

Santiago Javier Torres (Compilador)

JUNG EN EL SIGLO XXI

Nuevas perspectivas y aplicaciones de la Psicología Analítica

Volumen I



Editorial
Ciencia con todes
FACULTAD DE PSICOLOGÍA - UNC

JUNG EN EL SIGLO XXI

**Nuevas perspectivas y aplicaciones de la
Psicología Analítica**

Volumen I

ISBN 978-987-82978-5-9



9 789878 297859

Torres, Santiago Javier

Jung en el siglo XXI. Investigaciones en el campo de la Psicología Analítica : Volumen I / Santiago Javier Torres ; Compilación de Santiago Javier Torres - 1a ed. - Córdoba : Ciencia con todes, 2024.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-82978-5-9

1. Psicología. I. Título. Torres, Santiago Javier, comp. II Título.
CDD 150

© 2024, 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 y Maquetación: Mario a. de Mendoza F.

ISBN: 978-987-82978-5-9

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

**Nuevas perspectivas y aplicaciones de la
Psicología Analítica**

Volumen I



Editorial
Ciencia con todes
FACULTAD DE PSICOLOGÍA • UNC

Facultad de Psicología
Universidad Nacional de Córdoba

AUTORIDADES

Decano

Germán Pereno

Vice Decana

Alejandra Rossi

Equipo Editorial

Directora General: Leticia Olga Minhot

Coordinadora Área Educación: Mariana Beltrán

Coordinadora Área Salud: Silvina Buffa

ÍNDICE

- **Prólogo**
 - Unas líneas de contexto..... 9
 - Breve reseña de los artículos que compartiremos..... 11

- **Vínculos paterno-filiales y fraternales en los mitologemas grecorromanos y judeocristianos en la odisea contemporánea** 17
 - Odisea posmoderna..... 18
 - Ulises: chivo expiatorio de la odisea posmoderna..... 19
 - Telémaco: el hijo en busca de su historia.
Complejo de Telémaco 21
 - El Complejo de Caín. Fratricidio en la odisea posmoderna 23
 - Reflexiones finales 25
 - REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS 27
 - David Sucre Villalobos* 30

- **Experiencia extática y psicoterapia asistida con enteógenos** 31
 - Introducción 31
 - La experiencia extática, función trascendente y el uso terapéutico de los enteógenos 33
 - Consideraciones finales 42
 - REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS 46
 - Romina Anahí Murano* 47

- **La diáda analítica: teorizaciones sobre la transferencia/contratransferencia**..... 48
 - La dinámica transferencial para Jung..... 48
 - Comentarios de autores posjunguianos 52

Aportes posjunguianos: Propuestas teóricas y técnicas	53
Viñeta clínica	62
Conclusiones	67
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	69
<i>Natalia Gisele Valdés</i>	70
• Aportes de la psicología analítica al acompañamiento de enfermedades crónicas.....	71
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	87
<i>Santiago Lucas Ortiz</i>	88
• C. G. Jung y la teoría de los complejos: explorando los complejos culturales de la cosmogonía mapuche.....	89
La teoría de los complejos de C. G. Jung y la teoría de lo inconsciente cultural de J. L. Henderson.....	90
La teoría de los complejos de C. G. Jung. Definición y origen de los complejos	92
La cosmovisión mapuche y la cosmovisión junguiana	94
El mito fundacional de los pueblos originarios mapuches	96
Aplicación de la teoría junguiana al mito fundacional. Identificación de Complejos Culturales	98
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	104
<i>Luciano Jeremías Torres</i>	107
• La paternidad como encarnación del camino del héroe..	108
Introducción	108
Primeras paternidades.....	109
Paternidad en la Roma antigua.....	111
Hacia la Revolución Francesa	112
Revolución industrial y paternidad	115
La paternidad.....	116
El camino del héroe	118

La paternidad y el camino del héroe.....	121
Conclusión	123
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	125
<i>Armando Palacios Rejas</i>	129
• Coincidencias significativas, el sentido trascendental ...	130
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	145
<i>Rodrigo Daniel Bramajo Cuello</i>	147
• La Psicología Analítica Junguiana y su relación con la Educación	148
Introducción	148
Metodología	149
Resultados	151
Discusión	154
Aportes de la Psicología Analítica Junguiana a la Educación Holística	164
Conclusión	167
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	169
<i>José Agustín Fruttero</i>	175
• Voces de la Tierra: Lenguaje y el amanecer de la consciencia en el mito Dogón de la creación.	
Una revisión de los elementos relacionados al surgimiento de la consciencia y el rol del lenguaje en los mitos cosmogónicos	176
El pueblo Dogón.....	177
El mito creacional del pueblo Dogón	177
Fundamentos de la psicología analítica junguiana	183
Erich Neumann y el origen de la consciencia	187
Retomando el relato del mito Dogón	191

Relaciones del mito con algunas producciones académicas actuales	192
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	194
<i>Nazareth Muñoz</i>	176
• Sexo, género y psicología junguiana	197
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	209
<i>Franco Cellone</i>	211
• Una mirada a la sombra de lo femenino a través de los cuentos de hadas	212
Doncella	217
Amante	219
Sanadora.....	221
Heroína.....	223
Conclusiones y puntos de discusión	225
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	230
<i>Gabriela Gisel Gerardo</i>	231
• La sombra de la Inteligencia Artificial: un análisis junguiano del impacto social y psicológico	232
Introducción.....	232
La sombra en la psicología junguiana.....	233
La Inteligencia Artificial en el imaginario colectivo moderno..	236
IA y sus consecuencias en la realidad psíquica desde una perspectiva junguiana.....	238
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	246
<i>Santiago Javier Torres</i>	248
• Epílogo	249

PRÓLOGO

Unas líneas de contexto

En el mundo académico, la colaboración entre instituciones es fundamental para el avance del conocimiento. Este libro que sostiene en tus manos es el fruto de una década de colaboración entre dos instituciones destacadas: la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Córdoba y la Fundación de Psicología Analítica Junguiana (FPAJ) Pers. Jud. 350A/14.

A lo largo de diez años, hemos trabajado de la mano en diversos proyectos que han dejado una huella significativa en la formación y la investigación en el campo de la psicología analítica junguiana. Desde la integración de estos enfoques en la currícula de grado, hasta la realización de investigaciones pioneras en el ámbito sociopolítico, nuestro compromiso ha sido constante y fructífero.

La primera etapa de nuestra colaboración se remonta a 2015, con la implementación de cursos como "Psicoterapia y clínica analítica junguiana" y "Psicología analítica junguiana aplicada al análisis sociopolítico", que atrajeron a más de 2500 alumnos durante tres años consecutivos. Estos cursos marcaron el inicio de un camino de exploración y aprendizaje que se ha mantenido vivo a lo largo del tiempo.

Continuaron a esas propuestas, las siguientes: "Tipos Psicológicos: su aplicación al ámbito clínico", "Sueños y Cuentos de Hadas: Introducción a la interpretación Junguiana" y "Nuevos Aportes de la Psicología Analítica Junguiana: relecturas de Byung Chul Han desde los desarrollos de Carl G. Jung". En cada caso, con el fin de la exploración de temáticas diversas, pero siempre en

el marco de la psicología analítica junguiana y con una masividad en la convocatoria sostenida a lo largo de los años.

En el ámbito de posgrado, en el lapso 2012-2016 podemos recordar las siguientes propuestas: “Introducción a la Psicología Analítica de Carl G. Jung”, “Psicología Analítica Aplicada”, “Cuentos de hadas y arquetipos: una interpretación analítica”, “Interpretación y análisis de los sueños desde la perspectiva de la psicología junguiana”. En cada una de ellas, con cohortes nutridos de profesionales comprometidos con su formación en el área de la psicología junguiana.

Otra área en la que nos comprometimos fuertemente desde nuestra institución, además de la docencia, es la investigación. Para tal fin, trabajamos dentro del contexto de las Prácticas Supervisadas de Investigación (PSI), por medio de las cuales se dirigieron las investigaciones necesarias para obtener el título de grado de 53 investigadores en el lapso de 10 años. Estas investigaciones son un motor de la producción de pensamiento actualizado imprescindible en el ámbito junguiano y uno de los principales objetivos que establece el estatuto de la Fundación de Psicología Analítica Junguiana (FPAJ).

En este volumen, reuniremos artículos que representen cada uno de estos espacios. Encontraremos artículos que derivan de tesis de grado, de posgrado, de especialistas, de doctorado y de líneas actuales de investigación de docentes de la FPAJ.

Breve reseña de los artículos que compartiremos

Comenzaremos con el trabajo del Lic. David Sucre Villalobos, **“Vínculos paternofiliales y fraternales en los mitologemas grecorromanos y judeocristianos en la odisea contemporánea”**, el cual se enmarca en la investigación de la Psicología Migratoria y el Psicoanálisis de la Migración, desde los trabajos pioneros de León Grinberg y Rebeca Grinberg hasta los conceptos contemporáneos de *inteligencia migratoria*, *duelos migratorios* y el *síndrome de Ulises* de Joseba Achotegui. A través del análisis de la literatura moderna, se hace una exploración de la experiencia humana en obras como *La hija de la española* de Sainz Borgo y *Volver a cuándo* de Morán, que culmina en una reflexión sobre la extranjería y sus repercusiones clínicas y sociales en la era de las migraciones. Se aborda la "clínica de la soledad" generada por la posmodernidad, así como los complejos culturales y la violencia fraterna, representada en el Complejo de Caín y manifestada en la xenofobia y la aporofobia contemporáneas.

En segundo término, el artículo **“Experiencia extática y psicoterapia asistida con enteógenos”** de la Lic. Romina Murano describe cómo la experiencia extática, caracterizada por estados de consciencia expansivos y transformadores, puede ser fundamental en la psicoterapia asistida con enteógenos. Estos estados, inducidos por sustancias como el LSD o la psilocibina, permiten acceder a niveles profundos del inconsciente, facilitando la sanación y el crecimiento personal. La terapia junguiana se menciona como un enfoque que puede integrarse eficazmente con estos estados extáticos, para ayudar a los pacientes a procesar y asimilar las experiencias de manera constructiva dentro de su desarrollo psicoespiritual.

A continuación, la Lic. Natalia Valdés desarrolla **“La díada analítica: teorizaciones sobre la transferencia/contratransferen-**

cia”, donde aborda la importancia y la complejidad de los fenómenos de transferencia y contratransferencia en la práctica analítica junguiana. Comienza con una exploración de los postulados de Jung sobre la transferencia, destacando su visión de este proceso como una forma específica de proyección que puede ser tanto positiva como negativa, y su relación con el inconsciente. El artículo también presenta críticas y desarrollos de autores posjunguianos, quienes enfatizan la necesidad de un abordaje técnico más claro y detallan las contribuciones de figuras como Fordham, Groesbeck y Jacoby.

El trabajo del Lic. Santiago Ortiz, **“Aportes de la psicología analítica al acompañamiento de enfermedades crónicas”**. Aborda cómo la psicología junguiana puede contribuir al manejo de enfermedades crónicas, enfatizando la necesidad de un reajuste anímico y emocional en los pacientes. Ortiz explica que la enfermedad crónica no solo transforma la vida cotidiana del paciente, sino que se integra en su proceso de individuación, por lo que requiere la elaboración y la aceptación de nuevos sentidos. A través de la exploración de arquetipos como la Máscara, la sombra y el par *Ánima/Ánimus*, el autor detalla cómo estos aspectos inconscientes influyen en la percepción y el manejo de la enfermedad.

En el caso del texto del Mgtr. Luciano Torres, **“C. G. Jung y la teoría de los complejos: explorando complejos culturales de la cosmogonía mapuche”**, se profundiza en la aplicación de la teoría de los complejos de Jung a la mitología y la cosmovisión del pueblo mapuche. Torres analiza cómo los mitos mapuches, como el de las serpientes Koykoyfilú y Trentrenfilú, reflejan arquetipos y complejos culturales que influyen en la psique colectiva. Al integrar los conceptos de lo *inconsciente cultural* de Henderson y los *complejos culturales* de Singer y Kimbles, el autor demuestra cómo la cosmogonía mapuche ofrece una rica fuente de comprensión de la dinámica psíquica colectiva, subrayando la importancia de la integración de estos mitos en el proceso de individuación junguiano. La cosmovisión mapuche, con su enfo-

que hierocéntrico y animista, presenta paralelismos significativos con las ideas junguianas de la totalidad y la conexión profunda entre mente y realidad, resaltando la necesidad de reconocer y sanar los complejos culturales para lograr una verdadera integración psíquica y social.

En el artículo "**La paternidad como encarnación del camino del héroe**", el Lic. Armando Palacios explora la evolución histórica y simbólica de la paternidad, vinculándola con el mito del héroe. Palacios traza un recorrido desde los orígenes prehistóricos de la figura paterna, pasando por la Antigua Roma, la Revolución Francesa y la Revolución Industrial, hasta llegar a las concepciones modernas de la *paternidad*. Utilizando el marco del "camino del héroe" de Jung, Palacios argumenta que la paternidad implica un viaje de transformación y de aprendizaje, donde el padre enfrenta desafíos y crece tanto personal como socialmente. El artículo subraya la importancia del padre en el desarrollo emocional y cognitivo de los hijos, resaltando estudios recientes que muestran los beneficios de una paternidad activa y presente.

Rodrigo Daniel Bramajo Cuello explora la *sincronicidad* en su artículo "**Coincidencias significativas: el sentido trascendental**", uno de los conceptos más intrigantes y complejos desarrollados por Carl Jung. A pesar de su importancia, este principio no ha recibido la misma atención que otros conceptos junguianos debido a su complejidad clínica y epistemológica. Jung describe la *sincronicidad* como la coincidencia espaciotemporal de eventos que no están vinculados causalmente pero que comparten un significado común. Inspirado tanto por tradiciones filosóficas occidentales y orientales como por la física cuántica, Jung ilustró este fenómeno con viñetas clínicas, como el caso del escarabajo dorado. La sincronicidad desafía la linealidad causal del tiempo y el espacio, proponiendo una conexión acausal basada en el significado compartido de los eventos. A través de su colaboración con físicos como Wolfgang Pauli, Jung buscó posicionar la sincronicidad dentro de la experimentación científica,

aunque encontró más receptividad entre los físicos que en la comunidad psicológica. La *sincronicidad*, según Jung, representa una versión occidental del concepto taoísta de *interconexión universal*, que une las dimensiones psíquica y física bajo un patrón ordenante más allá de la causalidad.

Por su parte, en el artículo **“Psicología Analítica Junguiana y su relación con la Educación”**, el Lic. Agustín Fruttero explora los desarrollos de Carl Gustav Jung en relación con la educación y su relevancia en las concepciones pedagógicas actuales, específicamente en la educación holística. Utilizando a Claudio Naranjo como referencia principal, el autor compara las ideas de Jung con las de John Dewey, Paulo Freire y Rudolf Steiner. A través de una revisión bibliográfica de la obra de Jung y las contribuciones de estos otros pensadores, se destacan las influencias, similitudes y diferencias entre sus enfoques educativos. Además, se discuten temas como la importancia del desarrollo de la consciencia en los niños, el papel crucial del educador y la crítica de Jung a ciertos aspectos de la educación moderna.

Sigue al anterior, **“Voces de la Tierra: Lenguaje y el amanecer de la consciencia en el mito Dogón de la creación”** de Nazareth Muñoz, que analiza el mito cosmogónico del pueblo Dogón desde una perspectiva junguiana y posjunguiana. El texto examina cómo el lenguaje y la transmisión oral son fundamentales para la supervivencia y el orden social de los Dogón, reflejando un rico sistema de creencias en el que cada aspecto de la vida está interconectado. A través de la narración del mito creacional, se explora la creación del universo por el dios Amma, la transmisión del conocimiento y el lenguaje a través de los gemelos divinos Nummo, y cómo estas historias reflejan la estructura psíquica y las experiencias humanas. Muñoz destaca la importancia de los mitos como símbolos que contienen significados profundos y ocultos, y cómo estos relatos antiguos pueden ofrecer *insights* valiosos sobre la consciencia y la relación humana con el entorno.

“**Sexo, Género y Psicología Junguiana**”, de Franco Cellone, explora cómo las teorías de Carl Gustav Jung sobre los arquetipos y la psique colectiva pueden contribuir a la comprensión contemporánea de la identidad de género. El autor contextualiza sus estudios en la evolución social y política de Argentina, mencionando importantes leyes y movimientos que han influido en la redefinición del *género*. Asimismo, subraya la necesidad de reinterpretar los arquetipos junguianos para reflejar las complejidades de las identidades de género contemporáneas, destacando que, aunque la obra de Jung presenta desafíos debido a su enfoque esencialista y binario, aún ofrece una base para el desarrollo de nuevas investigaciones y prácticas clínicas que aborden la diversidad de género.

En “**La sombra de lo femenino**”, Gabriela Gerardo analiza cómo los cuentos de hadas reflejan y transmiten la sombra colectiva femenina, según la teoría de Carl Gustav Jung. Para ello, utiliza cuentos clásicos tales como “Blancanieves” y “La Bella Durmiente”, y la versión contemporánea de Neil Gaiman, “La Joven Durmiente y el Huso”. El estudio aplica el método hermenéutico para desentrañar los arquetipos femeninos presentes. Los personajes femeninos se analizan a través de arquetipos como la Doncella, la Amante, la Sanadora y la Heroína, destacando cómo estos reflejan tanto aspectos conscientes como inconscientes de la psique colectiva y su evolución histórica. La investigación sugiere que estos cuentos influyen en la percepción social de la femineidad y pueden perpetuar o desafiar estereotipos de género, resaltando la importancia de integrar y confrontar la sombra colectiva para un desarrollo personal y social más saludable.

El artículo que cierra este tomo, “**La sombra de la Inteligencia Artificial: un análisis junguiano del impacto social y psicológico**” de Santiago J. Torres, aborda el impacto de la Inteligencia Artificial (IA) en la sociedad contemporánea desde una perspectiva junguiana, utilizando el concepto de la *sombra* para explorar los miedos y las ansiedades colectivas. Desde una pers-

pectiva junguiana, la IA activa arquetipos y complejos asociados con el "Otro" tecnológico, que copia y potencialmente supera las capacidades humanas. Además, el artículo advierte sobre el riesgo de una dependencia emocional y social de la IA, que podría llevar a una mayor alienación y rigidez psicológica. La IA podría suplir la necesidad de complementación y confrontación con otros seres humanos, creando egos congelados y polarizados sin oportunidad de crecimiento y desarrollo. Este análisis invita a una introspección crítica sobre el impacto psicológico y social de la tecnología, subrayando la importancia de reconocer y enfrentar nuestra sombra para evitar consecuencias destructivas a nivel individual y colectivo.

Santiago J. Torres

Presidente FPAJ

fpajcordoba@outlook.com

Vínculos paterno-filiales y fraternales en los mitologemas grecorromanos y judeocristianos en la odisea contemporánea

David Sucre Villalobos

Han pasado ocho años desde que despertó en mí el deseo de estudiar e investigar el campo de la Psicología Migratoria y el Psicoanálisis de la Migración. Partí de la obra *Migración y Exilio* de los psicoanalistas León Grinberg y Rebeca Grinberg publicada en 1996, hasta llegar, más recientemente, a los aportes del Psiquiatra Joseba Achotegui (2017, 2020, 2022), con sus constructos de *inteligencia migratoria*, *duelos migratorios* y *síndrome de Ulises*. En la indagación del asunto —quizás por esa inclinación psicoanalítica en mi mirada y por mi condición de extranjero, inmigrante caraqueño transterrado en el mundo andino quiteño—, me adentré en el universo de la literatura para poder comprender las tragedias humanas narradas en las novelas actuales.

Así, llegué a los aportes de Sainz Borgo (2019) y su famosa novela *La hija de la española*; a las ficciones de Isabel Allende (2019), Julia Navarro (2021) y del escritor franco-libanés Amin Maalouf (2022); a los cubanos Leonardo Padura (2016) y Evelio Traba (2021). De este último, comprendí, como señala su pluma: "...que el mayor encanto de la ficción, es anestesiarlo a uno de la realidad, de lo que es vivir en caliente y a la vez todo a sangre fría" (p. 45).

Finalmente, me topé con *Volver a cuándo* de Morán (2023) y, luego de su lectura, y al ver que la mayoría de los autores nombrados habían transitado un proceso de migración —con esa frase de Traba que retumbó en mi alma y se hizo carne—, encontré avivado ese deseo del 2015 y, haciendo caso de su llamado,

reflexiono en estas líneas sobre la extranjería y sus consecuencias clínicas y sociales en estos tiempos que denomino “odisea posmoderna” o “era de las migraciones”.

Odisea posmoderna

El psicoanalista Zoja (2015), en su ensayo “La muerte del prójimo”, apunta que los tiempos que corren en la humanidad, son épocas donde la palabra ha naufragado, el discurso se ha devaluado y las frases no sostienen ideas sólidas en la comunicación con el otro. Ante este escenario, el autor argumenta que ese afán del padre del psicoanálisis de curar a través de las palabras se ha vuelto cada día más complejo y necesario.

En la posmodernidad, la clínica de la soledad es una realidad sombría y con ella, paradójicamente, se evidencia la necesidad de la profesión de la escucha. Al vincularnos con los otros desde espacios donde la comunicación no es resonante, expulsamos al diferente, a ese sin hogar, por el temor a lo igual, exiliando a Eros como fuerza de conexión creativa (Han, 2017; Han, 2018).

Ahora bien, *¿qué ha quedado en la extranjería interior de nuestra condición humana?* Considero —y siguiendo las ideas de Zoja y Han— que la posmodernidad y la vida posCOVID nos han encerrado en colectividades cargadas de miedo. Polis que, a modo de curación evasiva, paliativamente compensan con su fobia al dolor la transformación del sufrimiento. Estamos en la era del vacío, de una modernidad líquida y de sociedades cansadas donde el prójimo no encuentra lugar. Tiempos de migraciones, de activación del Complejo de Caín y del ocaso de la imago paterna en nuestras instituciones y sociedades (Lipovetsky, 2003; Recalcati, 2014; Zoja, 2015; Bude, 2017; Han, 2019; Han, 2021; Han, 2022; Haddad, 2022).

Situaciones que han dejado en el afuera, por el mecanismo de la proyección a las realidades vinculares del fratricidio y el otricidio, incumpliendo el mandato judeocristiano: NO MATARÁS. Los refugiados que huyen de sus países para habitar los no-lugares y enfrentarse a los no-nombres exigen una mirada humanitaria que estimule al Eros y no al otricidio xenófobo del que son víctimas.

En la odisea de la vida posmoderna, Ulises, Telémaco y Caín tienen un papel protagónico, ya que hemos sido conducidos a una verdad que cuesta coagular: nos hemos traicionado. Nuestro extranjero interior está en desasosiego por el exilio de lo femenino en el alma, la traición como misterio de lo masculino ha desnudado y debilitado a nuestra alma. Hemos perdido el paraíso (Hillman, 1975).

Ulises: chivo expiatorio de la odisea posmoderna

En un pasaje de *La Odisea*, en el canto IX, apreciamos el siguiente diálogo: “Cíclope, ¿me preguntas mi ilustre nombre? Pues voy a decírtelo. Mi nombre es nadie. Nadie me llama siempre mi madre, mi padre y todos mis camaradas” (Homero, 2017, 207).

Ulises es, sin duda, el mitologema del desplazado: del viajero que naufraga en la soledad, el miedo y la adversidad. Por mucho tiempo, ha sido nadie, perdido en estadísticas y discusiones geopolíticas en foros mundiales que no consideran su esfera emocional. Humanizar a los desplazados y reflexionar sobre la constelación arquetípica de Ulises en nuestro mundo actual es tarea necesaria de los profesionales que prestan su escucha para contener y sostener al otro que sufre por la sensación de desarraigo del mundo de la “Gran Madre Patria”.

Hannah Arendt, en 1943, describía a los refugiados como aquellos individuos que por desgracia han tenido que llegar a un nuevo país sin medios económicos, obligados a recibir la limosna

y el maltrato xenofóbico y aporofóbico de los ciudadanos locales del entorno receptor y el mundo (Han, 2022; Cortina, 2017).

Considero que las sociedades actuales están disociadas, el alma no logra el proceso de *pathos*, es decir, esa pasión que moviliza a la transformación e integración de lo sombrío; no hay lugar para los Ulises del hoy (López-Pedraza, 2009; López-Pedraza, 2021). Las garras de los complejos culturales en nuestras colectividades desgarran con resentimiento (Villalobos, 2022), inferioridad, odio y desprecio a ese otro que por extraño causa inquietud por su naturaleza diferente y su conducta aterradora-mente impredecible.

Acoger lo extranjero en la odisea posmoderna es contactar con el miedo, la ansiedad y la angustia que ese otro nos muestra y al que le proyectamos la imagen arquetípica del “chivo expiatorio” (Brinton-Perera, 2018). El recién llegado, el sin hogar, es marginado y censurado por el nivel de sufrimiento que exhibe (Sucre, 2021; Sucre, 2023).

Bauman (2016) lo expresa claramente en su ensayo “Extraños llamando a la puerta”, al afirmar que para aquellos que se sienten miserables y marginados, esos que consideran que están en el fondo, descubrir que otros están en un hoyo más bajo que aquel que se sospechaba, es un acontecimiento sombrío y salvador. Un juego poco ético de las defensas yoicas para ganar dignidad, moralidad y convertirse en un “mejor ciudadano”. Un individuo de la máscara.

En la era de las migraciones, los desplazamientos seguirán ocurriendo. Nuestro continente exhibe un Hades en la tierra que ha dejado atrapados a miles de Ulises en las noches sin luna, ante la muerte en ese camposanto que lleva por nombre “Tapón del Darién” entre las fronteras de Colombia y Panamá. En esa selva, se enfrentan la vida y la muerte en un duelo que busca sanación con un horizonte que no les pertenece (Sucre, 2023).

Ulises se ha extraviado, forma parte de esos extranjeros que no encontramos en la interioridad del alma. En cualquier ciudad,

en un barrio común, quizás en el banco de la plaza, frente a la ventana de la casa, ahí está. ¿Qué hace que no lo determines con tu mirada? Su tragedia se escribió alrededor del siglo VIII a.C., en ella existe convergencia de culturas, algo difícil en estos tiempos en los que se señala al diferente y se entra en conflicto generando muros y orillas que se interponen a la interculturalidad (Villalobos, 2014; Achotegui, 2020).

El héroe sufrió separación de la familia. Su esposa Penélope y su hijo Telémaco quedaron rotos y destrozados en Ítaca. Sin embargo, Telémaco —el que combate lejos—, desesperado por no tener noticias de su padre, sale a su búsqueda. Ayudado por Mentor y Atenea, el hijo no queda atrapado en el campo arquetipal del Puer. Hillman, en su ensayo “Pothos”, argumenta que la nostalgia es una furia inmensa por desear lo que no está. Es la vivencia del arquetipo del Puer ante la madre perdida.

Podríamos argumentar que el hijo experimenta un duelo matizado por la experiencia psíquica de pérdida ambigua (Boss, 2001). Un duelo congelado, lleno de emociones contradictorias por el no-adiós del padre con su huida y por la presente despedida de la madre que en su tejer no materniza ni ejerce su función.

Telémaco es el hijo que experimenta la ausencia física del padre y la no-presencia psicológica de la madre. En nuestro mundo contem-poráneo, el Complejo de Telémaco es una realidad presente.

Telémaco: el hijo en busca de su historia. Complejo de Telémaco

El hijo de Ulises en *La Odisea* de Homero es abandonado por su padre con la finalidad de luchar en Troya. El viaje del padre, según la tragedia, duró más de 20 años y el hijo, al igual que su madre, quedó en la posición psíquica de espera. En dicho caso de la función paterna, ¿qué implica la espera de Telémaco?

La espera del hijo no es anónima, es una espera que implora una Ley y con ella la función de un padre que, en su abandono, ha traicionado la promesa dada. Su deseo no es UN PADRE; Telémaco está consciente de quién es el padre, su afán en la espera es el REGRESO de este, como una acción reparatoria vivenciada en su ausencia (Recalcati, 2014; Milanich, 2023).

