalmente, una educación que esta más subordinada a las especificidades concretas de la persona en relación a su ambiente cultural y social. Ana Bolena no se adapta a lo prescrito para las mujeres por las normas de la época, en primer lugar, porque recibe educación en una época donde la mujer no tenía prácticamente acceso a la formación de tipo intelectual. Eso marcará un gran punto de diferenciación con los arquetipos femeninos prevalentes de su tiempo.

Las directrices que le marcan ambos progenitores no serán tan influyentes como la educación que recibe Ana Bolena en el extranjero desde los once años y hasta su vuelta a la corte de los Tudor cuando ya había sobrepasado los veinte. Así, cuando Ana no había cumplido 12 años —edad preceptiva en aquel periodo para ser dama en la corte— es enviada a los Países Bajos para ser educada bajo los auspicios de la archiduquesa Margarita de Austria. Thomas había elegido un lugar excelente para comenzar la formación de Ana. Ives (2004, p. 18) comenta como

[...] la élite de Europa competía por colocar a sus descendientes como asistentes de ella y sus pupilos en el conocimiento de que efectivamente serían educados junto a los gobernantes de Europa de la próxima generación. Margarita de Austria poseía una gran biblioteca y se reunía con personajes intelectuales tan importantes como Erasmo de Rotterdam defensor de una corriente de pensamiento intimista, intelectual y anti escolástica (Rivero-Rodríguez, 2020, p. 170).

Ana Bolena destacó allí por su gran dedicación al estudio. Un año y medio más tarde, y durante cuatro años, Ana Bolena se educaría en la corte francesa bajo la influencia de la que ha sido considerada la primera mujer renacentista, filósofa, poeta y humanista de la historia, Margarita de Angulema, también conocida como Margarita de Navarra. Margarita de Angulema la influiría en su defensa de la libertad de expresión religiosa y en la reforma eclesiástica. Margarita de Angulema apoyaba que se tradujera la Biblia, hasta ahora solo publicada en latín, para que un mayor número de creyentes pudieran leerla y darle su propia interpretación (Butterworth, 2022, p. 173).

Estímulos activadores del complejo: envidia, narcisismo, competencia y poder

Existe un elemento de obtención de competencia, narcisismo y poder dentro de la familia Bolena que es activado desde muy temprana edad en Ana Bolena de forma proyectiva. Jung consideraba el narcisismo como un término acuñado específicamente para la patología de la neurosis (Jung, 1966, p. 102), es decir, lo veía como una forma de disociación de la personalidad debido a la existencia de complejos (Jung, 1977, p. 382). En relación con las proyecciones Jung propone que es una forma de permanecer ignorante ante los propios defectos y debilidades. Al hacerlo, estos elementos de la personalidad quedan relegados al inconsciente y configuran la parte de la psique a la que Jung llamó la sombra. La sombra ejerce una influencia activa sobre nuestra personalidad y afecta nuestro comportamiento de innumerables maneras (Campbell, 1971, p. 145). Los complejos se encuentran dentro del campo de la subjetividad pura y, por tanto, cobra todo el sentido que su

formación se inicie en las fases tempranas del desarrollo, cuando la capacidad intelectual del púber aún no se ha constituido y aquel es incapaz de llegar a un razonamiento más objetivo. Este concepto de subjetividad pura en Jung tiene puntos de simetría con la fenomenología de Husserl. Corral Quintero (2004, p. 185) afirma que en el análisis de fenómenos psíquicos hay una búsqueda de los orígenes, de fuerzas antagónicas que se afirman y contradicen según el *principio de polaridad* (Jung, 1970, p. 146) y aunque estas fuerzas estén en los lados opuestos siempre resultan ser partes constitutivas del mismo origen. Asimismo, el complejo representa a las cosas de una manera autónoma o como un desdoblamiento de la realidad donde la esencia y principio de las cosas parte de lo inconsciente o no consciente.

Muchas dinámicas familiares desembocan en la envidia entre hermanos que al competir por la atención de los padres les motiva a la competición entre ellos (Ulanov, 1983). Igualmente se ha observado empíricamente que los hijos propensos a la envidia y a los celos provienen de parentalidades narcisistas. En estos ambientes, los hijos son un mero alargamiento de los deseos inconscientes de los padres y aquel hijo/a que más se acerque al deseo parental narcisista, será ensalzado como favorito o más apto. Este último caso es en el que se encuentra Ana Bolena: tras haber sido educada bajo la corte de la archiduquesa Margarita de Austria en los Países Bajos, y posteriormente, bajo los auspicios de Margarita de Angulema, considerada la primera mujer renacentista de la historia, Ana Bolena, de ninguna de las maneras, podía regresar a la corte inglesa de los Tudor para acabar siendo, como lo había sido su hermana María, una amante más de Enrique VIII. El padre de Ana, Thomas Bolena, y su tío, Thomas Howard, recibían numerosos obsequios, cargos y títulos del rey. Pero estos triunfos estaban ligados a los éxitos de Ana Bolena en la corte y, por tanto,

proyectaban en ella su narcisismo y sus ansias de poder. Ambos sabían que su posición dependía de aquello y, de hecho, tras la ejecución de Ana Bolena, ambos perdieron la mayor parte o la totalidad de su poder político.

La afectación de los complejos en el proceso de individuación

En *Mysterium Coniunctionis* (1955, 1970) Jung afirma que llegar al Sí-mismo, a la totalidad o conciliación de los opuestos, se constituye en primer lugar como un aprendizaje relacional, esto es, la individuación va a depender grandemente del tipo de relaciones que se tengan con los demás. En relación con el enunciado, Jung llegó incluso a decir que “el Sí-mismo es relación” (Jung, 1970, p. 108). Desde cierta perspectiva, el individuo solo existe en la medida en que aparecen los otros, sin querer indicar que los demás determinen lo que uno es, pero el Sí-mismo surge en las acciones propias y “las acciones siempre significan relación”, afirma Jung. Sin embargo, en su autobiografía (1961) Jung nos presenta un enigma cuando también afirma que el objetivo de la individuación es el desapego de las relaciones emocionales.

La cuestión que se dirime en el análisis psicológico y trayectoria de carácter hacia la individuación en el caso de Ana Bolena no es solamente un complejo parental que configuran dinámicas complejas, unas veces manifestadas de forma más sutil y otras de manera perfectamente visible, pero que, en un caso u otro, van configurando una sombra colectiva dentro de la familia o grupo que afectará a la configuración psíquica de sus miembros. Podemos encontrarnos con aquellos cuyo ego no ha podido gestionar con éxito el surgimiento consciente de la sombra, ni el trabajo que

hay que llevar a cabo con el anima/animus. En estos casos, la individuación se ha distorsionado o estancado. Si hay un déficit ambiental o constitucional, el yo primario puede sentirse atacado desde fuera y desde dentro. Se pueden movilizar defensas del yo que conducirán a una falsa organización narcisista del mismo, a una inflación psíquica. Por tanto, cuando elementos como la envidia se perpetúan en edades más tardías, significará una separación dolorosa con el Sí-mismo. El individuo no ha podido encontrar su especificidad dentro de este sustrato originario, ni una subjetividad creadora en interacción simultánea con los externos que le ayude en su proceso de individuación. De esta manera, en lugar de la formación y el fomento de relaciones, en el alma de la individuación vemos un retiro psíquico dirigido, posiblemente, a una posición más conectada con un sentimiento de omnipotencia.

El mayor obstáculo de Ana Bolena es el espíritu de la época en la que vive, más aún, la exclusión de las posibilidades irracionales de dicho periodo que como puede ocurrir en cualquier otro momento histórico condena como irrazonable todo lo que la contradice o se desvía de sus leyes. En el terreno del inconsciente colectivo, nos enfrentamos a fuerzas anti-individuación. Las relaciones emocionales están atadas al inconsciente colectivo y personal porque son relaciones de deseo con expectativas de los demás. John Izod, uno de los padres fundadores de la teoría del cine desde la perspectiva de la psicología analítica, lo expone claramente en el análisis de varias películas estableciendo que

[...] se observa como la psique del individuo era inseparable de la psique de la sociedad a la que pertenece y, por tanto, el proceso de individuación solo habría sido posible si esa sociedad se lo hubiera permitido de alguna manera (Izod, 2001, p. 64).

Ana Bolena no era solo una mujer en un mundo androcéntrico, sino que quiso también reformar los pilares religiosos de aquel tiempo y acabó condenada a muerte. Hidalgo de Schweizer (2022) expone que “este es el alto precio que muchas mujeres han tenido que pagar a lo largo de la historia por haberse permitido vivir otros arquetipos y otras metáforas.”

Referencias bibliográficas

- Bassil-Morozow, H., Hockley, L. (2017) *Jungian Film Studies: The Essential Guide*. Routledge.
- Bridgen, S. (2000) *The Penguin History of Britain. New Worlds, Lost Worlds: The Rule of the Tudors 1485-1630*. Penguin Books.
- Butterworth, E. (2022) Novelty, Disinformation and Discrimination in Marguerite de Navarre's *Heptameron* (1559) and Sixteenth-Century French News Culture). *Past & Present*, Vol. 257, 172-200.
- Corral Quintero, R. (2004) ¿Qué es la subjetividad? *Polis*, Vol.1, 185-199.
- Fernandez de la Mora, G. (1983) *Sobre la Envidia*. Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.
- Fredericksen, D. (1979) Jung, sign, symbol and film: Part one. *Quarterly Review of Film Studies*, Vol. 4 (2), 167-192.
- Freud, S. (1900) *The Interpretation of Dreams. The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis.
- Gregory, P. (2001) *The Other Boleyn Girl*. Harper Collins.
- Hannah, B. (1981) *Encounters with the Soul: Active Imagination as Developed by C. G. Jung*. Chiron Publications.
- Hauke, C., Alister, I. (2001) *Jung and Film: Post-Jungian Takes on the Moving Image*. Brunner-Routledge.

- Hauke, C., Hockley, L. (2011) *Further Post-Jungian Takes on the Moving Image*. Routledge.
- Hidalgo de Schweizer, R. (2022) *El Animus en la Mujer Contemporánea*. Sociedad Venezolana de Analistas Junguianos.
- Hockley, L. (2007) *Frames of Mind: A Post-Jungian Look at Cinema, Television and Technology*. Intellect.
- (2014) *Somatic Cinema: The Relationship between the Body and the Screen*. Routledge.
- Ives, E. (2004) *The Life and Death of Anne Boleyn*. Basil Blackwell.
- Izod, J. (2001) *Myth, Mind and the Screen: Understanding the Heroes of our Time*. Cambridge University Press.
- (2006) *Screen, Culture, Psyche: A Post-Jungian Approach to Working with the Audience*. Routledge.
- Jung, C. G. (1921) *Volume 6 of the Collected Works of C. G. Jung: Psychological Types*. Bollingen Series XX.
- (1928) *Contribution to Analytical Psychology*. Lund Humphries.
- (1954) *Volume 17 of the Collected Works of C. G. Jung: The Development of Personality. Papers on Child Psychology, Education and Related Subjects*. Bollingen Series XX.
- (1956) *Volume 5 of the Collected Works of C. G. Jung: Symbols of Transformations*. Bollingen Series XX.
- (1961) *Memories, Dreams, Reflections*. Random House.
- (1966) *Volume 15 of the Collected Works of C. G. Jung: The Spirit in Man, Art and Literature*. Bollingen Series XX.
- (1969) *Volume 9 of the Collected Works of C. G. Jung: The Archetypes and the Collective Unconscious*. Bollingen Series XX.
- (1970) *Volume 14 of the Collected Works of C.G. Jung. Mysterium Coniunctionis: An Inquiry into the Separation and Synthesis of Psychic Opposites in Alchemy*. Bollingen Series XX.

- (1971) *Aion. Phenomenology of the Self: The Ego, the Shadow, the Syzygy: Anima/Animus*. En Campbell, J. (eds.). *The Portable Jung*. Penguin Books.
- (1977) *Volume 18 of the Collected Works of C.G. Jung. The Symbolic Life*. Bollingen Series XX.
- (2024) *Volume 8 of the Collected Works of C.G. Jung: The Structure and the Dynamics of the Psyche*. Bollingen Series XX.
- Kaplan, E. A. (1990) *Psychoanalysis and Cinema*. Routledge.
- Krizan, Z., & Johar, O. (2012) Envy divides the two faces of narcissism. *Journal of Personality*, 80(5), 1415-1451.
- Lacan, J. (1977) *The Seminar. Book XI. The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Sheridan, W.W. Norton & Co.
- (1982) *Feminine Sexuality*. Palgrave MacMillan.
- Klein, M. (1957) Envy and Gratitude. En *The Writings of Melanie Klein. Envy and Gratitude and Other Works*. Hogarth Press.
- Metz, C. (1982) *Psychoanalysis and Cinema. The Imaginary Signifier*. The MacMillan Press Ltd.
- Nolan, H. (2019) *500 Years of Lies*. Amazon Publishing.
- Nunning, V., Rupp, J., Ahn, G. (2013) *Ritual and Narrative: Theoretical Explorations and Historical Case Studies*. Transcript Verlag.
- Rivero-Rodríguez, M. (2020) El Erasmismo en la Cancillería Imperial. *Cuadernos de Estudios Hispánicos Medievales*, N° 43, 169-192.
- Roesler, C. (2020) Complex (Jung). En Zeigler-Hill, V., Shackelford, T.K. (Eds.) *Encyclopaedia of Personality and Individual Differences*. Springer.
- Schoeck, H. (1966) *Envy: A Theory of Social Behaviour*. Liberty Fund.
- Silverman, K. (1990) Historical Trauma and Male Subjectivity, in Kaplan, E. A. (Eds.) *Psychoanalysis and Cinema*. Routledge.
- Sutton, B.R. (1921) Nicholas Sanders. *Controversialist-Historian (1530-1581)*. *The Irish Monthly*, Vol. 49 (582), 504-506.

Ulanov, A.B. & Ulanov, B. (1983) *Cinderella and Her Sisters: The Envied and the Envyng*. Westminster Press.

Otras fuentes

Chadwick, J. (2008) *The Other Boleyn Girl*.

DÁMARIS GRUMBICH

Lic. en Psicología por la Universidad Nacional de Córdoba. Realizó Posgrado en “Psicología Analítica Junguiana”, en FPAJ Córdoba y Posgrado en “Psicología de las drogodependencias y adicciones”, en la UNC. Cursó formación en terapeutas de niños y adolescentes en ECAP, Córdoba. Actualmente se desempeña en consultorio particular y en centro interdisciplinario “Lazos”, en Río Segundo, Córdoba.

Imágenes arquetipales subyacentes en sujetos que concurren a Alcohólicos Anónimos de la Ciudad de Córdoba

Durante el año 2018 realicé una investigación titulada “imágenes arquetipales subyacentes en sujetos que concurren a Alcohólicos Anónimos de la Ciudad de Córdoba”, con el fin de abordar el consumo problemático de alcohol desde la perspectiva de la Psicología Analítica de Carl Gustav Jung. El “trastorno por consumo de alcohol”, denominado así en la actualidad en el DSM-V, actualmente constituye uno de los problemas más graves en el campo de la salud pública y es una problemática que ha ido creciendo de forma expansiva a lo largo de los años y desde edades cada vez más tempranas.

Como fenómeno psicopatológico se describe cuando hay un uso continuado, a pesar de las consecuencias negativas que ello acarrea para el individuo (Gómez y Serena, 2015). Es interesante el hecho de que la forma en que las sociedades emplean las distintas drogas, las finalidades con las que lo hacen y las actitudes de sus miembros hacia ellas, constituyen indicadores de su evolución, ayudándonos a comprender su dinámica interna (Becoña Iglesias y Cortés Tomás, 2016).

De esta forma, se pretendió indagar en esta problemática desde una perspectiva individual, a través de la realización de Focus Group y encuestas, gracias a la colaboración de sujetos que asisten a dichos grupos; A su vez, el concepto de “arquetipos”, nos

permite investigar su naturaleza social, ya que constituyen ideas, formas y predisposiciones que, si bien son inconscientes, influyen en nuestros pensamientos, sentimientos y actitudes (Jung, 1970). Para ello, la investigación se realizó con el fin de explorar determinadas imágenes arquetipales y de esta forma analizar con mayor profundidad las vivencias, actitudes, emociones y representaciones, en grupos de AA, ubicados en diferentes puntos de la Ciudad de Córdoba.

A continuación, se describirá brevemente la metodología de la investigación. En primer lugar, se procedió a la implementación de Focus Group, de seis participantes cada uno, y se les presentó una serie de imágenes, con respecto a las cuales describieron características, sensaciones, sentimientos al observarlas; en un segundo momento, eligieron una o más imágenes con las cuales se identificaron mayormente, justificando su elección. Luego, en base a lo recabado en los Focus Group, se efectuó una entrevista semi-dirigida, por escrito, y se les administró a 30 participantes; pasando así de la imagen a la expresión de la palabra, como una forma de aproximarnos al lenguaje del inconsciente (el cual se encuentra mediatizado por la conciencia).

Con respecto a esto, Jacobi (1983) expresa que, si bien los arquetipos no son en sí perceptibles, ejercen efectos que posibilitan representaciones arquetípicas perceptibles. Un aspecto para destacar, con respecto a los datos recabados de la investigación, es que resulta llamativa la tendencia “en alza” en relación con la edad de los asistentes a los grupos de AA, lo que se evidencia en la predominancia en número del grupo etario de 51 a 60 años.

Las imágenes arquetipales utilizadas fueron: Mago, Explorador/a, Dionisio o Baco, Héroe, Sanador/a Herido/a, Bufón, Mendi-go/a y Madre. De esta forma, este artículo pretende profundizar en los aspectos más relevantes que surgieron de la investigación,

relacionarlos con el contexto actual, a través de los conceptos de la teoría de Carl Jung y finalmente realizar algunas reflexiones sobre nuestra función como psicoterapeutas en la actualidad.

En los resultados de la investigación se destacó el “carácter dual” que adquirieron específicamente las imágenes arquetipales de Bufón y Dionisio: con respecto a la de Bufón, la palabra más evocada asociada a la figura fue Alegría, encontrándose en segundo lugar, Ocultamiento y Simulación, con idénticos porcentajes.

Chevalier y Gheerbrant (2007) expresan que el Bufón simboliza la otra cara de la realidad, aquella que “olvidamos” y que, sin embargo, reclama nuestra atención. Expresa la multiplicidad íntima de la persona y sus discordancias ocultas. A este respecto, Jung hace una comparación entre el hombre primitivo y el hombre moderno: en las edades primitivas, el hombre basaba su accionar en supersticiones, miedos, obstáculos invisibles; y cuando los conceptos instintivos surgían en él, la mente consciente no dudaba en integrarlos en un esquema psíquico coherente. Sentía los complejos perturbadores como entidades propias (Jung, 1944).

En cambio, el hombre “civilizado” aprendió a realizar su trabajo eficazmente y a cumplir con lo que se propone; pero su conciencia “avanzada” le privó de los medios con los que podía asimilar las contribuciones auxiliares de los instintos y del inconsciente (Jung, 1984). En alusión a esto, así es como en la imagen del Bufón, más allá de su apariencia cómica, se percibe la conciencia desgarrada. Asimismo, en relación con la adicción a sustancias, Woodman (1985) expresa que no es más que una metáfora de nuestra actual condición humana. Las raíces de la adicción no se encuentran en una botella, o una jeringa, sino en nuestra búsqueda de la felicidad en algo que está fuera de nosotros mismos, sean las drogas, las relaciones o adquisiciones materiales.

Un ejemplo de esto:

La mayoría de los alcohólicos, por razones que todavía son oscuras, cuando se trata de beber, han perdido su capacidad para elegir. Nuestra fuerza de voluntad se vuelve inexistente [...]. Estamos indefensos contra la primera copa (AA, 1990, p. 22).

Así, según Jung (1984) paga el precio de una considerable falta de introspección. No han desaparecido sus dioses y demonios; solamente adoptaron nuevos nombres.

Ellos le mantienen en el curso de su vida sin descanso, con vagas aprehensiones, complicaciones psicológicas, insaciable sed de píldoras, alcohol, tabaco, comida y sobre todo un amplio despliegue de neurosis (Jung, 1984, p. 80).

Así, la conciencia se convence siempre de que los complejos son incongruentes y de que deben ser eliminados, se siente repugnancia a acreditarlos como manifestaciones normales de la vida (Jung, 1944).