En la odisea posmoderna, los hijos hemos estado al igual que Telémaco esperando al padre, nuestra mirada está atada al horizonte que contemplamos desde las orillas del mar. Es una mirada abierta al porvenir, el hijo —Telémaco— aclama una justicia en su tierra y desea la finalización de la noche de los pretendientes de su madre.

Telémaco es el heredero legítimo, aguarda al padre para poner orden a la casa usurpada. Hoy vemos cómo las sociedades y sus individuos, a través de las elecciones de sus mandatarios, realizan ensayos en los sufragios para elegir al padre dador, ese que, con sus ofertas electorales, la mayoría de las veces nos decepciona despiadadamente. Ello trae consigo venganza y el crecimiento de la semilla del resentimiento en nuestras sociedades (Fukuyama, 2019; Villalobos, 2022).

Telémaco escogió el camino de la espera, con la finalidad de gestar recuerdos y hacer memoria. Para la psique, sentirse abandonado —ya que el padre está perdido— es una situación menos traumática que la del abandono por elección. La ausencia de Ulises es el recuerdo de su presencia. Telémaco y Penélope acompañados en su vigilia y espera con alma dan vida a Ulises. Cristo, el hijo consciente es quien da vida al padre (Recalcati, 2014; Villalobos y Sucre, 2023).

El abrazo del padre indigente, transformado en su viaje con su hijo es una posibilidad que plantea el psicoanálisis en el trabajo de reconocer a otro extranjero de nuestro interior, al hijo —Telémaco—. Él es el heredero porque no pisotea la historia dada por el padre, no destruye la casa usurpada, no juega el juego edípico de la devastación. Telémaco nos deja la lección de que la

herencia no está dada por el origen, más bien se obtiene cuando el sujeto la hace suya, es un movimiento hacia adelante, como la individuación (Milanich, 2023).

El Complejo de Caín. Fratricidio en la odisea posmoderna

Las expresiones arquetípicas previas de Ulises y Telémaco nos hacen reflexionar sobre la herida que el mundo del Gran Padre ha ocasionado en la odisea posmoderna. En el caso del fratricidio y el otricidio, la vía es la misma. El Complejo de Caín es hoy una realidad vincular.

Así como Caín mata al hermano y Judas traiciona a Jesús, en las relaciones de fraternidad no existe una resolución sana, ya que de la hermandad no se sale. Entre hermanos, siempre queda algo imposible de resolver, el vínculo que construyo con el origen de mi sangre, cuna de mi génesis, aliento de mi andar, falla siempre en el camino hacia su encuentro.

Caín mata a Abel buscando reconocimiento en la mirada del padre: Caín desea ser el único en lo único, una especie de totalidad urobórica con el padre. Al sentirse traicionado por la mirada, mata a Abel; el hermano mata al padre a través de su prole, anula el legado y la posibilidad de proliferación.

En el Complejo de Caín queda en evidencia que ningún hermano debe sentirse único ante la mirada de lo paterno. Lo único no es igual a preferido; en el fratricidio, deseamos eliminar las diferencias. Una salida a dichas diferencias es a través del fanatismo. El fanático tiene la convicción de poseer la verdad, se cree con el poder de imponer dicha verdad universalmente y fantasea con un desenlace definitivo y a veces trágico para la historia.

Es común observar que, en hechos terroristas, los perpetradores de la acción son hermanos, otros similares a mí que con

su proeza traicionan a la vida. En el lazo inestable de la fraternidad, mi hermano es un impostor.

En la fraternidad, el impostor es aquel que, mediante la violencia, decide ocupar un lugar que no le pertenece y del cual no es digno. Dicha usurpación es la que activa la furia criminal en Caín. La marca del traicionero constela un profundo amor al padre, por ello, en el fratricidio se argumenta que, si Caín mató a Abel, lo hizo por un profundo amor al padre. Al oír la voz divina pidiendo cuentas por la no-ofrenda, Caín es presa de un inmenso remordimiento; al perder la estima del padre, el amor se transforma en culpa, sentimiento que expresa un gran amor por la persona que perjudicamos en la acción otrícida.

Abrumado por las consecuencias, Caín escoge caminar por el sendero de la penitencia, sumiso, desamparado y acompañado por la angustia de haber traicionado y ser un agresor; Caín recibe en su frente la marca del padre, señal visible que neutraliza futuras acciones hostiles. En la acción ritualista cristiana, verbalizamos primero “En el Nombre del padre” (Haddad, 2022).

La marca se luce con orgullo. Significa que el individuo se coloca bajo la custodia divina y que está en paz con los otros y consigo mismo. Por ello, debemos concientizar que en cada uno de nosotros habita en sombra un Caín reprimido, otro extranjero interior que como rebelde manifiesta la violencia. Un Caín que es activado en los focos de xenofobia y aporofobia hacia el extranjero. Nuestros pueblos hermanos presos de su sentir resentido exhiben la tragedia del fratricidio en el escenario de la migración.

En el complejo de Caín está el origen de la violencia humana. Es un rizoma que prolifera en todas las direcciones, como complejo está cargado de la ambivalencia afectiva amor-odio. Comprender a nuestro Caín interior y las convulsiones que produce en la historia contemporánea implica interesarse por la raíz del árbol y no por su fruto.

Reflexiones finales

Hasta aquí, algunas reflexiones sobre el extranjero en la odisea posmoderna; sin duda, Ulises, Telémaco y Caín como expresiones arquetípicas y mitologemas nos invitan a contactar con esa interioridad exiliada. El psicoanálisis lo ha expresado claramente desde sus inicios, lo extranjero subyace al mundo interno del individuo, pertenece al terreno de lo inconsciente (Jozami, 2011). Está en nosotros, habita en la sombra; por el mecanismo de proyección, es muy fácil expulsarlo al mundo exterior. Incluso reconociendo e integrando eso sombrío proyectado a través de la introyección, no es un proceso suficiente para la transformación de lo que genera sufrimiento. Darle lugar a lo extranjero del mundo requiere de tareas que le competen a la psicología y a otros campos del saber.

El extranjero interior no solo es la sombra, considero que en la odisea posmoderna lo inadmisibles de nuestra condición humana está expuesto día a día en los titulares de los portales de noticias: corrupción, guerras, asesinatos, robos, traiciones, titanismo, politiquería, entre otros. En los tiempos que corren, se ha perdido la vergüenza en las redes sociales, existe poca represión de los instintos más oscuros del alma humana, ello trae consigo que se expulse al diferente que no siga a la masa. ¿Dónde está el *Ánima*?

El alma como símil del *Ánima* está exiliada. Abandonados por el padre, gestando epopeyas heroicas o aniquilados por nuestros hermanos, hemos traicionado a lo femenino que yace en nosotros. Hillman (1975) expresa: “el hombre nace, solo cuando lo femenino nace en él”. Expulsión y agresión en los vínculos humanos son consecuencias resentidas del ostracismo del *Ánima* en el *Self* hoy.

Con la finalidad de que el individuo se individúe, en el proceso y mientras exista vida, debemos recordar que los comple-

jos son también extranjeros interiores. No debemos ser omniscientes de su naturaleza en nuestra historia y en la cultura donde hacemos vida (Wieland-Burston, 2020; Kast, 2021).

Tampoco olvidar que el fenómeno transcultural y el diálogo con el otro son inherentes al mundo psicoanalítico (Carretero, 2023). Muchos analistas se gradúan y ejercen en otras latitudes distintas a su país de origen. En nuestro continente, los grupos e instituciones psicoanalíticas emergentes se forman y estructuran gracias al camino recorrido por analistas de países vecinos. Quien redacta estas líneas construye su cotidianidad en una ciudad donde no ocurrió su infancia. No importa el lugar donde se ejerza la clínica, el cuestionamiento que me hago sobre la extranjería también ocupa a lo que apunta Wieland-Burston (2020): “sentirse extranjero, ser atravesado por esa experiencia ¿no debería ser un requisito para devenir en analista?”.

Como terapeutas, quizás y por ahora, la tarea que tenemos frente a nosotros es ofrecer un espacio transgresor para reflexionar y dialogar sobre los complejos culturales que poseen nuestros territorios. Brindar la escucha al otro para tramitar los malestares contemporáneos y atender a la extranjería de la odisea posmoderna; proponer lo que Erikson argumentó en su discurso de 1959 en la Federación Mundial de Salud Mental (WFMH), *la promesa de identidad*, es decir, ofrecer un espacio y una mirada optimista al otro, con la finalidad de que encuentre un lugar en el mundo en que su manera de SER y ESTAR tenga espacio y sea apreciada. Solo así lograremos transformar a los individuos del siglo XXI, generando bases indestructibles a la individuación, con alma y espacio para el *Ánima* dando lugar al sufrimiento, pese a la incertidumbre que nos acompaña hoy.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Achotegui, J. (2017) *Inteligencia Migratoria. Manual para inmigrantes en dificultades*: NED Ediciones.
- (2020) *El síndrome de Ulises. Contra la deshumanización de la migración*: NED Ediciones.
- (2022) *Los siete duelos de la migración y la interculturalidad*: NED Ediciones.
- Allende, I. (2019). *Largo pétalo de mar*. Plaza & Janes Editores.
- Bauman, Z. (2016) *Extraños llamando a la puerta*. Paidós.
- Boss, P. (2001) *La pérdida ambigua*. Gedisa.
- Brinton-Perera, S. (2018) *El complejo de Chivo Expiatorio. Hacia una mitología de la sombra y la culpa*: Sirena de los Vientos.
- Bude, (2017) *La sociedad del miedo*: Herder.
- Carretero, R. (2023) *El alma poética de la psicología*: Traducciones Junguianas.
- Cortina, A. (2017) *Aporofobia. Rechazo al pobre*: Paidós.
- Erikson, E. (1959) *Identidad y desarraigo en nuestro tiempo*. Conferencia dictada en la convención de la Federación Mundial de Salud Mental (WFMH).
- Fukuyama, F. (2019) *Identidad*: Ariel.
- Grinberg, L., Grinberg, R. (1996) *Migración y Exilio*: Biblioteca Nueva.
- Haddad, G. (2022) *El Complejo de Caín*: Pontevedra.
- Han, B. (2017) *La agonía del Eros*: Herder.
- (2018) *La expulsión de lo distinto*: Herder.
- (2019) *La sociedad del cansancio*: Herder.
- (2021) *La sociedad paliativa*: Herder.
- (2022) *Capitalismo y pulsión de muerte*: Herder.
- Hillman, J. (1975). *Betrayal*. En *Loose Ends: Primary Papers in Archetypal Psychology*, pp. 57-76. Spring Publications.
- Homero (2017) *La Odisea*: Austral.

- Jozami, Ma. Ester (2011) *De exilios y destinos*: Letra Viva.
- Kast, V. (2021) *La psicología profunda según C. G. Jung*. Sirena de los Vientos.
- Lipovetsky, G. (2003) *La era del vacío*.: Anagrama.
- López-Pedraza, R. (2009) *Emociones: Una lista*: Festina Lente.
- (2021). *Obra Reunida. Vol. I*: Pre-Textos.
- Maalouf, A. (2022) *Los desorientados*: Alianza Editorial.
- Milanich, N. (2023) *¿Quién es el padre?* Siglo XXI Editores.
- Morán, Ma. E. (2023) *Volver a cuándo*: Siruela.
- Navarro, J. (2021) *De ninguna parte*: Penguin Random House Grupo Editorial.
- Padura, L., Cantet, L. (2016) *Regreso a Ítaca*: Planeta Editorial.
- Recalcati, M. (2014) *El complejo de Telémaco. Padres e hijos tras el ocaso del progenitor*. Anagrama.
- Sainz, K. (2019) *La hija de la española*: Lumen.
- Sucre, D. (2019) *Exilio e Insilio*. En Revista *Aletheia*, Año II, Vol. (8), pp. 42-51: Asociación Venezolana de Psicología Analítica.
- (2021) *La llegada de lo extranjero: ¿Intrusos que invaden fronteras?* En *Tópica: “Acerca de la migración en la clínica psicoanalítica. Fantasía, transferencia y campo analítico”*. Año VIII, Vol. (25), pp. 97-112: Ricardo Vergara Ediciones.
- (2023) *Me fui a volver: espejismos y (des)encuentros en las fronteras ante el retorno*. En Revista *Aletheia*, Año VI, Vol. (19), pp. 42-52: Asociación Venezolana de Psicología Analítica.
- Traba, E. (2021) *Vendrás conmigo*. Ediciones Furtivas LLC.
- Villalobos, M. (2014) *Hilaturas: Hebras arquetipales 3*: Editorial Tiqué.
- (2022). *Resentimiento: un complejo cultural e individual*. En *The Journal Analytical Psychology (JAP)*, abril 67 (2), pp. 728-740.
- Villalobos, M.; Sucre, D. (2023) *Formas arquetipales de la traición*. Trabajo presentado en las III Jornadas Junguianas de la

Sociedad Internacional para el Desarrollo del Psicoanálisis Junguiano (SIDPaJ). No publicado.

Wieland-Burston, J. (2020) *Archetypal and cultural perspectives on the foreigner*. Routledge.

Zoja, L. (2015) *La muerte del prójimo*: Fondo de Cultura Económica.

David Sucre Villalobos

Licenciado en Psicología por la Universidad Católica Andrés Bello de Caracas (UCAB). Postgrado de especialidad en Clínica Mental (Psicología Clínica) por el Hospital Universitario de Caracas de la Universidad Central de Venezuela (HUC/UCV). Intérprete de Patrones Arquetipales por el Instituto Assisi de New York (USA). Psicoterapeuta de orientación junguiana acreditado y certificado por la Asociación Venezolana de Psicoterapia (AVEPSI) y por la Sociedad Ecuatoriana de Psicoterapia (SEPs). Miembro federado en la Federación Latinoamericana de Psicoterapia (FLAPSI) con aval del Consejo Mundial de Psicoterapia (WCP). Actualmente es router del programa de formación de la Asociación Internacional de Psicología Analítica (IAAP) y miembro del Grupo de Psicología Junguiana del Ecuador.

Desde el año 2011, ejerce la psicoterapia en consulta privada atendiendo a jóvenes, adultos, parejas y familias con una visión transcultural y analítica profunda. Es fundador del Grupo Psicopompo en la ciudad de Quito-Ecuador. Participa en eventos académicos como congresos, jornadas y talleres exponiendo sus investigaciones en Psicología de la Migración y su relación con la Psicología Junguiana.

Ha editado y recopilado el texto *Psicología Analítica y Psicoterapia Junguiana* publicado en 2022 por Rito de Paso Editores.

e-mail: davidsucre@gmail.com

Experiencia extática y psicoterapia asistida con enteógenos

Romina Murano

“Cuando el hombre alcanza el conocimiento real de esta verdad, se identifica e identifica todas las cosas con el Espíritu universal. Entonces para él toda distinción desaparece, de tal forma que contempla todas las cosas como estando en él mismo y no como exteriores a él, pues la ilusión se desvanece ante la Verdad como la sombra ante el sol”.

—René Guénon

Introducción

La experiencia extática, entendida como un estado de conciencia alterado que permite al individuo trascender su identidad y conectarse con algo más allá de sí mismo, ha sido una constante a lo largo de la historia de la humanidad. Desde las antiguas culturas chamánicas hasta las prácticas espirituales contemporáneas, las vivencias de estos tipos de experiencias han sido un motor fundamental para la transformación personal y colectiva.

En la sociedad contemporánea, caracterizada por su racionalidad, el modelo médico hegemónico —basado en la evidencia y apoyado principalmente en un paradigma biologicista promovido por los avances científicos y tecnológicos propios de la época— ha mantenido una marcada distancia en referencia a aspectos que atañen a prácticas más ligadas a lo espiritual. Esta perspectiva ha trazado una línea divisoria entre la medicina

occidental y la medicina alternativa. Para quienes aún practican la medicina alternativa o tradicional en sus diversas técnicas de curación, subyace una filosofía común que se ha mantenido a través de diferentes culturas y épocas: la idea de que la mente, el cuerpo y el espíritu están intrínsecamente conectados.

Sin embargo, en los últimos años, desde el campo científico, disciplinas como la neurobiología, la inmunología y la psicología han comenzado a reconsiderar el valor de antiguas prácticas tradicionales y conocimientos ancestrales como herramienta de transformación personal. En este sentido, los enteógenos, sustancias que inducen estados de consciencia amplificados, han comenzado a ser utilizados en contextos terapéuticos como facilitadores de la experiencia extática y numerosos estudios e investigaciones publicados recientemente en medios académicos y científicos han demostrado que el uso de psicodélicos en contextos terapéuticos controlados produce efectos potencialmente beneficiosos en el tratamiento de determinados trastornos como la depresión resistente al tratamiento, la ansiedad relacionada con enfermedades terminales, trastorno de estrés postraumático y adicciones.

En el marco de la psicología junguiana, la experiencia extática puede relacionarse con el proceso de individuación, el cual implica la confrontación con el inconsciente y la integración de la personalidad.

Así, este artículo se centrará en explorar la relación entre la función trascendente de la experiencia extática y el uso terapéutico de los enteógenos, reconociendo a su vez las implicaciones de esta aproximación para la comprensión de la consciencia y la psique humana.

La experiencia extática, función trascendente y el uso terapéutico de los enteógenos

Éxtasis. De la palabra griega “*Ek Stasis*”, que significa “salirse de sí”, se le asocia a su vez con términos tales como “enajenación”, “arrobamiento”, o “elevación”. Definida como “estado placentero de exaltación emocional y admirativa”¹ y también como “estado del alma caracterizado por cierta unión mística con dios y por la suspensión de los sentidos”². De tales definiciones y significado etimológico, la decantación es que el término posee una doble connotación que alude, paralela y simultáneamente, a las nociones de *separatividad* y de *unidad*.

En múltiples contextos religiosos, pueden encontrarse relatos y testimonios acerca de la experimentación de dichos estados: San Juan de la Cruz, Santa Teresa, San Miguel de los Santos, pueden servir como ejemplos desde el cristianismo y las órdenes católicas, también pueden hallarse tales vivencias referidas en el budismo, el islamismo, el judaísmo, etc., incluso han llegado a rastrearse en la antigua Grecia helenista, durante los cultos místéricos dionisiacos, órficos o eleusinos. Así, para los hindúes, el cultivo metódico de la unión mística se encuentra en el Yoga. La palabra *Yoga*, de origen sánscrito, significa “unión”, y consiste en una disciplina tradicional cuya finalidad es la unión de cuerpo, mente y espíritu, con el Todo (Dios, Universo, Cosmos, o como se le prefiera llamar).

En dicha tradición, esta experiencia de unión con el Todo recibe el nombre de *Samadhi*, y es el estadio en el que se alcanza una supraconsciencia; pero, para ello, el iniciado ha de haber atravesado previamente otros estadios, todos alcanzados progresivamente mediante una estado máximo de concentración dado

¹ Diccionario de la Real Academia Española.

² Ídem anterior.

por el ejercicio de la meditación; por su parte en la ascética tradición Sufí del islamismo, *Marifat* (el conocimiento de la Verdad espiritual) es también el último estadio al que se llega luego de haber pasado por otros tres, mediante disciplinadas prácticas de recitación, audición y danzas rituales como la Himara; en el cristianismo, los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola indican la aspiración de alejar la mente del discípulo de las sensaciones exteriores al momento de la oración. Incluso, si nos remontamos a las épocas más antiguas, podremos constatar en las primeras sociedades chamánicas la existencia de tales experiencias en donde el chamán, conocedor y maestro de las técnicas del éxtasis, era capaz de inducirlas mediante rituales y el consumo de plantas sagradas para ejercer bajo ese influjo su rol en servicio a la comunidad.

En efecto, las experiencias de orden místico o extáticas no solo ocurren en casi todos los credos y en todos los tiempos, sino que también pueden producirse en personas sin ninguna afiliación de tipo religioso. Investigaciones científicas recientes han descrito, por ejemplo, como experiencias extáticas o místicas aquellas producidas durante la ingesta de sustancias de carácter enteógeno, tales como el hongo psilocybe, LSD, o ayahuasca, entre otros. El uso de la palabra "enteógenos" para tales sustancias no es casual, ya que etimológicamente el término derivado del griego *éntheo* se traduce como "(que tiene a un) dios dentro", "inspirado por los dioses", y *génos* (γένος), como "origen, tiempo de nacimiento".

Indistintamente del modo en que hayan sido alcanzados, ya sea de forma espontánea o inducida, los estados extáticos o místicos guardan siempre una serie de características intrínsecas que los diferencian de otros estados alterados de consciencia. William James (1902) menciona como principales dentro de estas peculiaridades, por una parte, a la infabilidad del acontecimiento: esto es, la incapacidad que experimenta el sujeto para reproducir la experiencia vivida mediante el lenguaje cotidiano. A este espec-

to remite Jung cuando afirma: “*la vivencia primordial carece de palabras e imágenes, pues es una visión ‘en el espejo oscuro’. Es meramente poderosísimo presentimiento que quisiera llegar a la expresión*” (Jung, 2015, p. 17). Acompañada por una sensación de carencia de palabras que puedan describir a fondo la forma y el contenido de su experiencia, la cual no puede ser comunicada o transferida a los demás más que solo a través de la propia experimentación; el uso del lenguaje poético suele ser la vía de expresión para tal proclamación, constituyendo de este modo a su vez un acto creativo.

También se asocia a estas experiencias la revelación de un sentido, de un significado profundo y completo de algo que quizás siempre estuvo al alcance, pero se comprendía solo de manera superficial, como así también la sensación de una extraña familiaridad, una misteriosa reminiscencia. Esta segunda singularidad es a lo que el autor W. James se refiere como “cualidad de conocimiento”, es decir, la evocación de revelaciones o iluminaciones que, si bien se presentan de manera inarticulada entre sí, aparecen cargadas de sentido e importancia siendo de este modo estados de penetración en verdades insondables para el intelecto discursivo. Desde la psicología analítica, se puede argumentar en este sentido que:

lo que aparece en la visión es una imagen de lo inconsciente colectivo, esto es, de la estructura particular, innata, de esa psique que representa matriz y condición previa de la consciencia (...) En eclipses de la consciencia pasan a la superficie productos y contenidos anímicos que llevan en sí todas las marcas del estado anímico primitivo, y no solamente de acuerdo con la forma sino también el sentido, de manera que a menudo se podría opinar que fuesen fragmentos de antiguas enseñanzas secretas. (Jung, 2015, p. 18).

Otra de las características inherentes al estado de éxtasis es aquella ligada a la transitoriedad de tales estados, ya que no pueden mantenerse por demasiado tiempo, son instantes. A menudo, una vez que se desvanecen, solo pueden ser reproducidos de manera parcial. Sin embargo, cuando estos elementos se repiten, son fácilmente reconocibles y, de una repetición a otra, tienen el potencial de desarrollarse de forma continua, por lo que son percibidos como algo enriquecedor e interiormente significativo.

A su vez, aunque transitorio, ese momento trasciende todas las barreras de espacio y tiempo de la manera en que la consciencia ordinaria las percibe, constituyendo de este modo lo que podría expresarse como un momento de eternidad en el tiempo. Por último, W. James señala la pasividad como rasgo de la vivencia extática; aduciendo que, aunque la inducción de estados místicos puede ser facilitada mediante operaciones voluntarias previas, una vez que se establece tal estado de consciencia, el sujeto experimenta una sensación de sometimiento de su propia voluntad y, con frecuencia, como si un poder superior lo guiara y dominara. Al respecto, dicho autor manifiesta que cuando estas características son muy impetuosas, es posible que el individuo no recuerde lo vivenciado acerca del fenómeno; se constituye, de tal modo, una simple interrupción que no aporta significado alguno a la vida interior del individuo. Sin embargo, afirma que, considerados estrictamente en su esencia, los estados místicos nunca son meramente disruptivos ya que siempre queda algún recuerdo de su contenido y un sentido profundo de su impacto que modifica la vida interior del sujeto durante el tiempo en que ocurren

A partir de tal conjunto de atributos enunciados, puede advertirse entonces que, en los estados superiores del éxtasis, tanto el intelecto racional como los sentidos desfallecen, retirándose para dar lugar a un fenómeno de contemplación y a la experiencia unitiva con ese vacío ahora posible por el mismo retraimiento de las funciones, vacío que no es *nada*, sino *Todo* y donde no se puede entrar a través de los sentidos. El éxtasis es, por

tanto, una experiencia dinámica, no estática. Implica acción, movimiento, entrega, conocimiento y fructificación en el sentido de que, para que sea constituida la experiencia como tal, el sujeto tiene que asumir esa vivencia activamente e incorporarla a su nueva vida de tal manera que su psiquismo se vea enriquecido por la misma. Nueva vida que puede ser considerada como un *renacimiento sensu strictiori*, un renacer dentro de la propia vida del sujeto donde: o bien mantiene su esencia, pero sus funciones o partes de su personalidad se ven fortalecidas, curadas o mejoradas; o bien renace en su esencia en una verdadera transmutación del ser.

Tal enumeración de características que emplea James (1902) para describir lo específico de la experiencia extática, se encuentra en relación directa con lo que Jung describe como características del símbolo vivo:

[...] un símbolo está vivo tan solo cuando también para el contemplador es la mejor expresión posible de lo presentado y aún no sabido. En tales circunstancias produce una participación inconsciente. Tiene un efecto engendrador de vida y favorecedor de la vida. (Jung, 2015, p. 26).

En la inefabilidad experimentada por el extático, se constata la presencia del símbolo vivo donde el sujeto, incapaz de establecer un significado preciso a la experiencia, se encuentra inmerso en ella, en la experiencia misma preñada de sentido. En cuanto al carácter unitivo de la experiencia, el fin al cual aspiran los místicos de todas las culturas en sus prácticas metódicas, se puede reconocer el aspecto unificador y relacional del símbolo clásico, es decir, la capacidad de reunir en una misma tensión dinámica a elementos distintos y opuestos entre sí.

En términos psicológicos, Jung se refiere a *función trascendente* como aquella que surge de la unión de los contenidos conscientes e inconscientes que se encuentran en una relación

compensatoria y de complementariedad. Tal función opera de este modo en el ámbito de la tensión de los opuestos, pero, a su vez, funciona como motor del cambio psíquico en el impulso inherente del *Sí Mismo* hacia la totalidad. Este concepto, fundamental en su obra, es por tanto constitutivo del desarrollo psíquico al cual Jung define como “proceso de individuación”. De esta forma, el mito del héroe solar es la manifestación simbólica de tal proceso. En tal mito, representado en distintas culturas mediante numerosos relatos, cuentos o películas según la época, el héroe se entrega a la situación arquetípica de la travesía y, emprendiendo el camino del descenso hacia el encuentro con su propia oscuridad, se enfrenta a monstruos y dragones, esto es, a potencias numinosas de sí mismo, con las cuales lucha y finalmente se reconcilia dando por consiguiente una personalidad más amplia e integrada.

Como sostiene R. Guénon:

La acción implica cambio, es decir la destrucción incesante de formas que desaparecen para ser reemplazadas por otras; son las modificaciones que llamamos nacimiento y muerte, los múltiples cambios de estado que debe atravesar el ser que todavía no ha alcanzado la liberación o la transformación final, empleando esta palabra transformación en su sentido etimológico, que es el de pasaje fuera de la forma. (2002, p. 74).

El mito heroico puede entonces verse reflejado en las experiencias extáticas en donde, de manera análoga, el místico extático emprende su viaje a partir del cultivo metódico de ciertas prácticas, llegando a experimentar el símbolo vivo de la totalidad y la unión de los opuestos luego del descenso al inframundo vivenciado a través del desfallecimiento de los sentidos y de la pérdida transitoria del estado de consciencia normal.

Hemos mencionado anteriormente que una de las técnicas de inducción empleadas milenariamente para producir estados alterados de consciencia ha sido el uso de plantas sagradas en

las sociedades chamánicas. También podríamos encontrar referencias similares en los relatos míticos de la Grecia Antigua. Dichas sustancias enteógenas se distinguen de otras sustancias psicoactivas específicamente en la diferencia cualitativa de sus efectos sobre la consciencia; efectos asociados con las experiencias de orden místico previamente desarrolladas. Además, su uso ha estado históricamente asociado a contextos ritualísticos controlados.