En la misma línea, Jung (1984) cita justamente el caso de un alcohólico que quedó bajo la influencia de cierto movimiento religioso, y por su entusiasmo, olvidó que debía beber. “Jesús le había curado con un milagro” y, por lo tanto, lo expusieron como testigo de la gracia divina. Pero después de unas semanas, la novedad comenzó a esfumarse y volvió a beber. Esta vez la organización religiosa concluyó que el caso era patológico y no era adecuado para la intervención de Jesús, así que lo llevaron a una clínica para que el médico lo hiciera mejor. “Este es un aspecto de la moderna mente cultural. Muestra un alarmante grado de disociación y confusión psicológicas” (p. 81).

Según Jung (1970), al concienzializarse los arquetipos, cambian de acuerdo con cada conciencia individual en que surgen. De

esta forma, se observa cómo esta imagen arquetipal, a través de una expresión de alegría, y actuando en frente de un público, resuena en los participantes de manera significativa, generando debates, ya que estaría representando esta disociación psicológica del sujeto en la actualidad.

Con respecto a esto, Jung (1990) destaca que la construcción de una persona adaptada al colectivo supone una enorme concesión al mundo externo, que obliga al yo a identificarse con la persona o máscara. Pero en la misma proporción en que el mundo induce al individuo a que se identifique con su máscara, el inconsciente lo subyuga con la misma fuerza. Por lo tanto, el sujeto alcohólico cuanto más se identifique con su persona, mayor será su sombra.

Estas referencias dan cuenta de tal ambigüedad en la caracterización de esta imagen. La sombra no consiste solo en omisiones. También se muestra con frecuencia en un acto impulsivo o impen-sado (Jung, 1984). De acuerdo con esto, la sombra acecha también detrás de nuestras adicciones, porque cuando nos hallamos a merced de una conducta compulsiva, queremos (aunque sea de un modo inconsciente) amortiguar los sentimientos de la sombra y llenar, de ese modo, un vacío invisible.

Así es como el alcohol, las drogas, etc., cumplen con la función de ocultar nuestras necesidades más profundas generando el síntoma de la adicción (Zweig y Wolf, 1999). Por último, en referencia a esta imagen, se considera pertinente una expresión del "libro azul de Alcohólicos Anónimos" (1990), denominado así por los mismos concurrentes al grupo: "más que la mayoría de las personas, el alcohólico lleva una vida doble y tiene mucho de actor. Muestra una determinada cara, que es la que le gusta que vean sus semejantes".

Por otro lado, la imagen de Dionisio o Baco resulta ambigua para la población en estudio y su presentación evocó respuestas dispares, encontrando iguales proporciones para tres respuestas de manera específica. Así, el Placer, la Abundancia y la Relajación se posicionaron con iguales medidas (23,3%) entre las primeras respuestas asociadas tras la presentación de la imagen en cuestión, no obstante, fue la Perdición aquella idea más asociada, en términos de frecuencia (26,7%), con la imagen.

Según Chevalier y Gheerbrant (2007), Dionisio es el dios de la vegetación, de la vid, del vino, de los frutos, de la emancipación, de la suspensión de las prohibiciones y tabúes, de la exuberancia. Muestra el esfuerzo violento de la humanidad para liberar su alma de los límites terrenos. Lo dionisiaco es comparable a la embriaguez, que disuelve lo individual en los instintos y contenidos colectivos (Jung, 1985).

El deseo de sobrepasar “por arriba” la condición humana y transmutarla por un exceso de “espiritualización” se encuentra en los estados más arcaicos de cultura (Eliade, 1995). Sissa (1997), expresa que “los incautos se alegran de su sed y de su hambre, que llaman placer, sin reparar en que nunca dejan de desear, siempre en busca de un estado de no sufrimiento” (p. 14).

Por otra parte, la otra cara del placer y la relajación sería la “perdición” que señalaron los sujetos con respecto a esta imagen. En este sentido, y haciendo referencia a que la primera definición de “perdición”, es “ruina” o “daños graves”, se observa la ambigüedad en la proyección de los participantes. En referencia a las características que surgieron, el adicto es un sujeto que tiene sed espiritual, un sentido de saber que hay algo más.

El adicto descubre que el alcohol o cualquier otra droga aplaca momentáneamente aquella sed (Woodman, 1985). Con respecto a la identificación de los sujetos de la muestra con las imágenes

presentadas, se encontró para la muestra general, una mayor identificación con las imágenes de Explorador/Exploradora, la imagen 5, Sanador/a Herido/a y la 8, Madre/Padre.

Con respecto a la imagen arquetipal Explorador/a:

En este camino nadie camina detrás de mí y yo no cruzo el sendero de ningún hombre. Estoy solo, sin embargo, colmo mi soledad y mi vida. Soy para mí mismo hombre, ruido, entretenimiento, consuelo, ayudas suficientes, y así camino hacia el lejano oriente. No es que sepa cuál es mi lejana meta. Adelante veo horizontes azules: me bastan como meta. Corro a Oriente hacia mi amanecer. Quiero mi amanecer (Jung, 2009, p. 371).

En alusión a esta cita, observamos que el mayor porcentaje (30%) asoció la imagen con la Esperanza, y en una menor medida (26,7%) con la Búsqueda. Asimismo, le sigue en frecuencia (23,3%) la Contemplación como idea asociada a la imagen.

Según Dunn (2004), la vida es como un “sendero sin sendero”. La realidad es que no existe sendero, sino solo un conocimiento que cambia una vida orientada hacia objetivos, por una vida orientada hacia la presencia de la propia vida.

Con frecuencia, el proceso de individuación adopta la forma de un cuento o se imagina como un “viaje”. El viaje, es una metáfora de un proceso psicológico que se desarrolla en un espacio que no es literal (Stein, 2006). Así, podemos relacionar esto con la imagen, la cual muestra el recorrer un camino, el explorar un lugar nuevo...

Viajar es una situación presente en muchos mitos en que el ego debe descender hasta alguna caverna, laberinto o profundidad, en el transcurso de cuyo “viaje” debe realizar ciertas tareas, generando su propia transformación en la medida en que el viaje acontece. Pero, cuando nos referimos a la dependencia a las

drogas, los problemas radican psicológicamente en que el ego, es empujado por su proceso de individuación en procura de su propia transformación; no obstante, al no estar adecuadamente provisto para tal viaje y al tomar contacto con la numinosidad del mundo arquetípico, no le es posible superar la fascinación ejercida por tal mundo, quedándose atrapado allí (Millanao, 2009).

El camino de la individuación es un camino de toma de conciencia, de desarrollo. Conforme nos volvemos más conscientes acerca de nosotros mismos, vamos buscando pautas en el mundo y en nuestro interior para conseguir cierto grado de orientación (Stein, 2006).

En ocasiones, el camino de la individuación comienza con un "bing bang": una muerte, una pérdida, una súbita entrada a un estado de confusión y desorientación. Ese instante marca el comienzo de un viaje hacia la transformación (Stein, 2006).

En referencia a esto, podemos pensar en el consumo problemático de alcohol, como uno de estos acontecimientos que desorientan al sujeto y lo implican, en el mejor de los casos, en un proceso de exploración de sí mismo.

Con respecto a la imagen arquetipal Sanador/a Herido/a: "Cuanto más nivel de sombra haya atravesado (aprendizaje del curador herido), mayor será su capacidad para afrontar el peligro" (Almendro, 2008, p. 41). Según Von Franz (1982), los antiguos chamanes o médicos brujos de los pueblos primitivos, también intentaban averiguar, con sus medios aquello que los espíritus (es decir, lo inconsciente activado o bien determinados complejos) desean del enfermo, para aplacarles luego mediante ritos, penitencias, sacrificios, etc. Podían hacerlo, porque durante su enfermedad se han enfrentado ellos mismos con el mundo de los espíritus, con lo inconsciente, y entienden por ello, el lenguaje de los espíritus y los animales.

De igual forma, en la comunidad Alcohólicos Anónimos, los sujetos pueden ayudarse unos a otros, ya que se encuentran transitando la misma enfermedad, lo cual les brinda un conocimiento esencial, del lenguaje inconsciente del otro.

Por último, la experiencia práctica demuestra que no hay nada que asegure tanto la inmunidad a la bebida como el trabajo intensivo con otros alcohólicos (AA, 1990). "Tú puedes ayudar cuando nadie más puede" (p. 83). Con respecto a esta imagen, la mayoría de los participantes (40%), la asoció con la palabra "humanidad", la cual se refiere al ser humano como especie, a la existencia común como especie, a las características que compartimos.

Como sentimiento, compasión con otra persona a la que se reconoce como perteneciente a la misma especie. "No te avergüences y no te arrepientas, pues en la medida en que vives la vida de tus hermanos y descienes a su bajeza, asciendes también en la corriente santa de la vida común, donde ya no eres un individuo en la alta montaña, sino un pez entre peces, un sapo entre sapos..." (Jung, 2009, pp. 319-320).

¡Egoísmo-concentración en sí mismo! Creemos que esta es la raíz de nuestras dificultades. Acosados por cien formas de temor, de vana ilusión, de egoísmo, de autoconmiseración, les pisamos los pies a nuestros compañeros y estos se vengan [...]. Por encima de todo, nosotros los alcohólicos tenemos que librarnos de ese egoísmo (AA, 1990, p. 58).

Según Llamazares (2011), un concepto clave del paradigma moderno, es la "fragmentación", la idea de que todo está compuesto por partes separadas y reemplazables, y de que la materia, en última instancia, está hecha de partículas cada vez más reductibles. Esta idea nos ha llevado también a creer que nosotros

misimos somos seres separados y aislables. Así, esta proyección sobre lo humano de una condición de la materia nos ha conducido al sentimiento de soledad y desamparo, con todas las consecuencias que presenciamos cotidianamente, desde la ansiedad y el consumismo, hasta las adicciones (Llamazares, 2011).

En concordancia con esto, una manera de concebir la problemática contemporánea de las adicciones, es considerarla como una reacción a la falta de un sentido de propósito planetario, y al sentimiento de unicidad que conocíamos cuando todos estábamos en contacto con el espíritu (Zambrano Astudillo, 2011).

Si se consigue encontrar y reconocer la conexión entre el problema personal y los grandes acontecimientos contemporáneos, semejante conexión viene a equivaler a una liberación de la soledad de lo puramente personal [...]. Lo que nunca hubiera podido la fuerza personal de la voluntad o el valor, lo puede la fuerza instintiva colectiva, permitiendo al hombre salvar obstáculos que no hubiera podido vencer con energía personal (Jung, 1985, p. 113).

En referencia a esto, se podría pensar que compartir sus vivencias, expresarse, escucharse, comprenderse, acerca a los miembros de AA, a esta fuerza instintiva colectiva, que explica que toda dificultad subjetiva pueda ser considerada en función de la situación general de la humanidad (Jung, 1944).

Con respecto a la imagen arquetipal "Madre", Jung (1970) describe la importancia del arquetipo de la "madre", cuyos rasgos esenciales son, entre otros: la autoridad mágica de lo femenino, la sabiduría espiritual que está más allá del entendimiento, lo bondadoso, protector, sustentador, dispensador de crecimiento, fertilidad y alimento; pero también lo secreto, lo oculto, lo sombrío, el abismo, lo que devora, provoca miedo y no permite evasión.

En cuanto a este aspecto sombrío del arquetipo de la madre, Woodman (1985) expresa que:

[...] los adictos se relacionan con el objeto de su adicción como un niño desvalido se relaciona con la madre que ejerce un poder absoluto sobre él, no tiene valores afectivos personales que les permitan defender su propia vida (p. 197).

La Gran Madre desde tiempos inmemoriales ha sido considerada como la energía cósmica primigenia, aquella que surgió del caos y generó la vida. Una energía que está presente en toda manifestación y que une, como una red o lazo indisoluble todo lo existente. Contiene la creación, donde cada ser vivo se encuentra comunicado con todos los demás. Es una especie de conciencia global de la totalidad (Martin y González, 2017).

En los hombres con un fuerte complejo materno, los aspectos infantiles de la psique están marcados por una extrema sensación de dependencia. En un proceso adictivo, en el fondo, la psique está tratando de reestablecer el equilibrio, para destrabar el estancamiento de la energía psíquica que sostiene al hombre adherido a un complejo materno del que no puede salir por sí solo (Díaz Guíñazú, 2012). El arquetipo de la Madre, cuando actúa como complejo psíquico, tanto en el hombre como en la mujer, implica la búsqueda del retorno a la protección materna, a ese paraíso imaginario de plenitud y armonía (Las Heras, 2008).

Así, según Díaz Guíñazú (2011), el hombre moderno muchas veces lleva una vida pseudoadulta, vinculándose a un objeto adictivo. La imago materna es proyectada sobre el objeto de adicción. Por otro lado, Jung (2006) expresa cómo, por ejemplo, a través de las grandes religiones, el mundo paternal y maternal del niño es sustituido por un rico simbolismo analógico, en el cual un

orden patriarcal acoge al adulto en una nueva infancia, mediante la procreación espiritual y el renacimiento (p. 23).

A partir de estas referencias y teniendo en cuenta que la muestra se compone de sujetos que asisten desde hace varios años a AA, podemos pensar que pertenecen a un espacio que les acoge y les brinda contención, a la vez que se desarrolla dentro de un marco institucional específico, en el cual hay determinadas reglas que cumplir, lo cual responde más al “logos” del orden patriarcal. Para esta imagen, se alcanzó un 40% de convergencia que hace a un criterio en común en los participantes, relacionando-la con la palabra “Amor”. Con respecto al “amor”, como arquetipo es inaprensible e inagotable en su riqueza simbólica (Roldán, 2015).

Nosotros somos meros medios o instrumentos del “amor cosmogónico”. El ser humano, como parte, no comprende el todo; se encuentra sometido a él, depende y está fundado en él. El amor es su luz y su tiniebla, cuyo final no alcanza a ver (Jung, 2000). Los sujetos que asisten a AA, quienes conviven con una enfermedad que por lo general es juzgada por la sociedad como un “vicio”, probablemente sientan una profunda necesidad de amor, protección, ternura, comprensión, con lo cual esta imagen arquetipal ha resonado en ellos significativamente. “Necesitamos vivir la nutrición del encuentro, donde poder descansar de la máscara y confiar en ser aceptados y amados aún con toda la oscuridad de nuestra sombra” (Roldán, 2015, p. 137).

Según Jung (2000), la razón y la ciencia, a pesar de tener un amplio alcance, no ofrecen ninguna respuesta a la pregunta de los dolores del alma y su significado profundo. El enfermo busca aquello que lo contiene y que le presta una forma coherente a la caótica confusión de su alma neurótica. En este sentido, resulta valioso destacar que las palabras que, en general, más resonaron

en los participantes de la investigación son “amor” y “humanidad”, las cuales adquieren sentido, justamente, por la dimensión de un “otro”.

Esto constituye una expresión de que es impensable la individuación sin la vivencia de relaciones interpersonales profundas e íntimas (Roldán, 2015). Por otro lado, en los contextos actuales, se observa que el proceso de la dimensión del tiempo está marcado por la inmediatez. Lo inmediato transforma al tiempo necesario para la elaboración de lo que acontece, en un obstáculo (Benyakar, 2024).

Asimismo, Viñar (2015), expresa que hoy hay algo de la velocidad del tiempo social que se interioriza, donde el hablar y el hablarse no es equivalente a la búsqueda de interlocución, de encuentro. El despliegue de la secuencia narrativa es reemplazado por el acto o por una palabra explosiva, un decir evacuativo, sin pausas ni esperas. Entonces, de acuerdo con las características de los contextos actuales, se puede observar que, en general, el encuentro con el otro a través de la palabra se vuelve cada vez más difícil, a la vez que también la elaboración de los propios procesos psíquicos.

Siguiendo a Hillman (1999), cuanto más débiles y borrosas sean nuestras nociones de las premisas arquetípicas de nuestras ideas, más probabilidades habrá de que nuestras acciones se encasillen en papeles fijos. Quedamos atrapados en problemas típicos cuando se nos escapa la fantasía arquetípica que estamos representando. Hillman habla de nuestras ideas. Según Benyakar (2024), las ideas manifiestan lo potencial, lo representado, lo discutible, la ambivalencia, una toma de posición de responsabilidad ante lo manifestado.

Pero ¿qué ocurre en un contexto en el cual las palabras dejaron de manifestar ideas, dando lugar a conceptos aislados como

verdades absolutas?, donde, según Fromm (1956) ya no nos importa el sentido de la vida ni su solución. De esta forma, podemos pensar en la imagen arquetipal del “Bufón” en nuestra época, haciendo alusión a las palabras “ocultamiento” y “simulación”, que surgieron de la investigación, y refiriéndonos a la “doble cara” del individuo, es decir su máscara y su sombra.

¿Qué ocurre en una sociedad en la cual lo valorado es la armonía, la ausencia de conflicto, de confrontación (Fernández, 2013)? Es decir, en una sociedad en la cual lo excesivo es percibido como inadecuado, peligroso, en la cual partimos de la convicción de que no hay más finalidad que invertir la vida fructuosamente y pasarla sin grandes contratiempos (Fromm, 1956).

En este sentido, la máscara del Bufón en la actualidad, relacionada con estos aspectos, representa a alguien que no toma desafíos, no desea construir ideas ni experiencias propias; en su contracara probablemente haya un gran temor a confrontar con su sombra. Asimismo, se destaca la ambigüedad de la imagen arquetipal de Dionisio, en relación con el contexto actual, la cual se asoció con las palabras placer, y abundancia en la misma medida que relajación, y por otra parte, con la palabra “perdición”, reflejando el poder de la fuerza del inconsciente ante una disposición consciente demasiado distendida y pacífica.

En este sentido, según Jung, en la misma proporción en que el mundo induce al individuo a que se identifique con su máscara, el inconsciente lo subyuga con la misma fuerza. Por lo tanto, actualmente, ¿de qué maneras el inconsciente subyuga al individuo? si no se generan interrogantes, si el encuentro con el otro cada vez se vuelve más complejo, si parece que el puente hacia lo simbólico se ve obturado...

Según Jung, los secretos y el contenerse son daños ante los cuales la naturaleza acaba reaccionando con una enfermedad,

solo son daños cuando son exclusivamente personales. Pero si los ejercemos en comunidad con otros, incluso pueden convertirse en virtudes útiles. Es como si la humanidad tuviera derecho a conocer lo oscuro, imperfecto, estúpido y culpable del prójimo, pues así son las cosas que mantiene en secreto para protegerse a sí mismo.

En este sentido, pareciera que el individuo cada vez más quiere protegerse a sí mismo, ya que probablemente se sienta cada vez más desamparado. Y esto mismo es, a su vez, lo que lo aleja de las posibilidades de encuentro con el otro. Así, la estructura cultural ha dejado de explicar o encauzar las exigencias del proceso de crecimiento (Woodman, 1985).

Podemos preguntarnos si el hecho de que los sujetos que asisten a AA sean en gran proporción de un grupo etario de edad más avanzada, y, por lo tanto, la asistencia de jóvenes sea muy escasa, tenga que ver con que, acudir a este tipo de espacios entre los jóvenes, en donde pueden vincularse, compartir vivencias, intercambiar ideas, implica una toma de posición del sujeto, de responsabilidad, una conexión emocional con otros, y principalmente confrontarse con la propia sombra, es decir, con lo oscuro de uno mismo...

Entonces, si de acuerdo a lo expresado, el consumo problemático de alcohol se observa desde edades cada vez más tempranas, ¿será que es en un tiempo donde no hay interrogantes? donde todavía no hay una pregunta por “algo más”, a la manera de la “sed espiritual” expresada por Jung, ¿será que el inconsciente subyuga al individuo a través de una “irrupción” de la sombra, una actuación del individuo, que se materializa, en estos casos, en el consumo problemático de alcohol u otro tipo de sustancias?

Así, un conflicto psíquico puede no plantearse como tal y aparecer en actuaciones auto o heterodestructivas, con peligro de vida o de integridad física y psíquica (Benyakar), como pueden ser, por ejemplo, algún tipo de adicción.

En nuestra calidad de psicólogos tenemos la tarea y el deber de comprender la situación psíquica de nuestra época y ver qué preguntas y exigencias nos plantea el presente (Jung). En este sentido, de acuerdo a los resultados de la investigación, es un momento en el cual, como psicólogos, se observa la importancia de volver a lo esencial para el ser humano, remitiendonos a las imágenes arquetipales de “madre” y “sanador/a herido/a”: de crear las condiciones necesarias de confianza para que el encuentro sea posible, para que se desplieguen los interrogantes, las ideas, donde el amor, la humanidad, tengan lugar, donde el tiempo no pase tan rápido... y de esta forma habilitar, como expresa Jung (1984), a que el individuo vuelva auténticamente hacia su mundo interior y trate de conocerse, encontrando una fuerza interior que contenga todas las posibilidades de renovación. En otras palabras, confrontar con la “otra cara” del Bufón, acompañar a que el individuo transite su propio camino de “explorador”.

De esta manera,

[...] la reproducción de formas arquetípicas de la conducta psíquica, pueden crear un horizonte más amplio y una extensión mayor de conciencia, a condición de que se consiga asimilar e integrar en la mente consciente los contenidos perdidos y luego recuperados (Jung, 1984, p. 97).

Referencias bibliográficas

- Alcohólicos Anónimos (1990). AA World Services, Inc.
- Almendro, M. (2008). *Chamanismo: la vía de la mente nativa*. Kairós.
- Becoña Iglesias, E. y Cortés Tomás, M. (2016). *Manual de Adicciones para psicólogos especialistas en psicología clínica en formación*. Soidrogalcohol.
- Benyakar, M. (2024). *Lo disruptivo de la era etérea: El mundo cambia, el humano se transforma. Analizando al Homo*. Letra Viva.
- Chevalier, J. y Gheerbrant, A. (2007). *Diccionario de los símbolos*. Herder.
- Díaz Guiñazú, R.P (2011). *Arquetipos determinantes del espíritu de nuestra época y su relación con las adicciones*. Universidad Nacional de San Luis. Diálogos, (2), pp. 25-32.
- Díaz Guiñazú, R. P. (2012). *Las adicciones a la luz del arquetipo del ánima*. Universidad Nacional de San Luis. Diálogos (3), pp. 23-31.
- Dunn, P. (2004). *El arte de la paz*. Neo Person.
- Eliade, M. (1995). *El vuelo mágico*. Siruela.
- Fernández, A. M. (2013). *Jóvenes de vidas grises: Psicoanálisis y biopolíticas*. Nueva Visión.
- Fromm, E. (1956). *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. Fondo de Cultura Económica.
- Gómez, R. A. y Serena, F. (Comp.). (2015). *Introducción al campo de las drogodependencias*. Brujas.
- Hillman, J. (1999). *Re-imaginar la psicología*. Ediciones Siruela.
- Jacobi, J. (1983). *Complejo, arquetipo y símbolo*. Fondo de Cultura Económica.
- Jung, C. G. (1970). *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Paidós.
- (1984). *El hombre y sus símbolos*. Caralt.
- (2006). *La práctica de la psicoterapia*. Trotta.
- (1990). *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*. Paidós.

- (1944). *Los complejos y el inconsciente*. Ed. Altaya.
- Llamazares, A. (2011). *Del reloj a la flor de loto*. Del Nuevo Extremo.
- Martin, I. y González, R. (2017). *Los dioses y diosas griegos viven en tu interior*. Recuperado de <https://es.scribd.com/read/343545703/Los-Dioses-y-Diosas-Griegos-viven-en-tu-interior>
- Stein, M. (2006). *El principio de individuación*. Luciérnaga.
- Viñar, M. (2015). *El vértigo civilizatorio y la clínica actual*. Revista de la Sociedad Argentina de Psicoanálisis, (19), pp. 17-34.
- Von Franz, M. L. (1982). *Sobre adivinación y sincronicidad: la psicología de las coincidencias significativas*. Ediciones Obelisco.
- Woodman, M. (1985). *Los frutos de la virginidad*. Recuperado de: <https://es.scribd.com/document/251112414/Los-Frutos-de-La-Virginidad-Marion-Woodman>
- Zambrano Astudillo, M. (2011). *Adicción, la lógica y relativa enfermedad de nuestras mentes*. Ed. Emooby.
- Zweig, C. y Wolf, S. (1999). *Vivir con la sombra*. Kairós.

LUIS “BOND” ALVAREZ

Licenciado en Comunicación Social mención Audiovisual. Director, guionista y editor de cientos de piezas audiovisuales. Desde 2011 escribe crítica de cine y series en varios portales internacionales, es parte de los miembros fundadores del *Círculo de Críticos Cinematográficos de Caracas* y crítico certificado por *Rotten Tomatoes*. Actualmente posee una columna semanal en *Diario las Américas*. En 2008 inició su carrera como profesor, ha sido docente de la *Universidad Santa María*, *Universidad Monteávila* y *Universidad Católica Andrés Bello*, donde ha creado e impartido cátedras de Guión cinematográfico, Construcción de personajes, Dirección y Realización audiovisual. Desde 2019 dicta clases de Mitología y otros temas relacionados con arquetipos en el *Centro de Estudios Junguianos de Venezuela*.

Desde 2008 su formación cinematográfica se ha complementado con estudios en psicología analítica profunda en la *Sociedad Venezolana de Analistas Junguianos* (SVAJ), el *Centro de Estudios Junguianos de Venezuela* (CEJ), *Fundación de Psicología Analítica Junguiana* (FPAJ), *Sociedad Internacional para el Desarrollo del Psicoanálisis Junguiano* (SIDPAJ) y *ASSISI Institute*. Sus análisis que unen el cine y la psicología arquetipal se han publicado en la *Revista Aletheia* (de la Asociación Venezolana de Psicología Analítica) y en la *Revista Palestra Junguiana* (de la *Sociedad Internacional para el Desarrollo del Psicoanálisis Junguiano*), además de ser expuestos en diversos foros junto con psicólogos, psiquiatras y analistas.

luisbond@gmail.com

@luisbond009

Severance: la distópica rebelión del inconsciente

El mundo consume hoy películas, novelas, obras de teatro y televisión en tal cantidad y con un apetito tan desmedido, que las artes narrativas se han convertido en la principal fuente de inspiración de la humanidad en su búsqueda del orden en el caos y de la coherencia interna de la vida. Nuestro deseo de historias refleja la profunda necesidad humana por comprender la pauta de la vida, no solamente como ejercicio intelectual, sino dentro de una experiencia muy personal y emotiva.

El guion, Robert Mckee (2009, p. 16).

Los mitos y su inmutabilidad

Los mitos no se agotan y se revisten de múltiples formas gracias al sustrato simbólico que los anima como verdades perennes. Esto ha hecho que perduren en la Tradición alrededor del mundo y puedan adaptarse a otros medios como literatura, poesía, teatro, música o pintura sin perder su esencia. Dicha permanencia no es fortuita, como bien lo señala Carl Gustav Jung:

[...] el inconsciente colectivo parece estar constituido por motivos mitológicos o imágenes primordiales, razón por la cual los mitos de todas las naciones son sus verdaderos exponentes. De hecho, toda

la mitología puede considerarse una especie de proyección del inconsciente colectivo (Jung, 2004, p. 154).

Es por eso por lo que el mito ha sido de vital importancia en la psicología analítica profunda y ha estimulado visiones como la de Joseph Campbell, que sostiene que:

[...] la mitología, en otras palabras, es psicología mal leída como biografía, historia y cosmología. El psicólogo moderno puede traducirla retrotrayéndola a sus connotaciones propias y rescatar así para el mundo contemporáneo un rico y elocuente documento de las más oscuras profundidades del alma humana [...] solo debemos leerlo, estudiar sus patrones constantes, analizar sus variaciones y llegar a un entendimiento de las fuerzas profundas que han dado forma al destino humano y que deben seguir determinando nuestras vidas, tanto privadas como públicas (Campbell, 2020, p. 320).

Siguiendo este orden de ideas, y casi como si fuese una invocación, es imposible hablar de inconsciente colectivo y mito sin que emerja de forma espontánea otra idea clave en la psicología analítica profunda: el arquetipo.

Inspirado por Platón (el “mundo de las formas”), Plotino (el Nous como modelo primordial), San Agustín y Santo Tomás de Aquino (las ideas ejemplares/divinas de Dios), Jung propone que el inconsciente colectivo está habitado por “pre-formas” llamadas arquetipos, una suerte de patrones/potencias inherentes a todos los seres humanos y que serán claves en nuestro proceso de individuación. Magaly Villalobos los define como:

[...] irrepresentables en sí mismos, pero sus efectos aparecen en la conciencia como imágenes e ideas arquetipales. Son patrones colectivos universales del inconsciente colectivo, y son los contenidos básicos de religiones, mitologías, leyendas y cuentos de hadas.

Emergen en sueños, visiones, delirios y, en lo colectivo, en el folclore (Villalobos, 2006, p. 22).

Es por eso por lo que los mitos pueden fungir como una suerte de faro que nos ayuda a ver los contornos de alguna estructura arquetípica que le hablará a nuestra alma en el territorio insondable del inconsciente colectivo.

Partiendo de esta idea, podemos entender cómo el rapto de Core y su transformación en Perséfone sigue vigente después de cientos de años al metamorfosearse en la modernidad en el arco dramático de personajes heterogéneos como Sansa Stark de la serie *Game of Thrones* (2011-2019), Nina Sayers del largometraje *Black Swan* (2010), Mina Kirigoe del anime *Perfect Blue* (1997) o Cereza del videojuego *Bayonetta*. Historias que, a pesar de estar pensadas para medios y audiencias completamente disímiles, van a estar animadas por un sustrato arquetípico que las hace resonar con nuestra psique, sirviendo de espacios lúdicos para la proyección y la reflexión. Parafraseando a la analista junguiana Trudy Ostfeld de Bendayan, las películas, series, anime y videojuegos son nuestros libros de mitología modernos. Acercarnos a ellos nos nutre y entender la fascinación del colectivo por determinadas historias puede darnos luces sobre nuestro proceso de *soul-making*: “el mundo que vemos es el mito en el que estamos” (Harpur, 2013, p. 94).

Severance: la antropomorfización del inconsciente

Creada por Dan Erickson (inspirado en su trabajo aburrido de oficina) y producida por Ben Stiller (quien dirige varios de sus capítulos), *Severance* es uno de los títulos más importantes del catálogo de *Apple TV+*. Con apenas dos temporadas —y un hiato

de tres años entre la primera y la segunda entrega—, es considerada por la crítica y el público como uno de los fenómenos de culto de la televisión contemporánea (comparable con *Lost*, *Twin Peaks* o *Dark*). Gracias a su narrativa ambigua y su puesta en escena onírica, la serie nos incita a zambullirnos al mundo del inconsciente a través de imágenes desconcertantemente familiares y extrañas, vueltas de tuerca inexplicables y un argumento donde nada es lo que parece. Rareza que toca una fibra en el colectivo haciendo que los espectadores abandonen su actitud pasiva de simples consumidores para transformarlos en buscadores de mensajes ocultos en cada episodio y artífices de teorías alucinantes en redes sociales. Como un buen mito, *Severance* es polisémica, se enriquece con cada lectura, estimula la imaginación y constantemente invita a la amplificación.

Con una premisa que parece sacada de un capítulo de *Black Mirror* o de alguna novela de Philip K. Dick o Cixin Liu, la serie se desarrolla en un futuro no muy lejano en el que una prestigiosa compañía de tecnología llamada *Lumon* crea un procedimiento llamado *severance* (del inglés ruptura), el cual consiste en implantarle a cada uno de sus trabajadores —que aceptan de forma voluntaria— un microchip en la cabeza para escindir su psique en dos partes: una personalidad que solo existe cuando está en la oficina (*innie*) y otra que hace vida fuera del trabajo (*outie*). A diferencia de una psicosis donde los complejos "están completamente desconectados de la conciencia (...) resultado de un *abaissement du niveau mental* y de un ego demasiado débil para resistir a la violenta embestida de los contenidos inconscientes" (Sharp, 1994, p. 161) en *Severance*, tanto *innie* como *outie* son siempre conscientes de lo que hacen y activan a voluntad a su "otro yo" sin tener ningún tipo de "contaminación psíquica" de su "segunda vida".

Esta propuesta les da un *twist* a las historias de *doppelgänger* modernas (como *Enemy*, *Fight Club* o *The Machinist*) y nos plantea una pregunta profundamente psicológica: ¿qué sucedería si una psique (alma) se escinde para siempre? La respuesta, como es de esperarse, está en la conciliación de las partes en conflicto, donde la dinámica entre *innie* y *outie* funciona como la antropomorfización de los aspectos polarizados de una psique que por definición

[...] está lejos de ser una unidad homogénea. Al contrario, es una caldera hirviente de impulsos, inhibiciones y afectos contradictorios, y para muchas personas el conflicto entre ellos es tan insoportable que llegan a anhelar la redención predicada por los teólogos (Jung, 2015, p. 99).

Un movimiento que, como todo proceso psíquico, vendrá cargado del *pathos* que ambas partes quieren evitar a toda costa.

Enantiodromía, ausencia del padre, la madre urobórica y la crisis de la mediana edad

Los días en *Severance* son completamente rutinarios. Los *outies* entran a trabajar a Lumon (del latín *lumen*, cuya raíz es luz) de día, descendiendo en un ascensor (espacio liminal entre la conciencia y el inconsciente) que activa la aparición de los *innies*, quienes son recibidos en una oficina subterránea completamente iluminada y aséptica donde pasan horas interminables frente a un ordenador haciendo un trabajo “misterioso e importante” que ellos mismos desconocen por completo (igual que sus *outies*). Al terminar la jornada, el *innie* sube en el ascensor y se activa el *outie*, que va directo a casa ya entrada la noche. Ambos están

atrapados en un bucle donde el *innie* pasa toda su vida trabajando sin poder dormir, ni conocer la luz del sol o el mundo exterior, y el *outie* solo tiene unas pocas horas de conciencia porque pasa gran parte de su vida durmiendo. A pesar de esto, ambos están cómodos: los *innies*, por compensación, tienen una vida aparentemente “feliz” y llena de sentido desarrollando los vínculos afectivos que sus *outies* no pueden; los *outies* reducen el tiempo de infelicidad que pasan con ellos mismos y llevando al mínimo la fricción de tener que lidiar con otras personas del mundo exterior. Un suplicio eterno con ecos al mito de Sísifo donde hay una ilusión de movimiento, pero una pérdida gradual del sentido (adaptado a la modernidad donde gracias a la tecnología la barrera entre trabajo y vida personal se ha desdibujado por completo).

Como salta a la vista, los *innies* carecen de todo sentido de identidad más allá de su trabajo en Lumon. No tienen recuerdos de haber pertenecido a una familia, hobbies o del lugar donde nacieron. De hecho, solo conservan su primer nombre y la inicial de su apellido. Esto, crea una brecha entre su edad física y madurez psíquica, infantilizándolos y haciendo que el control que tiene Lumon sobre ellos sea total. La empresa, a su vez, es representada por los dos grandes antagonistas de la historia: Mrs. Cobel y Mr. Milchik, los “jefes” de los *innies* con los que tienen una dinámica materna/paterna completamente disfuncional (y que sin haberse hecho el proceso de severance, viven en conflicto consigo mismos por la disonancia cognitiva entre sus expectativas y la realidad en su trato con Lumon). A pesar de lo patológico que es, tanto *innies* como supervisores ven a la empresa como su todo (sinónimo de vida, nutrición, sentido, seguridad) y viven en una simbiosis con ella.

En paralelo, los *outies* se entregan a mecanismos de evasión en la noche (alcohol, pintar, videojuegos) hasta quedarse dor-

midos y despiertan ansiado la segunda “disolución” de su ego cuando llegue el momento de sumergirse en las entrañas de Lumon (recordando a los lótofagos de la *Odisea*). Una dinámica que resuena con las advertencias de Erich Neumann sobre los riesgos de quedarnos atrapados en el campo de la Gran Madre:

[...] muchas formas de nostalgia y anhelo no significan más que un retorno al incesto urobórico y la autodisolución, desde la *unión mística* del santo hasta el ansia de inconsciencia del borracho y el “romanticismo-muerte” de las razas germánicas. El incesto que llamamos “urobórico” es auto-entrega y regresión. Es la forma de incesto tomada por el ego infantil, que todavía está cerca de la madre y aún no se ha recuperado (Neumann, 1995, p. 17).

Esta actitud escapista tiene su núcleo en una profunda depresión que atraviesan los *outies*: Mark Scout perdió a su esposa Gemma, Irving Bailiff se ha vuelto un misántropo por reprimir su sexualidad y Dylan George —con una vida aparentemente “perfecta”— no se haya a sí mismo. Por sus edades y contextos, podemos especular que los tres, a pesar de someterse al proceso en momentos diferentes, lo hicieron motivados por la crisis de la mediana edad, evitando el “vacío” que los carcome y obliga a replantearse su vida como bien lo advierte James Hollis:

Muchos de nosotros tratamos la vida como si fuera una novela. Pasamos de una página a otra de forma pasiva, suponiendo que el autor nos revelará cómo se resuelve todo en la última página. Como dijo Hemingway una vez, si el héroe no muere, la historia simplemente no ha terminado. En la última página morimos, seamos conscientes de ello o no. La crisis de la mediana edad nos invita a ser conscientes, a aceptar la responsabilidad de las páginas que quedan y a asumir riesgos para dar sentido a nuestra vida (Hollis, 2023, p. 83).

Innies trabajando 24/7 en un mundo ficticio —con su propia mitología que les hace creer que el dueño de la empresa es una suerte de semi-Dios y que su labor es heroica— y *outies* evitando el dolor a toda costa viven en lo que Rafael López Pedraza llamó “La psicología del castillo encantado, donde se defiende el encanto del castillo y no deja que nada penetre la magia de ese vivir” (López Pedraza, 2003, p. 40), un estado donde lo psíquico está paralizado, evitando todo tipo de confrontación y, por ende, bloqueando cualquier espacio para la reflexión (sin *pathos* no hay proceso). Un *setting* que lleva años sosteniéndose pero que, progresivamente, deja ver más y más sus grietas.

La caverna de Platón, la necesidad de conciliación y el triunfo de Eros

Al igual que con *Matrix*, *Dark City* o *The Thirteenth Floor*, la alegoría de la caverna de Platón sirvió como semilla arquetipal de *Severance*. *Innies* y *outies* viven en un mundo de sombras donde no tienen ni la más remota idea de lo que hacen sus contrapartes dentro y fuera de Lumon hasta que Petey —un amigo de Mark S.— sale de la caverna y, como un Psicopompo, crea un puente entre el mundo consciente e inconsciente — apareciendo en la casa de Mark Scout. Acción “fortuita”, fruto de una psicosis, que desencadena una serie de acciones que darán como resultado que los *innies* comiencen a sentir curiosidad por el mundo más allá de Lumon y los *outies* deseen entender qué es lo que hacen en la oficina. Un proceso que hará que los roles se intercambien entre ellos dándole a cada uno una “pizca” de ese mundo que desconocían confrontándolos con esa parte de ellos mismos que negaron durante mucho tiempo demostrando que:

[...] nuestra conciencia es frecuentemente tan arrogante que cree que todo lo que hemos suprimido u olvidado ha desaparecido y no que, a pesar de haberse vuelto inconsciente, sigue estando allí. Las cosas suprimidas y olvidadas pasan al inconsciente, pero siguen, sin embargo, activas; somos nosotros quienes dejamos de ser conscientes de su existencia. Solo podemos controlar responsablemente aquellas cosas de las que somos conscientes, y ello entraña en apariencia un grave peligro. Un marinero que conoce el comportamiento del viento puede incluso navegar contra él, usándolo a su favor. En cambio, si no fuera consciente de esta fuerza, acabaría convirtiéndose en su juguete. Lo mismo ocurre con las partes de nuestra sombra que no hemos vivido. El hecho de que no tengamos conciencia de ellas no significa que no existan o que no actúen (Banzhaf, 2001, p. 173).