En los últimos años, el resurgimiento del interés por este método de inducción de la experiencia extática (ya sea a través de sustancias psicoactivas de origen natural o sintético) se encuentra considerablemente *in crescendo* en el campo de la neurociencia, la medicina y la psicología, y numerosas investigaciones científicas hasta la fecha ponen en evidencia sus potenciales efectos terapéuticos. Durante estos estados modificados de la consciencia, el individuo que se encuentra bajo la influencia de este tipo de psicoactivos puede experimentar cambios en la percepción corporal, distorsión temporal, cambios en el pensamiento (hiperconexión de ideas), imaginería visual y aumento de la sensibilidad.

A tal respecto, la diferencia fundamental con otros estados alterados de consciencia —como pueden ser los estados alucinatorios o psicóticos— radica en el papel activo del Yo frente al inconsciente, dado que lo que se produce es una disociación parcial de la personalidad y una regresión transitoria de la energía que activa contenidos inconscientes compensatorios de la unilateralidad de la consciencia; mientras que, en un estado psicótico, la disociación de la personalidad es completa, y los contenidos inconscientes se encuentran completamente desconectados de la consciencia. De allí que el uso terapéutico de estas sustancias se encuentre actualmente desaconsejado para sujetos con determinadas estructuras psíquicas o tendencias psicóticas, ya que en tales casos sería iatrogénico para el paciente, al potenciar aún más el contacto con el inconsciente colectivo —del cual la consciencia ya se vería inundada en estos casos—.

Del mismo modo, es necesario distinguir también que, durante el consumo de sustancias enteógenas, esta actitud activa del sujeto frente a los contenidos que emergen del inconsciente colectivo es la que marcará la tajante diferencia entre un uso terapéutico y un consumo recreacional. En el segundo, la experiencia vivida por la mera experimentación del éxtasis, por la exclusiva búsqueda del disfrute del instante en cúspide, no trae aparejado ningún valor para el psiquismo, por el contrario, en términos cuantitativos sería tan solo la vivencia de una reducción de las capacidades cognoscitivas. En cambio, quien asume ese momento de manera ceremonial e ingresa al ritual llevando a cabo un trabajo de concientización aprovecha la experiencia como propiciadora para el desarrollo de la personalidad, es decir que se entrega a la experiencia extática de manera activa, desciende al encuentro con la bestia y amplifica su psiquismo, fructificándolo al poner ahora su energía al servicio de la vida.

Por otra parte, si bien el místico religioso no necesariamente hace uso de sustancias inductoras para experimentar un estado extático, por lo expuesto precedentemente, queda puesta de manifiesto la vivencia análoga que se produce mediante el consumo de sustancias enteógenas y la relación que, por lo tanto, ambas formas guardan con el proceso de individuación. En este aspecto, C. Naranjo reitera que "(...) la experiencia psicodélica nos revela cómo debemos entender que lo terapéutico y lo espiritual son facetas simultáneas de un mismo proceso de evolución de la consciencia" (Naranjo, 2016, p. 372) y remarca que, dejando a un costado las diferencias propias de las técnicas empleadas, la principal distinción radica en términos de intensidad del proceso.

Quienes ejercen en el ámbito de la psicología clínica, pueden ya saber por la observación directa de la práctica en el consultorio que la manifestación emergente de contenidos inconscientes y la posterior integración consciente de los mismos por parte del sujeto para su desarrollo psíquico y vital es un proceso que, en muchos casos, puede llevar largos meses a

causa de diversos mecanismos como podrían ser ciertas resistencias, negaciones o proyecciones propias del individuo. Por el contrario, bajo el efecto de determinados psicoactivos, los meses pueden ser potencialmente condensados en horas al permitir durante su influencia la disminución temporal y transitoria de las barreras de la consciencia y el consecuente acceso a contenidos arquetípicos propios del inconsciente.

En todos los casos, ya sea en un espacio psicoterapéutico convencional o en uno donde se utilice una medicina enteógena como catalizador de la experiencia extática, si se refiere a lo que se podría considerar en última instancia como *esencia* de estas, entendiendo por tal el simbolismo mítico asociado del viaje heroico, “el proceso sigue siendo el mismo que en todas las «formas de crecimiento»: un acto de reconocimiento de lo que se ha evitado o alejado de los límites de la consciencia” (Naranjo, 2020, p. 45). Y tal acto de reconocimiento, en uno o en otro contexto, implica un acto de compromiso por parte del individuo.

En ese sentido, la mayoría de las tradiciones espirituales reconocen la importancia de la vía purgativa, es decir, un proceso de purificación previo a la unión mística. Esto supone que, como explica C. Naranjo, antes de aspirar a la realización de su naturaleza divina, el ser humano debe primero descubrir y afirmar su verdadera esencia como ser humano, estableciendo orden y armonía en su vida para que su alma pueda ser receptiva a lo trascendente. No obstante, en la práctica, estas etapas no siempre se encuentran claramente definidas, ya que las experiencias extáticas y visionarias pueden ocurrir antes de que la personalidad esté preparada para comprender o integrar su contenido. Las diferentes escuelas espirituales en diversas culturas muestran una actitud ambivalente hacia estos estados elevados. Por ejemplo, relata el autor, en la tradición yogui, se le advierte al discípulo sobre la fascinación por adquirir "poderes" especiales que podrían desviar su enfoque del verdadero objetivo.

De manera similar, en el misticismo cristiano, se advierte a los monjes sobre el peligro de quedar atrapados en las "visiones" y los arrebatos emocionales, mientras que, en el Zen, las experiencias alucinatorias durante la meditación son vistas como *makyo* (relacionadas con el reino de demonios y monstruos). En general, en todas las tradiciones se hace énfasis en el riesgo que podría suponer el contacto con lo oculto para aquellos que no están preparados. De este modo, el mencionado autor pone de manifiesto que la preparación no se refiere tanto a la acumulación de conocimiento en sí como al desarrollo personal necesario para evitar que el camino místico sea buscado para satisfacer al ego, en lugar de buscarlo para subordinarlo a un orden superior y alcanzar una comprensión más amplia en la que el individuo pueda encontrar su verdadero propósito.

Consideraciones finales

Desde los albores de la prehistoria, ya sea en las primeras sociedades chamánicas, en las *asklepeias* de la Antigua Grecia e incluso durante el siglo IV d.C. con el establecimiento del cristianismo, la medicina y la religión (o la espiritualidad, según el caso) han estado en estrecha relación, pero fue a partir del advenimiento del Renacimiento que la medicina clásica retomó fuerzas restableciéndose finalmente sobre las bases científicas y, con el pasar del tiempo, el hombre moderno, cada vez más apoyado en los avances tecnológicos y en su necesidad de progreso, ha ido olvidando e incluso despreciando la función espiritual considerándola, la mayoría de las veces, como mera irracionalidad o, en el mejor de los casos, supeditada al rango de "creencia personal". Llegados a este punto, el incipiente interés de la ciencia occidental durante los últimos años para investigar fenómenos tales como la

experiencia extática en una sociedad desacralizada como la que vivimos es, al menos, llamativo.

Que la sociedad contemporánea se encuentra en una situación de desintegración espiritual, donde la razón y la ciencia han ido suplantando poco a poco a la intuición y la experiencia directa de lo sagrado, no es una novedad. Jung dirá que esta pobreza espiritual es la consecuencia de una creciente pobreza de símbolos, y afirma al respecto:

Quien haya perdido los símbolos históricos y no puede contentarse con “sustitutos”, encuéntrase hoy en una situación difícil: ante él se abre la nada, frente a la cual el hombre aparta el rostro con miedo. Peor todavía, el vacío se llena con absurdas ideas políticas y sociales, todas ellas espiritualmente desiertas. (Jung, 2004, p. 23).

A ello, le podríamos agregar que, con los enormes avances tecnológicos de los últimos tiempos, lo virtual desvirtúa a lo real empujando al individuo a niveles cada vez mayores de aislamiento y desconexión —de sí mismo, de sus pares y de su entorno natural—. Siempre la humanidad ha precisado de las imágenes arquetípicas para protegerse de los contenidos del inconsciente, ya sea desde la cosmología animista de las primeras sociedades del neolítico hasta en los dogmas religiosos de las épocas posteriores, los simbolismos surgidos en uno o en otro han sido los encargados de encauzar la vida del inconsciente colectivo. Pero a medida que el hombre ha ido desarrollando y ampliando y afilando su intelecto, racionalizando todo a su paso con un enfoque excesivo en la ciencia empírica y el progreso material, ha ido aniquilando de este mismo modo aquellos símbolos que lo mantenían a salvo.

La crítica guenoniana a la civilización occidental contemporánea remite a este mismo escenario de crisis espiritual donde el racionalismo, el materialismo y el individualismo se asentaron

como las fuerzas principales que han erosionado la comprensión de la realidad metafísica en la cultura occidental, dando por resultado una acusada desconexión de la sociedad moderna con los principios tradicionales, verdades universales y espirituales, que han guiado a las civilizaciones antiguas.

Como sostiene Jung:

cada época tiene su unilateralidad, su prevención y su padecer anímico. Una época es como el alma de un individuo, tiene su situación de consciencia especial, específicamente limitada, y por tanto precisa de una compensación, que es entonces cumplida justamente por el inconsciente colectivo. (Jung, 2015, p. 19).

Podríamos decir, entonces, que la unilateralidad de la consciencia social posmoderna se encuentra polarizada en su función racional y, como todo sistema que enantiométricamente tiende hacia su opuesto buscando la compensación en pos del equilibrio, no sería causa de extrañeza que la consciencia social comenzara a propender hacia su función intuitiva, esto es, el retorno a los principios tradicionales, que incluye una apreciación de las enseñanzas espirituales y la restauración del orden metafísico en la vida humana.

Desde tal premisa, podría explicarse entonces, argumentativamente, la emergente revalorización de las sabidurías ancestrales y, con ello, el resurgimiento por el interés de la ciencia posmoderna en las experiencias extáticas y el uso de sustancias que replican estas vivencias de tipo espiritual para su aplicación psicoterapéutica en las afecciones del alma y la psique. En última instancia, la recuperación de tales dimensiones en la emergente práctica de la psicoterapia asistida por enteógenos requerirá, en todos los casos, un cambio de paradigma que supere la visión reduccionista y mecanicista de la psique humana.

Sin embargo, desde un punto de vista personal, considero fundamental que esta aproximación se realice desde el hondo

respeto y la comprensión profunda de los principios espirituales y filosóficos que subyacen a la experiencia extática de las prácticas ancestrales y no se reduzca a una simple manipulación química del cerebro o, incluso, a una superficial espiritualidad hedonista cuyas consecuencias, indirectamente, conducirán por el contrario a situaciones de riesgo o empobrecimiento psíquico; adhiriendo a la consideración de no pocos autores y referentes en el área que los psicodélicos deberían ser utilizados, en el mejor de los casos, como experiencias iniciáticas, catalizadores para superar estancamientos o herramientas de apoyo en momentos clave de la vida de una persona, en lugar de ser empleados de manera habitual o continua.

En este aspecto, de más está aclarar que, si bien los estudios e investigaciones relacionados —desde diversas áreas de la ciencia— con la aplicación terapéutica de sustancias psicodélicas van arrojando resultados prometedores hasta la fecha, es, con todo, una práctica que se encuentra en incipiente estado de investigación. Aún se desconocen de manera determinante los riesgos asociados a largo plazo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Guénon, R. (2002). *La crisis del Mundo moderno*. Ediciones Paidós Ibérica.
- El Demiurgo. *SYMBOLOS*. (s/f). Recuperado el 18 de agosto de 2024, de <https://symbolos.com/s8rguen.htm>
- James, W. (2014). Las Variedades De La Experiencia Religiosa [EPL FS] [1902] [2014]. <https://archive.org/details/james-william.-las-variedades-de-la-experiencia-religiosa-epl-fs-1902-2014/page/3/mode/2up?view=theater>
- Jung, C. G. (2004). *Obras completas 8: La dinámica de lo inconsciente*. Trotta.
- (2000). *Tipos psicológicos* - Nueva edición. Sudamericana.
- (2015). *Formaciones de lo inconsciente*. 1a ed. Editorial Paidós SAICF.
- Matos Contreras, J. A. (2019, marzo 28). Lo simbólico y lo transpersonal en la perspectiva junguiana. *Reflexiones Marginales*. <https://revista.reflexionesmarginales.com/lo-simbolico-y-lo-transpersonal-en-la-perspectiva-junguiana/>
- Naranjo, C. (2016). *Experiencias psicodélicas para la transformación colectiva de la consciencia*. Ediciones La Llave.
- (2020). *El viaje sanador. Tratamientos pioneros de terapia psicodélica*. Ediciones La Llave.

Romina Anahí Murano

Es licenciada en Psicología por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

Su experiencia profesional abarca el campo de las ciencias sociales, en particular, de la psicología junguiana.

Tesista de la carrera de Especialización en Psicología Clínica de la UNC, donde su línea de investigación es el uso de enteógenos y su aplicación al ámbito clínico.

Miembro de la Fundación de Psicología Analítica Junguiana (FPAJ).

Colaboradora y docente de las cátedras “Psicología Analítica Junguiana Aplicada al Análisis Sociopolítico”, “Tipos Psicológicos: Su Aplicación al Ámbito Clínico”, “Sueños y Cuentos de Hadas: Introducción a la Interpretación 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).

Actualmente se desempeña como Psicóloga Clínica en consultorio particular.

La diáda analítica: teorizaciones sobre la transferencia/contratransferencia

Natalia Valdés

*“Analysis is what is left after the interpretations
have been forgotten”*
—Colman.

Con una simpleza hermosa, Colman describe lo que me gustaría que fuera el proceso analítico con mis pacientes. Una transformación de la personalidad implica haber modificado algo de las memorias implícitas y del comportamiento. Implica también que él o ella pueda habitar una convivencia armoniosa entre consciente e inconsciente cotidianamente, y no que sostenga una conducta unilateral. Ese “tocar los reinos del inconsciente” es lo que ocurre fundamentalmente a través de los fenómenos transferenciales y contratransferenciales.

A continuación, voy a hacer una síntesis de los postulados de Jung sobre la transferencia. Luego, realizaré una síntesis breve de los aportes de autoras y autores posjunguianos, y terminaré con una viñeta clínica que me permitirá poner en juego lo expuesto.

La dinámica transferencial para Jung

Übertragung (o “transferencia” en alemán) significa llevar algo de un sitio al otro y es sinónimo de *übersetzung*, “traducción” (Jung, OC 18/1). Ambos sentidos pueden pensarse a la hora del

análisis: a veces, la dinámica transferencial “traduce” a actos en el *enactment* una expectativa vincular. En otras, el sujeto repite los mismos patrones conductuales a donde va, “llevando” siempre sus complejos y proyectándolos e identificándose con uno de los polos.

El proceso de transferencia es una forma específica de proyección (Jung, OC 18/1, parr. 312), en donde se trasladan al objeto elementos subjetivos que no le pertenecen. Puede tener tintes positivos o negativos que incluso pueden comenzar antes de la primera sesión. Es un acto inconsciente, emocional y compulsivo, que por momentos puede avasallar al Yo. Para que una transferencia ocurra, tiene que ocurrir una activación de un contenido inconsciente y una debilidad momentánea o crónica del Yo (*abaissement du niveau mental*). Sin embargo, siempre tiene un valor teleológico. Cuando se toma consciencia de lo transferido, el acto de la proyección se desarma y la energía libidinal retorna y se reintegra en el *Self*. Siempre va a haber transferencia en el proceso terapéutico. El terapeuta solo puede ser consciente de ello (OC 18/1, parr. 319).

Jung va a proponer tres razones o causas para la aparición del fenómeno transferencial: a) la búsqueda de compensación del inconsciente del analista o del paciente por la dificultad de establecer contacto emocional, por ejemplo, cuando el analista subestima el sufrimiento del otro; b) por la contaminación e inconsciencia mutua, esto es cuando ambos tienen la misma herida o complejo; c) forzada por el analista por un mal entendimiento del papel de la transferencia en la cura.

En el comienzo de su carrera, cuando comenzó su intercambio con Freud, le dio valor a la transferencia planteándola como “el alfa y el omega del análisis” (Jung, OC 16, p. 358). Afirmó que es un proceso donde el paciente toca su relación con la autoridad y con lo infantil y en donde se trabaja en la empatía y la adaptación buscando que sea paulatinamente más autónomo del terapeuta. La relación debía ser lo más simétrica posible. La per-

sonalidad total del analista es parte indispensable, se convierte en continente y factor de curación, y además es afectada por el análisis. En este sentido, señaló también que, para ejercer influencia en otro, se tiene que estar afectado por ese otro, lo cual presupone un riesgo para el analista. En *Los problemas de la psicoterapia moderna*, de 1929, compara este riesgo con la práctica chamánica de absorber el demonio de la enfermedad.

Para Jung, la intensidad de la transferencia es inversamente proporcional al grado de entendimiento entre analista y paciente: si hay un buen *rapport*, la transferencia no debería ser invasiva en el tratamiento.

Escribió varios textos sobre los fenómenos transferenciales. En un inicio, alineándose con lo propuesto por Freud; en otros momentos, queriendo diferenciarse de él y proponiendo nuevos abordajes. En 1935, en la quinta conferencia de Tavistock, Jung es forzado a hablar de la transferencia a pedido de un público de médicos formados en psicoanálisis. Jung intentó diferenciarse de la manera freudiana de elaborar estos fenómenos: “Una transferencia siempre es un obstáculo, nunca es una ventaja. Curamos a pesar de la transferencia, no gracias a ella” (OC 18/1, parr. 349). Nombra diferencias que prefiere analizar durante las sesiones cara a cara en vez de las que ocurren en diván, para poder aceptar y reflejar las emociones del paciente, la existencia de una transferencia arquetipal, además de personal, y la afirmación de que todo contenido es susceptible de transferencia, no solo los deseos eróticos reprimidos.

Para este autor, es importante no solo retirar las proyecciones —puesto que esto dejaría al paciente solo con su angustia—, sino reconocer que detrás de la transferencia hay una búsqueda de un contacto genuino con otro ser humano y con su propia interioridad. A esto le llamó “relación humana”, como algo distinto a la transferencia —esta diferencia va a ser desarrollada en profundidad por Mario Jacoby—.

Algunas de sus últimas reflexiones sobre la transferencia discurren en *Psicología de la transferencia* de 1946. Utiliza las metáforas alquímicas y hierogamia para plantear lo que ocurre en un análisis. Ahí desarrolla un diagrama donde se observa la interacción entre la consciencia de analista y paciente, el vínculo de cada uno con su propio inconsciente, la proyección de su inconsciente en el otro sujeto, y la relación de inconsciente a inconsciente (ver Ilustración 1). Cuando la transferencia se instala, el alma del terapeuta es afectada y ambos participan de una inconsciencia común, una participación mística y un estado de caos inicial (la prima materia de los alquimistas).

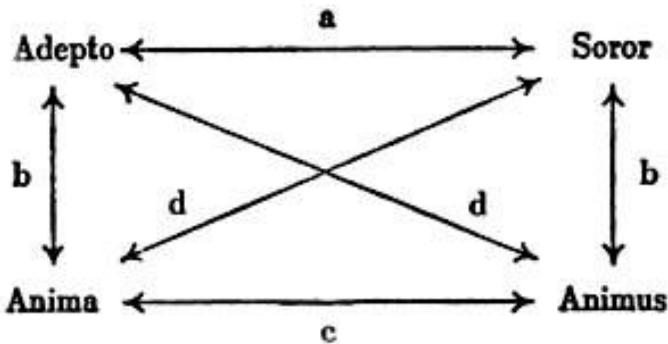


Ilustración 1: Dinámica transferencial

En relación con el modo en que puede abordarse técnicamente este fenómeno, Jung plantea que cuanto más importantes sean los contenidos, más intensa será la transferencia y que, para establecer contacto con el paciente, debemos responder desde su función principal (Jung, OC 8). El terapeuta tiene que estar atento a no caer en la inflación o la contaminación, que puede ocurrir psíquica o físicamente. También debe analizar los sueños del paciente y los suyos propios a la luz de los fenómenos transferenciales. Recomienda prudencia si se percibe una resis-

tencia fuerte de parte del paciente y sugiere que se afiance el punto de vista consciente (lo que hoy llamaríamos “validación”). Si la interpretación es correcta, el material volverá nuevamente y el paciente solo podrá “acusarse a sí mismo de incoherencia” (OC 16, 381). También describe la actitud del terapeuta: este debe poseer paciencia infinita, ecuanimidad, perseverancia, talento, conocimiento y una actitud *Deo concedente*, postura que implica tolerar el “no saber”, entender al inconsciente como algo vivo y paradójico y ponerse al servicio de lo suprapersonal.

Comentarios de autores posjunguianos

Casi todos los autores están de acuerdo en echar de menos una exposición más técnica del abordaje de la transferencia/contratransferencia por parte del creador de la Psicología Analítica. También dan cuenta de la ambivalencia de Jung a lo largo de su obra sobre este concepto.

Al analizar la correspondencia entre Freud y Jung, Wiener (2009) cree que —más que la posterior pelea y el enojo con el creador del psicoanálisis (como sostiene Samuels, 2006)— fueron las complejidades de la transferencia erótica vivenciada con Sabina Spielrein las que impactaron en su falta de un abordaje más técnico del fenómeno. Jung se volvió más cauteloso, incluso llegó a derivar a pacientes que desarrollaban una transferencia intensa.

Otra crítica de esta autora es que por momentos utilizó el término como sinónimo de la relación analítica como un todo, lo cual confunde nociones de *proceso* (momentos transferenciales) y de *resultado* (la *coniunctio* final). Tanto ella como Machtinger (1995) y Samuels (2006) creen que el proceso no evoluciona en etapas tan definidas como las plantea Jung. Por último, afirman que es difícil saber cuándo estamos trabajando con contenido

personal o arquetipal; es una distinción no tan necesaria en la clínica, que corre peligro de idealizar o descuidar uno de los polos.

Aportes posjunguianos: Propuestas teóricas y técnicas

Fordham (2002) y la escuela inglesa se dedicaron a generar una técnica junguiana para el abordaje de la contratransferencia, así como su explicación psicodinámica. El Yo del analista debe ceder el control al *Self* en el análisis. Las reacciones que experimentará pueden no ser comprendidas en un primer momento por el Yo, pero sí por este centro virtual de la psique. Es más, de esas impresiones se destilan las interpretaciones. ¿Cómo es que el analista puede acceder a este contenido que no conoce el paciente? La tesis de Fordham es que el terapeuta deja de escuchar el discurso manifiesto por una hostilidad inconsciente hacia las defensas del sujeto. Es como si no existieran en ese momento y así se puede acceder a los afectos subyacentes.

A la hora de utilizar la contratransferencia, un analista puede trabajar eficazmente dentro de lo que emocionalmente puede comprender y tolerar; más allá de eso, solo puede lograrse una comprensión intelectual y disociada de la situación del paciente, que puede exacerbar el falso *Self* de ambos.

Otra explicación psicodinámica la realiza Groesbeck (1975) quien agrega un tercer elemento al cuaternio transferencial: la imagen arquetipal del sanador herido (ver Ilustración 2). Esta relación triádica posibilitaría la integración de la experiencia traumática como planteaba Jung. La repetición del relato tiene un efecto terapéutico solo si del otro lado hay una presencia particular, “un apoyo moral contra el incontrolable afecto del complejo traumático” (Jung, OC 16, parr. 270). En este encuentro se busca que el Yo pueda fortalecerse para poder disolver la disociación del complejo autónomo.

Al interpretar, el analista va corriendo el límite entre sujeto y objeto, acercándole al paciente el polo proyectado del arquetipo. Al principio, debe encarnar ambos lados del sanador herido para que el paciente pueda vivenciarlos. Tiene que conectar con la vulnerabilidad y las heridas del paciente, lo cual lo lleva a reactivar sus propias heridas. Cuando el paciente integra esas fuerzas sanadoras que ve, puede entrar en conexión tanto con los aspectos personales como arquetípicos relacionados a la curación y se vuelve un participante activo del proceso.

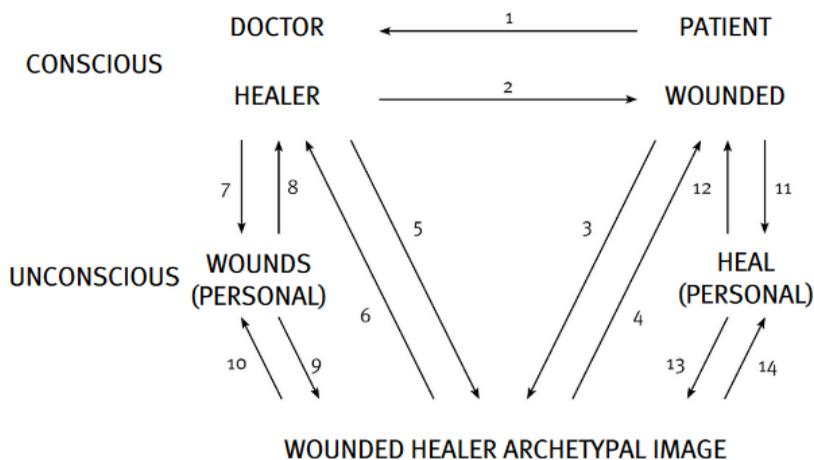


Ilustración 2. La transferencia, extraído de Groesbeck (1975).

En el final ideal, las fuerzas arquetípicas decrecen y ambos están en contacto con sus heridas y sus fortalezas. *“At termination, analyst and patient go their way with a portion of divinity within”* (1975, 141). A algo similar se refiere Samuels (2006) cuando menciona el aspecto transpersonal de las dinámicas transferenciales.

Luego de revisar los principales autores y autoras que escribieron sobre esta problemática, podríamos sintetizar algunas similitudes teóricas. Todos comprenden la *transferencia* como un fenómeno rico y digno de estudio, que puede contener aspectos tanto regresivos como prospectivos, que involucra la personalidad total del analista, así como los riesgos de la inflación o contaminación. También prefieren hablar de transferencia solo cuando ocurre en el análisis, aunque no todo lo que ocurre o todo lo que relata el paciente se refiere al analista y a la dinámica transfe-rencial.

Existen varios conceptos y sugerencias técnicas que generan confusión, pues algunas denominaciones se superponen a otras. Desarrollaré una síntesis en aras de facilitar su utilidad.

En primer lugar, podríamos plantear junto con Fordham que podemos ubicar las transferencias en un espectro según su nivel de adecuación o distorsión de la figura del analista (ver Ilustración 3), una escala del nivel de percepción-proyección. En el polo de una mayor percepción “objetiva” se hallaría la relación humana o vínculo desde la conciencia de alteridad (Byington, 2017), mientras que en el polo de la proyección se hallaría la transferencia/contratransferencia psicótica o delirante. En el nivel intermedio, se encontrarían las dinámicas transferenciales neuróticas y las narcisistas, estas últimas más cercanas a las delirantes en tanto que habría menor capacidad simbólica en la psique.



Ilustración 3. Espectro percepción-proyección

Si la conciencia entiende la cualidad simbólica de la experiencia, estamos ante una transferencia ilusional/neurótica. La misma tiene cierto grado de flexibilidad, se la puede cuestionar e

interpretar. En la **transferencia delirante**, hay una pérdida de sentido de realidad, no hay flexibilidad, surge de la desconfianza y tiene un objetivo defensivo frente a lo que puede sentirse invasivo del analista. Estos conceptos “intentan indicar el grado en que el paciente, a pesar de ella {la transferencia} es capaz de percibir al analista simultáneamente como la persona que es en realidad” (Jacoby, 2005, 99).

La **relación humana** (Jacoby, 2005) podría entenderse como la capacidad de poder recurrir tanto a la capacidad de conexión (Eros) como a la separación y al análisis (Logos) para poder percibir la “otredad del otro”, lo que Byington (2017) llama la “consciencia de alteridad”. Implica también la capacidad para tolerar la frustración y para infringirla sin que se generen emociones demasiado intensas. Esto suele ocurrir por momentos y más hacia el final del análisis.

La **transferencia neurótica** consistiría en lo que habitualmente entendemos por “transferencia” desde una óptica freudiana, también denominada “dependiente” o “ilusoria”. Implicaría la proyección de las imagos parentales y la contratransferencia correspondiente.