De hecho, casi como mecanismo de compensación del inconsciente, los *innies* viven la vida que los *outies* no han podido. Mark S. consigue en la oficina el amor que Mark Scout perdió en el mundo real. Helly R. vive la rebeldía que su *outie* no puede por estar bajo la sombra de un padre castrante. Irving B. experimenta el romance prohibido que su *outie* nunca pudo y Dylan G. logra reavivar la chispa de la relación matrimonial que su *outie* está perdiendo. Al mismo tiempo, los *outies* comienzan a salir de su letargo, atreviéndose a tomar riesgos que antes eran impensables. Mark Scout tiene la posibilidad de salvar a su esposa, Helena vive por primera vez la pasión, Irving Bailiff se llena de valor para vivir su sexualidad y Dylan George toma conciencia de que debe recuperar el amor de su esposa. Como salta a la vista, lo que genera la danza entre *innies* y *outies* y evita su polarización es Eros al “que se le debe atribuir el impulso para el desencañamiento del proceso del Sí Mismo, uno que Jung trabaja mediante la tradicional idea de la espiral hacia lo alto” (Hillman,

2000, p. 102). Por supuesto, el proceso está lejos de cerrar en un final feliz.

La segunda temporada de *Severance*, marcó la rebelión de los *innies* frente a los *outies*. Los primeros, afirmando su identidad y existencia y los segundos aprendiendo a reconocer el polo que durante mucho tiempo menospreciaron recordándonos que:

[...] los procesos inconscientes que compensan al ego consciente contienen todos aquellos elementos necesarios para la autorregulación de la psique en conjunto. A nivel personal, son las motivaciones personales no reconocidas conscientemente que aparecen en los sueños, o los significados de situaciones cotidianas que hemos pasado por alto, o conclusiones que no hemos podido sacar, o afectos que no nos hemos permitido, o críticas que hemos evitado (Jung, 2013, p. 200).

Una temporada que nos recuerda la importancia de reconocer esa vida no vivida y la necesidad de luchar contra una modernidad titánica que nos obliga a escindirnos como *innies* y *outies*. El fotograma final, una pareja de enamorados, tomados de la mano, corriendo hacia una posible muerte, tiene una potencia arquetípica que resume la existencia misma y que nos recuerda que la única respuesta frente a la incertidumbre de la vida —y nuestra psique— siempre será el amor.

Referencias bibliográficas

- Banzhaf, H. (2001). *Tarot y el viaje del héroe*. Edaf.
- Campbell, J. (2020). *El héroe de las mil caras*. Atalanta
- Harpur, P. (2013). *El fuego secreto de los filósofos*. Atalanta.
- Hillman, J. (2000). *El mito del análisis*. Siruela.

- Hollis, J. (2023). *La crisis de la mediana edad: del sufrimiento al sentido*. Sirena de los Vientos
- Jung, C. G. (2004). *La dinámica de lo inconsciente*. Trotta.
- (2013). Dos escritos sobre psicología analítica. Trotta.
- (2015). *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*. Trotta.
- López Pedraza, R. (2003). *De Eros y Psique*. Festina Lente.
- McKee, R. (2009). *El guion. Sustancia, estructura, estilo y principios de escritura de guiones*. Alba Editorial.
- Neumann, E. (1995). *The origins and history of consciousness*. Princeton University Press.
- Sharp, D. (1994). *Lexicon Junguiano*. Cuatro vientos editorial.
- Villalobos, M. (2006). *Apuntadas: cuadernos de mitología griega y psicología arquetipal*. Alfadil Editorial.

MARÍA VICTORIA AVEGGIO

Licenciada en Psicología en la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina (2024). Colaboradora alumna de las materias electivas no permanentes “Sueños y cuentos de Hadas: una introducción a la teoría junguiana” y “Nuevos aportes de la Psicología Analítica Junguiana: Relecturas de Byung Chul Han desde los desarrollos de C. G. Jung” dictadas en la Facultad de Psicología, UNC. Formada en la Fundación de Psicología Analítica Junguiana, realizó el Curso de Posgrado Bianual de Psicología Junguiana en su edición 2019-2020 y continúa realizando cursos de actualización profesional dentro de la fundación.

Se desempeña como psicóloga clínica en consultorio privado.

Taylor Swift: un acercamiento a su obra desde la psicología analítica

Taylor Alison Swift nació en 1989 en Pensilvania, Estados Unidos, es una cantautora, productora, directora, actriz y empresaria estadounidense considerada una de las artistas más influyentes del siglo XXI. Desde su debut discográfico en 2006, ha desarrollado una carrera marcada por la autoría narrativa y ha logrado mantenerse relevante en una industria altamente competitiva, adaptándose a las nuevas tendencias y formatos de consumo, haciendo crecer cada vez más la conexión con su audiencia.

Es una de las artistas más premiadas de la historia, con 14 premios Grammy (incluidos cuatro a Álbum del Año, siendo la primera persona en lograrlo), 40 American Music Awards, 39 Billboard Music Awards y el Global Icon Award de los Brit Awards. En 2023, la revista *Time* la nombró Persona del Año, reconociendo no solo su éxito comercial sino su influencia cultural global.

Ha vendido más de 200 millones de discos a nivel mundial y sus giras se posicionan entre las más exitosas de la industria musical. La gira que realizó entre 2023 y 2024, *The Eras Tour*, se proyecta como la gira más lucrativa de todos los tiempos, con un gran impacto en cuanto a la reactivación de las economías locales de los lugares en los que se presentó.

Taylor Swift no es solamente una figura de éxito: es un fenómeno cultural que combina sensibilidad artística, inteligencia estratégica y un dominio notable del lenguaje narrativo. Su obra ha generado múltiples lecturas desde el feminismo, los estudios culturales, la crítica literaria y —como se propone este artículo— desde la psicología profunda.

Del diario íntimo al himno colectivo

*Todos en el mundo de la música tienen su “nicho”,
algo que los diferencia de los demás.
En mi caso, es contar historias. Sé que,
si no escribiera mis propias canciones,
no estaría aquí.*

Taylor en Miss Americana (2020).

El mayor talento que se le reconoce a Taylor Swift es el de *storytelling*, su manera de contar historias genera una fuerte conexión emocional con su audiencia. Desde sus primeros discos hasta sus álbumes más recientes, ha construido una narrativa que no solo documenta su evolución personal, sino que transforma vivencias íntimas en cultura popular. Taylor no se limita a relatar sucesos: construye historias cargadas de simbolismo que habilitan la construcción de sentidos. En cada canción se construyen escenas en una búsqueda que intenta captar las vivencias con las palabras justas que evoquen imágenes resonantes.

Son líricas de sentimientos que se trenzan para crear una experiencia sensorial y afectiva que resuena con quien escucha. En esa construcción narrativa, es el amor como experiencia el que actúa como motor y escenario. Cada álbum invita a transitar un

nuevo paisaje emocional, donde los vínculos, la identidad y el deseo son explorados desde distintos posicionamientos.

Las experiencias en torno al amor en su obra son múltiples: el primer flechazo adolescente, la pasión clandestina, la traición inesperada, la devastación emocional de la pérdida, el enamoramiento fugaz, el anhelo imposible, la reconciliación idealizada, por mencionar algunas. Taylor despliega con maestría estas escenas donde cada oyente puede reconocerse, más allá del contexto personal.

Sin embargo, a medida que su obra avanza, el amor deja de ser simplemente el centro del relato y se vuelve una vía para acceder a otra fuerza en juego: el poder. La mujer enamorada da paso a una figura que no se deja vencer: la que llora, pero escribe; la que se entrega, pero también planea. En esta narrativa, el dolor no tiene la última palabra, sino que se utiliza para transformarlo en una afirmación personal. Incluso las canciones más desgarradoras contienen, en su núcleo, una conquista: el derecho a sentir, a contar, a reescribir, a compartirlo y continuar consagrándose como artista.

Escuchar sus historias es sumergirse en esa búsqueda emocional intensa que oscila entre la ilusión y la caída, entre el deseo de amor y el miedo a la pérdida. Pero en su universo simbólico, las pérdidas no son derrotas reales. Son escenas de tránsito hacia algo más grande. Donde no hay victoria amorosa, hay triunfo subjetivo. En la narrativa de Taylor, con frecuencia, el amor se presenta como la sombra del poder que se anhela: una excusa para moverse, un obstáculo que, al superarse, revela nuevas versiones del yo.

Así, sus canciones podrían pensarse como relatos iniciáticos de una heroína contemporánea que tropieza, llora, desea, se indigna y vuelve a intentarlo, sin abandonar nunca la escena de su

propia historia. En su mundo narrativo hay dos grandes fuerzas que la sostienen: la necesidad de experimentar el amor romántico y la ambición por conseguir el éxito en su carrera. Si el amor fracasa, se transforma en una historia bien contada que le permitirá un éxito profesional.

Es desde esta lógica que se puede pensar su discografía como una doble búsqueda: amor y poder. Dos caminos que se entrelazan y se tensan, que a veces se confunden, y que en última instancia configuran el corazón simbólico de su obra.

*En resumen, ¡no fue una historia de amor!
grité, golpeando con los puños el escritorio manchado de café.
Fue una fase maniaca mutua.
Fue autolesión.
Fue hogar y luego paro cardíaco.
Una sonrisa se escapa en el rostro de esta poeta,
porque es sobre los peores hombres
que mejor escribo.*

Epílogo de *The Tortured Poets Department* (2024).

La chica buena que conquistó la industria

Mi código moral de niña y ahora, de adulta, es la necesidad de que me consideren buena. Era todo lo que escribía, todo lo que quería. Era el sistema de creencias al que me aferraba cuando era niña. “Haz lo correcto, haz lo bueno” (Taylor en *Miss Americana*, 2020).

Taylor Swift ha construido su imagen pública sobre la figura de la chica buena: dulce, enamorada, sensible, talentosa, humilde. En esta imagen hay una estética cuidada y reconocible, un tono de voz amable y una manera particular de vincularse con su

audiencia, que parece —y en muchos sentidos, es— profundamente honesta. Esta máscara social por un lado genera la empatía y el reconocimiento por parte del público que celebra a una mujer que escribe su propia historia desde la sensibilidad más íntima; por otro lado, genera también en la opinión pública una proyección de la sombra de su imagen que pone en jaque su presentación al mundo.

El presentarse como una “chica buena” tiene una lógica performativa que le permite jugar estratégicamente dentro de la industria musical. La construcción de su obra se sustenta en un ejercicio sutil de poder, la empatía que genera es profundamente cautivadora. Pero, así como tiene millones de fans que la adoran, también genera en el público un gran rechazo recibiendo acusaciones de ser especuladora, manipuladora, una víbora que siempre quiere hacerse ver como la víctima de la historia. Luego del éxito que tuvo con su quinto álbum 1989, en el cual los medios afirmaban “Taylor Swift es la industria de la música” y parecía que nada iba a romper su consagración, tuvo un conflicto mediático con Kanye West y Kim Kardashian, cuando Kanye lanzó la canción *Famous*, en la que decía: “Siento que Taylor y yo todavía podríamos tener sexo / ¿Por qué? Yo hice famosa a esa perra.”

Taylor negó haber aprobado esa letra. Kanye y Kim afirmaron que sí lo había hecho, y Kim publicó un video editado de una llamada telefónica como “prueba”. Esto generó una ola de odio masiva hacia Taylor en redes sociales, con el emoji de la serpiente y el *hashtag* #TaylorSwiftOverParty para celebrar simbólicamente la “cancelación” de Taylor Swift tras el escándalo, identificándola como una víbora. Este suceso fue traumático para ella e hizo que se retirara del ojo público por, al menos, un año. Apareció nuevamente para dejar pistas sobre su siguiente álbum: *Reputation* (2017). Este conflicto y su impacto en su imagen inspiraron el

concepto del álbum, donde Taylor abraza esa figura de “villana” que le impusieron y reconstruye su narrativa desde las ruinas de su reputación pública.

*Puedo sentir las llamas en mi piel
rojo carmesí pintado en mis labios
si un hombre habla mierda, no le debo nada.
No me arrepiento ni un poco, porque se lo busqué (...).
Están quemando a todas las brujas, incluso si no eres una
tienen sus antorchas y pruebas
sus recibos y razones.
Están quemando a todas las brujas, incluso si no eres una
así que préndeme fuego.*

I Did Something Bad, *Reputation* (2017).

A partir de este álbum, dos sucesos influyen profundamente en la evolución de su obra: por un lado, la aparición de una narradora que juega a ser villana; por otro, el encuentro tan deseado de un amor. El haber sido la artista que convirtió el “corazón roto en un himno nacional que cantamos con orgullo” (“New Romantics”, 1989, 2014) planteaba la incógnita de si fuera capaz de seguir escribiendo sobre el amor una vez que lo hubiera encontrado, especialmente en un vínculo que parecía ser calmo y saludable. Aunque un análisis detallado de sus canciones excede los límites de este artículo, se vislumbra que esa relación —que le ofreció contención y estabilidad durante seis años, lejos del foco mediático— comienza a resquebrajar la vivencia amorosa de la protagonista.

Este resquebrajamiento vuelve más permeable su imagen de “chica buena”, no solo porque le permite jugar con ironía sobre las proyecciones negativas que recaen sobre ella e incorporarlas a su

narrativa, sino también porque habilita el reconocimiento de sus propias contradicciones respecto del deseo que la impulsaba a buscar el amor. Una vez conquistado ese ideal romántico que había anhelado durante tanto tiempo, quizás descubrió que no era realmente lo que deseaba.

*Le rompí el corazón porque era amable
él era el sol, yo la lluvia de medianoche
él quería la comodidad
yo quería ese dolor.
Él quería una novia
yo estaba forjando mi propio nombre,
persiguiendo esa fama.
Él seguía igual,
yo cambié por completo como la medianoche.*

Midnight Rain, *Midnights* (2022).

Amor y poder en su obra

¿Qué pasaría si te dijera que nada fue accidental, y que la primera noche en que me viste, nada iba a detenerme? Preparé el terreno y luego, como un reloj, los dominós cayeron uno tras otro. ¿Qué pasaría si te dijera que soy una mente maestra? Y ahora sos mío. Todo fue parte del plan, porque soy una mente maestra. Mirá, todas las mujeres más sabias tuvieron que hacerlo así, porque nacimos para ser el peón en cada juego de amantes. Si fallás al planear, planeás fallar. La estrategia prepara el escenario para el relato (Mastermind, *Midnights*, 2022).

La aparente contradicción entre la chica buena y la estrategia feroz, entre la poeta herida y la empresaria brillante, encuentra su raíz más profunda en una tensión interna que estructura su imaginario: la necesidad de ser amada y el impulso de construir una carrera excepcional. No se trata solo de una estrategia de marca ni de un posicionamiento discursivo, sino de una lucha existencial que atraviesa sus canciones y su figura pública como un hilo rojo: ¿Qué pasa cuando ser amada implica renunciar a la ambición? ¿Qué pasa cuando el deseo de éxito pone en riesgo los vínculos?

Aquí se abre paso el corazón de su narrativa: la doble búsqueda, esa tensión irreconciliable entre amor y poder que late como un conflicto arquetípico. En el centro de su obra no hay certezas, sino una tensión entre diferentes partes de su personalidad que se reconfigura en diferentes dinámicas.

Desde sus primeras canciones, Taylor se presenta como una mujer romántica, atravesada por la ilusión del amor verdadero. El relato amoroso aparece, en sus inicios, como refugio y promesa de plenitud simbólica. En cuanto a su búsqueda del éxito, hasta el álbum *1989* (2014)⁸, las canciones que tiene respecto a ello son más bien expresiones del deseo y disfrute de su consagración, que no registran aún el impacto que ello trae en sus vínculos personales.

*Fue el final de una década
pero el comienzo de una era
larga vida a los muros que derribamos*

⁸ Quedan por fuera de este análisis las canciones (From the Vault) de las "Taylor's Version" ya que no fueron parte de la narrativa propuesta por la artista en aquellas épocas.

*a cómo brillaron las luces del reino solo para vos y para mí.
Yo gritaba: "Larga vida a toda la magia que creamos"
y que vengan todos los impostores
algún día seremos recordados.*

Long Live, *Speak Now* (2010).

En su álbum *Reputation* (2017), se expresa con claridad la convergencia de estos dos anhelos: la pérdida de su reputación, que la hirió profundamente, queda eclipsada por el amor que encuentra en su pareja.

*Mi castillo se derrumbó de la noche a la mañana
llevé un cuchillo a un tiroteo,
se llevaron la corona, pero está bien.
Todos los mentirosos me llaman mentirosa
nadie ha sabido de mí en meses
estoy mejor que nunca
porque mi chico es como un sueño a plena luz del día.*

Call It What You Want, *Reputation* (2017).

Pero en su siguiente disco, *Lover* (2019), comienza a entrar en conflicto con la estabilidad alcanzada, reconociendo que necesita esa tensión, que espera la crueldad, y que, aunque se sabe digna de ser elegida, quizás —y justamente por eso— resulte imposible quedarse con ella.

*Combate, estoy lista para el combate
digo que no quiero eso,
pero ¿y si sí?
Porque la crueldad gana en las películas (...)*

*Nunca crecí, y ya se está volviendo viejo
ayúdame a sostenerme de vos
he sido la arquera
he sido la presa.
¿Quién podría dejarme, cariño?
Pero ¿quién podría quedarse?*

The Archer, Lover (2019).

En *The Man (Lover)*, invierte la perspectiva y denuncia su frustración ante una industria que la juzga con una vara distinta por el hecho de ser mujer:

*Estoy tan harta de correr tan rápido como puedo
preguntándome si llegaría más rápido si fuera un hombre
y estoy tan harta de que vuelvan a atacarme, porque si fuera un
hombre...*

*Entonces yo sería El hombre
dirían que me esforcé, que trabajé duro.
No moverían la cabeza dudando de cuánto merezco lo que tengo
lo que llevo puesto
si fui grosera.
¿Podría separarse todo eso de mis buenas ideas y movimientos
estratégicos?*

The Man, Lover (2019).

En su álbum *Midnights* (2022), el amor ya no se presenta como un sueño juvenil, sino como una encrucijada vital. Amar implica ceder parte de sí; elegir el éxito puede significar romperle el corazón a su amado y quedarse sola. “Él quería una novia, yo estaba forjando mi propio nombre” (“Midnight Rain”, *Midnights*, 2022). Dentro de este mismo álbum, en el videoclip de la canción

Bejeweled, Taylor reescribe la historia de la Cenicienta. Desde el inicio, la música de fondo cita directamente a *Enchanted* (*Speak Now*, 2010), trazando un puente entre eras y señalando que esta nueva narración tiene raíces en su propio pasado simbólico. Mientras ella friega el piso, las hermanastras anuncian que este año no bastará con lucirse en el baile: se celebrará un concurso de talentos cuya ganadora recibirá las llaves de su propio castillo y una propuesta de matrimonio por parte del príncipe. Ante la prohibición de asistir, Taylor saca un reloj en el que está inscrita la frase “el exilio ha terminado”, en referencia a su canción *Exile* de *Folklore* (2020), marcando el final de su destierro emocional.

La familiaridad genera desprecio / No me pongas en el sótano
cuando quiero el penthouse de tu corazón. Cariño, creo que he sido
demasiado buena chica / Hice todo el trabajo extra y aun así me
evaluaron según el promedio / Creo que es hora de dar algunas
lecciones / Te hice mi mundo, ¿lo sabías? / Puedo reclamar la tierra
/ Y te extraño, pero extraño brillar / Mejor que creas que aún brillo
como una joya cuando entro en la sala / Todavía puedo hacer que
todo el lugar resplandezca (Bejeweled, *Midnights*, 2022).

Ante la sensación de estar siendo desvalorizada por su pareja, emerge en ella el impulso de volver a reclamar el lugar que le pertenece. Luego de demostrar su talento, el videoclip culmina con la entrega de la llave del castillo y con un príncipe forzado a pedirle matrimonio. Sin embargo, cuando él hace la propuesta, ella desaparece y elige quedarse con el inmenso castillo. En esta historia, manifiesta su decisión de priorizar el espacio en el que es reconocida por su talento y su brillo, rechazando la unión con el otro y celebrando su propia conquista.