Las **transferencias narcisistas** son introducidas a la Psicología Analítica por Mario Jacoby (2005), quien las trae de Kohut y Kernberg. Estas pueden ser transferencias especulares o idealizantes. La transferencia especular consistiría en la necesidad del analizado de sentir una resonancia empática en el analista, una confianza básica que le permita dejar que el otro se acerque y le permita sentirse “bienvenido” en el mundo. El sistema de defensa de estos pacientes es la sobrecompensación, la búsqueda de la autosuficiencia. Contratransferencialmente, el analista se siente impotente o invisible. Cuando el sistema defensivo cae, el paciente pasa a depender fuertemente del terapeuta para su equilibrio psíquico, cuando puede permitirse estar en conexión con su necesidad de sentirse mirado.

La técnica, para Jacoby, incluye el punto de vista de ambos autores, entendiendo que hay un momento donde debe poder sostenerse la grandiosidad que siente el paciente resonando empáticamente hasta que este pueda gradualmente construir una autoestima más realista, y otro momento en el cual este pueda estar más receptivo a la interpretación de su mecanismo defensivo basándose en el sentimiento del analista. Esto sería el uso de la contratransferencia concordante y complementaria respectivamente (véase infra).

La transferencia idealizante implica la necesidad de concebir al analista como alguien supranatural. En su forma más extrema, podría ser equiparada a la transferencia de contenido arquetipal. El analista debe poder tolerar ser una figura idealizada (positiva o negativa) hasta que el sujeto pueda internalizar gradualmente algo de ese contenido y aprender a vincularse con él como un objeto perteneciente a su mundo interno.

Por otro lado, podemos clasificar los fenómenos transferenciales de acuerdo con su contenido y al tipo de respuesta que siente el analista (ver Ilustración 4).

La transferencia podría ser una proyección de complejos parentales y otros patrones vinculares de vínculos significativos. A esta se le ha dado el nombre de **transferencia dependiente o ilusoria** (Fordham, 2002; Jacoby, 2005; Samuels, 2006).

Por otro lado, cuando el material proyectado al terapeuta es material no proveniente de la historia vital, sino perteneciente al inconsciente colectivo, la podemos denominar **transferencia objetiva o arquetipal** (Fordham, 2002; Jacoby, 2005; Machtinger, 1995; Samuels, 2006). Fordham (2002) argumenta que debe desarrollarse la técnica para elaborar este fenómeno si el objetivo del análisis es la relación entre el ego y el *Self*. En este sentido, que el paciente realice imaginación activa y trabaje sus sueños no necesariamente resuelve la transferencia. En este tipo de contratransferencia, se encarna una imagen proyectada por el paciente, pero sin que termine identificándose con ella.

La transferencia delirante o psicótica, como mencionamos arriba, sería ya una transferencia que pierde el carácter simbólico y que además se percibe como bizarra (Fordham, 2002; Jacoby, 2005).

Ante cualquiera de estos fenómenos transferenciales, el terapeuta puede responder —interna o conductualmente— desde tres tipos de contratransferencia.

Cuando el analista responde desde sus complejos personales, colocando al paciente como parte de su mundo interno, estamos ante una **contratransferencia ilusoria/neurótica o defensiva** (Byington, 2017; Fordham, 2002; Machtinger, 1995; Samuels, 2006). En estas condiciones, no es posible avanzar en el tratamiento. Fordham (2002) plantea que su total erradicación es imposible. Somos susceptibles a este tipo de contratransferencias, no serán totalmente eliminadas. Será parte del camino el constante autoanálisis para detectarlas y neutralizarlas.

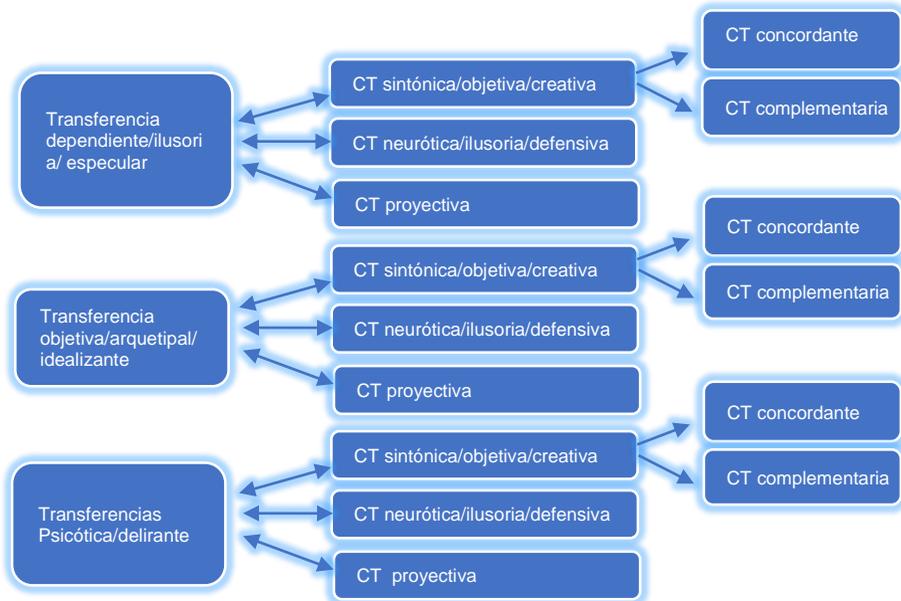


Ilustración 4. Tipos de transferencia y contratransferencia

En la **contratransferencia sintónica, objetiva o creativa** (Byington, 2017; Fordham, 2002, Jacoby, 2005; Machtinger, 1995; Samuels, 2006), en cambio, el terapeuta está empáticamente sintonizado con el mundo interno del paciente y experimenta aspectos todavía inconscientes para el primero. El terapeuta encarna esas figuras internas, actuando parte de la proyección y al mismo tiempo permaneciendo ajeno y observando la dinámica generada (Machtinger, 1995).

Esta transferencia, a su vez, podría dividirse en una contratransferencia concordante y una complementaria (Jacoby, 2005). El primer subtipo ocurre cuando se siente un afecto similar al que experimenta el paciente. Por ejemplo, cuando inconscientemente se baja la voz ante un discurso de un paciente apenado. Esta dinámica genera una mayor empatía, profundiza el vínculo y podría conducir a nuevos *insights*.

Por otro lado, la contratransferencia complementaria ocurre cuando se constela una emoción opuesta a la experimentada por el paciente, cuando encarnamos temporariamente su complejo. Al tratarse de un material no explícito en el discurso del paciente, puede también confundirse con una contratransferencia neurótica. La extrañeza que provoque esa reacción o su intensidad mayor a lo normal podrían ser una pista de si se trata en mayor medida de uno u otro tipo de contratransferencia, porque en la práctica, una conducta puede tener ambos orígenes.

Dentro de la contratransferencia complementaria, Samuels (2006) propone dos subtipos más: una contratransferencia refleja o especular, en donde el analista percibe una emoción inconsciente del paciente, y una contratransferencia encarnada, en la cual el analista encarna una figura o un tema del mundo interno del paciente.

Finalmente, la **contratransferencia proyectiva** ocurriría cuando el analista se identifica con los arquetipos constelados en la contratransferencia, pierde la capacidad de mantener el equili-

brio para que el paciente pueda desidentificarse de la imagen, lo que en otras corrientes se denomina *enactment*.

Por otro lado, el espacio de supervisión cobra un lugar fundamental si queremos trabajar la transferencia/contratransferencia, puesto que no siempre podemos ser conscientes simultáneamente de todos los vectores de la interacción. En ese sentido, Perry (1999) retoma la distinción alquímica entre el *laboratorium*, el lugar donde se daba el trabajo y la transformación, y el *oratorium*, que era el espacio para la reflexión sobre la obra. Los compara con el análisis y el espacio de supervisión respectivamente. El *oratorium* se vuelve un espacio de primera línea para la elaboración y la contención de proyecciones de material arquetipal, ya que el analista debería contenerlas temporalmente. Otros autores también están de acuerdo con la importancia del espacio de supervisión como parte del dispositivo: “Es la relación analítica, la persona del analista y el análisis de la transferencia los que juntos ayudan a promover una capacidad simbólica” (Wiener, 2010, p. 11). Además de las interpretaciones racionales del supervisor, las dinámicas transferenciales entre supervisor y supervisado pueden enriquecer la comprensión del caso (Samuels, 2006).

La última autora que se tomará para este trabajo es **Jan Wiener** (2009, 2010). Su principal aporte consiste en la distinción entre trabajar en y con la transferencia y el concepto de *matriz transferencial*.

Las dinámicas transferenciales cobran importancia por los avances de la teoría del apego y las neurociencias que plantean que el desarrollo de la mente y la capacidad para crear significado emergen en las relaciones (Wiener, 2010). Una de sus premisas es la importancia que tiene la capacidad simbólica y la función trascendente como parte de su concepción de *salud mental*. Esta capacidad se aprende a través de un proceso relacional y hay determinados pacientes que necesitan desarrollarla en la transferencia o que el analista la sostenga por ellos.

Para poder comprender estas dinámicas, el analista necesita construir un espacio interno en donde pueda percibir las, una “otra habitación”. Es un lugar caracterizado por la comunicación de hemisferio derecho a hemisferio derecho, no verbal, relacional y al cual se accede a través del *reverie*.

Trabajar con la transferencia implica interpretar y trabajar con el paciente lo proyectado, siendo explícito en la imagen transferida y su posible significado. **Trabajar en la transferencia**, por otro lado, ocurre todo el tiempo en el sentido en que la subjetividad es un proceso interactivo y siempre está ocurriendo una conversación inconsciente entre ambos participantes, a la par que la conversación consciente. También se vuelve la herramienta central cuando se trabaja con pacientes que no tienen tan desarrollada la capacidad simbólica, sujetos que no pueden jugar y que les cuesta imaginar. En estos casos, “la transferencia debe ser vivida antes de que pueda ser entendida” (Wiener, 2010, p. 14). La capacidad imaginativa depende de la capacidad de confiar del individuo y necesita de la transferencia para poder promoverse en pacientes en quienes se encuentra dañada, capacidad de confiar tanto en los otros como en la propia imaginación. Es por ello que prefiere el concepto de *matriz transferencial*, en tanto lugar y marco de referencia co-construido para pensar acerca de la transferencia que permite la experiencia de una relación.

A nivel técnico, esta autora enfatiza que el analista necesita la habilidad de moverse hacia atrás y hacia adelante en la relación analítica. Necesita irse hacia atrás para dejar espacio a las proyecciones del paciente, evitar los *acting outs* y *enactments* y mantener una escucha sin juicios. Por otro lado, necesita moverse hacia adelante y estar disponible emocionalmente para el paciente, recibiendo lo que él transmite consciente e inconscientemente. Es un movimiento análogo al de los contenidos transferenciales, que a veces proceden del pasado o proponen desarrollos futuros.

Viñeta clínica

Para ilustrar algunos de los aspectos desarrollados *supra*, me gustaría describir algunos momentos del análisis de un varón de 30 años, Felipe.

Venía por pedido de su expareja para que “arreglara sus cosas” y así poder volver a estar juntos. Ella le manifestó que estaba cansada de que estuviera “todo el tiempo triste” y de que fuera a una psicóloga recomendada por su propio terapeuta para mejorar. En el primer encuentro, yo sentí que la transferencia idealizante ya estaba instalada: yo sería, en tanto psicóloga recomendada, la que “lo curaría” y aseguraría el éxito de la pareja. Contratransferencialmente, sentí incredulidad de que Felipe no cuestionara la queja de su exnovia y también enojo. Sentí que una desconocida estaba diciéndonos qué dirección debía tener el tratamiento y, al cierre, le planteé que era importante que su espacio de terapia fuera un espacio de libertad. Me desmarqué de ser “la psicóloga recomendada”, y le ofrecí la posibilidad de derivarlo. Él se sorprendió y, meses después, me agradeció que le hubiera ofrecido la opción de elegir.

Nuestro punto de trabajo no sería que “él dejase de estar triste”, sino que pueda pensarse e identificar qué sentía para poder tomar decisiones. Ese enojo que me apareció en el primer encuentro tenía componentes tanto de mi historia personal, en relación con el modo en que me afectan situaciones de invasión, como de contratransferencia complementaria. Pasarían un par de meses hasta que el paciente pudiera conectarse con la rabia por el maltrato recibido de su pareja.

Conforme avanzó el tratamiento, quedaba claro que Felipe se describía a sí mismo y a su relación desde la óptica de su novia y le era imposible acceder de forma introspectiva a sus propios pensamientos y sentimientos frente a las diferentes escenas que iba relatando. Su sumisión al discurso del otro era casi total: tanto

la madre como sus amigos o su pareja sabían mejor que él lo que le pasaba. Esa misma dinámica se instaló en el consultorio: durante las sesiones o por mensaje de texto entre sesiones, solía preguntarme si eran normales sus emociones, si estaba loco, o qué pensaría yo si conociese a alguien que hiciera tal o cual cosa. Percibí una necesidad de especularización enorme y me transformé en una figura contenedora, una figura de cuidado que lo ayudaba reflejando sus emociones y poniéndoles nombres. En la matriz transferencial, íbamos poco a poco construyendo una capacidad simbólica, la capacidad de sostener posiciones ambivalentes y la posibilidad de que existieran distintas opiniones sobre el mismo asunto.

La falta de especularización en su desarrollo queda reflejada en la siguiente escena: recuerda estar en guardería y que simulaba estar dormido toda la tarde porque no le gustaba estar ahí ni interactuar con los otros niños. Cuando la cuidadora se lo comentó a su madre, ella se sorprendió porque Felipe siempre estaba inquieto y curioso en su hogar. Sin embargo, no tomó ninguna medida y lo siguió enviando a la institución. Del padre, tenía un recuerdo en donde, ante su miedo a que la pelota de fútbol le pegara, se burló. Lo hizo sentirse poco varón y poco valioso. Era una figura que Felipe rechazaba por bruto, ignorante y machista.

En los primeros meses, el trabajo consistió en que su Yo pudiera desidentificarse de los otros complejos que lo habían tomado: un complejo paterno negativo cuyo centro era un *senex* hipercrítico y cruel que aparecía frecuentemente en sus sueños y que surgía a partir de un tío materno, quien había controlado la crianza de los niños luego del divorcio de los padres de Felipe. El otro polo del complejo era la sumisión y alienación total al otro, papel que cumplía la madre con su hermano y con su marido. En la relación madre-hijo, esta polaridad se vivía en permanente movimiento: era ella la que imponía y hostigaba y él sufría la invasión pasivamente, hasta que explotaba autolesionándose o

golpeando objetos, transformándose él en el violento y su madre en la víctima para ambos.

En esta primera etapa, yo sentía por momentos que tenía una posición difícil como terapeuta: tenía que poder validar y ayudar más directivamente a un paciente que se sentía desamparado y que no tenía las herramientas para regularse, y por otro lado tenía que evitar ser otra figura autoritaria en su vida, aunque a veces Felipe pidiera explícitamente mi opinión sobre determinado conflicto.

Como estrategia terapéutica, le sugerí que contactase conmigo en momentos-crisis antes de lesionarse, para que el vínculo funcionase como un Yo-auxiliar capaz de ayudar a la regulación emocional. Por momentos, parecía que terapeuta y paciente construían una historia alternativa a la versión de su expareja y que ambas competían en la mente de Felipe. La historia que comenzó a construirse fue que no era machista, sino que Felipe se sentía invisibilizado por su pareja, que no era libre de expresar sus emociones negativas y que ella solía resolver los conflictos depositando en él toda la culpa. Otra nueva creencia sobre sí mismo ocurrió cuando le marqué que por lo menos durante las sesiones no estaba necesariamente triste todo el tiempo, sino que usaba mucho el humor y la ironía.

A medida que fue creciendo su decisión de separarse definitivamente, creció la consciencia de la manipulación y agresividad a la que se sentía sometido. En sus sueños, aparecía frecuentemente su expareja como una figura diabólica y pasó a referirse a ella como la “mamba negra”. En esta etapa, el odio que dirigía hacia sí mismo como hombre machista, violento y malvado —introyección del discurso materno y de la pareja—, pasó a convertirse en un odio dirigido hacia las feministas y las mujeres en general. Su rabia era enorme y, por momentos, yo sentía delirantes sus interpretaciones de acontecimientos cotidianos. Me describía cómo sus compañeras en la facultad lo veían y señalaban, cómo hablaban a sus espaldas. Contratransferencialmente,

sentía el peso de una transferencia que contenía más que elementos personales: la sensación era que Felipe ya no era solo él, sino el representante de todos los varones injustamente tratados por la perspectiva de género y las mujeres manipuladoras, por un *Ánima* cruel y vengativa. Al principio, quise matizar sus percepciones, pero no había mucha posibilidad de escucha, por lo que decidí sostener el embate. El espacio de supervisión me permitió poder elaborar el impacto y no atacarlo con argumentos racionales, sostener mi frustración y esperar.

A pesar del componente delirante que percibía en sus elucubraciones, había un componente objetivo: durante los 6 años de tratamiento, su expareja intentó contactarse a través de mensajes, llamadas y correos electrónicos, incluso generando nuevas casillas de correo o desde otros teléfonos. A medida que fuimos trabajando, Felipe pudo movilizarse menos por estos mensajes, percibirlos más realistamente y sostener el silencio que había decidido.

Posteriormente, pasamos a una etapa en donde el enojo pudo personalizarse más y dirigirse hacia situaciones cotidianas. Al principio, yo no podía acceder a qué escenas concretas habían pasado en esa semana por la cual estaba tan enojado o triste, sino que teníamos que trabajar con recuerdos de la relación con su expareja, que revisitamos innumerables veces. Fue mucho mi alivio cuando pudo empezar a traer peleas concretas y cuando pudo empezar a tolerar que lo contradijera o que le propusiera otro punto de vista. Siento que, en estos momentos, pude dejar de responder desde una contratransferencia concordante (tanto especular como idealizante) y pudimos ir hacia contratransferencias complementarias, que le permitieron acceder a otras emociones dentro de él mismo. Por ejemplo, él no mantenía ningún tipo de contacto con su padre, quien le generaba mucho rechazo. A pesar de que aparecía en sueños o en sus recuerdos, no había posibilidad de trabajar con esta figura ni de plantearse que quizá lo extrañase. Cuando pudo tener un complejo yoico más coherente

y con posibilidad de sostener la ambivalencia, desidentificado del *senex* y de esta *Ánima* negativa, pudimos acercarnos a su padre desde otro lugar. Pudo contactarse con el dolor de la ausencia, el dolor de no ser mirado ni validado en su forma de ser varón y en lo perdido que a veces se sentía en el mundo adulto y exterior.

El inicio de este nuevo período en donde sentí que pasamos de un enfoque psicoterapéutico a un enfoque más analítico estuvo marcado por la aparición de un sueño en donde un pequeño *Self* intentaba comunicarse con dificultad. El sueño es el siguiente:

“Estoy en el secundario, está mi expareja, está indiferente, yo busco su mirada, quería recordarle lo que habíamos vivido. Voy al patio, hay un niño rubio de ojos claros, extranjero, llorando, habla en inglés y está perdido. Me acerco, me dice que está triste y mal. Pienso en el sueño 'ahora voy a ser interesante para ella, porque hablo inglés, ojalá me vea'. '¿Dónde estará la mamá del nene?', pensaba mientras hablaba con el niño”.

La capacidad simbólica que habíamos construido le permitió dejarse conmover por este sueño. En su familia, él era el único que hablaba inglés. Asoció que él a veces estaba más preocupado por lo que podrían decir otras personas que por escucharse a sí mismo. También identificó que esa era la actitud de su madre, de estar conectada y desconectada de él a la vez. Felipe comenzó a hablar de sus padres internos y de aprender a maternarse y pater-narse a sí mismo, conceptos que yo le había acercado pero que recién a partir de este momento sentí que podía comprender viencialmente.

Esta dificultad para comunicarse se transformó en un símbolo que nos acompañó en el tratamiento. Felipe sintió que pasó de “abrir la boca y que fuese como si no saliese nada”, de sentirse incomprendido por todos, a hacerse entender, a poder ser más explícito con lo que le ocurría o con lo que deseaba y a frecuentar vínculos más empáticos y validantes con él. Las proyecciones tan masivas que tenía con su entorno y conmigo ciertamente eran una forma de acercarse, de reducir la distancia con

aquellos “extranjeros”. Este tiempo fue un período más analítico donde pudimos sostener desencuentros de opiniones. El contenido arquetipal de la transferencia/contratransferencia se redujo, lo que permitió que nuestro trabajo sea un poco más calmo que en aquella época, aunque no por ello menos profundo.

Conclusiones

La necesidad de aprehender y comprender lo que ocurre en la dinámica transferencial es importante entre los analistas. Lo atestigua la cantidad de investigaciones y clasificaciones existentes.

No siempre se puede entender el contenido de lo proyectado en el momento en que ocurre. También entiendo que parte del entrenamiento del analista consiste en confiar en el propio inconsciente y en que este guía muchas veces las intervenciones, sobre todo en el terreno de los afectos más arcaicos de la psique. De ahí, la importancia del análisis didáctico y la supervisión, pues en estos espacios se entrenan estas respuestas y se aprende a diferenciar lentamente las propias de las transferidas por los pacientes.

A pesar de no siempre reaccionar conscientemente, el estudio posterior de la transferencia y contratransferencia es de mucha importancia. En el *oratorium*, podemos comprender un poco más lo que está ocurriendo en la diada, elaborar la carga emocional que no haya podido solucionarse en la sesión y quizá prepararnos mejor para el siguiente encuentro.

Quedo con la impresión de apenas haber transitado la superficie del tema e invito al lector o lectora a seguir investigando la bibliografía. Por otro lado, desarrollar la viñeta me permitió comprender que en un mismo caso la transferencia es un fenómeno vivo y un indicador que nos acompaña y nos ayuda a

vislumbrar los pasajes internos del paciente. De una transferencia delirante a una dependiente, de un vínculo idealizante a una relación humana, la transferencia es un elemento que nos permite ver el impacto en el cuerpo y la psique del analista, los avances o los derroteros del tratamiento.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Byington, C. (2017). *Psicopatología simbólica junguiana*: Edición del Autor.
- Fordham, M., Gordon, R., Hubback, J. & Lambert, K. (2002). *Technique in jungian analysis*: Karnac.
- Groesbeck, C. (1975). The archetypal image of the wounded healer. *Journal of Analytical Psychology*, 20.
- Jacoby, M. (2005). *El encuentro analítico, la transferencia y la relación humana*. Fata Morgana.
- JUNG, C. G. (2006). *La práctica de la psicoterapia*, OC 16, Trotta.
- (2009). Las conferencias de Tavistock, Sobre la teoría y la práctica de la psicología analítica, en — (2009), *La vida simbólica*, OC 18/1.Trotta.
- Machtinger, H. (1995) Contratransferencia/Transferencia. En Stein, M. (2010) en *Jungian Analysis*.: Shambhala. (Traducción M. Salinas).
- Perry, C. (1999). Transferencia y contratransferencia, en Young-Eisendrath, P. y Dawson, T. (1999). *Introducción a Jung*: Cambridge University Press.
- Samuels, A. (2006). Transference/contertransference, en Papadopoulos, R. (2006). *The handbook of Jungian Psychology, Theory, practice and applications*.: Routledge.
- Wiener, J, (2009). *The therapeutic relationship: transference, contertransference and the making of meaning*.: A&M University Press.
- (2010). Working in and with transference, en Stein, M. (2010). *Jungian Psychoanalysis*: Open Court (traducción A. Herrera).

Natalia Gisele Valdés

Licenciada en Psicología, recibida en la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Candidata a analista junguiana por la Sociedad Argentino Uruguaya de Psicología Analítica, sociedad miembro de la International Association of Analytical Psychology. Miembro de la Asociación Argentina de Psicología Analítica (ASAPA). Psicoterapeuta de orientación junguiana en práctica privada.

Miembro fundador de la Asociación Jung Córdoba (ahora Fundación Jung Córdoba). Colaboradora alumna y colaboradora docente en la materia electiva no permanente “Psicoterapia y clínica analítica junguiana”, dictada en la Facultad de Psicología, UNC.

Docente en la formación de posgrado bianual de la Fundación de Psicología Analítica Junguiana (FPAJ) y del curso Técnicas de la clínica posjunguiana del Colegio de Psicólogas y Psicólogos de la provincia de Córdoba.

Atiende en su consultorio privado a jóvenes y adultos. Le interesa la investigación y la docencia en Psicología Analítica y Posjunguiana.

Aportes de la psicología analítica al acompañamiento de enfermedades crónicas

Santiago Ortiz

Toda enfermedad crónica demanda un reajuste anímico a una nueva realidad, desatando procesos distintivos en los pacientes, modificando drásticamente la vida cotidiana de estos y generando una serie de cambios emocionales que demandaban trabajos psíquicos de aceptación y elaboración. No implica solamente el afrontamiento de una situación que se tratará y abordará para luego regresar a un estado relativamente igual al anterior: la enfermedad crónica irrumpe para cambiar la situación vital del paciente por lo que, llevada al plano clínico y de la psicología junguiana, llega para insertarse dentro del proceso de individuación del paciente. Va a instalarse como una realidad, pero también como un complejo a trabajar que incluso va a vincularse con y movilizar otros complejos, quizás ya elaborados, quizás sin energía hasta el momento que, por constelación al nuevo complejo, tomen renovada fuerza e impliquen un nuevo trabajo para el Yo. Un trabajo que va a demandar asimilación y aceptación, pero también construcción de nuevos sentidos dentro del proceso de individuación del paciente. La enfermedad crónica llega para quedarse, por lo que invita al paciente a reconfigurar su vida anímica, incluso para favorecer la evolución y el devenir de la enfermedad.

Una de las primeras ideas que nos sirven para analizar la situación de enfermedad es entender que, frente a esta circunstancia, se establece en el psiquismo del paciente la constelación

de un complejo que se identifica con esta situación. Entender la *enfermedad* como un complejo plantea que, desde lo psicológico, intentamos abordar la experiencia subjetiva de dicha escena. No es la enfermedad, sino la *experiencia* de la enfermedad con lo que trabajaremos junto con el complejo que constela. (Jung, 2004, p. 99).

Esa problemática de la enfermedad remite a otras escenas de la vida anímica y a su vez está ligada a varios complejos que se cargan de energía tras la aparición de la enfermedad. En este caso, cuando se debilita el Yo por la adversidad que implica la enfermedad (Jung, 2016a, p. 13), toman fuerza otros complejos autónomos que comienzan a disputar el equilibrio de la consciencia (Jung, 2004, p. 101). Allí es cuando aparecen las depresiones, las ansiedades o las negaciones, por ejemplo, como modos de afrontamiento frente a la situación de salud, como síntomas exteriores de la influencia de los complejos. Además, la escena que se actualiza con la aparición de la enfermedad se constela con las demás representaciones de la vida del paciente ligadas al padecimiento de salud: la enfermedad de un familiar, el cuidado de la salud e incluso la idea sobre la muerte.

En el momento de enfermarse, el paciente reedita todas las experiencias de enfermedad de su acervo y todas esas escenas van a ser las que configuren muchas veces la respuesta actual. Por eso, cuanta más consciencia adquiera el paciente de aquello que se pone en juego en la enfermedad y cuanto más descubra la influencia de los complejos que se constelan en esta situación, más posibilidades de elaborar el proceso de otra manera y de aceptar progresivamente la situación de salud. La delimitación de estas escenas le otorga al paciente mayor claridad de entender qué aspectos de su desarrollo emocional se ponen en juego en la enfermedad.

Por eso es importante observar cuáles son las que se repiten más, ya que su energética y los significantes asociados permitirán trabajar sobre el sentido de la experiencia de salud. Ese material

de asociaciones es fundamental para el trabajo terapéutico porque esconde complejos con los que es necesario trabajar en la elaboración de la enfermedad. Ninguna enfermedad, eventual o crónica, se afronta fuera de la influencia de un complejo. Es necesario, como terapeutas, aprender a identificar cómo percibe y concibe el paciente su relación con la enfermedad, evitando sobreentender lo que este percibe de esta situación o relativizar su padecer (Jung, 2016a, pp. 15-16).

En la práctica clínica, podremos encontrar distintas maneras en las que la persona afronta la enfermedad como complejo. Una forma de hacerlo es la confrontación, donde vemos pacientes con alto grado de aceptación de la enfermedad, que buscan opciones de tratamiento y logran procesarlo adaptativamente. Otra posición frente al complejo es la negación, que en nuestro ejemplo se manifiesta en las expresiones del paciente que tienden a negar la existencia de la enfermedad, la aparición de una actitud opositora frente a las indicaciones médicas o la falla en la adherencia al tratamiento. Otra respuesta frente al complejo es la proyección, que en la enfermedad se manifiesta cuando el paciente comienza a culpar a otro por lo que pasó, o asocia a una situación determinada la causa del padecer: por ejemplo, a un factor social, a un determinado contexto o a una causa trascendente o divina. Por último, otra posición frente al complejo es la identificación, que se manifiesta en los casos de aquellos pacientes “enamorados” con la enfermedad, que la usan como carta de presentación, o que recurren al sistema de salud como modo de vida o una actividad social, sin necesidad real de atención. En muchos de estos casos, también, los pacientes se niegan a realizar actividades o a realizar cambios personales debido a su situación de salud, sin que esta sea un impedimento real.

Al concebir la *enfermedad* como un complejo autónomo, Jung describe que actúa como una personalidad aparte que:

tiene su propia totalidad y, al mismo tiempo, dispone de un grado de autonomía relativamente elevado, lo que significa que apenas está sometida a las disposiciones de la consciencia y, por lo tanto, se comporta como un *corpus alienum vivo* dentro del espacio de la consciencia. (Jung, 2004, p. 101)

Frente a tal nivel de autonomía, el complejo ligado a la enfermedad cobra protagonismo, consumiendo un alto nivel de energía psíquica disponible, haciendo que el padecer se vuelva el centro de la actividad psíquica incluso en detrimento de la consciencia. En el caso de la enfermedad crónica, el trabajo se centra en redistribuir esa energía para devolverla al Yo. Por eso, frente al advenimiento de la enfermedad, es importante acompañar, realizando un trabajo de fortalecimiento yoico. De no hacerlo, la enfermedad como complejo puede fortalecerse frente al Yo, generando muchas veces la prevalencia de la enfermedad y la dificultad para elaborarla (Jung, 2016a, pp. 14-15).

Teniendo en cuenta que este complejo se inserta dentro de un proceso de individuación, analizaremos a continuación cómo los arquetipos del desarrollo se relacionan con el proceso de enfermedad.

El arquetipo de la *Máscara* es definido por Jung como un complejo funcional que tiene como fin adaptarse a un medio y responder a las exigencias de este (Jung, 2013a, p. 486). Toma como término el concepto de *personae*, las máscaras usadas en el teatro griego. Con este concepto, define todo aquello que tiene relación con los objetos del mundo. Jolande JACOBI (1963) describe su función principal como “barrera indispensable, pero elástica, que le asegura una forma de comercio relativamente natural, regular y fácil con el mundo exterior” (p. 61).

Frente a la enfermedad crónica, la tarea con este arquetipo en terapia es principalmente la de mantener su capacidad adaptativa, su justa distancia (Jung, 2013a, p. 486). Esa Máscara debe sostener su función de protección del Yo frente a la situación de

padecer. Toda persona, en el marco de la situación de salud, va a atravesar la experiencia de la mirada del otro frente a la enfermedad. Es crucial este punto porque se evidencia una distorsión en el paciente enfermo sobre lo que el otro ve de él.

También observamos cómo la Máscara se usa para la elaboración más o menos exitosa de la presencia e influencia de la enfermedad en la vida social de las personas. Otro movimiento, de tipo introvertido, es el de desentenderse de ella y volver la enfermedad el centro único de la vida del paciente, abandonando todo esfuerzo por vincularse con el mundo. Esta situación se evidencia en los pacientes que manifiestan creer que su Yo es tan importante que se desentienden de su adaptación al medio. Así, el mundo interno cobra más relevancia y se desconectan de la Máscara, volviéndose aislados, caprichosos y rígidos. Ese movimiento introvertido en cierta medida es necesario en la elaboración de la situación, pero al volverse la única posición del Yo, alejándose del mundo social, comienza a haber riesgo de depresión o aislamiento.

Parte del proceso terapéutico es el de la reconstrucción de una Máscara, es decir un complejo adaptativo frente a la nueva realidad. También el objetivo, como vimos, es el desarmar Máscaras desadaptativas, como las rigidizaciones excesivas o las negaciones o también la de derribar una máscara actual. Si la máscara es funcional a la adaptación, hay que fomentarla, pero si es regresiva o negadora, hay que ayudar a elaborar otra.

La relación entre la enfermedad y el arquetipo de la sombra pareciera a simple vista tener una relación de identificación. Muchos pacientes, de manera espontánea, consideran la enfermedad como una consecuencia de aquello no asimilado emocionalmente. Por eso encontramos que muchos de ellos tienen la convicción de que situaciones críticas, como duelos no resueltos, emociones no manifiestas o conflictos no afrontados se volvieron síntomas o incluso enfermedades.

Pero el concepto de *sombra* reviste una complejidad aún mayor, ya que este arquetipo, como uno de los arquetipos del desarrollo, nos impulsa a un trabajo de elaboración para avanzar en el proceso de individuación. La sombra no solo implica lo que no somos, sino también lo que no aceptamos que somos (Jung, 2011, p. 13).

Por eso, frente al arquetipo de la sombra, se suelen presentar dos posiciones: o bien se la entiende como bloqueo compensatorio de polarizaciones conscientes, o bien como potencialidades enantiométricas al servicio del *Sí-Mismo*.

Entonces entendemos que tal vez la enfermedad no es el castigo de la sombra no asimilada, sino la manifestación de un desequilibrio que el inconsciente quiere manifestar. El rol del terapeuta es el de posicionarse sobre esa sombra, pero quien debe reconocerla es el paciente.

En este sentido, es importante entender que uno de los trabajos más arduos con los pacientes crónicos es el de quitarle el significado de castigo a la enfermedad. Claro que, desde la psicología junguiana, entendemos que esa enfermedad puede estar relacionada con un desequilibrio, con lo no asumido o elaborado, pero es iatrogénico para un paciente sentir que es culpable de la enfermedad que padece. Siguiendo esta línea, nos parece importante destacar que el trabajo con la sombra se centra en asumir la enfermedad, hacerla consciente y no detenerse en la responsabilidad, sino en entender que esta deviene de un posicionamiento consciente y su desequilibrio, de un exceso de polarización en la consciencia.

Negar la sombra es alimentarla, ya que es uno de los mecanismos propios de ésta. Los pacientes que niegan la enfermedad suelen boicotear los procesos de salud, incumpliendo con las indicaciones médicas, faltando a las consultas, continuando con hábitos que no ayudan a ese cuidado o también negando explícitamente su situación de salud, ocultándola a familiares y amistades. El otro mecanismo propio de esta sombra es la proyección.

Muchos buscan culpables externos de dicho padecer y manifiestan ira contra lo divino, contra la realidad o contra la situación en sí. Muchas veces esa sombra se proyecta sobre el mundo en actitud de aislamiento, de desconexión y de depresión que dificulta la evolución y la adherencia a los tratamientos (Jung, 2015, p. 14).

En la sombra, puede hallarse la potencialidad del sujeto para afrontar la enfermedad. Pero justamente es necesario el acompañamiento y el trabajo consciente de ese momento para que no resulte en una invasión psíquica de este arquetipo, expresada muchas veces en síntomas como una depresión grave, en una pérdida de sentido o en un suicidio.

La enfermedad como manifestación de la sombra se inscribe dentro de una dinámica de tensión enantiodrómica, llevándonos a correr de una posición de la consciencia polarizada y obligándonos a poner el centro de atención en el cuerpo, en uno mismo, en aquello que no aceptamos. Por eso la enfermedad misma, el desequilibrio, es el motor de una transformación, que puede identificarse en la mejora de la enfermedad o en la aceptación y asimilación de la enfermedad, en armonía con los demás aspectos de la vida.

Siguiendo con los arquetipos del desarrollo, abordaremos ahora el par *Ánima/Ánimus*. Jung lo define a lo largo de toda su obra como la forma de relacionarse con los contenidos del mundo interior (Jung, 2013a, pp. 488-490).

Esta relación con los contenidos inconscientes tiene un carácter de complementariedad de la actitud consciente. Esto genera que personas con actitud racional o resolutiva en la relación con el medio, se vuelvan inseguros o hipersensibles a contenidos del inconsciente, como los que emergen en relación con las enfermedades físicas (Jung, 2013a, p. 489).

Jung definió estos arquetipos del desarrollo como el par contrapuesto inconsciente a la actitud consciente. Partiendo de esta idea, quien se identifique conscientemente con lo masculino, tendrá la tarea de elaborar ese par contrapuesto inconsciente que se

manifiesta femenino (*Ánima*) y viceversa: quien se identifique conscientemente con lo femenino, presentará un par contrapuesto inconsciente masculino (Jung, 2011, p. 20). Parte de la tarea terapéutica consiste en integrar ese par contrapuesto. Este proceso implica la integración de lo faltante, es decir que gran parte de este par contrapuesto va a estar en sombra, por eso en su asimilación va a residir parte de la elaboración de la enfermedad. El trabajo con el *Ánima* y el *Ánimus* determinará el trabajo con el padecer.

Tanto en sentido positivo como negativo, la relación *Ánima/Ánimus* es siempre «animosa», es decir, emocional y, por ello, colectiva. Los afectos rebajan el nivel de la relación y la aproximan a la base instintiva general, que ya no tiene en sí nada de individual. No es raro, por tanto, que la relación se desarrolle por encima de los actores humanos que la representan, y que luego no saben cómo les ha acontecido (Jung, 2011, p. 21).

En este sentido, no es raro ver personas identificadas con lo femenino que responden de manera racional y estructurada frente a la enfermedad o personas que se identifican con lo masculino cuya *Ánima* no elaborada se manifiesta en el proceso de asimilar la situación de salud. Así encontramos personas que responden racionalmente, con frialdad y con excesiva rigurosidad, de manera implacable frente a la enfermedad, pero no se permiten errores, se exigen estoicamente, no dan lugar a equivocarse y se juzgan severamente si incumplen algo del tratamiento.

Pero quien integra ese *Ánimus* logra la justa medida, es obediente en las indicaciones médicas, tiene buena adherencia al tratamiento; sostiene en el tiempo, pero de manera flexible, las indicaciones; tiene una posición proactiva frente a su situación (Jung, 2011, p. 22).

Un *Ánima* poco elaborada se manifiesta, muchas veces, en forma de labilidad emocional, una angustia permanente por la situación, una identificación afectada con la condición de enfermo o una postura dependiente en los cuidados. Un *Ánima* asimilada

se manifiesta en una actitud compasiva del paciente con su situación; que logra expresar las emociones que provienen de la situación de salud; que es contenedor de quienes acompañan, compasivo con otros en su situación y creativo frente a la adversidad.

Pensando en el Proceso de Individuación, en general, entendemos que no es posible si no hay una crisis en la consciencia que conecte con la intuición del *Sí-Mismo*, por lo que las enfermedades disruptivas y crónicas pueden convertirse en hitos de quiebre. Sobre la Individuación y esas situaciones, Jung describe:

Ese proceso corresponde en realidad al transcurso natural de una vida en la que el individuo se convierte en lo que siempre ha sido. Como el hombre posee consciencia, un proceso de ese género no evoluciona con facilidad y libre de obstáculos, sino que sufre múltiples variaciones y trastornos, al apartarse la consciencia una y otra vez de la base arquetípica de los instintos hasta llegar a enfrentarse completamente con ella...

En virtud de esto, el método terapéutico de la psicología compleja consiste, por una parte, en hacer conscientes del modo más completo posible los contenidos inconscientes de la constelación y, por otra parte, en una síntesis de los mismos con la consciencia, a través del acto cognitivo (Jung, 2015, p. 39).

La noticia misma de una enfermedad genera un efecto subversivo de la consciencia y es más profundo cuando se instala en la vida cotidiana del paciente para siempre. Pero la enfermedad puede ser parte del proceso de individuación, al considerar que los aspectos psíquicos de ella forman un complejo a asimilar por la consciencia. De hecho, esa enfermedad puede enseñarnos algo sobre el *Sí-Mismo*, pero siempre si el paciente manifiesta voluntad y consciencia de querer, es decir, si habilita a pensarlo como un complejo a integrar (Mora Viñas, 2018, p. 61). Si se niega, se proyecta o no se asume, la enfermedad solo será un escollo o una serie de escollos más a sortear.

Dada la enfermedad, la importancia reside en la toma de consciencia de esa fuerza que es el *Sí-Mismo* y su manifestación en la individuación. La posición subjetiva frente al cambio que la enfermedad propone determinará si el resultado es un equilibrio no voluntario o un esfuerzo voluntario de equilibrio. El trabajo clínico con la enfermedad propone implicar en esta labor al paciente, cuando este elige y reflexiona sobre lo que le acontece (Jung, 2015, p. 40). Es allí donde se da la individuación.

Cuando el paciente entiende que esa enfermedad se da dentro de un sentido o le otorga un sentido, es cuando el proceso de enfermedad está en sintonía con el *Sí-Mismo*. Este es un aspecto muy límite y delicado, para ser trabajado luego de haber realizado un recorrido con la enfermedad ya que, de otra manera, podría inducir la idea de culpa o de maldición frente a ese padecer (Jung, 2015, p. 257).

Desde el principio teleológico de la práctica analítica, podemos entender esta realidad. Pero la herramienta primordial para inscribir la enfermedad en una constelación de sentido es la intuición, que nos permite captar al *Sí-Mismo* en el psiquismo (Jung, 2015, p. 264). En la práctica clínica, se nos presentará el desafío de trabajar la intuición: más refinadamente, con aquellos que la tengan más habitualmente como una función superior o auxiliar, o de desenterrarla y trabajar su integración con quienes la tengan como una función inferior (Jung, 2013a, pp. 473-474). En muchos casos, la irrupción de la enfermedad modifica las coordenadas de las funciones, ayudando a este proceso. Pero para aquellos pacientes que no ejercitan la función intuición asiduamente, comprender la enfermedad dentro de un sentido o de un proceso de individuación será trabajoso.

En relación con esto, es importante destacar que los recorridos de fe de los pacientes son grandes aliados para la profundización de esta intuición, ya que en estos se presentan muchos símbolos que ayudan a entender la enfermedad como parte propia de la condición humana y como maestra de vida.

Trabajar con ellos el protagonismo frente a esa enfermedad y no el mero padecer, en función de *Sí-Mismo*, que usa de herramienta la enfermedad para el autoconocimiento y la integración, es una de nuestras metas como acompañantes del proceso terapéutico.

El símbolo ayuda a integrar la dolencia con las demás realidades que integran el psiquismo de quien padece. Su uso terapéutico lo define Jung al señalar que:

el conocimiento de los símbolos es indispensable, pues en ellos se realiza la unión de contenidos conscientes e inconscientes. De esa unión resultan nuevas situaciones o posiciones de consciencia. Por eso yo he llamado a la unión de los opuestos «función trascendental». Conseguir que la personalidad pase a ser una totalidad es la meta de una psicoterapia que no pretenda únicamente curar síntomas (Jung, 2015, p. 264).

En este proceso de trabajar con símbolos la relación con la enfermedad, es destacable la importancia de la interpretación del material onírico que se presenta en relación con la enfermedad (Jung, 2004, p. 282). Desde la psicológica analítica, entendemos que el material de los sueños es información del inconsciente para entender la situación actual dentro del proceso de individuación (Von Franz, 1995, p. 218). El sueño en su función compensadora nos trae material para conocer qué aspecto de la elaboración de la enfermedad no se está trabajando o no se puede asumir (Jung, 2004, p. 288).

Los sueños otorgan al paciente símbolos para reconocer qué momento del proceso de la enfermedad se está viviendo y, sobre todo, qué pensamiento, que emoción o qué mirada sobre la misma es necesario trabajar para integrarlo al proceso personal. Al entender la *enfermedad* como manifestación de un complejo, la serie de sueños nos permite ver la progresión de dicho complejo (Jung, 2004, p. 289). Si la actitud consciente frente a la enfermedad se encuentra muy polarizada, es en los símbolos del sueño

donde se mostrará la senda para corregirla. En su función de equilibrar por enantiodromía, el sueño busca mostrar aquello que hay que trabajar para recuperar el balance del sistema que la enfermedad trastoca.

Muchas veces aparecen registros de sueños de los pacientes que parecieran adelantarlos o prevenirlos de enfermedades que luego ocurren. Para entender estos fenómenos hay que tener en cuenta varios puntos sobre el sueño como manifestación de contenidos inconscientes. Para empezar, desde la mirada de la psicología analítica, el tiempo del inconsciente no respondería a un tiempo lineal, sino a una concepción circular. Desde allí, toda información que brinden los sueños, como vía regia al inconsciente, no va a responder necesariamente al tiempo pasado.

Además, en su característica pedagógica y compensadora, el sueño ensaya posibles futuros frente a una actitud polarizada de la consciencia, permitiendo al soñante entender que perseverar en una actitud y no contemplar otros elementos del psiquismo podrá devenir en enfermedades. Al respecto, comenta Jung que los sueños “son a menudo anticipaciones que pierden todo su sentido si las estudiamos de una manera puramente causalista. Estos sueños contienen una información inequívoca sobre la situación analítica, cuyo conocimiento correcto es muy importante desde el punto de vista terapéutico” (2016b, p. 144).

Esto también se suma a que el *Sí-Mismo*, como centro ordenador de la psique, presenta una conexión con información del cuerpo de manera más intuitiva que la consciente. De esa manera, hay cambios en el cuerpo que no se registran conscientemente y que el *Sí-Mismo* se encarga de llamar la atención sobre ellos.

Las series de sueños también son indicadoras de la evolución de lo psíquico, de la elaboración de la enfermedad, por lo cual es conveniente la sugerencia de un registro. Al concebirlo como un oleaje que va trayendo información simbólica inconsciente, es importante seguir la progresión onírica del paciente. Para el mismo paciente va a ser de suma utilidad poder saber en qué momento

del proceso está y qué actitud debe profundizar y cambiar. Al concebir la *enfermedad* como un complejo a asimilar, es la serie onírica la revelación de la evolución de dicho proceso. Cuando cambia la actitud consciente sobre la enfermedad, la compensación de los sueños se va modificando (Matoon, 1980, pp. 105 y ss.).

Es importante comprender en nuestro trabajo como terapéutas que muchas veces la enfermedad crónica y el complejo ligado a ella es el inicio del trabajo con otros complejos del paciente que se unen en una red de significantes que irán surgiendo con la terapia (Jung, 2004, p. 101). Sobre todo, cuando logran estabilidad en el tratamiento, buena adherencia, sin novedades sintomáticas, no es poco frecuente ver cómo comienzan a surgir en los pacientes otro tipo de síntomas, como labilidad emocional inexplicable, sueños atemorizantes que despiertan al paciente, conflictos vinculares, cuestionamiento de las dinámicas familiares, entre otros.

Una mirada clínica sobre este fenómeno nos permite descubrir que cuando la energética de un complejo se asimila (en este caso, el de la enfermedad crónica), da lugar a la irrupción de otros complejos hasta el momento desplazados. Para muchos pacientes, este proceso es de gran aprendizaje ya que, al haber trabajado en la dinámica de los complejos, tienen más herramientas para enfrentar y elaborar complejos que se remontan a instancias previas a la enfermedad o que simplemente quedaron desplazados por el peso actual de la enfermedad. Este tema lo elabora muy acertadamente Mora Viñas (2018), en su capítulo “Nuevos caminos del renacer: la vida no vivida” (p. 175 y ss).

Por eso, al hablar de “vida no vivida”, más que hacer referencia a estas actividades concretas que quedaron postergadas en espera del momento oportuno que nunca llegaba, nos referimos sobre todo a la actitud con la que una persona se relaciona con los contenidos de su propio inconsciente, es decir, a la manera en la que el Yo consciente es capaz de escuchar y atender las nece-

sidades instintivas que nunca se permitió vivir, y a tratar de integrarlas por fin en su vida consciente (p. 178).

Tomando esta cita se quiere destacar que es importante el trabajo del terapeuta con su propia posición frente a la enfermedad y la muerte. El complejo del paciente frente a la situación de salud va a constelar con complejos propios ligados a la enfermedad. Por eso es importante ser consciente de esa dinámica en la psiquis de quien acompaña (Jung, 2016b, pp. 75 y 76).

Para esto es importante siempre tener una disposición a dejarse impregnar por lo que el paciente trae en su conflicto y en su demanda, evitando los juicios o criterios propios frente a la enfermedad, ya que hay que armar la elaboración según las herramientas del paciente, no desde la mirada del profesional. Si es así, hay riesgos de querer rellenar con experiencias personales (con complejos personales) la vivencia del paciente, lo cual muchas veces puede generar resistencia.

Lo importante es entender cómo percibe el paciente esa enfermedad y no arrastrarlo a que la perciba como uno, como terapeuta, piensa que la debe percibir.

También es importante entender que ese complejo activa complejos propios del terapeuta en relación con las enfermedades padecidas por sí mismo o por sus afectos, además de los complejos en relación a la propia muerte o al propio padecer. Esas situaciones pueden invitar al terapeuta a preguntarse sobre su propio proceso, a trabajar con esos complejos desde lo personal, desde una mirada sincrónica, que contempla que el paciente llega para establecer preguntas al profesional en determinado momento sobre los propios complejos a trabajar. En ocasiones, la resistencia es muy grande y esto invita, muchas veces, a evaluar si el profesional tiene las herramientas y quiere trabajar o si es conveniente realizar una derivación. Pero también es una invitación para el terapeuta de evaluar personalmente qué complejos consteló con el padecer del paciente.

Existe un símbolo arquetipo de la herida que nunca cierra análoga a la enfermedad crónica que en los mitos griegos encarna el centauro Quirón. Esta figura que se describe como “el más célebre, juicioso y sabio de los centauros” (Grimal, 2020, p. 462), fue maestro y consejero de muchos de los héroes y personajes griegos, siendo un conocedor de muchas artes y técnicas como la medicina, el combate, el uso de arco, la moral y la caza. Pero en un desafortunado episodio, Quirón recibe accidentalmente una flecha de su amigo Hércules, sufriendo una herida incurable (Grimal, 2020, p. 463).

Quirón presenta un aspecto simbólico interesante que se vuelve imprescindible para la aceptación de la llaga que no cura. Este centauro posee una doble naturaleza (Grimal, 2020) por lo que encontramos que la dualidad de ser intelectual humano y su impulsividad de animal conviven en equilibrio. Esto podemos relacionarlo con la necesidad de integración que el camino de Individuación nos propone, donde aspectos conscientes e inconscientes se asimilan para el mayor desarrollo de la persona. Así, al ser una criatura que integra ambas dimensiones, se posiciona de manera adaptativa frente a esa herida eterna.

Cabe destacar a este respecto que esta integración de naturaleza doble también implica un acto deliberado de sabiduría, autorreflexión y aprendizaje, ya que Quirón es el único centauro del relato mítico que se presenta como un individuo de inabarcable sabiduría. Todos sus hermanos son presentados como seres impulsivos e irrefrenables, con conductas violentas y desbocadas.

También hay otra figura del conjunto de los mitos griegos que puede servir de contrapunto con la figura de Quirón al trabajar simbólicamente con los procesos de enfermedad crónica. Esta otra figura es la de Sísifo (Graves, 2021a, p. 319 y ss). Refiere el mito que este hombre, tras haber desafiado la voluntad de los dioses, fue condenado a un castigo interminable: subir empujando una roca cuesta arriba por la ladera de un monte y que, al llegar a la cima, esta cayera una y otra vez, obligando a Sísifo a repetir la

tarea ininterrumpidamente. Muchos pacientes se pronuncian sobre sus enfermedades crónicas desde la percepción de estar condenados a repetir procedimientos, tratamientos o internaciones. Muchos de ellos incluso se figuran la idea de que todo lo peor les pasa a ellos y de que, si puede salir mal, a ellos así les sucederá, lo cual los puede llevar a episodios de depresión severa, insatisfacción y frustración y, en ocasiones, al abandono del tratamiento.

Con respecto a esta percepción comprensible es donde la imagen de Quirón, frente a la de Sísifo, es un símbolo superador para trabajar terapéuticamente con estos pacientes, desde la perspectiva de cambiar la percepción de la *enfermedad* como condena perpetua a una de posible aprendizaje y crecimiento personal. No es una tarea fácil y es extremadamente delicada. Es posible que con algunos pacientes sea más difícil trabajarla que con otros. Incluso es necesario generar un momento propicio y una transferencia acorde para proponerlo según el momento emocional del paciente frente a la enfermedad. Pero es claro que el símbolo de Quirón es un símbolo de adaptación frente a la adversidad, de recogimiento y reflexión, pero también de desarrollo y de sabiduría frente a la herida que no sana. Incluso para brindar a otros ese aprendizaje que surge de la aceptación de la enfermedad. Incluso para sanar a otros.

La mirada tan completa e integral sobre el ser humano que tiene la psicología analítica, sus herramientas simbólicas, su respeto por la cosmovisión del paciente, sus elementos conceptuales comprensibles, su trabajo con los aspectos no asumidos y sobre todo, el desarrollo de un proceso de individuación guiado por el *Sí-Mismo* donde se asimila también la vulnerabilidad humana, hacen de este marco de intervención y de su aplicación terapéutica, un refugio y una promoción para las personas que atraviesan el arduo trabajo de vivir su vida con la presencia de una enfermedad crónica.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Graves, R. (2021a) *Los mitos griegos 1*. Alianza editorial.
- (2021b). *Los mitos griegos 2*. Alianza editorial.
- Grimal, P. (2020) *Diccionario de mitología griega y romana*. Editorial Paidós.
- Jacobi, J. (1963) *La psicología de C. G. Jung*. Editorial Espasa-Calpe.
- Jung, C. G. (2004) *Obra Completa Volumen 8 - La dinámica del inconsciente*. Editorial Trotta.
- (2011) *Obra Completa Volumen 9/2 - Aion: contribuciones al simbolismo del Sí-Mismo*. Editorial Trotta.
- (2013a) *Obra Completa Volumen 6 - Tipos psicológicos*. Editorial Trotta.
- (2013b) *Obra Completa Volumen 7 - Dos escritos sobre psicología Analítica*. Editorial Trotta.
- (2015) *Obra Completa Volumen 9/1 - Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*. Editorial Trotta.
- (2016a) *Obra Completa Volumen 11 - Acerca de la psicología de la religión occidental y de la religión oriental*. Editorial Trotta.
- (2016b) *Obra Completa Volumen 16 - La práctica de la psicoterapia*. Editorial Trotta.
- Matoon, M. A. (1980) *El análisis junguiano de los sueños*. Editorial Paidós.
- Mora Viñas, M. (2018) *El cáncer: un acercamiento simbólico*. Editorial Fata Morgana.
- Von Franz, M. L. (1995) *Alquimia*. Ediciones Luciérnaga.

Santiago Lucas Ortiz

Es licenciado en Psicología por la Pontificia Universidad Católica Argentina, con experiencia en educación, clínica psicoterapéutica y salud.

Se desempeña como psicólogo del área de Psicopatología de Trasplante del Hospital Universitario Fundación Favaloro, en la ciudad de Buenos Aires, especializándose en evaluación pretrasplante, psicoprofilaxis quirúrgica y seguimiento de pacientes con enfermedades crónicas.

Formado en la Fundación de Psicología Analítica Junguiana, realizó el Curso Posgrado Bianual de Psicología Junguiana en su edición 2020-2021.