Pero en su último álbum, el éxito alcanzado gracias a su talento ya no se presenta como algo brillante y festivo. En *The*

Tortured Poets Department (2024), el conflicto entre amor y éxito se intensifica y adquiere una tonalidad ambivalente: ya no se trata de polos claramente diferenciables, sino de fuerzas que se entrelazan en un lenguaje herido. En *Clara Bow*, Taylor construye una genealogía femenina dentro de la industria musical, donde figuras como Clara Bow, Stevie Nicks y ella misma se presentan como espejos de una nueva estrella. La narradora, convertida en mito viviente, advierte el precio de esa deificación constantemente reemplazable. En *The Prophecy*, la herida del destino se vuelve explícita. Tras el final de una relación de seis años, inicia un vínculo fugaz con un amor pendiente del pasado, en el que había depositado la esperanza de que fuera el definitivo. La devastación que experimenta al ser dejada y ver frustradas esas ilusiones ocurre mientras se encuentra en la cúspide del éxito, en plena gira mundial *The Eras Tour*. En esta canción, expresa con extrema vulnerabilidad su necesidad de ser elegida por un hombre, junto con el temor de haber sacrificado el amor en el altar del éxito. No hay arrepentimiento, sino una confrontación lúcida con las consecuencias de esa elección. Poetiza la pérdida como forma de seguir construyendo su obra.

*Fui maldita como Eva fue mordida
oh, ¿fue un castigo? (...)
Y sueño como una niña
sintiéndome como las últimas gotas de una lapicera.
Una mejor mujer se mantiene serena
pero yo aúllo como una loba a la luna
y parezco inestable.
Reunida con un aquelarre en la mesa de una hechicera
una mejor mujer tiene fe
pero hasta las estatuas se desmoronan si las hacen esperar.*

*Tengo tanto miedo de haber sellado mi destino
no hay señales de almas gemelas.*

The Prophecy, *The Tortured Poets Department* (2024).

Pero en ese mismo álbum, en la canción I Can Do It With a Broken Heart, Taylor expone cómo la depresión queda relegada a un segundo plano frente a la exigencia de mantenerse productiva y exitosa. El dolor no detiene su marcha; por el contrario, se convierte en el motor de un álbum de 32 canciones lanzado en plena gira mundial. La vulnerabilidad es presentada como un signo de empoderamiento: está deprimida, pero sigue funcionando, creando y rindiendo. El mensaje central es claro: ella es buena en lo que hace, y nadie debería atreverse a cuestionar su trabajo.

*Estoy tan deprimida, que actúo como si fuera
mi cumpleaños todos los días.*

*Estoy tan obsesionada con él, pero él me evita como a la peste
lloro un montón, pero soy tan productiva, que es un arte.*

*Sabés que sos buena cuando podés hacerlo
incluso con el corazón roto
yo soy buena.*

*Porque estoy miserable
y nadie siquiera lo sabe.*

Intenten venir por mi trabajo.

I Can Do It with a Broken Heart, *The Tortured Poets Department* (2024).

El amor, que alguna vez fue el objetivo final, se vuelve parte de un camino mayor. Se tensiona con su opuesto polar: el poder. Amar y triunfar son, en su universo, dos formas de exponer el alma. Y ambas, llevadas al extremo, exigen renunciaciones. En ese dilema —íntimo y colectivo a la vez— millones de personas encuentran una verdad emocional compartida.

Lecturas desde la psicología analítica

Desde la psicología junguiana, Taylor Swift puede ser comprendida como una figura que constela arquetipos colectivos a través de su obra artística. Sus letras no solo narran historias individuales, sino que reactivan imágenes arquetípicas universales —como el Amor, la Sombra, la Heroína— en formas simbólicamente accesibles para la psique contemporánea. Al transformar experiencias personales en relatos cargados de símbolos y emociones, Taylor actualiza estas imágenes primordiales del inconsciente colectivo, otorgándoles contenido en una forma y un lenguaje reconocibles para su generación (Jung, 1954/1981).

La eficacia de su narrativa radica en su capacidad para dotar de contenido emocional y visual a los arquetipos, lo que permite que su audiencia no solo la escuche, sino que se vea reflejada en ella. En este sentido, Taylor actúa como una mediadora entre el inconsciente colectivo y la conciencia individual, brindando expresión a los conflictos internos y transformaciones que toda psique atraviesa (Jung, 1959). Así, su obra poética trasciende lo confesional para convertirse en un vehículo simbólico de resonancia colectiva.

En esta línea, uno de los núcleos simbólicos de su trayectoria se ancla en la dinámica entre la máscara y la sombra. Desde la psicología junguiana, la *persona* —o máscara— es una construcción psíquica que permite al individuo adaptarse al entorno social, encarnando los valores y comportamientos considerados aceptables (Jung, 1953/1984). En el caso de Taylor, esta máscara se manifestó inicialmente en la figura de la “chica buena”, caracterizada por su sensibilidad, romanticismo y conducta moral intachable. Sin embargo, cuando la *persona* se polariza y se identifica

exclusivamente con rasgos positivos, genera un desequilibrio interno que intensifica la sombra: los aspectos reprimidos o negados del yo que no encajan en la imagen pública ni en el ideal consciente (Jung, 1959).

En este contexto, la hostilidad mediática que recibió tras el conflicto con Kanye West y Kim Kardashian puede interpretarse como la irrupción simbólica de esa sombra, tanto personal como colectiva. Las proyecciones negativas que el público volcó sobre ella —víbora, manipuladora, victimista— operaron como manifestaciones arquetípicas que confrontaron la rigidez de su máscara. Su respuesta artística con *Reputation* encarna un movimiento significativo: en lugar de rechazar esas proyecciones, las incorpora conscientemente, asumiendo el rol de la "villana" que se le adjudicó. Este gesto revela un proceso de integración de la sombra, fundamental en el camino hacia la individuación, donde la identidad se vuelve más compleja y completa (Jung, 1959).

A partir de allí, se vislumbra una nueva etapa en su obra, marcada por una mayor ambivalencia emocional. El resquebrajamiento de su máscara coincide con el descubrimiento de una relación amorosa estable, habilitando un espacio en el que la contradicción ya no se reprime, sino que se vuelve materia expresiva. El reconocimiento de que la imagen idealizada del amor no colma el deseo profundo indica un avance en su proceso de autoconocimiento. Taylor no solo expone públicamente esta transformación, sino que también la convierte en espejo simbólico para su audiencia: su narrativa permite visibilizar cómo la caída de una identidad idealizada puede abrir paso a una autopercepción más completa de la psique.

En este punto, el conflicto entre amor y poder emerge como una dinámica central. Desde la psicología junguiana, estos polos pueden leerse como fuerzas arquetípicas opuestas que generan

una tensión enantiodrómica: cuando uno de los extremos se exagera, inevitablemente convoca a su opuesto (Jung, 1959). En el caso de Taylor, la búsqueda del amor —relacionada con el arquetipo de lo femenino, vincular y receptivo— entra en conflicto con el deseo de poder, vinculado a la afirmación del yo, la autonomía y el reconocimiento social. Ambas fuerzas aparecen como componentes esenciales de una psique que se construye entre la entrega afectiva y la ambición individual.

Esta tensión interna revela un conflicto profundo entre dos necesidades legítimas que, al polarizarse, se vuelven sombra una de la otra. El amor, símbolo de completitud y conexión, puede convertirse en una trampa si implica autoanulación; el poder, como realización del potencial creativo, puede volverse destructivo si exige la renuncia a los vínculos íntimos. En el relato simbólico de Taylor, estos polos no se reconcilian en una síntesis armónica, sino que se alternan: el fracaso amoroso alimenta el éxito artístico, y la consagración profesional deja entrever la herida afectiva que acarrea. Este dinamismo responde a la lógica compensatoria descrita por Jung (1964): cuando una actitud consciente se sostiene de forma unilateral y extrema, activa inevitablemente su opuesto inconsciente, que termina emergiendo con una intensidad proporcional al desequilibrio previo.

En este sentido, la figura pública de Taylor Swift encarna esta dialéctica psíquica, convirtiendo el dolor en obra, la pérdida en relato y el conflicto en potencia creativa. Amor y poder, lejos de coexistir en equilibrio, se necesitan mutuamente, pero desde una relación tensa e inestable. En el mundo narrativo de la artista no hay síntesis integrativa, sino un tránsito constante entre extremos, que configura una subjetividad moderna en lucha, y una producción simbólica donde la herida se transforma en escritura y la contradicción se convierte en verdad emocional (Jung, 1964).

Conclusiones

Taylor Swift, a través de su obra, ofrece un espacio simbólico donde se despliegan con fuerza las tensiones afectivas que atraviesan la experiencia humana: el amor, el dolor, la ambición, la pérdida y la transformación. Su narrativa poética habilita la posibilidad de elaborar sentimientos presentes en los vínculos, dándoles forma, palabras y sentido. En este gesto, se vuelve una figura que constela arquetipos colectivos, permitiendo que muchas personas proyecten en ella aspectos propios no siempre conscientes. En este espejo emocional, reside buena parte de su potencia simbólica.

Sin embargo, desde una perspectiva junguiana, es necesario advertir el riesgo que implica una identificación excesiva con la figura de la artista. Cuando una persona deposita en ella sus propios conflictos no elaborados, se corre el peligro de desresponsabilizarse del trabajo interno que implica el reconocimiento de la sombra, el duelo de las ilusiones y la integración de los opuestos psíquicos. El relato de Taylor puede funcionar como catalizador, pero no reemplaza el proceso personal de individuación: aquel camino en que cada sujeto debe enfrentarse a sus contradicciones, renuncias y deseos para lograr una integración más equilibrada y auténtica del yo.

En este sentido, su figura no debe tomarse como modelo a imitar, sino como una invitación a transitar simbólicamente las vivencias que ella dramatiza con lucidez. Su obra señala con sensibilidad que toda completud psíquica requiere aceptar no solo lo que nos enorgullece, sino también aquello que hemos querido negar. Reconocer la sombra, dar lugar al conflicto, y permitir que cada parte del alma tenga su expresión justa es el desafío mayor:

uno que, si bien Taylor encarna poéticamente, cada uno debe asumir con responsabilidad en su propio camino de transformación.

Referencias bibliográficas

- Jung, C. G. (1953/1984). *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*. Paidós.
- (1954/1981). *Símbolos de transformación*. Paidós.
- (1954). *Psicología y alquimia*. Paidós. (Original publicado en 1944)
- (1959). *Aion: Contribuciones al simbolismo del sí-mismo*. Trotta.
- (1964). *El hombre y sus símbolos*. Edhasa.
- Wilson, L. (Directora) (2020). *Miss Americana* [Documental]. Tremolo Productions, Netflix.
- Swift, T. (2014). *1989* [Álbum]. Big Machine Records.
- (2020). *Folklore* [Álbum]. Republic Records.
- (2019). *Lover* [Álbum]. Republic Records.
- (2022). *Midnights* [Álbum]. Republic Records.
- (2017). *Reputation* [Álbum]. Big Machine Records.
- (2010). *Speak Now* [Álbum]. Big Machine Records.
- (2024). *The Tortured Poets Department* [Álbum]. Republic Records.

JAVIER CASTILLO COLOMER

Doctor en psicología por la Universidad de Valencia, psicólogo clínico y certificado como psicoterapeuta europeo (Europsy). Acreditado por la AVAP (Agencia Valenciana de Evaluación y Prospectiva) como profesor doctor. Graduado en psicología analítica junguiana por Research and Training Centre for Depth Psychology according to C. G. Jung and Marie-Louise von Franz. Zurich, Switzerland. Psicoanalista de la International Federation of Psychoanalytic Societies (IFPS). Miembro didacta de la Sociedad Internacional para el Desarrollo del Psicoanálisis Junguiano (perteneciente a la World Federation for Psychotherapy). Autor de 16 ensayos y un libro de relatos.

La importancia de la psicología junguiana en la psicoterapia integrativa

Introducción

El ser humano está dotado de un sistema nervioso cuya tendencia general es buscar la estructura y el orden. Nuestro yo-consciencia como abanderado de esta orientación, tiende a simplificar, a buscar coherencia y a elaborar textos con sentido. Todo esto ha contribuido a nuestra supervivencia como especie, pero en otro sentido, también ha facilitado que desarrollemos historias excesivamente lineales, simples y hasta falsas de muchos de los aspectos de nuestra vida.

En cuanto a lo relacionado con los valores básicos para la supervivencia sigue siendo válida la premisa de la coherencia, la linealidad, la simplificación y el orden. Podríamos decir, como sugiere M. Solms, que la coherencia lógica que busca nuestro cerebro permite que la información no se convierta en energía libre y favorezca el caos-entrópico.

Pero, al mismo tiempo, nuestro yo podría calcificarse, embotarse o cegarse, llamémosle como queramos, pues es una realidad que por la necesidad neuronal de coherencia podemos quedar petrificados y reproducir de forma mecánica nuestros estilos de existencia sin fin, impidiendo que nuestra vida se enriquezca de forma importante.

Los colectivos conspiranoicos pueden ser un reflejo de esta tendencia a buscar coherencias fáciles, reforzadas en el seno de un grupo que se retroalimenta y en donde uno se siente aceptado, valorado y acogido. Una perspectiva unidireccional que facilita y simplifica el sentido de las cosas. No es extraño que en el seno de las escuelas de psicoterapia también se dé mucho de esto y por ello se anquilosen y pierdan la posibilidad de ser creativas.

Es importante liberar al cerebro de la adicción permanente a la normalidad, aceptando nuestras dudas y vulnerabilidades en la construcción de nuestros sentidos existenciales, es así como podemos estimular nuestra creatividad.

Algunas veces la rotura con la normalidad y el surgimiento de una nueva perspectiva ha estado relacionada con la patología, como nos señalan los neurocientíficos J. D. Gómez y W. O. Contreras: el derrame cerebral de la Dra. Taylor que permitió que su hemisferio cerebral derecho tomara el mando proporcionándole un cambio de perspectiva vital; la quizás probable euforia sifilítica de Beethoven en la composición del himno a la alegría; o la esquizofrenia de Van Gog que tanto influyó en su forma de procesar y plasmar en el lienzo su relación con la naturaleza.

Desde mi perspectiva podemos ver la realidad con ojos diferentes y no es necesario para ello que enfermemos. Lo que sí es importante es que derrotemos a un estilo de yo rígido, que mantiene ideas polarizantes, podríamos llamarlas también *memes* como señala R. Dawkins, que adquieren una cierta autonomía y no contribuyen a la verdad sino solo buscan su supervivencia. Podemos hablar del meme de la pulsión, del arquetipo, del refuerzo, del doble vínculo, de la emoción reprimida o el pensamiento adecuado, entre otros.

Desde mi óptica, necesitamos una visión ubicua, contradiciendo el mandato de nuestro lóbulo prefrontal que está incapa-

citado para procesar en paralelo, que permita una mirada que integre materiales que están en espacios distintos. El llevar a cabo este *opus contra naturam* es lo que nos va a permitir desarrollar el pensamiento creativo que enriquezca nuestra forma de entender la psicoterapia.

C. G. Jung y su idea de integración

Uno de los primeros psicoanalistas que rompió con la perspectiva unidireccional en el entendimiento de los procesos psíquicos fue C. G. Jung, sus diferentes trabajos clínicos dan cuenta de su profundo compromiso con la integración, aunque muchos psicólogos analíticos lo olviden. He seleccionado algunas citas que lo testimonian.

Se desarrollaron diversas escuelas con ideas diametralmente opuestas (...). De ahí que los partidarios de cada uno de estos puntos de vista tiendan a considerar erróneas las opiniones de los demás para simplificar la situación. Pero un análisis objetivo de los hechos nos muestra que a cada uno de estos métodos y teorías hay que reconocerles cierta legitimidad pues cada uno puede presentar no solo ciertos éxitos, sino también hechos psicológicos que su respectivo presupuesto demuestra (Jung, 2006, p. 8).

La psicología Analítica es un concepto general que incluye el psicoanálisis, la psicología individual y otros esfuerzos en el ámbito de la psicología de los complejos (Jung, 2006, p. 57).

Toda interpretación es una hipótesis, un simple intento de leer un texto desconocido (Jung, 2006, p. 149).

Y concretando aún más:

Por lo general, las neurosis graves precisan de un análisis reductivo de sus síntomas y estados. Aquí no habría que aplicar

aleatoriamente uno u otro método, sino según el tipo de caso habría que ejecutar el análisis más según los principios de Freud o más según los principios de Adler (...). Pero cuando la cosa empieza a volverse monótona y surgen repeticiones, de modo que según un juicio imparcial se ha producido un estancamiento, o cuando aparecen contenidos mitológicos, “arquetípicos”, ha llegado el momento de abandonar el tratamiento analítico-reductivo y tratar los símbolos de una manera anagógica, sintética, lo cual es sinónimo de procedimiento dialéctico y de individuación (Jung, 2006, pp. 23-24).

Como podemos ver, el trabajo clínico de Jung fue pionero en el desarrollo de la psicoterapia integrativa y aunque en los últimos años de vida sus intereses estuvieron muy focalizados en la dimensión existencia del ser humano y sus estudios acerca del gnosticismo y la alquimia no por ello sus textos más clínicos han perdido importancia.

En mi libro *Psicoterapia de orientación junguiana* describí las importantes contribuciones de Jung al psicoanálisis y a sus diferentes escuelas, resaltando su compromiso con la práctica clínica. Algunas de estas contribuciones ya habían sido descritas por A. Samuels y otros psicólogos analíticos. Las principales son:

- 1) La importancia que se da a la figura materna en la obra de Jung se convierte en la primera aproximación psicoanalítica en la que se resalta un periodo anterior a la triangulación edípica. Esta formulación se da con anterioridad a los planteamientos que centran su interés en el estrés producido en la unión-separación del infante con su entorno materno, como encontramos en las teorías de Fairbairn, Guntrip, Winnicott, Bowlby o Balint.

- 2) La influencia del concepto de arquetipo la podemos encontrar en formulaciones psicoanalíticas, como en la de las relaciones objetales, cuando se afirma que el infante no aprende a relacionarse con el pecho materno mediante una asociación arbitraria, sino que ya sabe instintivamente de él, pues desde el nacimiento lleva incorporada la posibilidad de activar la imagen de ese objeto. Jung recalca la importancia vital de las estructuras psíquicas innatas antes que lo hicieran psicoanalistas, de orientaciones y planteamientos distintos, como Klein, Spitz, Lacan o Bion.
- 3) Lo inconsciente, como expresión de la necesaria compensación de la psique y germen creativo en la elaboración de los conflictos emocionales tiene importantes puntos de resonancia con las psicologías psicoanalíticas de la identidad y del self, como podemos apreciar en la obra de Erikson y Kohunt.
- 4) El planteamiento de que la regresión en el análisis se puede convertir en un elemento fundamental del proceso terapéutico aparece en Jung antes que en psicoanalistas como Balint o Kris.
- 5) Representantes de la corriente neoculturalista psicoanalítica, como Horney, hablan de las fuerzas constructivas que aparecen en lo inconsciente y cómo se expresan en los sueños. Sin duda, el conocedor de la obra junguiana verá la total similitud de esta formulación y los principios de la psicología analítica que plantean el papel constructivo y orientador del mundo onírico.
- 6) Jung fue el primer psicoanalista que desarrolló la idea del análisis didáctico como un elemento fundamental de la formación clínica.

- 7) La indicación del importante uso que se puede dar a la contra-transferencia en el proceso psicoterapéutico fue descrita por Jung previamente a que hablan de ello Racker o Winnicott.
- 8) Y, por último, podemos ver en el encuentro intersubjetivo y hermenéutico en que se concibe el proceso analítico para Jung puntos de contacto con el análisis relacional, antes que psicoanalistas como Mitchell y Greenberg formularan el importante papel transformador del encuentro analítico.

Mi filosofía de la integración

Desde mi óptica la integración en psicoterapia no trata de escuelas de psicoterapia que tienen la flexibilidad de incluir entre sus postulados aportaciones de otras escuelas y mucho menos de aquellos grupos que se definen como integrativos y lo que hacen es mezclar sin orden ni concierto diferentes postulados clínicos. La integración requiere de la ubicuidad de la que he hablado, de esa visión en paralelo que permita establecer un dialogo entre lo uno y lo múltiple, como podría señalar E. Morín, pero que nos proporciona un mapa en el terreno de la complejidad.

Otro filósofo contemporáneo, M. Gabriel, se convierte en una importante brújula epistemológica que nos permite entender los campos de significación específicos que corresponden a cada singular dimensión en la que nos vemos envueltos en nuestra práctica clínica. También M. Beuchot es un importante referente en el modelo al integrar en mi planteamiento el necesario dialogo entre una hermenéutica unívoca y otra equívoca, entre una perspectiva realista y otra constructivista.

G. Vattimo, filósofo italiano conocido por ser el padre “del pensamiento débil” e integrar en su concepción filosófica la idea nietzscheana de la muerte del dios moral y el de la ley y el final de la metafísica de la presencia del segundo Heidegger, se convirtió en una fuente de inspiración para mi idea de integración.

Vattimo defiende un pensamiento cuyo núcleo fundamental es cuestionar los valores absolutos y los fundamentos esencialistas de cualquiera de las teorías totalizadoras que pretenden dar cuenta de lo que es la realidad y de los valores que se supone son incuestionables. La fortaleza del pensamiento débil es, a mi entender, el cuestionamiento de cualquier metarrelato, de cualquier texto acabado, revelado y o absoluto. En contraposición a plantear la realidad como un conjunto de campos de significado que necesitan ser descritos a través de textos abiertos, siempre dispuestos a ser cuestionados, negociados y nuevamente articulados.

La interpretación buena o válida no es la que presenta la verdad objetiva única, la que restituye fielmente la presencia, sino la que puede estimular sentidos distintos de la experiencia y nuevas formas de darse al mundo que, a veces, rompen con el pasado y otras se incorporan a él transformando su significado. Con esto no quiero decir que cualquier interpretación puede ser válida o que todas tienen el mismo valor. El conocimiento de la materia, la elaboración de los presupuestos que la configuran, la consciencia de su historicidad y el contexto de su presencia, así como el mismo sentido común son valores de cualquier hermenéutica juiciosa.

En el campo de la psicoterapia se hace muy evidente lo descrito en el párrafo anterior. La interpretación productiva es la que permite al paciente abrirse a una nueva experiencia de sentido o de sentidos, estimulando su participación en la construcción de un texto, o más de uno, que dota de un nuevo sentido a su conflicto y problemática vital.

La Psicoterapia Dinámica orientada por Dimensiones (PDD)

Un modelo no deja de ser un intermediario entre múltiples cosas y la necesidad de un orden y en el caso de la PDD un orden que se articula en planos distintos que le permiten atravesar lo contradictorio. El remarcar que las intervenciones que se realizan desde este modelo necesitan ser hechas desde registros y lugares distintos, porque no hay una única cosa a la que podamos llamar psique ni tampoco inconsciente, es esencial para entender como realizo la integración.

Como he descrito en mi libro Fundamentos de la Psicoterapia Integrativa Moderna, mi entrenamiento como psicoterapeuta ha sido muy heterogéneo, habiendo sido formado en el marco del psicoanálisis, las terapias psicocorporales y la psicología analítica. Aun siendo consciente de esta diversidad, quiero remarcar que la influencia de la psicología junguiana ha sido muy determinante en mi forma de entender el trabajo analítico.

La idea de un inconsciente creativo y guía ha sido fundamental en la elaboración de como concibo el desarrollo de un proceso psicoterapéutico. Sin embargo, cuando he estado acompañando a personas con problemas clínicos muy agudos he podido comprobar que su capacidad autorregulativa estaba muy dañada y el trabajo analítico necesitaba ser desarrollado en marcos más “sostenedores” e interactivos que los que la psicología analítica mantiene, permitiendo al afectado asentar y flexibilizar su yo-consciencia antes de inducirlo a “navegar” por los paisajes más profundos de su psique.

Algunas de las herramientas fundamentales que configuran mi trabajo psicoterapéutico son:

- La contemplación de las necesidades de apoyo y sostén de mis analizados en su proceso de construcción de un yo-consciencia lo suficientemente consistente. Para ello es necesario que el analista pueda ocupar el lugar de la madre suficientemente buena (D. Winnicott) o, con otras palabras, convertirse en el otro-sí mismo para el analizado (H. Kohut). Dimensión relacional-identitaria.
- La necesidad de contemplar el daño producido en la capacidad de utilizar procesos reflexivos siendo necesario tener presente conceptos como el de mentalización (A. Bateman y P. Fonagy). Esto me plantea la necesidad de actuar con ciertos formatos psicopedagógicos ante determinados pacientes. Dimensión cognitivo-mentalizadora.
- El análisis de los complejos (C. G. Jung) y su interpretación como matriz relacional (Castillo Colomer,) Dimensión topográfico-elaborativa.
- La interpretación de los sueños, como fue desarrollado por la psicología analítica y ampliado con las aportaciones del psicoanálisis post-freudiano y la psicología fenomenológica. Dimensión topográfico-elaborativa y existencial-creativa.
- El valorar la necesidad del análisis de los sistemas organizativos defensivos inconscientes en ciertos momentos del proceso analítico. Dimensión carácter-defensiva (A. Freud, W. Reich y H. Hartmann).
- La necesaria utilización de herramientas que favorezcan el contacto con el sentimiento facilite la descarga emocional y conviertan el espacio terapéutico en una vivencia experiencial (W. Reich). Dimensión emocional-abreactiva.

- La introducción de técnicas conductuales, como forma de trabajar con las resistencias a la elaboración o evitar conductas autodestructivas de alto riesgo (P. Wachtel). Dimensión conductual-modificadora.
- El trabajo con la lógica arquetípica, a través del análisis de las imágenes oníricas y la imaginación activa, permitiendo que los contenidos de lo inconsciente se configuren en un material imprescindible para significar las crisis existenciales y se conviertan en los cimientos de un proyecto creativo (C. G. Jung y M. L. von Franz). Dimensión existencial-creativa.
- La posibilidad de conjugar diferentes mentes analíticas, siendo activadas según las necesidades del paciente, permitiéndonos focalizar nuestra atención en la dimensión adecuada del trabajo y clínico (S. Mitchell).
- La necesidad de observar lo inconsciente desde diferentes registros, con sus diversas expresiones secuenciales, permitiéndonos utilizar un lenguaje singular aún en el marco de una dimensión concreta (C. Bollas).

Un diagnóstico estructural, dinámico y dimensional, a diferencia de uno psiquiátrico basado en la simple recolección de síntomas, nos orientará en la señalización de qué herramientas son las más adecuadas en cada caso clínico.

Las dimensiones

Aún con cierto riesgo de repetir algún concepto ya descrito, creo que puede ser didáctico describir un breve resumen de cada dimensión, facilitando al lector una visión de conjunto de los diversos registros que configuran la intervención integrativo-dimensional.

Dimensión relacional-identitaria. Esta dimensión se centra en la importancia de ayudar al paciente a construir un yo-consciencia lo suficientemente sólido y flexible para que pueda tener acceso de forma progresiva a la elaboración. Para esto es fundamental que el terapeuta pueda ser utilizado como una función constructora por parte del paciente.

La importancia que le dio S. Ferenczi al afecto para el buen desarrollo del proceso terapéutico, la idea de W. R. Fairbairn de que a través de las interacciones de paciente con su terapeuta se crean nuevos patrones de relación, la noción de D. Winnicott de “la madre suficientemente buena” o el concepto de otro-self de H. Kohut, estarían en sintonía con los presupuestos de esta dimensión. Nociones como la de “borde” o “doble” utilizadas por los psicoanalistas lacanianos también favorecen el trabajo con esta dimensión ante posiciones del ser con dificultades de reconocer al Otro como se da en el autismo.

Dimensión cognitivo-mentalizadora. Podríamos definir la mentalización como la capacidad del sujeto de comprender las acciones de los demás y de uno mismo a través de procesos reflexivos en términos de sentimientos, pensamientos y deseos. Es evidente que si la capacidad de mentalizar esta dañada no es posible el proceso de elaboración.

La capacidad de mentalización emerge en el contexto de las relaciones tempranas de afecto y sería un determinante clave para la organización del sí mismo y la regulación de los afectos. Si esta capacidad se daña estanca al sujeto en un estado prementalizador. Clínicos como A. Bateman y P. Fonagy nos aportan ideas acerca de cómo intervenir psico-pedagógicamente para desbloquear y mejorar la mentalización.

Dimensión topográfico-elaborativa. Es la dimensión que se focaliza en lo que tradicionalmente la psicoterapia de orientación psicoanalítica ha planteado como su objetivo fundamental: hacer consciente lo inconsciente.

En la PDD es fundamental la idea de complejo como unidad de análisis. El concepto de complejo fue desarrollado por Jung y lo podemos definir como una representación o esquema básico acompañado de su carga emocional. A diferencia del psicoanálisis clásico —que limita la importancia de los complejos a los que gravitan alrededor de su teoría de las pulsiones—, la psicología analítica junguiana concibió la importancia de numerosos complejos, que pueden llegar a invadir y poseer la consciencia; complejo materno, complejo paterno, complejo de inferioridad, complejo de poder, complejo de culpa... y un buen número más de complejos vinculados a diferentes facetas que configuran la vida humana.

Un buen complemento como patrón de análisis es el esquema de Young y el de diáda relacional-objetal de Kernberg.

Dimensión carácter-defensiva. En esta dimensión analizamos el dispositivo organizacional regido por las resistencias que el sujeto desarrolla para defenderse de la angustia y de las sensaciones de pérdida y aniquilación. Centrada en el análisis de las defensas y formaciones reactivas que aparecen en el yo y que generan una barrera defensiva tanto de las representaciones internas sentidas como peligrosas como de las amenazas externas.

Encontramos este planteamiento en los primeros trabajos psicoanalíticos que describen ciertas partes inconscientes del yo, como se da en la obra de A. Freud, W. Reich y H. Hartmann. También la psicología cognitiva de E. Young describe la importancia del trabajo con los mecanismos de defensa.

Dimensión emocional-abreactiva. El trabajo en esta dimensión lo podemos relacionar con la incapacidad de ser humano de ser consciente de las emociones y sentimientos que se encuentran asociados a ciertas representaciones psíquicas inconscientes, como pueden ser los complejos, así como a su posibilidad de expresión y descarga (abreacción). Ciertos trabajos psicocorporales reichianos, humanistas y la terapia con los esquemas emocionales de Greenberg y Paivio abordan esta dimensión de forma experiencial.

Esta área de trabajo terapéutico es especialmente importante en los sujetos unidireccionalmente pensantes que pierden o bloquean su función sentimiento, conduciendo el proceso terapéutico a una interacción puramente intelectual sin ningún tipo de afecto.

Dimensión conductual-modificadora. Esta dimensión aborda la incidencia terapéutica sobre ciertas conductas específicas del paciente, ya sea una prescripción concreta acerca de una conducta a modificar o una estrategia conductual para exponerse a una situación fóbica.

En esta área de trabajo me parecen muy importantes las aportaciones de autores como P. L. Wachtel, que conjuga una visión psicodinámica de la terapia con la inclusión de ciertos criterios técnicos conductuales. Para el padre de la psicodinámica cíclica se deben prestar atención a los detalles precisos de cómo el paciente está viviendo el momento presente y de cómo las estructuras psicológicas inconscientes y los patrones de vida diaria interactúan y se sustentan mutuamente. Desde la perspectiva de este autor, en ciertos momentos se debe intervenir sobre ciertas conductas concretas que refuerzan actitudes que impiden el cambio.

También es importante las aportaciones de la terapia cognitivo-analítica de Ryle en esta dimensión

Dimensión espiritual-creativa (campo existencial). Esta dimensión se relaciona con el hecho de estimular y orientar al sujeto en psicoterapia en la dirección a construir sentido existencial, a través del trabajo de amplificación de las representaciones que aparecen en sus sueños e imaginaciones, así como favorecer su reflexión filosófico-espiritual, aunque esta última esté teñida de un importante laicismo.

Se recalca el aspecto profundamente creativo de lo inconsciente en esta dimensión, que orienta y guía en diferentes etapas de la vida a través de imágenes que permiten construir verdaderos ritos de paso. Esta dimensión ha sido básicamente desarrollada por Jung y enriquecida por algunos de sus discípulos más directos como M. L. von Franz, B. Hannah, J. Jacobi, A. Jaffe, E. Edinger y psicólogos analíticos contemporáneos como T. Abt, Eva Werten-schlag, G. Isler o R. Abt.

También es importante las aportaciones de la psicodinámica existencial, con representantes como I. Yalom.

La importancia del diagnóstico diferencial

Desde la psicología analítica se ha adoptado una posición muy crítica ante el hecho de plantear el diagnóstico como algo fundamental en el trabajo clínico. Esto se vería justificado por la utilización de este de forma mecanicista tanto por el discurso psiquiátrico como por la pretendida psicología científica. Colección obsesiva de síntomas que describirían síndromes y las prescripciones rígidas serían su estandarte.

Pero podemos pensar el diagnóstico desde otra posición: como un complemento de la escucha analítica que nos puede orientar acerca de nuestra posición en el espacio terapéutico (co-

mo puede ser el énfasis en la dimensión relacional-identitaria frente a los problemas psicóticos o la cognitiva-mentalizadora ante problemas limítrofes) sin que eso sea incompatible con el material que pueda ir surgiendo de forma espontánea en el espacio analítico. La intervención necesitaría del mantenimiento de una tensión dialéctica entre lo espontáneo, relacionado con el material emergente, y lo planificado a partir de la estructura de nuestro analizado.

Un ejemplo de lo relatado en el párrafo anterior podría ser esta cita de M. L. von Franz:

En una depresión la persona está aplastada, comprimida, en general porque una parte de la libido psicológica está baja y hay que buscar cómo subirla; la verdadera energía de la vida ha resbalado a una capa más profunda de la personalidad, y solo es posible alcanzarla mediante una depresión. Es decir, que a menos que haya una psicosis latente, la depresión debe ser estimulada, diciéndole a la persona que entre en ella y esté deprimida [...]. También puede ser un síntoma prepsicótico, como bien saben los psiquiatras. Lo que emerge después también es un contenido creativo, pero aflora en una medida tal que puede destruir la personalidad. En estos casos hay que reflexionar con cuidado antes de animar a la persona a que se hunda en la depresión (von Franz, 1991, pp. 153-155).

La PDD ha cambiado la terminología que se utiliza en el diagnóstico estructural, no por un deseo de ser originales sino por la necesidad de utilizar criterios puramente fenomenológicos que nos permitan desmedicalizar la psique, abandonando los diagnósticos-condena a los que nos tiene acostumbrados la psiquiatría.

El diagnóstico estructural-dimensional tendría las siguientes categorías:

- Trastornos yo-sí mismo relacionados con la fragmentación, falta de cohesión y pérdida de realidad (TYSF). Trastornos de fragmentación sería la denominación simplificada (TF). Correspondería a los que tradicionalmente han sido denominados trastornos psicóticos.
- Trastornos yo-sí mismo relacionados con la extrema vulnerabilidad (TYSV). Trastornos de vulnerabilidad sería la denominación simplificada (TV) Corresponderían a los denominados trastornos limítrofes.
- Trastornos yo-sí mismo relacionados con la rigidez (TYSR). Correspondería a los denominados trastornos neuróticos. Trastornos de rigidez sería la denominación abreviada (TR).
- Trastornos yo-sí mismo relacionados con la crisis existencial (TYSE). Trastornos existenciales sería la denominación abreviada (TE).

Es necesario tener una visión dialéctica entre la autonomía de cada dimensión y su interacción y dependencia de las restantes. Dependiendo de las necesidades de nuestros pacientes primaremos una dimensión u otra, sabiendo de la complejidad del proceso y no olvidando que no podemos compartimentar de forma rígida la psique humana, sabiendo que el todo siempre va a ser diferente de la mera suma de las partes.

Los sistemas arquetípicos

¿Cómo es posible definirse como un pensador no esencialista y al mismo tiempo hijo de la tradición junguiana? En los siguientes párrafos voy a dar cuenta de ello.

Como nos señaló J. Jacobi hubo una evolución en la obra de Jung en lo que entendemos por el concepto de arquetipo. Hasta 1927 Jung utilizó el término como sinónimo de imagen primigenia, posteriormente esta idea se modificó. La imagen pasó a considerarse como la expresión psíquica individual del arquetipo, lo que podríamos entender como la construcción imaginativa que da nuestra consciencia a la capacidad ordenadora de estas estructuras. El arquetipo sería una entidad no perceptible e in formulable en última instancia, cuyo valor máximo sería crear órdenes de significado. La denominada imagen primigenia es, en una parte, construcción de nuestra consciencia.

Por lo tanto, los arquetipos no son representaciones inscritas en nuestros genes, sino posibilidades heredadas de estimular ciertas imágenes que pueden adquirir el rango de representaciones arquetípicas. Los arquetipos serían una suerte de ordenadores invisibles.

Pese a la consistencia de los diferentes argumentos en favor de la existencia de los arquetipos, siento la necesidad de tomar un camino diferente a la hora de explicar lo que se concibe como arquetipos. A mi entender, el concepto de arquetipo necesita de una descripción diferente de lo que habitualmente hacen los psicólogos analíticos (cuando lo hacen, porque una mayoría de veces presuponen el concepto sin ni siquiera saber definirlo).

Entiendo la realidad arquetípica como un conjunto de sistemas arquetípicos, entendiendo un sistema como un conjunto de principios que tienen relación entre sí. Conceptualizo estos sistemas arquetípicos mediante pares, no necesariamente paradójicos ni complementarios, dualidades cuya relación dialéctica abarca un campo que nos trasmite un núcleo de significación y nos permite construir historias.

Los principales sistemas arquetípicos son:

- ***Autorregulación-elaboración.*** Imágenes como la del viejo sabio, el sacerdote o la sacerdotisa y el Hermes griego o el Mercurio romano son propias de este sistema arquetípico. Figuras que guían, orientan o aconsejan.
- ***Crisis-renovación.*** Imágenes de dioses que mueren y resucitan, tormentas que después de atemperar nos dejan algún regalo en sus orillas o figuras mortecinas que después de un baño sagrado son iniciadas y revitalizadas estarían gobernadas por esta lógica arquetípica.
- ***Conexión-diferenciación.*** Historias como la de Eros y Psique en las que tan importante es resaltar la conexión incondicional y ciega del amor como lo es presentar la ruptura como camino que permite separar, organizar y crear nuevos sentidos. Narrativas que nos permiten pensar en un juego de figuras mediatizadas por dos principios vitales: Eros y Logos.
- ***Agencia-filiación.*** Figuras como la de Heracles, con su capacidad de luchar y vencer, como se ejemplifica en sus doce trabajos, es una viva imagen de iniciativa, voluntad y fuerza. Pero en el mismo Heracles también aparece otro lado experiencial cuando necesitó mamar de Hera para poder adquirir su potencialidad y fuerza. Actividad y pasividad, autonomía y dependencia, dos polos necesariamente envueltos en una relación dialéctica existencial que da cuenta de esta realidad arquetípica.
- ***Progresión-regresión.*** Imágenes en la que el héroe derrota al monstruo, como es relatado en la historia de Sigfrido y el dragón, representando la necesidad del joven de adquirir la capacidad de luchar para construir un futuro, saliendo del

complejo materno que le invita a la pasividad y a la evitación del sufrimiento a cualquier precio. Pero en el otro polo encontramos la necesidad, en ciertos momentos vitales, de ser engullido por el monstruo, como ocurrió con Jonás y la ballena, como forma de regresión renovadora, introversión necesaria que puede dar un impulso importante a la transformación y enriquecimiento de nuestra consciencia.

- ***Diversidad-unidad.*** El mundo del que formamos parte es profundamente diverso, como es ejemplificado por las religiones politeístas con su panteón de diferentes dioses, pero al mismo tiempo, nos podemos representar psíquicamente ese mundo como unitario, el mundo del que somos y al cual pertenecemos, y esto podría ser representado por las religiones monoteístas y su dios supremo. En nuestro proceso de construcción de sentido necesitamos las dos formas de imaginar y representar el mundo en el que vivimos y la realidad que nos envuelve. En diferentes momentos vitales de nuestra existencia solo podemos visualizar esa realidad como un “collage” que agrupa diversos elementos que constituyen nuestra vida y nuestro estilo de estar en ella, pero al mismo tiempo aspiramos a un sentido unitario, a contarnos una historia que nos permita unificar nuestra dispersión y variedad y que esto nos proporcione una dirección, sabiendo que la diversidad seguirá irrumpiendo y volverá a nosotros hasta que nos podamos contar otras historias que nos permitan seguir con la unificación.

J. Medina en su artículo “Arquetipo revisado ¿Innovación o revisionismo?” resalta cómo en mi formulación lo determinante de la concepción de sistema arquetípico es el núcleo de significado y por lo tanto tendríamos que hablar de una lógica de la autorre-

gulación-construcción, una lógica de la crisis y la renovación, una lógica de la conexión-diferenciación...