C. G. Jung y la teoría de los complejos: explorando los complejos culturales de la cosmogonía mapuche

Luciano Torres

*Luamko, Millanao, no nos han dominado,
mapuche ta inchiñ weichatukeinñ, taiñ kimün mew,
hemos recuperado, kiñe waiñ pu che ¡witxapaiñ!³*

Las mitologías de los pueblos originarios latinoamericanos desbordan en su composición de relatos que reflejan creencias, valores y visiones del mundo que hoy continúan atravesando a la humanidad en su totalidad. La riqueza que guardan estos mitos nada debe envidiar a los mitos de otras culturas como la griega, la vikinga o las provenientes de Oriente u Oriente Medio. Estos mitos, a menudo, contienen arquetipos similares a los descritos por Jung, como el Héroe, la Gran Madre, el Anciano Sabio y el *Trickster* (Embaucador). A través de estos arquetipos, se pueden identificar complejos culturales específicos que influyen en la psique colectiva de las comunidades actuales. Pero este artículo se mueve a contracorriente. A partir de un complejo cultural activo, se observa una imagen arquetípica, que permite retomar el mito

³ “Luamko, Millanao, no nos han dominado, somos mapuche, siempre luchamos, nuestro conocimiento hemos recuperado, seremos todos uno, ¡estamos de pie!”. Extracto de un verso en idioma mapundungu de la canción: Portavoz ft. Luamko. Witrapaiñ (Estamos de pie). 2018, Prod. Aerstame.

fundacional mapuche y la importancia del significado de este en las comunidades actuales

La teoría de los complejos de C. G. Jung y la teoría de lo inconsciente cultural de J. L. Henderson

En el ámbito de la investigación actual, resulta fundamental realizar un análisis profundo del estado del arte existente sobre la temática en cuestión. Este proceso permite contextualizar el estudio, identificar vacíos de conocimiento y establecer un diálogo con las investigaciones previas. En este sentido, el presente texto presenta una revisión actualizada del estado del arte sobre los *complejos culturales* y la *cosmovisión mapuche*, tomando como referencia los aportes más relevantes y ofreciendo una perspectiva novedosa.

A lo largo de las últimas décadas, la temática de la *teoría de los complejos*, lo *inconsciente cultural* y los *complejos culturales* han experimentado un significativo crecimiento en cuanto a la producción académica en castellano y en inglés. Un examen exhaustivo de la literatura revela la existencia de una amplia gama de estudios que abordan diversos aspectos relacionados con el tema de la articulación.

El estado del arte de este artículo se encuentra dividido en dos secciones: la primera es una actualización en el primer texto publicado por el autor (Torres, L. en Villalobos, D. S., 2022) y la segunda es un recorrido de los textos más destacados sobre la cosmovisión del pueblo originario mapuche en relación con la temática de interés.

Durante la primera sección, podemos observar que los textos seleccionados son divulgativos y académicos, como indiqué previamente (Torres, 2022, pp. 71-72). Entre los autores posjungiánicos más destacados en el campo, se encuentran Joseph

L. Henderson, Thomas Singer, Samuel Kimbles, quienes han realizado contribuciones significativas al desarrollo de la teoría y la práctica sobre lo *inconsciente cultural* y los *complejos culturales* que lo conforman.

En el caso de Henderson (1964, 1964,1984, 1988, 1990): sus investigaciones se centran en la idea de que exista una instancia inconsciente dentro de la estructura psíquica junguiana relacionada con lo inconsciente cultural ubicada entre lo inconsciente personal y lo inconsciente colectivo. Un ejemplo de su trabajo es que:

Sostiene que puede ser necesario un estudio del condicionamiento cultural inconsciente para comprender las proyecciones que las personas hacen entre sí. [...] Se sugiere que existe una actividad cultural autónoma que se puede encontrar tanto en el conocimiento inconsciente como en el ego-consciente de la historia. (Henderson, 1988, p. 153).

Luego, Thomas Singer (2004, 2006, 2011, 2012, 2016, 2020, 2020, 2020, 2023): sus estudios exploran los complejos culturales en profundidad, lo cual convierte su obra en referente de la temática a trabajar. En su obra *The cultural complex: a statement of the theory and its application*, Singer argumenta (haciendo referencia al concepto de lo *inconsciente cultural* y de los *complejos culturales* de Henderson) que:

[...] Utilizando estas dos ideas básicas, la teoría de los complejos culturales surge como una forma de comprender la psique colectiva tal como se expresa en el comportamiento grupal y la experiencia psicológica individual. Las características comunes de los "complejos culturales" incluyen su inconsciencia, su resistencia a la consciencia, su funcionamiento autónomo, su ocurrencia repetitiva en la experiencia de un grupo de generación en gene-

ración y su tendencia a acumular experiencias y memorias históricas que validan su punto de vista. (Singer, 2006, p. 59).

Por último, Samuel Kimbles (2003, 2006, 2014, 2016, 2021). Sus trabajos profundizan en las ideas de la teoría de los complejos, especialmente en referencia a lo *inconsciente cultural* y los *complejos culturales*, pero agrega un nuevo concepto: las *narrativas fantasma*. De acuerdo con Kimbles en *Phantom narratives and the uncanny in cultural life: psychic presences and their shadows*:

[...] los factores emocionales que se activan a nivel del inconsciente cultural, que producen experiencias de lo siniestro que se expresan a través de Narrativas Fantasma” y “[...] Las Narrativas Fantasma son expresiones del inconsciente a nivel del grupo que muestran la manera que tiene la psique de narrar su relación con el grupo, a través de la expresión de cuestiones culturales, sociales y políticas. (Kimbles, 2006, p. 108).

La teoría de los complejos de C. G. Jung. Definición y origen de los complejos

La *teoría de los complejos* es el primer postulado firme dentro de las ideas dinámicas de la teoría de C. G. Jung. La comprensión de esta teoría implica la mención de que los primeros artículos que Jung escribió con respecto a los complejos fueron publicados en 1902 y 1903, a partir de los desarrollos realizados a través del Test de Asociación de Palabras. Fue recién en 1930 cuando propuso que este conjunto de conceptos teóricos recibiera el nombre de *Psicología Compleja*.

Como ha sido indicado anteriormente en *Explorando complejos culturales desde la teoría de los complejos* (Torres, 2022),

el concepto de *complejo*, definido por Jung (2016) como un "conjunto de representaciones relativas a un determinado acontecimiento cargado de emotividad", ha sido fundamental en el desarrollo de la psicología profunda. A través de la interpretación del Test de Asociación de Palabras durante los primeros años del siglo XX, Jung comenzó a explorar la compleja relación entre lo consciente y lo inconsciente.

A lo largo de su obra, Jung profundizó en el concepto de *complejo*, evidenciando una evolución notable. En su texto *Sobre la energética del alma* (1928), amplía la definición del *complejo* al incluir el elemento nuclear, estableciendo que los complejos poseen un núcleo arquetípico. Finalmente, en *Consideraciones generales sobre la teoría de los complejos* (1934), Jung (2011) completa la diferenciación entre el aspecto emocional y el aspecto significativo del complejo (Torres, 2022).

Un complejo suele estar centrado en una idea o imagen arquetípica que actúa como núcleo en torno al cual se agrupan los elementos emocionales y cognitivos. Cuando un complejo es activado por un estímulo interno o externo, puede apoderarse de la consciencia y alterar el comportamiento del individuo (Jung, 1934). Esta activación puede llevar a reacciones emocionales intensas y conductas que no están alineadas con la personalidad consciente del individuo. Esta explicación es aplicable a los complejos culturales cuyos ejemplos encontraremos expresados en la mitología que conforma la cosmovisión del pueblo originario mapuche.

La cosmovisión mapuche y la cosmovisión junguiana

La imposición constante de una violencia simbólica ha cercenado la expresión natural de modos de pensar y de vivir auténticos y arraigados en el pueblo mapuche, empobreciendo así la vida colectiva y sembrando las semillas de conflictos persistentes que se extienden hasta la actualidad. Esta violencia —no solo simbólica— ha actuado como una fuerza opresora, sofocando la expresión genuina de su cultura. Al silenciar las voces y las perspectivas auténticas, se ha impedido el desarrollo de un panorama cultural rico y diverso, privando a la sociedad de su potencial creativo y expresivo.

Las heridas infligidas no solo han empobrecido la vida colectiva, sino que también han dado lugar a conflictos persistentes que se extienden hasta nuestros días. La imposición de valores y creencias ajenas ha generado resentimiento y frustración, alimentando tensiones sociales que amenazan la cohesión y el desarrollo armonioso de las comunidades. Esto generará, como indica Kusch en *América profunda*:

un problema de integridad mental y la solución consiste en retomar el antiguo mundo para ganar la salud. Si no se lo hace así, el antiguo mundo continuará siendo autónomo, por lo tanto, será una fuente de traumas para nuestra vida psíquica y social. (Kush, 2007, p. 20).

La necesidad de darle voz a lo reprimido, a lo inconsciente, a lo colectivo, se torna imperiosa impidiendo así la expresión de complejos culturales negativos como existen actualmente, aunque no del todo percibidos. La cosmovisión mapuche regala integración y equilibrio.

La cosmovisión mapuche es *panpsiquista*, concibe al mundo como:

un todo orgánico y vivo, animales, plantas y piedras son seres vivos, todo está subjetivado [...] Concibe al mundo como constituido por una unidad entre mente y realidad, o entre los aspectos profundos de la psiquis y de la naturaleza (Alonso, 2021, p. 73).

Esta posición teórica se encuentra muy cercana al *animismo*⁴ y al concepto de *unus mundus*. Este último término se refiere al concepto de una realidad subyacente unificada a partir de la cual todo emerge y todo retorna. Es un concepto popularizado por Jung, aunque de previa existencia entre los escolásticos como Juan Duns Scoto y los alquimistas como Gerhard Dorn.

Jung (2013, 2007) especula con la construcción metafísica de una visión “*panpsiquista*” de alguna forma, ya que partiendo de las ideas de lo *inconsciente colectivo*, los *arquetipos* —como expresión de este *unus mundus* en su expresión *psicoide*, es decir, como habitante simultáneo del microcosmos y del macrocosmos— y la *sincronicidad* como esa “coincidencia significativa”, que harían que el participante y el acontecimiento derivaran de la misma fuente, el *unus mundus*, derivarían en complejos culturales como resultado lógico del razonamiento junguiano. Es de común conocimiento que el pueblo mapuche posee una mirada *hierocéntrica*. La vida y el ser humano, en relación con esa vida, son sagrados.

Todas las acciones son sagradas y participan de una lógica, la lógica del ritual, y el ritual compromete. “La falla o el problema no está en la naturaleza, sino en nuestro comportamiento frente a ella, por eso el indígena no irrumpe en la realidad, sino que la

⁴ Entendido como las creencias que atribuyen movimiento, vida, alma o consciencia a los objetos y elementos de la Naturaleza. Esto implica que todo estaría vivo, tendría consciencia o alma. (Eck et al., 2005).

sondea para no violentarla”. (Alonso, 2021, p. 94). Jung (2006) plantea al proceso de individuación a través de procesos constantes de integración de aspectos conscientes e inconscientes de la *psyche*, así como una búsqueda de una totalidad y una conexión más profunda con ese *unus mundus*. Somos todo y uno a la vez, adentro y afuera, físico y psíquico, individual y colectivo. Somos conjuntos de polaridades intentando retornar a la *perfección andrógina* que implica la integración, por ejemplo, del *Ánima* y el *Ánimus*, del alma y el espíritu. Pero a la vez “el ser define mientras que el estar señala o busca señales” (Kush en Alonso, 2021). Entonces, para comprender la cosmovisión mapuche, se debe *ser lo sagrado*. Para lograr ese acercamiento a lo sagrado, es necesario entender los simbolismos de este pueblo, ya que estos permiten una comprensión más integral de la realidad. Es por eso por lo que cobra sentido entender al mito fundacional mapuche como un proceso de integración junguiano.

El mito fundacional de los pueblos originarios mapuches

Los mapuches, cuya mitología es rica y compleja, poseen un conjunto de creencias y relatos que reflejan su relación con la naturaleza y con el cosmos. Uno de los mitos más conocidos es el de *Koykoyfilú* y *Trentrenfilú*, dos serpientes que representan las fuerzas del agua y la tierra respectivamente (Colombrares, 2009). Este mito puede ser visto como una manifestación del complejo del conflicto y la dualidad, donde las fuerzas opuestas deben ser equilibradas para mantener la armonía en el mundo.

La cultura mapuche se basa en la transmisión oral por lo que las versiones de cada expresión cultural varían de generación en generación y en los diferentes pueblos que conforman la comunidad mapuche. En este caso, utilizaremos esta versión abreviada

de Núñez y Caroca (2020)⁵ que recolecta de manera clara la idea del mito y sugeriremos al lector experto una versión de mayor complejidad y extensión desarrollada por Trivero Rivera (2019). Acorde a Núñez y Caroca (2020) el mito dice:

Según el mito, dos espíritus, hijos de los pillanes⁶ más poderosos, habrían sido convertidos en serpientes como forma de castigo. El hijo de Peripillán fue convertido en una serpiente marina llamada Caicai y el hijo de Antu, en una serpiente terrestre llamada Trentren que tenía como fin cuidar la tierra, el fuego y sus volcanes.

Se dice que un día, Caicai despertó de su gran sueño tras varios años, y que al ver la ingratitud que tuvieron los hombres por todo lo dado por el mar, se enfureció y usó su cola en forma de pescado para golpear el agua. Con ello se generó un gran maremoto que inundó los valles y cerros, además de llevarse a todos los habitantes mar adentro. Trentren, al ver la desesperación de las víctimas, y por órdenes de su padre, ayudó a escapar a los habitantes y a los animales subiéndolos en su lomo, llevándolos a los lugares más altos y seguros de la zona, además de ordenar a los cerros que aumentaran su altura para contrarrestar el poder de

⁵ De este mito, existen muchas versiones que añaden o quitan algunos elementos. En esta edición, se utilizaron dos fuentes, en la primera parte se utilizó el texto educativo para escolares, “Tenten Vilu y Caicai Vilu” de la profesora Viviana Leiva Godoy por su manera acotada pero precisa de contar los hechos; la segunda parte está compuesta por un extracto de la serie “Conociendo mi origen, episodio primero: Trentren y Caicai Vilu ” de la Unidad de Currículum y Evaluación del Ministerio de Educación, Gobierno de Chile. (Núñez y Caroca, 2020)

⁶ El concepto de *pillán* refiere a un tipo de espíritu poderoso e importante presente en la religión mapuche. Probablemente, una de las expresiones de Dios más potentes, el Creador de Todo. Aunque también, como todo espíritu es considerado como la representación de los antepasados de su pueblo. (Colombraes, A. (2009). *Seres sobrenaturales de la cultura popular argentina*).

Caicai. Enojada, Caicai empezó a luchar contra Trentren en una titánica batalla que duró mucho tiempo, hasta que ambas serpientes se cansaron. Trentren venció parcialmente al no haberse inundado toda la tierra... como consecuencia de todo lo sucedido, las aguas y praderas no volvieron a ser lo que en un comienzo eran.

Se dice que cada vez que la furia de Caicai vuelve a atacar, Trentren alerta a los hombres moviendo la tierra, lo que para muchos es un aviso anticipado de maremotos y terremotos. (Núñez, O. y Caroca, C., 2020)

Aplicación de la teoría junguiana al mito fundacional. Identificación de Complejos Culturales

Al aplicar la teoría de los complejos de Jung a la mitología de los pueblos originarios como los pueblos mapuches, podemos identificar cómo ciertos relatos mitológicos reflejan complejos colectivos expresados en complejos comportamientos sociales. Estos complejos culturales, compartidos por la comunidad, influyen en la percepción y el comportamiento de los individuos dentro de la sociedad.

Los complejos culturales actuales presentan —como la batalla entre Koykoyfilú y Trentrenfilú— una dualidad entre polaridades conflictivas. Al igual que en las mitologías de otras cosmovisiones como la de los pueblos originarios onas, tehuelches, diaguitas, kollas, mocovíes, guaraníes, entre muchos otros, los mitos mapuches muestran un fuerte énfasis en la dualidad y el conflicto. Estos relatos pueden ser interpretados como expresiones de un complejo de dualidad, donde las fuerzas opuestas deben ser equilibradas.

Este complejo podría reflejar tensiones internas dentro de la psique colectiva, así como los desafíos externos enfrentados por estas comunidades. Si pensamos en el mito de la batalla entre ambas serpientes no podemos dejar de pensar en una lucha entre el bien y el mal, el *Ánima y el Ánimus*, lo instintivo (Naturaleza) y lo civilizado (Cultura), el agua y la tierra, la creación y la destrucción, lo animal y lo humano, la guerra y la paz, el cuerpo y la mente, lo consciente y lo inconsciente. No es posible desarrollar todas en este artículo, pero podemos mencionar como ejemplo un fenómeno que presenta varias dicotomías.

El principal fenómeno que aparece marcado en la queja de las comunidades (tanto de los pueblos originarios como de los habitantes no-nativos) en los últimos años es el turismo⁷. El *turismo* (Sancho, A. 1998) entendido como “aquellas actividades que realizan las personas durante sus viajes y estancias en lugares distintos a su entorno habitual durante un período de tiempo inferior a un año, con fines de ocio, negocios u otros” no deja de ser una actividad económica que destruye la conexión con lo sagrado, lastima a la Naturaleza, propicia situaciones de “guerra” entre habitantes e “invasores”, genera violencia —en todas sus expresiones—, desconecta al cuerpo de la mente y permite el surgimiento de lo inconsciente de manera polarizada y por lo tanto destructiva.

El turismo no debe ser tomado como un fenómeno menor dadas las consecuencias que produce en la actualidad su desarrollo a nivel global y los efectos sobre los habitantes afectados por este flagelo en todo el mundo. Estas consecuencias pueden

⁷ Nota del autor: muchos podrán sorprenderse al pensar en la elección de este fenómeno por sobre otros que parecen tener mayor relevancia, pero la elección del mismo fue premeditada con la intención de elegir un fenómeno que acontece sobre el pueblo mapuche sin la distinción de las fronteras huincas. Otros fenómenos acontecen solamente de uno u otro lado de la frontera imaginaria que divide la tierra en países.

ser entendidas como *narrativas fantasma* que conllevan un elemento siniestro y, por lo tanto, del orden de lo traumático. Al retornar al fenómeno en el espacio geográfico que nos concierne, no deja de ser irónica la presencia de *mitos urbanos* como *El Nahuelito* —una supuesta criatura acuática—, que, según la creencia popular, habita en las aguas del lago Nahuel Huapi y que, como “coincidencia significativa” luce —en muchas de las expresiones artísticas mapuches y los registros de los habitantes no-nativos— una forma similar a la dupla Trentrenfilú-Koykoyfilú.

La aplicación de la teoría de los complejos a la mitología puede tener implicaciones terapéuticas. Al reconocer y trabajar con estos complejos culturales, las comunidades pueden encontrar formas de sanar traumas colectivos y reconciliar tensiones internas. Además, este enfoque puede fomentar un mayor entendimiento y respeto por la diversidad cultural, reconociendo el valor de los sistemas de creencias de los pueblos originarios y produciendo una reconciliación cultural.

Si entendemos a *Ngenechén* (Colombraes, 2009) como el Dios Supremo (antes era una religión politeísta y Ngenechén no era tan poderoso), podemos, desde la visión junguiana, entender al “Creador y Gobernador de los mapuches” formado por energías positivas y negativas —no confundir con lo “celestial” y lo “demoníaco” del cristianismo—, como una imagen arquetípica de Dios compuesta por la influencia cuaternaria de los arquetipos del *Viejo Sabio*⁸ (rey sabio) y la *Gran Madre* (reina sabia) y el *Puer Aeternus* (hombre joven azul) y la *Puella Aeterna* (mujer joven azul). Las similitudes con la dinámica *espiralada* del proceso de individuación —que implica la integración de los arquetipos expresados en los roles maternos, paternos y la idea de lo sabio como relativo a una “buena vejez” y lo joven como relativo a “la

⁸ Entre paréntesis, las expresiones mupundungu de las manifestaciones cuaternarias de Ngenechén.

potencia” y a la “energía creadora” fusionados en un dios— son, por lo menos, llamativas.

Esta imagen arquetípica del *Self* solo es entendida dentro del contexto de la existencia de una integración real de los complejos culturales que reinan la *nag mapu*⁹, sin dejar de lado que su conformación se produce de manera tripartita sumando a la *wenu mapu*¹⁰ y a la *miñche mapu*¹¹. Es decir, si el proceso de individuación que implica a los diversos procesos de integración entre las comunidades mapuches y *huincas*¹² puede producirse a partir de la guía de la imagen arquetípica del *Self*, concepto que según Jung (2013) denota:

el conjunto global de todos los fenómenos psíquicos en el ser humano, siendo la expresión de la unidad y totalidad de la personalidad global [...] Por él, en otras palabras, son comprendidas tanto cosas experienciables como no-experienciables o de las que aún no se ha tenido experiencia. (p. 493).

El *Self* es *transcendente* (2013) pues lleva al ser humano a realizarse en su máxima finalidad: alcanzar el potencial del *Self* en sí. Es decir, alcanzar los símbolos de trascendencia y, de nuevo, todos estos símbolos están a plena vista en la cosmovisión

⁹ Se le denomina a la tierra, espacio visible que es habitado por la *che* (persona) y la naturaleza.

¹⁰ Es el extremo superior de la tierra, de donde proviene el *kúme newen* (buenas energías), buen día, buen trabajo, buena cosecha, abundancia, salud. Es el espacio sagrado e invisible donde habita la familia divina, los espíritus del bien y los antepasados mapuches.

¹¹ El extremo inferior de la tierra, donde se encuentran las *weza newen* (fuerzas negativas o espíritus malignos).

¹² Nombre que los mapuches dan a toda persona que no pertenece a su pueblo, sobre todo si es un enemigo. El estereotipo incluye los conceptos de usurpador, ladrón y mentiroso, entre otros. Hipónimos: argentino, chileno, español.

mapuche como los mitos heroicos o los mitos en relación con la muerte. Por lo tanto, el Self tiene aspectos conscientes y aspectos inconscientes y que:

[...] Empíricamente se manifiesta en sueños, mitos y cuentos en la figura de la «personalidad superior» del rey, el héroe, el profeta, el salvador, etc., o de un símbolo de la totalidad como el círculo, el cuadrado, la *quadratura circula*, la cruz, etc. (Jung, 2013, p. 493).

Todo esto se puede ver representado en la *cosmografía* de los pueblos mapuches recientemente mencionada y expresada en la *mili witrán mapu*¹³ (la cuaternidad, *Deus est circulus*, etc.).

Koykoyfilú y Trentrenfilú pelean como una *complexio oppositorum*, una confluencia de opuestos complementarios que, como el yin y el yang, son dos fuerzas opuestas que forman un todo, representan las “parejas necesarias”: el héroe y el adversario, Fausto y Mefístoles, etc. Como resultado, obtenemos una unidad conformada por la fusión de opuestos (Jung, 2013, pp. 493-494).

Para finalizar este artículo, se sugiere iniciar el tránsito por el laberinto hacia un futuro más auténtico. Implicará adentrarse en las profundidades de lo inconsciente cultural, ese estrato colectivo de la psique que alberga las creencias, valores, mitos y arquetipos compartidos por un grupo social. Este inconsciente cultural, moldeado a través de generaciones y experiencias compartidas, ejerce una poderosa influencia en nuestra percepción del mundo y en nuestras interacciones con los demás. En este viaje hacia la autenticidad, debemos identificar y dismantelar los complejos culturales arraigados que perpetúan la injusticia y la opresión. Estos complejos, formados por la confluencia de arquetipos y experiencias históricas traumáticas (*narrativas fantasma* intergeneracionales), pueden manifestarse en cualquier forma de dis-

¹³ Tierra de los cuatro lugares. Es la representación gráfica de la tierra y sus cuatro puntos cardinales (*Puel, Pikun, Lafken y Willi*).

criminación que no respete lo sagrado y profane al otro, a la Naturaleza, a sí mismo. Al reconocer y desafiar estos complejos, se podrá comenzar a sanar las heridas del pasado y construir una sociedad más inclusiva y equitativa.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alonso, O. (2021) *La cosmovisión mapuche, una lectura desde el pensamiento de Rodolfo Kusch*. IX Jornadas sobre el Pensamiento de Rodolfo Kusch, 19 a 16 de noviembre de 2021 del Grupo de lectura de la obra de Kusch, Viedma-Patagones, Argentina. <https://comunizar.com.ar/wp-content/uploads/La-cosmovisión-mapuche-una-lectura-desde-el-pensamiento-de-Rodolfo-Kusch.pdf>
- Colombreres, A. (2009) *Seres sobrenaturales de la cultura popular argentina*. Ediciones del Sol.
- Eck, D. et al. (2005) Native American Religious and Cultural Freedom: An Introductory Essay. *The Pluralism Project*. Harvard College.
- Henderson, J. L. (1964) *Ancient Myths and Modern Man* in A. Guggenbuhl-Craig (Ed.), *Proceedings of the Second International Congress for Analytical Psychology*. 1964, S. Karger, pp. 3-14.
- (1964) *The Archetype of Culture*. C. G. Jung (ed.), *Man and His Symbols*, 104–157. Doubleday & Co.
- (1984) *Cultural Attitudes in Psychological Perspective*. Inner City Books.
- (1988) The cultural unconscious. *Quadrant: Journal of the C. G. Jung Foundation for Analytical Psychology*, 21(2), 7–16.
- (1990) The Cultural Unconscious in Shadow and Self (1990), pp. 102-113. *Wilmette*, IL. Chiron Publications.
- Jung, C. G. (1995) *El hombre y sus símbolos*. Paidós.
- (2007) *Obra Completa: Vol. 14. Mysterium coniunctionis*. (J. Rivera de Rosales y J. Navarro, trads.). Trotta. (trabajos originales publicados entre 1955 y 1956).
- (2011) *Obra Completa: Vol. 9/2. Aión. Contribuciones al simbolismo del Sí-Mismo*. (C. Martín Ramírez, trad.). Trotta. (trabajo original publicado en 1951).

- (2013) *Obra Completa: Vol. 6. Tipos Psicológicos*. (R. Fernández de Maruri, trad.). Trotta. (trabajos originales publicados entre 1921 y 1960).
- (2015) *Obra Completa: Vol. 8. La dinámica de lo inconsciente* (D. Ábalos, trad.). Trotta. (Trabajos originales publicados entre 1916 y 1957).
- (2015) *Obra Completa: Vol. 9/1. Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*. (C. Gauguer, trad.). Trotta. (trabajos originales publicados entre 1934 y 1955).
- (2016) *Obra Completa: Vol. 2. Investigaciones experimentales*. (L. Elizainzin, trad.). Trotta. (trabajos originales publicados entre 1904 y 1941).
- Kimbles, S. (2003). Joe Henderson and the Cultural Unconscious en *The San Francisco Jung Institute Library Journal* 22(2): 53-58.
- (2006) Cultural Complexes and the Transmission of Group Traumas in everyday life in *Psychological Perspectives a Semiannual Journal of Jungian Thought* 49(1): 96-110.
- (2014) *Phantom Narratives: The Unseen Contributions of Culture to Psyche*. Rowman & Littlefield.
- (2016) Phantom narratives and the uncanny in cultural life: psychic presences and their shadows in *European Journal of Psychotherapy and Counseling* 18(2): 1-14.
- (2021) *Intergenerational Complexes in Analytical Psychology: The Suffering of Ghosts*. Routledge.
- Kush, R. (2007) *América profunda*. Bellido Ediciones.
- Núñez, O. y Caroca, C. (Eds). (2020) Caicai y trentren vilu. En https://wiki-ead.b-cdn.net/images/4/42/Lamina_cuadernillo_oana_cicm.pdf
- Portavoz ft. Luanko. *Witrapaiñ (Estamos de pie)*. 2018. Prod. Aerstame.
- Sancho, A. (1998) El turismo como actividad económica en *Organización Mundial del Turismo*, p. 11.

- Singer, T. (Ed). (2004) *The Cultural Complex. Contemporary Junguian perspectives on psyche and society*. Routledge.
- (2006) The cultural complex: a statement of the theory and its application. *Psychotherapy and Politics International Psychother. Politics. Int.* 4(3): 197–212. Published online in Wiley InterScience (www.interscience.wiley.com) DOI: 10.1002/ ppi.110
- (Ed). (2011) *Placing Psyche: Exploring Cultural Complexes in Australia*. Spring Journal, Inc.
- (Ed). (2012) *Listening to Latin America: Exploring Cultural Complexes in Brazil, Chile, Colombia, Mexico, Uruguay, and Venezuela*. Spring Journal, Inc.
- (Ed). (2016) *Europe's Many Souls: Exploring Cultural Complexes and Identities*. Spring Journal, Inc.
- (Ed). (2020) *Cultural Complexes and the Soul of America: Myth, Psyche, and Politics*. Routledge.
- (Ed). (2020) *Cultural Complexes in China, Japan, Korea, and Taiwan: Spokes of the Wheel*. Routledge.
- (Ed). (2020) *Vision, Reality and Complex: Jung, Politics and Culture (Focus on Jung, Politics and Culture)*. Routledge.
- (Ed). (2023) *Cultural Complexes of Latin America. Voices of the South*. Routledge.
- Torres, L. (2022). Explorando complejos culturales desde la teoría de los complejos en Villalobos, D. S. (Ed.). (2022). *Psicología Analítica y Psicoterapia junguiana. Miradas y aplicaciones contemporáneas*. (pp. 71-72). Rito de Paso.
- Trivero Rivera, A. (2018) *Trentrenfilú. El mito cosmogónico fundamental de la cultura mapuche*. Ediciones Tácitas.

Luciano Jeremías Torres

Licenciado en Psicología y especialista en Psicología Clínica por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

Posee un Máster en Estudios Comparados en Literatura, Arte y Pensamiento por la Universidad Pompeu Fabra (Barcelona, España). Psicólogo clínico con profunda experiencia y formación específica en la psicología analítica. Actualmente desarrolla su investigación doctoral en la Universidad de Barcelona (Barcelona, España).

Es miembro titular y secretario de relaciones internacionales de la Fundación de Psicología Analítica Junguiana (FPAJ) en Argentina.

La paternidad como encarnación del camino del héroe

Armando Palacios

*Dedicatoria:
Este escrito se lo dedico
a mi hija Amaria, quien me transforma
de forma diaria con su inmenso Amor.*

Introducción

La adopción prolongada de una identidad presupone una serie de acciones, ideas y/o valores bajo las cuales el individuo es capaz de darle sentido al mundo que lo rodea y a los fenómenos de éste. Sin embargo, el desarrollo de dicha identidad no es ajeno a factores como el tiempo, el contexto y la cultura. Por ello, es necesario comprender que el resultado de todo lo humano deviene de un largo proceso de prácticas sociales que se forman a partir de objetos materiales o simbólicos (Grimson, 2020).

En el caso de la paternidad, es posible situar sus inicios tanto en un contexto biológico como en el cronológico; dentro del proceso de fecundación del óvulo en el primer encuentro sexual. Sin embargo, dicha explicación simplista no atrapa la esencia de su carácter psicológico ni simbólico, ni mucho menos la de su desarrollo como concepto ni como práctica a través de la historia.

La formulación de una ruta cronológica contribuye a visualizar sus inicios, transformaciones y estado actual, incluyendo tanto sus aciertos como sus desaciertos; su presencia y su ausen-

cia. Sobre todo, resalta su importancia, ya que su aparición marca un antes y un después, tanto para el individuo que la experimenta como para el colectivo que se ve influenciado por su impacto.

Posteriormente, el uso del mito del héroe contribuye a realizar un paralelismo psicológico entre el recorrido que tiene el héroe y el desarrollo de la paternidad, ya que ambos se encuentran en el emprendimiento voluntario hacia terreno desconocido, enfrentándose con dificultades, logrando incorporar un aprendizaje de suma importancia para su crecimiento personal y contribución a la esfera social.

Primeras paternidades

Según Zoja (2018), la paternidad no tiene un punto de inicio establecido, esto se debe a que la identidad paterna o sus rasgos característicos pueden remontarse con total seguridad a épocas prehistóricas. A partir de la siguiente cita, es posible trazar una serie de condiciones mentales y comportamentales que afrontan los hombres de esa época con el fin de converger en lo que podría concebirse como los primeros pasos de la paternidad.

Tenía que ser algo más que un lugar geográfico. Tenía que ser un lugar psíquico. Descubrieron así a la familia como el lugar al que volver, y también inventaron la experiencia de la nostalgia: esa sensación de dolor y vacío cuando los hijos y la compañera están en otro lugar; el deseo de estar una vez más con ellos. (Zoja, p. 38).

En este sentido, podemos suponer que la característica principal del padre prehistórico residía en la necesidad de mantener viva la imagen de quienes eran significativos para él, y de mitigar estos sentimientos dolorosos volviendo a ellos.

La necesidad de la figura paterna oscilaba entre la ausencia que generaba la necesidad de explorar el mundo más allá de lo que se alcanzaba a ver, puesto que existía la necesidad de encontrar recursos necesarios para la supervivencia, pero al mismo tiempo, la presencia paterna se presentaba como fundamental para brindar protección al grupo y a los niños, tal como lo señala Zoja:

En la situación de una creciente distinción entre los roles masculinos y femeninos, los padres que no regresaban abandonaban a sus descendientes, privándolos de carne y de defensa masculina. El alimento consumido por todos, no menos que la seguridad de los jóvenes, que yacían expuestos a los peligros de la sabana abierta durante períodos cada vez más largos de tiempo, requería que los machos, como contrapeso a su creciente hábito de vagar a distancias cada vez mayores, formaran lazos cada vez más fuertes con los lugares de donde provienen. (2018, p. 39)

A pesar de los esfuerzos, es imposible definir los orígenes exactos de la paternidad. Los eventos que llevaron a su aparición en la historia son muy anteriores al registro cultural humano. Solo podemos especular basándonos en características biológicas y psicológicas básicas que fueron necesarias para la manutención y prosperidad de la familia. Sin embargo, el hecho de no tener registros sobre estos estados psicológicos no significa que no hayan ocurrido.

Paternidad en la Roma antigua

En la Roma antigua, es posible hallar un mayor registro sobre las implicancias de la paternidad de ese entonces. En primera instancia, es importante señalar que la palabra “padre” o

pater, no reflejaba necesariamente el hecho de una filiación biológica, puesto que esta nominación también era otorgada a personas de edad mayor o figuras de autoridad, a las cuales se les debía respeto y que contaban con poder económico, político o religioso. Por ejemplo, en el ámbito político, la palabra “padre” era símbolo de soberanía, liderazgo y mayordomía. (Maskalan, 2015).

En el ámbito familiar, el designio que se utilizaba para el hombre que encabezaba una familia era el de *paterfamilias* (Kamp, 2020). El título de *paterfamilias* significaba ser regente del patrimonio familiar, autoridad local y sacerdote de las prácticas religiosas de dicha familia (Macura, 2022). En ese sentido, el *paterfamilias* era la imagen paterna que ocupaba el eje central y fundamental de toda familia romana. (Fuenteseca, 2021; Casavola, 2019).

Por otro lado, autores como Di Pego (2020), con respecto al *paterfamilias*, sostienen que, dentro de la legislación romana, se situaba al varón como figura que ocupa el poder absoluto y legítimo sobre su patrimonio, lo cual comprendía a su mujer (*manus*), hijos (*patria postestas*) y esclavos (*dominica potestas*). Es así como encontramos una Roma cuya familia y sus bienes eran regidos por un carácter unitario y patriarcal bajo la autoridad del *pater* (Suárez, 2014), en donde los valores como la dominación, la subordinación y la obediencia eran los más sobresalientes.

La relación del padre con los hijos en la antigua Roma cobraba un espíritu más jurídico y social que sentimental. Según Casavola (2019), no es hasta bajo el reinado del emperador Adriano que las relaciones filiales entre padre e hijo(s), empiezan a entenderse como un vínculo afectivo y no relacionado directamente con el poder, como en épocas previas.

La sociedad de la Roma antigua le permitía al hombre convertirse en padre mediante la consumación de un acto jurídico y de una importante carga simbólica, la elevación del niño. Este acto tenía por medio garantizar la entrada del recién nacido como hijo o hija a la familia, y con ello, la intención del nuevo *pater* de velar por la protección, la educación y el desarrollo de este. Sin em-

bargo, existían ocasiones en las cuales los padres eligen no alzar al niño y, por tanto, no reconocerlo como suyo. En este sentido, Aries (1986) señala que el niño de la antigua Roma nace dos veces; la primera, cuando la madre da a luz, y la segunda, cuando el padre decide alzarlo a los cielos, proclamándolo su hijo.

Hacia la Revolución Francesa

En cuestiones culturales más cercanas a la actualidad, la revolución francesa juega un papel importante en el cambio de dinámicas sociales, económicas y políticas; por ende, en la visión y ejercicio de la paternidad como tal. Dividida en diferentes visiones o costumbres típicas de la época, la paternidad se encontraba principalmente sujeta al estatus socioeconómico que ocupaba la familia.

El padre era un modelo y el hijo de nobles, dotado de fuertes raíces, se encontraba proyectado hacia el futuro por el solo efecto de su herencia. Por delegación del padre, eran las nodrizas quienes se encargaban del cuidado de los niños, inicialmente muy cercanas a las familias porque tanto las nodrizas como las familias de mayores recursos económicos vivían en el campo, pero luego cuando estas familias se trasladan a la ciudad, la separación entre padres e hijos es total. Esta separación era prolongada por cuanto la educación del joven se completaba, cada vez con mayor frecuencia, en un colegio o en un pensionado bajo la modalidad de internado. (Knibiehler, 1997, p. 152).

En los grupos aristocráticos, la paternidad parecía hacer énfasis en la manutención y el traspaso de títulos nobiliarios, así como en la instrucción de buenas costumbres e hitos educativos importantes para la época. El vínculo paternofilial pasa a segundo

plano, o por lo menos no mantiene el suficiente protagonismo para sobreponerse al relego y la asunción de este por parte de otras figuras o instituciones.

Por otro lado, según Golden (1993), los padres aristocráticos no eran indiferentes a sus hijos ya que existía un trato afectuoso de por medio. Sin embargo, la práctica paternal no tomaba relevancia hasta los siete años cuando, tras haber permanecido con la madre, eran introducidos en un proceso educativo con tutores dentro de casa, el cual el padre solo se encargaba de supervisar.

En cuanto a la paternidad del campesinado, Micolta (2008) presenta la siguiente descripción:

Las tareas educativas se distribuían entre los padres y las madres según la edad y el sexo de los descendientes. La madre se ocupó de las hijas y de los hijos más pequeños, puesto que las mujeres tenían que aprender las tareas y las “funciones femeninas” que el padre no podía enseñarles como el cuidado de los hijos más pequeños y las tareas del hogar. El padre se hacía cargo de sus hijos varones desde que estos eran capaces de ayudarlo en el trabajo masculino, mediante una educación por el trabajo y por el ejemplo, una educación poco locuaz y con frecuencia ruda, violenta, como parte de la identidad viril.

Desde su perspectiva, las personas del campo buscaban la manera más efectiva de asumir las tareas del campo y el hogar. Dicha partición suponía ciertas destrezas innatas de cada género, que se desarrollaban a lo largo de la niñez en tanto pudiesen ser reforzadas por la madre o el padre respectivamente.

Finalmente, con respecto a los ciudadanos, refiere lo siguiente:

El padre que quería que su hijo le sucediera, no era solamente un patrón, sino también un maestro. La hija también recibía educación por parte del padre, quien trabajaba con frecuencia en el domicilio, y deseaba casarla con uno de sus discípulos, por tanto, la educaba

para tal fin. Este modelo muestra unas relaciones parentales más cercanas; fue en las ciudades donde se estrechó el vínculo entre el padre y sus hijos, especialmente en las clases medias. (Knibbier, 1997, p. 55).

A diferencia de la paternidad del campesinado y de la aristocracia, este tipo de “paternidad de la ciudad” se caracteriza por tener un trato menos unilateral con los hijos. La necesidad de ejercer la identidad paternal como guía sobre el hijo prevalece, aunque desde una participación más activa e íntima, que se veía reflejada tanto en lo laboral como en el proceso educativo. Asimismo, aunque aún basada en cuestiones de género, permitía la construcción de un vínculo más cercano y significativo con los hijos e hijas.

Según Ramos (1995), la transición a un régimen republicano por medio del derrocamiento de la monarquía sostuvo un cambio profundo en el psiquismo colectivo. La transformación de las costumbres, la deconstrucción de los valores y el cambio de un sistema paternal a uno más libre supuso la muerte simbólica del “Padre”, la cual trajo consigo la búsqueda de una nueva “paternidad”, que valoraba la equidad y el afecto por sobre el trato autoritario (Desan, 2019).

Revolución industrial y paternidad

A mediados del siglo XVIII, la Revolución Industrial trajo consigo un gran flujo de movilización social, promovida por la creciente industrialización y urbanización de la época (Aurik, 2017; Meler, 2008). Los avances tecnológicos y los inventos vanguardistas, junto con la creciente capacidad de producción y rentabilidad, sostenidos por un suministro de mano de obra calificada y energía barata, formaron gran parte de los incentivos para conti-

nuar con el proceso de revolución (Crafts, 2011). Sin embargo, según Allen (2017), la Revolución Industrial se encontraba bajo una contradicción: por un lado, supuso la creación de nuevos trabajos y maneras de generar riqueza, pero también destruyó el sistema económico anterior, produciendo pobreza.

La Revolución Industrial también significó un cambio drástico a nivel familiar ya que la mayoría de los hombres y, por tanto, padres, emprendieron un viaje hacia la ciudad, lo cual significaba alejarse de su familia para trabajar por largas horas en las fábricas. Para Zoja (2018), existe un punto en el cual el padre se vuelve “invisible” para su hijo ya que este tuvo que apartarse de su granja para entrar por las puertas de la fábrica: de manera repentina y drástica. Es así como en poco tiempo los artesanos y campesinos de las zonas rurales se volvieron fabricantes y trabajadores asalariados (Esbrí, 2020).

Con respecto a los apartados anteriores, es posible decir que el hombre, al ser responsable de la mayor parte de los medios de producción y su administración, como en fábricas, negocios y minas, queda alejado de su familia. Más importante aún, queda alejado de la posibilidad de ejercer una paternidad presente, más allá del rol económico. Así, pese a las diferencias económicas y sociales de la época, los padres quedan reducidos a ser el sostén económico de la familia (Jaquess, 2017; Micolta, 2008). Por otro lado, para Burin (2007), la masculinidad sufre un cambio importante en cuanto a sus valores: el honor y la fuerza física, típicos de la era preindustrial, se transforman en nuevos valores; el éxito, el dinero y el ejercicio de un trabajo pasan a ser los más destacados, lo cual se justifica a través del alejamiento de la intimidad familiar y doméstica.

Para Barker (2017), existen pruebas contundentes de otros valores asociados a la paternidad de la época. Dicha información se presenta en el análisis de correspondencia intrafamiliar, especialmente del vínculo paternofilial, en donde se expresa amor por

los hijos, y al mismo tiempo, observar cómo dicha paternidad migra hacia formas más indulgentes y tiernas.

De manera similar, Humphries (2010) realiza una recopilación de los relatos de niños que sufrieron labor infantil durante la época industrial. Si bien es cierto que muchos de ellos describen a los padres como ausentes o de conductas disruptivas, otros los describen como presentes, amorosos y preocupados por sus hijos.

Es importante remarcar que la paternidad de las épocas señaladas corre el riesgo de ser observada bajo una lente polarizada. Si bien es cierto que existieron padres que criaron, educaron y amaron a sus hijos, también es posible encontrar padres que se caracterizaban por ser crueles y desapegados.

La paternidad

Según Pleck (2007), la *paternidad* tiene dos concepciones: puede entenderse desde su parte biológica, es decir, como la capacidad de fertilizar, y como un comportamiento e identidad ejercida por los hombres que tienen un hijo. Adicionalmente, Carmona (2013) señala que dicho comportamiento e identidad se ejercen desde la historia personal del individuo, en combinación con los valores, las tradiciones y el contexto histórico-cultural.

Por su parte, Zoja (2018) señala que la paternidad, a diferencia de la maternidad, sigue un camino distinto en cuanto a su aparición, pues esta debe ser declarada y construida a partir de la relación con su hijo, ya que el padre no cuenta con un vínculo biológico como el de la madre en el periodo prenatal.

Según Cowan y Cowan (2012), la mayoría de los estudios se enfocaron en la ausencia paterna centrada hacia la vida familiar y el desarrollo infantil. Sin embargo, no es sino hasta finales de los años 70 que surge un mayor interés sobre el impacto positivo del padre presente: es desde ese momento —hasta la actualidad— que los estudios sobre la paternidad pasan de ser escasos a tener

una mayor presencia en el ámbito académico. Esto podría deberse al consenso social sobre la necesidad y obligación del padre de tener una participación más activa (Aguayo, Barker y Kimelman, 2016).

Moaes y Ganato (2016) señalan que esta previa poca importancia del rol paterno puede haberse construido en base a la suposición de que este cumple un rol secundario, a diferencia de la madre, ya que su importancia solo es efectiva en tanto pueda ser percibida como distinta a la de la madre. No obstante, estudios recientes señalan la capacidad del bebé de percibir la presencia paterna como diferente de la materna, lo cual abriría un nuevo paradigma con respecto al desarrollo, el bienestar y la salud mental de los hijos (Aguayo et al., 2016).

Dichos estudios sostienen que los niños presentan cambios positivos en el desarrollo cuando existe una participación activa en conjunto con la entrega de un buen trato por parte del padre, que resulta en un mejor desarrollo en el área cognitiva (Cano, Perales y Baxter, 2019; Levtoy et al., 2015; Sarkadi et al., 2008), en los procesos de socialización (Rahimah y Koto, 2022; Liu, 2019), en la capacidad para la autorregulación emocional (Amodia, Laverty y Ramchandani, 2020), una mayor mirada positiva del mundo (Rohner y Khaleque, 2010) y mejor salud mental (Diniz et al., 2021; Allport et al., 2018)

Aunque en la actualidad existe un mayor número de estudios sobre la importancia de la paternidad, y que, a su vez, se haya extendido la demanda social y el reconocimiento individual por muchos hombres, aún se presentan barreras y obstáculos en su ejercicio. Según Aguayo, Goldsmith y Herrera (2018), existen muchos padres que desean ser presentes y activos, sin embargo, hay una falta en la organización social y servicios materiales para lograr una equidad de género que desemboque en el ámbito privado, para que así, más padres puedan participar de la crianza.

Bajo la misma línea, es importante entender que la paternidad se desarrolla en una variedad de aspectos cotidianos y no

únicamente el económico. En la actualidad, ya no es un deber único y exclusivo de los hombres, lo cual permitiría una mayor posibilidad de interacción entre el padre con sus hijos e hijas, aportando enseñanzas y aprendizajes (Rodríguez, 2021).

El camino del héroe

Tanto Jung como sus seguidores han demostrado que los mitos sobreviven al paso del tiempo, sin embargo, muchos de ellos son ignorados o tomados como una suerte de folklore en donde su importancia queda relegada a una narrativa puramente estética de la historia y la cultura, dejando de lado la carga psíquica que conlleva. En ese sentido, la psicología profunda permite rescatar su relevancia para el uso psicológico y terapéutico.

Con respecto al mito, Mircea Eliade explica que este es la irrupción de lo sagrado en el mundo, lo cual permite revelar modelos ejemplares de los ritos y actividades humanas significativas (Eliade, 1967). Asimismo, Rodríguez (2009) añade que el mito guarda un valor cognoscitivo y vital ya que es una forma indispensable para poder comunicar algo que sería imposible sin contar al símbolo como medio. Así, resulta claro que tanto tribus primitivas como grandes civilizaciones tuvieron el mito como una forma de conducir a sus individuos a través de umbrales de transformación; tanto en la vida consciente como inconsciente (Campbell, 1949).

Para Pinto (2019), existe una variedad inmensa de mitos, pero ninguno más poderoso que el del héroe, ya que este responde a la pregunta sobre la existencia de un patrón común en el proceso de individuación a nivel universal. Es así que la importancia del mito del héroe radica principalmente en el camino que se emprende por una llamada imperativa (Rodríguez, 2009).

La representación del héroe se encuentra en un viaje con el fin de encontrar tesoros y/o personas de gran valía para él mismo

o su comunidad. Sin embargo, tal y como ha sido señalado por Jung, los objetos no son una mera representación física, sino que hablan de la búsqueda que realiza el ser humano de manera inconsciente para encontrar la autorrealización (Cox, 2020). Asimismo, la simbología del viaje del héroe se encuentra asociada a la contienda psíquica de índole interna que debe darse con el fin de convertirse en un individuo, separándose de fuerzas regresivas que le impiden contender con el mundo exterior (Rodríguez, 2009).

De la misma manera, el libro *Héroe de las mil caras* de Joseph Campbell realiza un extensivo análisis sobre diferentes mitos en una variedad de culturas en donde está introducido el héroe, rescatando la siguiente secuencia narrativa:

El héroe mitológico abandona su choza o castillo, es atraído, llevado, o avanza voluntariamente hacia el umbral de la aventura. Allí encuentra la presencia de una sombra que cuida el paso. El héroe puede derrotar o conciliar esta fuerza y entrar vivo al reino de la oscuridad o puede ser muerto por el oponente y descender a la muerte.

Detrás del umbral, después, el héroe avanza a través de un mundo de fuerzas poco familiares y sin embargo extrañamente íntimas, algunas de las cuales lo amenazan peligrosamente, otras le dan ayuda mágica. Cuando llega al nadir del periplo mitológico, pasa por una prueba suprema y recibe su recompensa. El triunfo puede ser representado como la unión sexual del héroe con la diosa madre del mundo, el reconocimiento del padre-creador, su propia divinización o también, si las fuerzas le han permanecido hostiles, el robo del don que ha venido a ganar; intrínsecamente es la expansión de la consciencia y por ende del ser.

El trabajo final es el del regreso. Si las fuerzas han bendecido al héroe, ahora este se mueve bajo su protección; si no, huye y es perseguido. En el umbral del retorno, las fuerzas trascendentales

deben permanecer atrás; el héroe vuelve a emerger del reino de la congoja. El bien que trae restaura al mundo. (Campbell, 2020, p. 140).

Tal y como se señaló al inicio de este apartado, el viaje del héroe no debe verse como una narrativa puramente fantástica, sino como una travesía psicológica hacia el desarrollo personal. La apertura y el afrontamiento voluntario hacia lo desconocido implica un riesgo, pero también una ganancia a nivel interior que excede lo conocido por la consciencia de quien emprende el camino.

Bajo la misma línea, Rodríguez (2009) señala que al final del viaje el héroe ha logrado desarrollar su personalidad individual, respondiendo a la pregunta *¿Quién soy yo?*, despojándose de falsos ideales que le impedirían integrar partes primitivas de su personalidad.

Finalmente, el héroe debe comprender que el desarrollo que ha logrado en el camino no se dirige a identificarse como el ápice del camino o el “tesoro” en sí, ya que corre el riesgo de inflar su ego y corromper lo adquirido. Es así que Hartman y Zimberoff (2009) aclaran que el mito del héroe contribuye a la visión sobre la posibilidad de cooperar con fuerzas destructivas y cambiarlas a un patrón de comportamiento que se conecte con el coraje, el liderazgo, la gratitud y la humildad.

La paternidad y el camino del héroe

La pérdida paulatina de la figura tradicional del padre a través de la historia nos habla de la necesidad social y cultural que tiene de ser transformada en algo diferente. Si bien es cierto que se le ha asociado históricamente con una figura cruel y autoritaria, también se ha podido reconocer la importancia de su protección, cuidado y educación.

No es hasta este punto histórico que la moral del actuar del padre se encuentra en una constante contradicción: por un lado, debe adoptar un trato más sensible en un mundo cada vez más acelerado y materialista, fomentando indirectamente la figura del padre como “sostén de familia” sin perder su creciente sensibilidad. Pero, por otro lado, debe seguir manteniendo esta última.

Si bien es cierto que es difícil ofrecer una definición de *paternidad*, sabemos que lo que hace a un padre va más allá de un hecho biológico, pues se crea en el encuentro con su hijo y la aceptación de este de forma voluntaria (Zoja, 2018). Dicha acción, la de asumirlo, abre un camino tanto nuevo como familiar para el nuevo padre, pues carga con la experiencia de haber sido hijo y haber sido criado, pero al mismo tiempo, tendrá la enorme tarea de formar un vínculo único con este hijo que desconoce, de una manera que también es desconocida hasta el momento por él.

De manera similar, el héroe de los mitos empieza su aventura hacia lo desconocido sin ser del todo capaz de poder completar el viaje en su estado de desarrollo psicológico actual, puesto que el viaje del héroe implica un acercamiento y una actitud diferentes hacia “el llamado” —es decir: la aceptación voluntaria—.

Sin embargo, el nacimiento del hijo como rito de iniciación dentro del contexto de la paternidad no transita por el ejercicio de crear una severa separación de actitudes, pensamientos y emociones previas al estado paternal en sí, ni mucho menos una separación física de la localidad como lo hacían las sociedades antiguas o el héroe en los mitos en la búsqueda de la transformación.

El cambio sucede de manera mucho más gradual e *in situ*, pues el hijo es quien lo confronta con su historia personal: con sus falencias y virtudes. Tal y como hemos visto, el camino del héroe nunca radica en lo grandioso ni en lo mágico de su narrativa, sino en el proceso trascendente por el cual este cambia; de adentro

hacia afuera, mostrando cualidades antes no poseídas para hacerle frente al mundo. De la misma manera, la paternidad no se caracteriza por lo grandioso de su recorrido histórico, sino por su transformación ante las necesidades de su hijo dentro de lo cotidiano, pues su mayor proeza es reconocer el vínculo con el hijo como prueba y, como fin, su amor por este.

Solamente el padre en su íntimo vínculo con el hijo es capaz de mantener o corregir su propia actitud consciente. No obstante, se corre el riesgo, como en toda práctica o teoría psicológica, de embelesar la consciencia y dejar de lado la parte inconsciente. Pues se debe recordar que gran parte del amor y el vínculo que une al padre con su hijo proviene de una irracionalidad profunda que entrelaza la historia propia y la colectiva, de ahí la particularidad de que la paternidad exprese lo inexpresable mediante gestos y acciones que trasciendan el verbo.

Por otra parte, este inconsciente empuja al padre a situaciones irresueltas en las cuales deberá valerse del apoyo de recursos internos tanto como externos para salir airoso. Sin embargo, ningún héroe —al igual que ningún padre— queda impoluto ante la adversidad, siempre se comete el fallo, más aún cuando la empresa de la paternidad no puede ser constituida si no es mediante la vinculación de su mundo interno con la de su hijo/a. No obstante, la importancia de la falencia alberga una forma de entender las cosas no como un problema, sino como un desafío.

Conclusión

A través de la revisión histórica de la paternidad, es posible comprender la necesidad de cambio y evolución de la paternidad a una más sensible, que rescate los aspectos nutricios a nivel psicológico sin caer en la glorificación de los tiempos antiguos, pues es necesario ser conscientes de que muchas paternidades se ejercieron desde la brutalidad, los malos tratos y el desinterés.

Aunque se hayan suscitado a través de la historia previa, aún forman parte de la realidad cotidiana.

El padre actual se encuentra frente a la necesidad de evolucionar sin dejar de lado el rol educativo que ha desempeñado a lo largo de la historia, ya que este ha sido delegado casi en totalidad hacia las instituciones educativas, que han ido reemplazando su figura. Sin embargo, es importante alzar la pregunta: ¿en qué medida las instituciones educativas son el reemplazo de una paternidad presente? Dicha pregunta también podría realizarse a partir de la maternidad, de ser así, generaría una perspectiva mucho mayor ante una problemática gigantesca que se ha anidado en los últimos tiempos.

Si bien es cierto que nos encontramos en un mundo con mayor capacidad de actualización por medio de la información de fácil accesibilidad, donde es posible encontrar vasta información con respecto a la importancia de la familia, esta se sigue empujando hacia las periferias, pues aún no existe una cultura que priorice el bienestar de la familia por encima de la productividad laboral y económica. Ello genera que muchos padres y madres, pero sobre todo padres, sigan vinculándose únicamente a través de su rol de proveedor.

Por otra parte, asumir la paternidad no puede depender del sistema social, pues por más que este insista en su reconocimiento y en la obligación de manutención económica, no es suficiente ni sustituto de la decisión voluntaria de ser un padre que forma parte de la vida de su hijo. Ya hemos visto que los aportes de la paternidad van mucho más allá del tema económico, pues el mito del héroe, al igual que lo anteriormente expuesto realza la importancia de asumir los desafíos de manera voluntaria y el devenir del cambio psicológico.