En mi planteamiento de la temática arquetípica, aunque parta de un pensamiento lógico debe ser leído a través de un conjunto de imágenes, cargadas de afecto y emoción, que se despliegan de forma espontánea a través de la activación de algunos de los sistemas arquetípicos activados.

Los primeros sistemas descritos son los más generales y con una carga mayor de abstracción, como autorregulación-elaboración, muy relacionado con la capacidad autorregulativa de la naturaleza, crisis-renovación, en el que aparece la relación entre el caos y el surgimiento de nuevos equilibrios como también podemos apreciar en el entorno natural, pasando a describir los más concretos entre el que podemos destacar agencia-filiación por su relación con el proceso de crianza y el desarrollo del yo-consciencia. En muchas situaciones las lógicas de los sistemas arquetípicos se superponen, se acompañan o se continúan.

Concluyendo este artículo, con la descripción hecha de la lógica arquetípica, quiero volver a resaltar la importancia de la psicología junguiana en el proyecto de una psicoterapia integrativa y una psicología profundamente creativa.

Referencias bibliográficas

- Beuchot, M. (2016). *Hechos e interpretaciones. Hacia una hermenéutica analógica*. Fondo de Cultura Económica.
- Castillo Colomer, J. (2018). *Psicoterapia de orientación junguiana*. Psimática.
- (2024). *Fundamentos de Psicoterapia Integrativa Moderna*. Herder.

- Dawkins, R. (1976). *The Selfish Gene*. Oxford University Press.
- Gabriel, M. (2018). *Neoexistencialismo. Concebir la mente humana tras el fracaso del naturalismo*. Herder.
- Gómez, J. D. y Contreras, W. O. (2021). *Genios de la mente. Neurociencia de la creatividad y otras rarezas del cerebro*. Icono.
- Jacobi, J. (2019). *Complejo, Arquetipo y Símbolo en la Psicología de C. G. Jung*. Sirena de los Vientos.
- Jung, C. G. (2006). Los problemas de la psicoterapia moderna. En *La práctica de la psicoterapia* (Obra completa, Vol. 16). Trotta.
- (2006). *Consideraciones de principio en la psicoterapia práctica*. En *La práctica de la psicoterapia* (Obra completa, Vol. 16). Trotta.
- Medina, J. (2022). *Psicoanálisis Junguiano*. <https://janguiano.es/arquetipo-revisitado-innovacion-o-revisionismo/>
- Morin, E. (2011). *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa.
- Samuels; A. (2011). *Jung y los postjanguianos*. Manuscritos.
- Solms, M. (2022). *El manantial oculto. Un viaje a la fuente de la conciencia*. Capitán Swing Libros, S. L.
- Vattimo, G. y otros. (1983). *El pensamiento débil*. Cátedra.
- Von Franz, M. L. (1991). *Alquimia*. Luciérnaga.

MARÍA CECILIA CARO LEOPOLDO

Doctoranda en Ciencia Política por el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba y Magíster en Derecho Empresario por la Universidad Siglo 21. Abogada por la Universidad Nacional de Córdoba y Licenciada en Relaciones Internacionales por la Universidad Católica de Córdoba.

Cuenta con una amplia trayectoria como docente de grado y posgrado en asignaturas vinculadas a Estudios Internacionales, Psicología Política y Políticas Públicas, habiéndose desempeñado en la Universidad Nacional de Córdoba, la Universidad Nacional de La Rioja, la Universidad Católica de Córdoba, la Universidad Blas Pascal y la Universidad Siglo 21.

Actualmente dirige el Programa de Investigación “Conflictos violentos internacionales contemporáneos: enfoques teóricos transdisciplinarios para su comprensión y proyección”, radicado en el Centro de Estudios Avanzados (FCS/UNC) desde 2024.

Es autora de numerosos artículos académicos sobre Teoría de las Relaciones Internacionales y marcos analíticos para el estudio de los conflictos bélicos, y ha participado como disertante y expositora en congresos, jornadas y conferencias especializadas en dichas temáticas.

La sombra de la máquina: guerra, inteligencia artificial e inconsciente colectivo

Las gigantescas catástrofes que nos amenazan hoy no son eventos elementales de orden físico o biológico, sino eventos psíquicos. En un grado absolutamente aterrador, estamos amenazados por guerras y revoluciones que no son más que epidemias psíquicas. En cualquier momento, millones de seres humanos pueden ser golpeados por una nueva locura, y entonces tendremos otra guerra mundial o una revolución devastadora.

C. G. Jung, *El presente y el futuro* (1957/2002), en *La civilización en transición* (Trotta, p. 25).

Introducción

Los conflictos bélicos, lejos de ser fenómenos anacrónicos, continúan siendo en la actualidad uno de los mecanismos más complejos y persistentes de expresión colectiva en el escenario internacional. Como sugiere Jung, la guerra no es simplemente un conflicto externo, sino una manifestación proyectiva de las tensiones del alma colectiva: “Mientras el hombre esté sometido al inconsciente, será la guerra quien decida” (Jung, 1964/2002, p. 178). Eso no significa que permanezcan inmutables en sus características y funciones; por el contrario, en un mundo atravesado por transformaciones tecnológicas radicales —como las de la Inteligencia Artificial (IA)— no solo se redefinen los modos de

hacer la guerra, sino que también, se reconfiguran sus funciones simbólicas, afectivas y psíquicas más profundas.

A partir de estas consideraciones, en el presente artículo nos proponemos examinar en clave transdisciplinar los vínculos entre guerra e inteligencia artificial (IA), desde una perspectiva anclada en la psicología analítica junguiana. Nuestra hipótesis parte de una premisa dual: la IA transforma los dispositivos bélicos en el plano material y estratégico, pero también afecta las dimensiones simbólicas y arquetípicas que históricamente han alimentado la lógica del conflicto.

¿Qué usos concretos de la IA se observan en guerras recientes como las de Ucrania o Gaza, y qué dilemas éticos y geopolíticos se derivan de ellos? ¿Qué puede aportar la psicología —y en particular la psicología junguiana— al estudio del fenómeno bélico en sus múltiples niveles? ¿Cómo impactan las tecnologías inteligentes sobre arquetipos colectivos como el héroe, la sombra o el enemigo? ¿Es posible pensar que la IA esté configurando una nueva constelación simbólica que despersonaliza el conflicto y fragmenta sus funciones psíquicas tradicionales?

A fin de generar algunas reflexiones que den cuenta de estos interrogantes, este trabajo se estructura en cinco apartados. En el primero de ellos, realizaremos una breve revisión histórica del impacto de los avances tecnológicos sobre la guerra, desde la perspectiva de las Relaciones Internacionales, campo disciplinar en el que se enmarcan los principales estudios acerca de esta problemática. En segundo lugar, analizaremos los usos actuales de la IA en el conflicto bélico, en sus diferentes fases y dimensiones. En el tercer apartado, exploraremos los aportes de la psicología analítica junguiana al estudio de la guerra, para recuperar ciertos conceptos que nos permitan, en el cuarto apartado, enfocarnos en indagar en cómo la IA transforma las funciones

simbólicas del uso colectivo de la fuerza. Finalmente, cerramos con una reflexión sobre los límites y alcances de estas transformaciones.

La transformación tecnológica de la guerra desde la perspectiva de las Relaciones Internacionales

A lo largo de la historia, la guerra y la tecnología han mantenido una relación inescindible: cada avance técnico ha reconfigurado las formas de combate, los equilibrios de poder y las lógicas estratégicas dominantes. Este vínculo ha sido ampliamente estudiado por las teorías de las Relaciones Internacionales, que han analizado cómo la innovación tecnológica incide en la distribución del poder, altera las capacidades militares de los Estados y redefine los umbrales de disuasión o intervención (Malik, 2020; Roumate, 2024).

Las primeras grandes transformaciones ocurrieron con la invención de la pólvora, el desarrollo de las armas de fuego y la consolidación de los ejércitos permanentes en la Edad Moderna. En el siglo XX, la revolución industrial dio lugar, por su parte, a las guerras totales, donde la tecnología industrial y la movilización de masas confluyeron en conflictos expandidos como la Primera y la Segunda Guerra Mundial. Más tarde, la Guerra Fría introdujo una dimensión nuclear y tecnocientífica que transformó a la disuasión en el eje central de la estrategia internacional, convirtiendo a la capacidad destructiva en un elemento estructurante del orden mundial (Chin, 2023).

En el estudio teórico de todas estas interacciones, ha existido en el *mainstream* disciplinar⁹ cierto consenso respecto de que la tecnología condiciona, pero no sustituye, las dinámicas interestatales tradicionales. Sin embargo, los cambios que introduce hoy la inteligencia artificial parecen desafiar tal premisa, en tanto su aplicación en el ámbito bélico no solo modifica los medios de combate, sino que altera los fundamentos mismos de la agencia, la decisión y la responsabilidad en el uso de la fuerza. Como advierte Lacy (2024), la IA transforma la noción de ventaja estratégica al introducir sistemas que pueden aprender, adaptarse y actuar con una autonomía creciente, alterando el equilibrio entre actores estatales y no estatales. Frente a dispositivos capaces de procesar información a una escala no humana y ejecutar acciones sin mediación directa por parte de operadores humanos, las categorías clásicas de análisis —como soberanía, control, enemigo o victoria— requieren ser repensadas desde marcos que integren dimensiones técnicas, políticas y psíquicas en tensión.

El vínculo entre tecnología y transformación bélica puede formalizarse en la noción de Revolución en los Asuntos Militares (RMA), concepto que describe saltos cualitativos en las capacidades militares provocados por innovaciones técnicas, doctrinales y organizativas. En ese marco, la incorporación de la inteligencia artificial constituye, como plantea Palayer (2020), una nueva RMA, cuya profundidad dependerá de si sus efectos se limitan a una evolución de lo existente o si, como sostenemos en este trabajo,

⁹ El *mainstream* en la teoría de las Relaciones Internacionales comprende, de forma ampliamente consensuada, al realismo, el liberalismo y el constructivismo en su vertiente convencional o positivista, en tanto paradigmas que han estructurado históricamente los debates centrales de la disciplina y siguen definiendo los marcos predominantes de análisis en el ámbito académico y político-institucional (ver Caro Leopoldo, 2020).

implican una transformación verdaderamente revolucionaria. Esta revolución se inscribiría, además, en un proceso más amplio: la Revolución Socio-Militar Postmoderna, que vincula las mutaciones del campo militar con los cambios estructurales de las sociedades contemporáneas.

En este nuevo marco, el carácter mismo de la guerra se transforma: las líneas entre lo civil y lo militar, lo estatal y lo no estatal, lo real y lo virtual, se vuelven cada vez más difusas. Así, hoy asistimos a la emergencia de nuevas formas de conflicto que desafían las categorías tradicionales. Para solo reseñar algunas de estas formas, destacamos el concepto de *guerra híbrida*, que se caracteriza por la combinación fluida de medios convencionales e irregulares, incluyendo operaciones de información, sabotaje cibernético y presión económica. Casos como el de Ucrania han demostrado que los conflictos modernos integran simultáneamente estos múltiples dominios (Lacy, 2024; Malik, 2020). La llamada *guerra asimétrica*, por su parte, expone la vulnerabilidad de actores estatales ante tácticas de insurgencia, terrorismo o uso disruptivo de tecnologías por parte de actores no estatales (Roumate, 2024). Estas transformaciones, como advierte Chin (2023), no solo amplían el teatro de operaciones, sino que fragmentan los criterios clásicos de soberanía, legalidad y proporcionalidad en el uso de la fuerza.

Otro de los conceptos centrales para comprender estas mutaciones en el arte de la guerra es el de *ciberguerra*, que inaugura un nuevo campo de enfrentamiento: el *ciberespacio*. Se trata de una forma de conflicto que no requiere control territorial ni despliegue físico, pero que puede paralizar infraestructuras críticas, manipular flujos de información o alterar procesos electorales. Esto implica, como han señalado Steff y Burton (2024), que las tecnologías emergentes no solo reconfiguran el balance de poder

entre grandes potencias, sino que redistribuyen capacidades estratégicas hacia actores medianos, pequeños e incluso individuales.

Esta transformación no es solo operativa, sino también epistemológica: desdibuja las fronteras entre guerra y paz, entre lo civil y lo militar, entre lo interno y lo externo. En palabras de Roumate (2024), estamos frente a una “tecnopolítica global” donde el dominio sobre las infraestructuras de IA y datos se convierte en una dimensión esencial de la seguridad nacional e internacional (p. 22).

En función de estas ideas, es posible postular que, si bien el impacto de la tecnología sobre la guerra no es en modo alguno un fenómeno nuevo, la radicalidad de las innovaciones contemporáneas —y en particular, de la inteligencia artificial— abre un escenario cualitativamente distinto. Cabe entonces preguntarse: ¿cómo se ha incorporado la IA en los conflictos bélicos actuales? ¿Qué rupturas éticas, estratégicas y psíquicas introduce? Estas preguntas nos conducen al próximo apartado, donde examinaremos en detalle los usos específicos de la inteligencia artificial en los conflictos contemporáneos y las múltiples dimensiones que dichos usos reconfiguran.

Inteligencia artificial y los nuevos rostros del conflicto: automatización, autonomía y guerra algorítmica

En el siglo XXI, la inteligencia artificial ha dejado de ser una promesa futurista para convertirse en un actor operativo en los teatros de guerra contemporáneos. Su irrupción no solo reconfigura las capacidades tácticas y estratégicas de los ejércitos, sino que transforma las dinámicas de control, decisión, disuasión y

subjetividad en el campo de batalla (Olier Arenas, 2024). Desde drones autónomos hasta sistemas de guerra cibernética, la IA introduce una lógica algorítmica que despersonaliza el conflicto, acelera los tiempos de reacción y plantea dilemas que exceden lo meramente técnico. Aún más: como lo demuestran los casos de Ucrania, Gaza o Nagorno-Karabaj, se trata de una transformación ya irreversible. Los sistemas de defensa se están rediseñando para operar en entornos automatizados, multidominio e hiperve-loces, en los que la IA no solo asiste a la decisión militar, sino que comienza a ejercerla (Roumate, 2024).

Uno de los casos más emblemáticos de estas transformaciones es el uso de drones, es decir, de vehículos aéreos no tripulados (UAVs), inicialmente diseñados para tareas de vigilancia, pero que luego han sido transformados en plataformas ofensivas capaces de ejecutar ataques de alta precisión. La guerra en Ucrania ha mostrado un uso extensivo y sistemático de drones tanto por parte de Rusia como de Ucrania, destacándose modelos como el Bayraktar TB2, operado con asistencia de IA para seguimiento y selección de blancos (Chin, 2023). Más allá de los drones convencionales, se están desarrollando enjambres autónomos, capaces de operar colectivamente a través de aprendizaje distribuido. Estos sistemas maximizan la cobertura y la letalidad, reduciendo el margen de control humano directo y planteando desafíos en términos de responsabilidad y ética militar.

En este marco emergen también los Sistemas de Armas Autónomas Letales (LAWS, por sus siglas en inglés), considerados el núcleo del debate en torno al umbral crítico que podría cruzar la inteligencia artificial en el uso de la fuerza armada. A diferencia de los sistemas asistidos, estas armas son capaces de identificar, seleccionar y atacar objetivos sin intervención humana significativa. Aunque aún no han sido desplegadas de manera masiva, su

desarrollo avanza con rapidez, particularmente en laboratorios militares de China, Estados Unidos, Israel y Corea del Sur (Roumate, 2024). Tan elevado es el nivel de riesgo asociado a su uso, que diversas organizaciones internacionales —entre ellas el Comité Internacional de la Cruz Roja y Human Rights Watch— han abogado por una prohibición temporal a nivel global, alegando que estos sistemas vulneran principios fundamentales del Derecho Internacional Humanitario. Además, como ha advertido Simona Soare (2024), el empleo de LAWS “erosiona la cadena de responsabilidad y multiplica el riesgo de decisiones letales erróneas en entornos ambiguos” (p. 53).

La inteligencia artificial también se ha consolidado como herramienta clave en el dominio cibernético, al permitir el despliegue de capacidades tanto ofensivas como defensivas. Desde ataques a infraestructuras críticas hasta campañas de desinformación automatizada, su acción redefine los límites del conflicto, como se ha observado en el contexto de la guerra de Ucrania, donde se han documentado operaciones algorítmicas contra redes eléctricas, satélites y sistemas logísticos, diseñadas para adaptarse dinámicamente a las defensas enemigas (Lacy, 2024; Roumate, 2024). Paralelamente, en escenarios como el de la guerra de Gaza, las campañas de influencia potenciadas por IA han amplificado la manipulación informativa, utilizando bots, algoritmos de perfilado y generación automatizada de contenidos falsificados (deepfakes), exacerbando la polarización y generando realidades paralelas en la percepción del conflicto. Estas operaciones no son meramente propagandísticas: configuran subjetividades, erosionan el espacio público y actúan como armas de colonización simbólica.

En el terreno de la inteligencia militar por su parte, la automatización ha transformado el análisis de datos y el proceso de toma

de decisiones. Plataformas basadas en aprendizaje automático procesan grandes volúmenes de datos satelitales, comunicaciones interceptadas o imágenes de reconocimiento, permitiendo una interpretación casi instantánea y con altos niveles de precisión probabilística. Este salto cuantitativo produce una reorganización cualitativa del campo de batalla, donde anticiparse al enemigo ya no depende del juicio humano, sino del procesamiento algorítmico. Sin embargo, esta promesa tecnológica está lejos de ser neutra. Como ha planteado Christopher Bollas (2017), lo no pensado conocido —esas huellas de experiencia emocional y perceptiva no formalizada— puede filtrarse en los algoritmos a través de los datos con los que son entrenados, reproduciendo sesgos, proyecciones y distorsiones que operan inconscientemente en sus desarrolladores humanos. La IA, lejos de escapar al inconsciente individual y colectivo, podría convertirse en su nuevo canal de expresión.

Un aspecto menos visible, pero igualmente inquietante, es el desarrollo de robots terrestres con capacidades autónomas de combate. Prototipos humanoides o cuadrúpedos, equipados con sensores, armamento ligero y sistemas de navegación autónoma, están siendo diseñados por potencias tecnológicas con el objetivo de realizar tareas de exploración, desminado o ataque. Aunque su despliegue operativo sigue siendo experimental, la sola posibilidad de una guerra librada por máquinas introduce una mutación simbólica profunda. La disociación entre la acción letal y la responsabilidad moral se intensifica, desplazando el conflicto del terreno ético al puramente operativo. Como advierte Roumate (2024), el avance de estos sistemas plantea no solo dilemas normativos, sino también la amenaza de una “deshumanización radical de la guerra”, en la que la figura del combatiente es sustituida por algoritmos con capacidad de daño autónomo.

En función de estas consideraciones, resulta evidente que el uso militar de la inteligencia artificial genera un conjunto de dilemas interconectados que no pueden ser abordados aisladamente. En el plano ético, se cuestiona la legitimidad de delegar decisiones letales a sistemas no humanos, desafiando principios fundamentales del Derecho Internacional Humanitario (Soare, 2024; Human Rights Watch, 2023). En el plano político, la concentración de capacidades algorítmicas refuerza asimetrías geopolíticas, mientras que su proliferación hacia actores no estatales desestabiliza los equilibrios tradicionales del sistema internacional (Roumate, 2024). En términos militares, se redefine la noción misma de victoria, ya no basada exclusivamente en la ocupación territorial o la destrucción física, sino en la dominación de flujos de información y control de entornos digitales (Lacy, 2024). En lo económico, la carrera armamentista tecnológica acentúa la brecha entre países altamente digitalizados y aquellos insertos en lógicas de dependencia tecnológica (Malik, 2020). Incluso en términos ambientales, la guerra digital dista de ser neutra: el consumo energético de los sistemas automatizados, la extracción de minerales críticos y el impacto ecológico del hardware militar son dimensiones que suelen permanecer invisibilizadas (Chin, 2023). Finalmente, en el plano psíquico —que será el foco de los próximos apartados— surgen interrogantes cruciales: ¿qué significa operar en un entorno donde la vida y la muerte son determinadas por algoritmos? ¿Qué efecto tiene en la subjetividad de los operadores humanos convivir con máquinas que matan? ¿Qué tipo de arquetipos o fantasmas colectivos se activan ante esta nueva forma de *tecnoguerra*?

En ese sendero, Jung (1964/2002) ya nos advertía que cuando la técnica avanza más rápido que la integración simbólica de sus efectos, se produce una escisión en la conciencia colectiva,

una fragmentación que puede dar lugar a regresiones arquetípicas y patologías sociales. De allí que el uso de la IA en la guerra, al intensificar esta disociación, no solo transforme el conflicto en términos estratégicos, sino también psíquicos. A partir de aquí, nos proponemos explorar qué puede aportar la psicología —y especialmente la psicología analítica junguiana— al estudio de los conflictos bélicos, abordando no solo su dimensión racional y política, sino también sus raíces simbólicas, arquetípicas y afectivas.

Psicología de la guerra: aportes desde la psicología analítica junguiana

Sin lugar a duda, la psicología nos ofrece un marco privilegiado para comprender las motivaciones profundas, las dinámicas de percepción, las emociones colectivas y los mecanismos inconscientes que atraviesan el fenómeno bélico, en tanto este no es solo una manifestación de intereses materiales o decisiones racionales, sino también un producto de construcciones identitarias, miedos colectivos, pulsiones agresivas, ideales de pertenencia y narrativas afectivas compartidas. En este sentido, distintos enfoques psicológicos han producido valiosos aportes para el estudio de los fenómenos psíquicos asociados a la guerra, y lo han hecho desde distintos niveles de análisis que resultan conceptualmente análogos a los que utilizan las teorías de las Relaciones Internacionales. Esta convergencia permite distinguir —sin imponer jerarquías rígidas— al menos cuatro planos de observación.

A nivel individual, la psicología ha indagado en los factores que influyen en la conducta de los sujetos en contexto de guerra: los sesgos cognitivos, los mecanismos de defensa, las estructuras de personalidad, las motivaciones de líderes, y los efectos del

trauma bélico (Kahneman, 2011; Shay, 1994; Bollas, 2017). A nivel estatal, se han estudiado los procesos de construcción de identidades nacionales, las dinámicas de polarización, la función de la propaganda, y los mecanismos psicosociales que permiten justificar la violencia colectiva (Lebow, 2009; Fromm, 1941; Jung, 1964/2002). En el plano sistémico, las investigaciones han explorado emociones transnacionales como el miedo o la esperanza, los contagios afectivos entre bloques políticos, y los símbolos que atraviesan la cultura estratégica global (Hillman, 2005; Buzan & Wæver, 1998). Finalmente, en el nivel transnacional, se ha analizado la radicalización de sujetos y grupos, el funcionamiento de las masas en contextos de violencia o terrorismo, y la circulación de imaginarios arquetípicos que activan la adhesión o el odio en escalas planetarias (Stern, 2003; Lewin, 2018; Bauman, 1989).

En esta diversidad de perspectivas, la psicología analítica junguiana ofrece un enfoque singularmente potente, en tanto desplaza la atención desde el comportamiento observable hacia las fuerzas simbólicas, míticas e inconscientes que operan colectivamente. Para Jung, la guerra es una expresión de la *sombra colectiva*, es decir, de aquellos contenidos psíquicos que las sociedades reprimen, niegan o excluyen de su conciencia y que, al no ser integrados, acaban proyectándose violentamente hacia el exterior. Así, el enemigo no es simplemente un otro geopolítico: es la encarnación simbólica de aquello que no toleramos ver en nosotros mismos. Esta dinámica de proyección colectiva, cuando alcanza masa crítica, puede desembocar en guerras, genocidios o linchamientos morales. En sus textos posteriores a la Segunda Guerra Mundial, Jung insistía en que la guerra moderna ya no podía entenderse como un accidente diplomático o un fracaso estratégico, sino como una erupción de fuerzas psíquicas reprimidas

que habían adquirido autonomía dentro del inconsciente colectivo (Jung, 1964/2002).

En este marco, la figura del enemigo cumple una función psíquica estructurante: se lo convierte en depositario de todo aquello que la comunidad rechaza o niega en sí misma. La agresión se justifica en nombre de la pureza, el caos se combate en nombre del orden, y la violencia se legitima como defensa de la civilización. Este proceso, profundamente arquetípico, convoca una serie de imágenes primordiales que otorgan forma y sentido al conflicto (Jung, 1964/2002; Whitmont, 2020). Arquetipos como el Héroe, el Guerrero, el Anciano Sabio, el Trickster (el embaucador) o la Muerte se activan en tiempos de guerra y atraviesan la narrativa colectiva, estructurando imaginarios tanto políticos como emocionales. El arquetipo del Héroe, en particular, organiza los discursos de sacrificio, redención y destino, dotando de un marco mitológico a lo que, en el plano concreto, son decisiones estratégicas o tragedias humanas (Hillman, 2005).

La guerra también constituye una experiencia liminar que transgrede los límites de lo cotidiano. En ese sentido, Hillman (2005) propone leer la guerra no solo como catástrofe, sino también como experiencia numinosa, portadora de lo sublime y lo erótico, donde se suspenden las normas ordinarias de la existencia. En el campo de batalla, la vida y la muerte se funden, y la violencia adquiere una estética particular; la guerra fascina no solamente porque destruye, sino porque despierta pasiones profundas, arcaicas, que conectan al individuo con lo más primitivo y también con lo más simbólico. Esta ambivalencia —*amor terrible*, en palabras de Hillman— explica por qué la guerra persiste incluso en sociedades tecnológicamente avanzadas, que supuestamente han dejado atrás la barbarie. Según este autor, cualquier análisis serio del conflicto debe partir de un acto de imaginación empática

que nos permita habitar —al menos transitoriamente— esa dimensión sombría y seductora de lo bélico.

El papel de los líderes en el uso colectivo de la fuerza también puede entenderse desde la perspectiva arquetípica. Así, Jung identificó con agudeza cómo ciertos individuos, en momentos de crisis colectiva, se transforman en receptáculos de las proyecciones inconscientes del grupo. En su ensayo *Wotan* (1936), observó que el ascenso del nacionalsocialismo no podía explicarse únicamente por factores políticos o económicos, sino como la irrupción de una fuerza arquetípica ancestral en el alma alemana. *Wotan* —dios germánico del furor guerrero, la posesión y el destino ciego— emergía como figura activa del inconsciente colectivo, encarnado simbólicamente en la figura de Hitler. Esta lectura fue ampliada posteriormente por autores como Lewin (2018), quien analizó cómo los arquetipos junguianos ofrecen una vía interpretativa para comprender fenómenos políticos extremos, no como desviaciones irracionales, sino como constelaciones simbólicas cargadas de sentido colectivo.

Desde una perspectiva junguiana, la guerra no constituye únicamente una fuerza destructiva, sino que puede cumplir una función transformadora. Como toda crisis arquetípica, el conflicto bélico puede abrir posibilidades de individuación, entendida aquí como un proceso de integración consciente de los elementos escindidos de la psique colectiva (Jung, 1964/2002; Whitmont, 2020). Esta posibilidad, sin embargo, no es automática ni garantizada: requiere un trabajo simbólico posterior, un esfuerzo de elaboración psíquica que, cuando se omite, deja el trauma congelado o desplazado en nuevas formas de violencia. En ausencia de ese trabajo, los residuos psíquicos de la guerra tienden a reciclarse en nuevos enemigos, nuevas sombras, nuevos mitos (Hillman, 2004). De ahí la importancia de pensar la guerra no solo

como ruptura, ni únicamente como preparación para la paz futura, sino también como una oportunidad simbólica para la transformación colectiva.

Jung (1964/2002) advirtió sobre los peligros de una modernidad racionalista y tecnocrática que reprime las dimensiones irracionales de la experiencia sin integrarlas en la conciencia. Cuanto más se reprime el aspecto irracional de la psique, más violento y distorsionado es su retorno. En este marco, cabe preguntarse si la racionalidad técnico-militar contemporánea —basada en la automatización, el cálculo y la desmaterialización del conflicto— no está incubando nuevas formas de irrupción simbólica. La guerra ya no necesita, necesariamente, cuerpos o territorios visibles para convocar fuerzas psíquicas profundas: puede hacerlo a través de redes, algoritmos o sistemas abstractos que escapan a la representación convencional del combate.

Desde la psicología analítica, esta transformación no implica la desaparición de los mecanismos arquetípicos, sino su desplazamiento. El conflicto sigue siendo una constelación de sentido, pero más difícil de reconocer, más fragmentada, y posiblemente más desestructurante. El enemigo no desaparece; cambia de forma. La violencia no se extingue; se despersonaliza. La pregunta que emerge entonces no es solo cómo se libra la guerra en el siglo XXI, sino qué efecto tiene este nuevo escenario sobre nuestra capacidad colectiva para elaborarla simbólicamente. Este interrogante nos conducirá, en el próximo apartado, a explorar cómo la irrupción de la inteligencia artificial en el ámbito bélico afecta las funciones psíquicas tradicionales de la guerra y las transforma en formas inéditas de experiencia colectiva.

Mutaciones simbólicas de la guerra: IA, despersonalización y nueva sombra colectiva

Como hemos intentado esbozar en el apartado anterior, a lo largo de la historia, la guerra ha sido una experiencia no solo destructiva, sino también simbólica: un escenario donde se activaban figuras arquetípicas del inconsciente colectivo, que dotaban de sentido —aunque fuese trágico o mítico— a la confrontación violenta. El combate cuerpo a cuerpo, la exposición a la muerte, la figura del héroe sacrificado o del guerrero noble, configuraban no solo narrativas culturales, sino también formas de elaboración psíquica colectiva. La guerra, aunque traumática, permitía así el despliegue de energías arquetípicas que, al hacerse conscientes a través de rituales, relatos o duelos, podían ser parcialmente integradas en el psiquismo social. Sin embargo, la irrupción de la inteligencia artificial en el ámbito bélico plantea una transformación radical: no solo reconfigura las lógicas estratégicas, sino que también altera —y posiblemente fractura— las funciones simbólicas que la guerra ha cumplido históricamente.

Uno de los efectos más visibles de esta mutación es *la despersonalización del guerrero*. En los conflictos mediados por IA, el sujeto armado ya no está en el centro de la escena; su lugar es ocupado por operadores remotos, analistas de datos, supervisores de sistemas automatizados. El campo de batalla se convierte en una interfaz, y el enemigo en un conjunto de coordenadas, señales térmicas o patrones de movimiento interpretados por algoritmos. El cuerpo humano, antes expuesto, vulnerable y protagonista del acto bélico, desaparece de la escena directa. Esta ausencia del cuerpo no solo implica una reducción de riesgo físico, sino también una pérdida del lazo simbólico con el otro: ya no hay

rostro, no hay respiración compartida, no hay confrontación directa. Como advirtió Hillman (2005), el eros de la guerra —esa atracción oscura que vincula al combatiente con su enemigo, y al dolor con la intensidad de la vida— se ve anulado por la distancia tecnológica. Y como planteó Jung (1964/2002), sin confrontación consciente con el otro, no hay posibilidad de integración de la sombra. La violencia así ejecutada se vuelve abstracta, desarraigada, impermeable a la empatía o al arrepentimiento.

En paralelo, se produce una *transformación del objeto de proyección de la sombra colectiva*. Tradicionalmente, esta sombra se dirigía hacia un enemigo visible: el extranjero, el bárbaro, el invasor, el hereje. Hoy, esa proyección se vuelve más difusa; la amenaza ya no tiene rostro ni bandera, sino que se manifiesta como red, como código, como falla del sistema (Roumate, 2024). La inteligencia artificial —que promete orden, eficacia y control— se convierte también en receptáculo de fantasmas colectivos: el temor al desborde, a la autonomía de las máquinas, a la pérdida de control humano (Hillman, 2004).

Esta nueva sombra colectiva no se proyecta tanto hacia un “otro” externo, sino hacia entidades sin sujeto: el algoritmo, la nube, el enjambre autónomo. A veces incluso se vuelve hacia adentro: el programador, el científico, el estratega, todos potencialmente portadores de la *hybris* técnica (Jung, 1964/2002). En otras palabras, la guerra algorítmica no construye un enemigo externo claramente delimitado, sino que multiplica zonas grises, actores difusos y amenazas invisibles, lo cual genera ansiedad psíquica, ya que impide localizar con claridad aquello que se teme o se rechaza. Y sin objeto claro de proyección, la sombra se fragmenta o se interioriza, desestabilizando las defensas simbólicas del aparato psíquico colectivo (Whitmont, 2020).

Este proceso de fragmentación alcanza también al *plano arquetípico*. La inteligencia artificial interrumpe la continuidad simbólica que permitía inscribir el conflicto en una mitología colectiva. El guerrero clásico, el héroe trágico, el mártir, incluso el monstruo o el tirano eran figuras que posibilitaban metabolizar psíquicamente la guerra a través del relato y la representación (Jung, 1964/2002; Hillman, 2004). En la guerra algorítmica, estas figuras pierden su función: no hay héroe en un ataque automatizado, no hay gloria en la ejecución remota de un objetivo, no hay duelo cuando el enemigo es eliminado por una máquina sin emoción ni juicio. El arquetipo del Guerrero ya no encuentra encarnadura humana. Y lo que no se encarna, no puede ser simbolizado (Whitmont, 2020). En su lugar podrían estar emergiendo nuevas figuras arquetípicas, aún inestables: el Programador, el Supervisor, el Vigilante, el Dios-máquina. Estas entidades no forman parte aún de un imaginario colectivo elaborado, sino que operan en una zona liminal entre la fascinación y la amenaza, o más aun, entre la omnipotencia técnica y el vacío simbólico.

La pérdida de estructura simbólica en la guerra contemporánea tiene consecuencias psíquicas profundas, especialmente en relación con la *elaboración del trauma*. En tanto experiencia límite, el conflicto requería tradicionalmente rituales de cierre, narrativas de justificación, actos públicos de duelo. La inteligencia artificial, al despersonalizar la violencia, impide muchas veces que el dolor sea reconocido o nombrado: no hay cadáveres visibles, ni heridas físicas, ni ceremonias colectivas. Las víctimas se disuelven en estadísticas, y los agresores no experimentan la responsabilidad directa del daño causado. Como advirtió Jung: “Lo que no se hace consciente se manifiesta en la vida como destino” (Jung, 1964/2002, p. 178).

Hillman (2005) profundiza esta advertencia al señalar que cuando el eros es eliminado del combate, la guerra se reduce a puro *thanatos*: extinción sin relato, muerte sin metamorfosis. Así, la IA no solo deshumaniza el conflicto, sino que también lo desimagina, privándolo de cuerpo, mito y memoria. Se interrumpe una cadena psíquica ancestral de elaboración colectiva. La guerra deviene eficaz, letal, pero simbólicamente vacía. Y lo que no puede ser recordado ni transformado, solo se acumula como residuo psíquico: angustia flotante, repetición estéril, nihilismo transmitido a nuevas generaciones. El desafío, entonces, no es solo ético o estratégico, sino también imaginativo: ¿cómo narrar una guerra sin héroes, sin tumbas, sin duelo? ¿Qué lenguaje podrá simbolizar un trauma sin rostro?

Consideraciones finales

A lo largo de este trabajo hemos argumentado que la guerra no es solo una práctica estratégica o tecnológica, sino también una expresión psíquica colectiva, donde se proyectan sombras, se activan arquetipos y se escenifican tensiones profundas del alma humana (Jung, 1964; Hillman, 2005). La irrupción de la inteligencia artificial en este campo no solo modifica los medios del conflicto, sino que transforma sus fundamentos simbólicos y emocionales. Las guerras recientes, como las de Ucrania o Gaza, muestran cómo drones, sistemas autónomos y campañas algorítmicas de desinformación reconfiguran los ritmos, las distancias y las formas de representar al enemigo.

Aunque estos sistemas aún dependen de estructuras humanas de supervisión, sus efectos son ya estructurales: automatizan la vigilancia y el ataque, abstraen el cuerpo, disocian el daño de la

responsabilidad, y erosionan las condiciones psíquicas para elaborar el trauma. La figura del guerrero, el duelo, el sacrificio, la imagen del enemigo: todos elementos centrales de la mitología bélica pierden anclaje en un entorno técnico sin relato ni rito.

Frente a este escenario, el desafío no es solo diplomático o normativo. Es también simbólico. La IA no clausura las funciones arquetípicas de la guerra, pero las distorsiona de modos impen-sados. Si las sociedades no desarrollan nuevas formas de nombrar, narrar y ritualizar el conflicto, corren el riesgo de convivir con una violencia sin rostro ni sentido: una guerra sin alma que, como toda sombra no reconocida, amenaza con retornar.

Referencias bibliográficas

- Bauman, Z. (1989). *Modernidad y Holocausto* (H. Herrera, Trad.). Sequitur.
- Bollas, C. (2017). *La sombra del objeto. Psicoanálisis del no pensado conocido* (A. Muñoz, Trad.). Amorrortu.
- Buzan, B., & Wæver, O. (1998). *Security: A new framework for analysis*. Lynne Rienner Publishers.
- Chin, W. (2023). *War, Technology and the State*. Bristol University Press.
- Fromm, E. (1941). *El miedo a la libertad* (J. Rovira, Trad.). Paidós.
- Hillman, J. (2005). *Un terrible amor por la guerra* (A. García, Trad.). Atalanta.
- Human Rights Watch. (2023). *Stopping Killer Robots: Country Positions on Banning Fully Autonomous Weapons and Retaining Human Control*. Human Rights Watch.
- Jung, C. G. (2002). *La civilización en transición* (Vol. 10/2 de las Obras completas, G. Adler & R. F. C. Hull, Eds.; L. Miracle, Trad.). Trotta. (Obra original publicada en 1964)

- Kahneman, D. (2011). *Pensar rápido, pensar despacio* (J. F. Álvarez Flórez, Trad.). Debate.
- Lacy, M. (2024). *Theorising Future Conflict: War Out to 2049*. Routledge.
- Lebow, R. N. (2009). *A Cultural Theory of International Relations*. Cambridge University Press.
- Lewin, N. (2018). *Jung on War, Politics and Nazi Germany: Exploring the Theory of Archetypes and the Collective Unconscious*. Routledge.
- Malik, M. (2020). *Technopolitics and the Changing Global Order*. In *Technopolitics* (pp. 27-51). Routledge.
- Olier Arenas, F. (2024). *La inteligencia artificial en los conflictos armados*. Cuaderno de Estrategia 210, Instituto Español de Estudios Estratégicos.
- Palayer, M. (2020). *Revolución en los asuntos militares y tecnología disruptiva*. Documento de Trabajo, CARI.
- Roumate, F. (2024). *Artificial Intelligence and the New World Order: New Weapons, New Wars and a New Balance of Power*. Springer.
- Shay, J. (1994). *Achilles in Vietnam: Combat Trauma and the Undoing of Character*. Scribner.
- Steff, R., Burton, J., Soare, S. R. (2021). *Emerging Technologies and International Security*. NATO Defense College.
- Stern, J. (2003). *Terror in the Name of God: Why Religious Militants Kill*. Ecco.
- Whitmont, E. C. (2020). *La búsqueda simbólica. Fundamentos de psicología analítica* (C. Jalón, Trad.). Atalanta.

EPÍLOGO

Este segundo volumen se pensó como continuidad, y terminó siendo algo más. No solo una secuela, ni una repetición: una expansión. Con sus matices, sus tensiones y su riqueza, este libro confirma que hay una comunidad en movimiento, que piensa, que escucha, que escribe.

Cada aporte aquí reunido abre un fragmento del alma colectiva que venimos intentando habitar. No hay una única forma de hacerlo, ni un lenguaje que alcance. Por eso este libro es también un mapa incompleto, con zonas oscuras, con bordes por explorar. Y tal vez eso sea lo más valioso. Que aún no esté todo dicho. Que aún falte. Que aún nos faltemos.

El tercer tomo no será el cierre de una trilogía. Será otra cosa. Todavía no sabemos qué forma tendrá, ni qué voces lo escribirán. Pero sabemos que lo necesitamos. Que ya está siendo. Que se está gestando en las grietas de este libro, en las notas al margen, en las palabras no escritas.

Lo que sigue será más libre, más plural, más extraño tal vez. Menos seguro. Más vital.

Este libro no termina. Se abre.

Gracias Facultad de Psicología y gracias a ustedes que al leer esto hacen su parte en el circuito virtuoso del saber.