Aunque cada paternidad es diferente, el mito del héroe y su camino reflejan el estado continuo por el cual transita el padre al asumir a su hijo. Como hemos dicho, todo padre se embarca en la empresa de la paternidad enfrentándose a lo desconocido de su

proceso y del de su hijo. Se verá confrontado con su historia personal, con las demandas constantes del mundo y con las de su hijo. Deberá abandonar costumbres y modos de pensar previos, sustituyéndolos por otros más adaptativos y sensibles que permitan la prevalencia del amor, por sobre todas las cosas, hacia su hijo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguayo, F., Barker, G. y Ekimelman, E. (2016) Paternidad y Cuidado en América Latina: Ausencias, Presencias y Transformaciones, *Masculinities and Social Change*, 5(2),98-106.
- Amodia-Bidakowska, A., Lavery, C., & Ramchandani, P. G. (2020) Father-child play: A systematic review of its frequency, characteristics and potential impact on children's development. *Developmental Review*, 57, 100924.
- Allen, R. C. (2017) *The industrial revolution: A very short introduction* (Vol. 509). Oxford University Press.
- Allport, B. S., Johnson, S., Aqil, A., Labrique, A. B., Nelson, T., Angela, K. C., & Marcell, A. V. (2018) Promoting father involvement for child and family health. *Academic pediatrics*, 18(7), 746-753.
- Barker, H. (2017) *Family and business during the industrial revolution* (p. 280). Oxford University Press.
- Burin, M. (2007) Precariedad laboral, masculinidad, paternidad. *Precariedad laboral y crisis de la masculinidad. Impacto sobre las relaciones de género*, 87-120.
- Campbell, J. (2020) *El héroe de las mil caras*. Atalanta.
- Cano, T., Perales, F., & Baxter, J. (2019) A matter of time: Father involvement and child cognitive outcomes. *Journal of Marriage and Family*, 81(1), 164-184.
- Carmona, N. D. M. (2013) Familias cambiantes, paternidad en crisis. *Psicología desde el Caribe*, 177-209.
- Casavola, F. P. (2019) *Pater familias, pater senatus, pater patriae: il filo più profondo della storia di Roma*.
- Cowan, P. A., & Cowan, C. P. (2012) Normative family transitions, couple relationship quality, and healthy child development.
- Cox, I. (2020) El triunfo del héroe sobre el dragón: un análisis de Don Quijote a través de la psicología analítica de C. G. Jung.

- Crafts, N. (2011) Explaining the first Industrial Revolution: two views. *European Review of Economic History*, 15(1), 153-168.
- De Moraes, C. J. A., & Granato, T. M. M. (2016) *Becoming a father: an integrative review of the literature on transition to fatherhood*.
- Desan, S. (2019) Recent Historiography on the French Revolution and Gender. *Journal of Social History*, 52(3), 566-574.
- Diniz, E., Brandao, T., Monteiro, L., & Verissimo, M. (2021) Father involvement during early childhood: A systematic review of the literature. *Journal of Family Theory & Review*, 13(1), 77-99.
- Di Pego, A. (2020) Derivas de la autoridad y del autoritarismo: el paterfamilias y la patria en el pensamiento de Hannah Arendt. *Resistances*, 1.
- De la Fuente Rocha, E. María Izquierdo. Una mirada desde la psicología profunda. *Título original libro de investigación apropiación, generación y uso edificador del conocimiento* Vol. 23.
- Eliade, M. (1967) Cosmogonic Myth and 'Sacred History' 1. *Religious studies*, 2 (2), pp. 171-183.
- Esbrí Navarro, I. (2020) *Permiso por nacimiento y cuidado del menor: la incorporación de los hombres a los cuidados a través del permiso de paternidad. Regulación jurídica y su aplicación en la negociación colectiva de la Comunidad Valenciana* (Doctoral dissertation, Universitat Jaume I).
- Fuenteseca Degeneffe, M. (2021) Estructura del grupo familiar: ¿comunidad doméstica o jefatura única del «paterfamilias»? (Huelva, 2003). *Fundamentos romanísticos del derecho contemporáneo*, 1-20.
- Grimson, A. (2020) *Los límites de la cultura: crítica de las teorías de la identidad*. Siglo XXI Editores.
- Golden, R. M. (1993) *Becoming a French Aristocrat: The Education of the Court Nobility, 1580-1715*.

- Herrera, F., Aguayo, F., & Weil, J. G. (2018) Proveer, cuidar y criar: evidencias, discursos y experiencias sobre paternidad en América Latina. *Polis. Revista Latinoamericana*.
- Humphries, J. (2010) *Childhood and child labour in the British industrial revolution*. Cambridge University Press.
- Jaquess, T. J. (2017) Revolutionary fathers: Republican fatherhood and the American Revolution and early republic 1763-1814.
- Kamp, J., (2020) Patriarchy and Gender Law in Ancient Rome and Colonial America, *Iowa Historical Review* 8(1), 43-57.
- Knibiehler, Y. (1997) *La révolution maternelle: femmes, maternité, citoyenneté depuis 1945. (No Title)*.
- Márqueza, F., Lucchini, C., Bertolozzi, M. R., Bustamante, C., Strain, H., Alcayaga, C., & Garay, N. (2019) Being a first-time father. Their experiences and meanings: A qualitative systematic review. *Revista Chilena de Pediatría*, 90(1), 78-88.
- Maskalan, A. (2016) In the name of the father: A discussion on (new) fatherhood, its assumptions and Obstacles. *Revija za socijalnu politiku*, 23(3), 383-398.
- Macura, M. (2022) Patria potestas in personal and property legal point of view. *Student's Social Science Journal*, 14(14), 32-39.
- Micolta, A. (2008) Apuntes históricos de la paternidad y la maternidad. *Prospectiva. Revista de Trabajo Social e intervención social*, (13).
- Meler, I. (2008) Las familias. *Subjetividad y procesos cognitivos*, (12), 158-188.
- Rahimah, R., & Koto, I. (2022) Implications of Parenting Patterns in the Development of Early Childhood Social Attitudes. *International Journal Reglement & Society (IJRS)*, 3(2), 129-133.
- Rohner, R. P., & Khaleque, A. (2010) Testing central postulates of parental acceptance-rejection theory (PARTheory): A meta-

- analysis of cross-cultural studies. *Journal of Family Theory & Review*, 2(1), 73-87.
- Rodríguez Castañeda, I. R. (2021) Razón jurídica para igualar la licencia de paternidad en proporción con la licencia de maternidad para instaurar la igualdad de género en el sistema laboral peruano.
- Rodríguez, J. M. (2009) *El héroe de la psicología analítica*. Universidad de Costa Rica.
- Sarkadi, A., Kristiansson, R., Oberklaid, F., & Bremberg, S. (2008) Fathers' involvement and children's developmental outcomes: a systematic review of longitudinal studies. *Acta paediatrica*, 97(2), 153-158.
- Welling, L. L., & Shackelford, T. K. (Eds.) (2019) *The Oxford handbook of evolutionary psychology and behavioral endocrinology*. Oxford University Press.
- Zoja, L. (2018). *El gesto de Héctor: Prehistoria, historia y actualidad de la figura del padre*. Taurus.

Armando Palacios Rejas

Es psicólogo clínico por la Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas. Posee un posgrado en Psicoterapia Analítica por la Fundación de Psicología Analítica Junguiana (FPAJ) de Córdoba, Argentina.

Actualmente está realizando su maestría en Intervención Clínica en Niños y Adolescentes en el enfoque TCC por la Universidad Internacional de la Rioja.

Ejerce como docente universitario en: Universidad Científica del Sur y Universidad Continental en los niveles de pregrado y posgrado.

Practica clínica privada con familias, niños y adolescentes.

Coincidencias significativas, el sentido trascendental

Rodrigo Daniel Bramajo Cuello

La *sincronicidad* ha sido uno de los conceptos más provocadores y complejos que desarrolló Jung durante su vida. Esta propuesta no ha sido ampliada por sus seguidores en la misma magnitud que otras de sus ideas, quizás por encontrarse al final de su etapa productiva y por la dificultad que presenta a la hora de comprender sus consecuencias clínicas y epistemológicas. Sin embargo, es importante destacar que es uno de los principios fundamentales dentro de la psicología analítica.

El propósito de Jung (1952 [2004]) era describir un fenómeno que había detectado muchas veces durante su labor, a saber: la coincidencia espaciotemporal de eventos que no están vinculados de forma causal pero que comparten el mismo significado. Para poder comprender esta afirmación del autor suizo, es necesario desentramar las distintas fuentes que inspiraron el producto final.

Éstas incluyen tanto a la tradición filosófica occidental como a la oriental, y la —por ese entonces, neonata— física cuántica. Sería con un profesional de esta última que la sincronicidad alcanzaría una mayor rigurosidad, representando uno de los trabajos interdisciplinarios más relevantes de la historia del pensamiento.

Para ejemplificar esta idea tan paradójica, Jung usa una viñeta clínica de una sesión con una de sus pacientes. Menciona que, en un momento crucial de la terapia de la mujer, esta tuvo un

sueño donde le regalaban un escarabajo de oro. Justo en ese instante, el psicólogo es captado por un leve sonido en la ventana. Se trataba de una *Cetonia aurata*, un escarabajo similar al expresado por la paciente.

El suceso tuvo un efecto de quiebre en la concepción rígida que la limitaba logrando una transformación que acompaña comúnmente al tratamiento. Las probabilidades de que semejante coincidencia se debiera exclusivamente al azar eran tan altas que le sugerían a Jung una explicación alternativa (Jung, 1952 [2004]). Este tipo de encuentros sorprendentes se repitieron muchas veces en la vida del psicólogo suizo, desde su temprana juventud hasta sus últimos días de vida.

En su libro *Sobre adivinación y sincronicidad*, Von Franz (2022) afirma que Jung habló muchas veces del fenómeno sincrónico como algo parapsicológico. Las estructuras que marcan las probabilidades psíquicas, a saber, los arquetipos, son la meta a la cual apuntan todos los métodos oraculares. Se podrían comprender como sincronicidades inducidas. Son actos de creación únicos, ya que rompen con la linealidad causal del tiempo y el espacio. Y cuentan una historia irrepetible y singular que pertenece al contexto cualitativo de un sujeto determinado.

La primera mención hecha sobre la sincronicidad fue durante el elogio fúnebre al sinólogo Richard Wilhelm. La labor de traducción de los textos fundamentales del Oriente que su amigo había realizado llevó a que Jung postulara la existencia de un principio distinto al de la causalidad. Los hechos increíbles que había presenciado durante su trabajo no respondían lógicamente a la relación causa y efecto, esto sugería otro tipo de conexión entre los eventos.

Denominó tentativamente a esta unión “principio sincrónico” (Jung, 1930 [1999]). Los textos como *El secreto de la flor de oro* y el *I ching* que Wilhelm había traído de Asia representaban un puente invaluable entre culturas que Jung veía como un tesoro (Wilhelm y Jung, 2015). Esta segunda obra clásica china, que

también es llamada *Libro de las mutaciones*, inspiró profundamente al psicólogo suizo hasta el punto de afirmar que es ahí donde se expresa la dinámica que subyace en las coincidencias significativas. En su “Segunda conferencia” (1935 [2009]), Jung manifiesta que su propuesta es una versión occidental de algo que en Oriente ya poseía una explicación hace mucho tiempo. El término que al que se refiere es *tao*.

Desde la visión taoísta, doctrina establecida por Lao Tse, los fenómenos brotan del choque de dos energías opuestas comprendidas como el *Yin* y el *Yang*. El primero representa la oscuridad, la pasividad y la receptividad, mientras que el segundo representa la impulsividad, la actividad y la penetración. Éstas tienen un principio común que luego las divide, el *tao* (Lozano, 2015). Escobar (2014) comparte lo dicho anteriormente sumando que los cambios producidos por la interacción de las fuerzas antagónicas deben entenderse como el movimiento mismo del fundamento creador. La inexistencia de ese principio holístico en la cultura de Occidente sería en cierta forma saldada por la sugerencia que Jung pone en la mesa con la sincronicidad.

Los pensamientos del continente del este no son los únicos que impregnaron la inspiración junguiana. El psicólogo suizo estaba embebido en la tradición filosófica de su lado del mundo. Leibniz y, sobre todo, Schopenhauer son parte del bagaje teórico subyacente a la sincronicidad. Este último autor incluso plantea algo parecido en *Sobre el aparente diseño del destino de lo individual*. En el libro se explica que las coincidencias significativas son parte de la unión entre la necesidad y el azar.

Desde su punto de vista, a las personas se les presentaría una fuerza que conecta eventos de forma que aparenta ser fortuita (Meier, 2001). La *correspondencia* que ha mantenido unidos los fenómenos con un sentido trascendental marcó las elucubraciones de muchos autores durante la historia, y aunque Jung esté de acuerdo con sus ideas, trabajó para posicionar a la sincronicidad por fuera de la metafísica y dentro de la experimentación. Su

intención no era que el fenómeno descrito quedara en una reflexión inaprensible, sino que fuera considerada por la comunidad científica. Este anhelo no encontró tanto asilo en el colectivo psicológico, pero sí en el de los físicos.

Así como se ha presentado, la *sincronicidad* requiere de una interpretación de los fenómenos que no se condice con el sentido común occidental. La visión newtoniana, que impregnó los desarrollos científicos hasta sus niveles más profundos, le dio forma a la dinámica social con la que se entendía la naturaleza. En *Principios matemáticos*, Newton (1993) expresó claramente las pretensiones de su trabajo:

Me gustaría que pudiésemos deducir el resto de los fenómenos de la Naturaleza siguiendo el mismo tipo de razonamiento a partir de principios mecánicos. En efecto, muchas razones me inducen a sospechar que todos ellos pueden depender de ciertas fuerzas en cuya virtud las partículas de los cuerpos —por causas hasta hoy desconocidas— se ven mutuamente impelidas unas hacia otras y se unen en figuras regulares, o son repelidas y se alejan unas de otras (p. 6).

Peat (2009) hace una apreciación del efecto que tuvo el descubrimiento del físico. Los humores, así como las correspondencias astrológicas, se dejaron de lado para dar lugar a las predicciones que ahora la ciencia obtenía con ayuda de la matemática. La fuerza como nueva herramienta sirvió para cuantificar aquello que hasta el momento tenía respuestas más ambiguas y misteriosas.

Escobar (2014) deja en claro que, a partir de este evento histórico, la principal tarea de la ciencia es la búsqueda de aquellas leyes de la causalidad que gobiernan el universo. Físicos posteriores como Heisenberg (Wilber, 1991) señalan que mientras se pueda usar la posición, la masa, la fuerza y la velocidad para describir algo, no se necesitará más que las leyes newtonianas.

En *La fuerza más atractiva del universo. Newton. La ley de la gravedad* (Durán, 2018), se afirma que el carácter absoluto del tiempo y el espacio en la mecánica clásica los convierte en contenedores de planetas donde los cuerpos que los habitan no pueden transformarlos de ninguna manera.

Volviendo a Peat (2009), este retoma las opiniones de Galileo cuando dice que, para poder formular aquellas leyes, deben separarse los fenómenos de la realidad para evitar las contingencias de la vida. Como conclusión, el autor deja entrever que esas leyes solo pueden aplicarse al pie de la letra dentro de un experimento abstracto del pensamiento y no deben confundirse con los eventos complejos que se presentan en lo individual.

En el año 1900, surge la hipótesis cuántica. En la Sociedad de Física de Berlín, Plank presentó su razonamiento donde postulaba los *cuantos*, múltiplos de la cantidad de energía de un oscilador cuyo valor no puede ser cualquiera (Pérez, 2012). El poder de esta novedad movió las bases de la comunidad científica como un cataclismo y despertó la creatividad de muchos de sus miembros que no harían otra cosa que profundizar el cambio.

La llegada de Einstein y sus investigaciones sobre la relatividad que afectaba al tiempo y al espacio cuando se viajaba a grandes velocidades desembocó en abandonar la idea intuitiva de que estas categorías estaban intrínsecamente separadas (Blanco, 2018). Se había descubierto que, en un nivel más íntimo de la naturaleza del universo, las leyes habituales no respondían de la misma manera.

Con el comienzo del siglo XX, los avances científicos, de la mano de la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica, fueron descomunales. El panorama se había ampliado más allá de los límites conocidos impuestos por la, ahora denominada, física clásica.

En el año 1927, un hombre llamado Heisenberg postula su principio de incertidumbre donde demuestra que la precisión con la que se mide una partícula se ve afectada al medir su masa y

velocidad (Peat, 2009). El acto mismo del observador al intentar medir el objeto de estudio lo alteraba. El cosmos, entendido como una sucesión de líneas causales provenientes de un pasado lejano, le daba lugar a una contemplación alternativa.

Algo curioso a tener en cuenta en el desarrollo, tanto de la física cuántica como de la relatividad general y especial, es que la primera tiene como representante principal a Einstein, pero la segunda fue producto de varias mentes. Max Planck, Niels Bohr, el mencionado anteriormente Werner Heisenberg, Erwin Schrödinger, y también Wolfgang Pauli. Este último es conocido por dar vida a lo que llamó el “principio de exclusión”, bajo este título describe cómo la materia es guiada por patrones que dictaminan su actividad acausalmente (Escobar, 2012). En su vida íntima y en su trabajo, había un suceso bastante curioso cuyo entorno y él mismo bautizaron “el efecto Pauli”. Cada vez que entraba en una habitación, algo misterioso hacía que las máquinas cercanas dejaran de funcionar (Blanco, 2012). Aun siendo un hombre de ciencia, estaba completamente seguro de que este extraño suceso era real.

Pauli buscó la ayuda de Jung en 1930 para encontrar alivio a sus malestares anímicos. El intercambio de correspondencia que mantuvieron durante varios años es la evidencia de una de las sociedades interdisciplinarias más interesantes de la historia y desencadenó una nueva luz bajo la cual observar aquellas coincidencias que comparten el mismo significado.

Aun así, las diferencias en las definiciones de las categorías como tiempo y espacio, inscriptas en las disciplinas que cada uno practicaba, fueron objeto de discusiones entre ambos profesionales. Un ejemplo de esto fue el señalamiento de Pauli sobre el nombre mismo del concepto *sincronicidad*. No comprendía cómo podía aludir a lo sincrónico algo que no pasaba necesariamente al mismo tiempo. Los sueños proféticos se confirman en el futuro, no mientras se los tiene.

Para el físico, era mucho más importante señalar que los eventos estaban unidos a través del sentido. La forma en la que Jung responde a esta crítica es remitiéndose a una de las propiedades más llamativas de lo inconsciente, una que es compartida por todas las praxis psicodinámicas, su intemporalidad. El psicólogo suizo (1946 [2006]) dice que la secuencialidad lineal es algo propio de la consciencia. Para poder comprender mejor esto, Pauli pone en la mesa una hipótesis basada en las superficies de Riemann. Muestra un dibujo donde se aprecian dos hojas (una que representa la dimensión psíquica y otra, la física) que están unidas en un centro simbólico fundamental (Meier, 2001). Tanto el tiempo y el espacio donde suceden los fenómenos sincronísticos como el aspecto psíquico que los acompaña serían una manifestación secundaria del sentido que los une.

Con el término “acausal”, la recepción de Pauli fue menos tensa. Entendía que había un patrón ordenante que les da origen a la dimensión física y psíquica, y que no se puede colocar a este dentro del tiempo y el espacio. Esto es algo que la propuesta de Jung compartía con las conclusiones cuánticas ya que tampoco se podía aplicar el principio de causalidad al pie de la letra. Para el físico, sin embargo, no era suficiente establecer una conexión directa entre ambas acausalidades, la condición bajo la cual se sometían a la experimentación daba como resultado una disparidad muy notable. Los fenómenos sincronísticos dependen de la psiquis del sujeto que los vive; los experimentos de la microfísica, no. Los primeros no son reproducibles. Lo que le resultó más sensato a Pauli fue entenderlos como partes del mismo sistema, pero en diferentes niveles.

Las discusiones epistemológicas entre Jung y Pauli llegaron a un punto en común donde ambos podían sostener los mismos principios que rigen la dinámica de la realidad. Desarrollaron un gráfico, se trata de una cruz compuesta por dos oposiciones. Por un lado, está la conservación de la energía enfrentada al *continuum* espacio-tiempo, y por otro, la causalidad (conexión

constante a través de los efectos) contra la sincronicidad (conexión inconstante a través de la equivalencia).

Esta fue producto de varias anteriores que no alcanzaron buen puerto. El gráfico puede apreciarse en el corpus canónico junguiano. En el mismo año que fue publicado en *Sincronicidad como principio de conexiones acausales*, Pauli envió una carta con una versión alternativa más elaborada. Sugería usar un concepto matemático llamado *automorfismo* que serviría para evitar las tensiones que causaban las diferentes concepciones de las ciencias desde las que trabajan. Una especie de terreno neutro. Pero lamentablemente no tuvo un desarrollo posterior y no se ha retomado desde ninguna disciplina. Quedó confinado a la correspondencia íntima que tenía con Jung (Meier, 2001).

Para poder comprender el valor real que puede dar la idea de la sincronicidad, es necesario conocer los conceptos que le sirven de base. Estos se enmarcan, como se dijo anteriormente, en los avances de la física, pero también en las propuestas psicodinámicas singulares de la teoría junguiana. El comienzo imperioso es el de la definición de *inconsciente*.

Según Jung (1946 [2004]), todo aquello que habita en los sujetos, todo contenido psíquico que crece y se desarrolla hasta más tarde llegar a la consciencia es lo inconsciente. Aquellos recuerdos o acciones que se hacen sin intención forman parte de este registro. La dimensión inconsciente funciona de forma compensatoria en relación con la consciencia, y entre ambas se encuentra el Yo, que se encarga de regular sus interacciones.

La zona que contiene la historia individual del sujeto se denomina *inconsciente personal*, pero hay una capa mucho más amplia donde habita la herencia humana universal y es llamada *inconsciente colectivo* (Jacobi, 1963). Esta carece de cualquier contenido individual de los sujetos. Dentro de la zona inconsciente, se encuentran los que Jung llamó *arquetipos*, que no son otra cosa que una probabilidad de que un contenido psíquico aparezca o no. Formas de la intuición que sirven de condición necesaria *a priori*

para cualquier evento mental. Preconcepciones, parecidas a las ideas platónicas, que fundan la realidad (Jung, 1946 [2004]).

Son ordenamientos que se encuentran por fuera del alcance de la consciencia y que le dan una configuración a los eventos psíquicos, pero también son afectados por los contextos en los que los sujetos viven. Estos no son exclusivamente psíquicos, sino que en un punto son indistinguibles del mundo físico por una característica particular denominada “psicoide”. Este es un adjetivo que denota el carácter trascendental de un estado simple entre materia y psique.

En el centro de lo inconsciente, uno de los arquetipos tiene un lugar privilegiado por sobre los otros. Es el *Sí-Mismo*, encausa los desarrollos psíquicos y representa una paradoja que Jung quería describir. Por un lado, necesitaba ponerle nombre a la idea de totalidad humana, pero esta debería corresponder con la cualidad indescriptible e indeterminable que conllevan los arquetipos. Una conciliación que también es llamada en el corpus teórico junguiano como “proceso de individuación”. Esta puede ser entendida como una progresión de los sujetos a tratar de incorporar las partes divididas de la personalidad.

Es así como puede comprenderse que los fenómenos sincrónicos reúnen en sí tanto la materia como la psique, poseen la propiedad psicoide de la indiferenciación y también actúan regulados por la orientación del arquetipo más importante hacia la congregación de lo quebrado.

Tanto el tiempo como el espacio, y su relación con el psiquismo, no siguen una lógica causal. Peat (2009) explica que, por más que haya aspectos de la mente que puedan comprenderse como respuestas mecánicas, es la presencia de un contexto la que crea sutiles expresiones y sentidos que no pueden ser captados sin tener en cuenta cierta generalidad del entorno donde suceden.

Los contextos tienen la capacidad de guardar en sí muchas características del medio y, en la combinación con el diverso

espectro de la observación, definen el significado de los eventos individuales. El acto de mirar un objeto con la meta de compararlo con otro solo puede darse dentro de un contexto. Esto es porque las características que pueden evaluarse son más una propiedad atribuida por el investigador que de la cosa en sí.

El autor deja entrever que, previo al momento de la primera separación, existe un vacío que iguala al observador con lo observado. En este punto, el acto fundacional de la percepción que crea la dualidad, la divergencia, da vida al mismo tiempo a un contexto. De esta forma, puede comprenderse cierta cronología de la significación. En el principio hay un vacío indefinido, similar a la propuesta de lo psicoide junguiano, cuya unidad es quebrada por el acto creativo de la percepción.

La percepción divide dando lugar a los opuestos. Una vez instaurado este corte, la dualidad, las distinciones o categorías crean estructuras de pensamiento donde se dan los contextos bajo los cuales tienen sentido los eventos individuales. El significado es un intercambio entre categorías, un movimiento dialéctico que establece la naturaleza dinámica de la realidad.

Desde los aportes de Jacobi (1963), se muestran los principios del método de la psicología profunda. La consideración de la realidad psíquica en los términos de Jung es el reconocimiento de que lo inconsciente posee pautas particulares que no devienen de la ciencia natural, la religión o la filosofía. Así se inaugura un campo de investigación novedoso donde lo psíquico ocupa el rol central, aunque implique también no conocer con fidelidad esas leyes.

El principio de polaridad es la confirmación junguiana de la existencia de los opuestos y su dinámica de choque que le da lugar a la energía psíquica. Estos funcionan en conjunto y, a pesar de sus discrepancias, tienden a la conciliación. Este enfrentamiento es el caldo vital de los fenómenos sincrónicos. Las coincidencias de sentido en la sincronicidad son las muestras del encuentro de posiciones disímiles armonizando. Jung (1944 [2005])

considera que, para poder comprender la totalidad, hace falta vivir el cruce de las polaridades.

Nicolás de Cusa (autor al que Jung cita en su texto *Un mito moderno. De cosas que se ven en el cielo*) da una lógica aprehensible para entender de qué se trata esa unión de opuestos. En *De la docta ignorancia* (1948), explica que:

El mínimo es una cosa tal que no puede existir otra menor. Y como el máximo es otro tanto, resulta evidente que el mínimo coincide con el máximo. Para mayor claridad, restrinjamos el máximo y el mínimo a la cantidad: la cantidad grande es grande hasta el máximo; la cantidad mínima es pequeña hasta el máximo.

Purifiquemos el máximo y el mínimo despojándolos de la cantidad, quitándoles mentalmente lo *grande* y lo *pequeño*, y veremos con evidencia que el máximo y el mínimo coinciden (...) Las oposiciones, entonces, no existen sino para los objetos que admiten excedentes y excesos, aviniéndose con los unos y los otros hasta donde lo permiten sus respectivas diferencias; pero de ningún modo se avienen con el máximo absoluto, pues este está por encima de toda oposición (p. 21).

Hay un punto de identidad entre lo inconmensurable y lo más ínfimo que excluye todo aquello con extensión, todo lo que se puede comparar. Habría un máximo absoluto infinito, una formalidad a la que responden los objetos de la realidad.

En la disciplina gestáltica, la propuesta de las coincidencias significativas no ha pasado desapercibida. Madrona (2009) dice que la totalidad en su corriente es más que la suma de las partes, está compuesta de las denominadas “propiedades emergentes”. Estas son entendidas como la consciencia y, a su vez, tienden a la unificación. Es imprescindible poder reconocer las diferentes perspectivas que conviven simultáneamente, la dualidad y la unidad, para recibir esas propiedades emergentes.

En su libro *Coincidencias necesarias*, Vézina (2007) afirma que las sincronicidades suceden en momentos de gran tensión. Estos ponen de manifiesto las transformaciones inevitables que conllevan las etapas de transición y que, casi sin excepción, son acompañadas por fuertes cargas emocionales. El psicólogo piensa que estas son condiciones indispensables para llamar efectivamente “fenómeno sincronístico” a una casualidad improbable. La interpretación de estas coincidencias en el ámbito clínico se dará teniendo en cuenta la circunstancia que rodea la vida de la persona en ese momento. La llegada de determinadas personas o ideas en una etapa singular, el lugar donde ocurren o se vive lleva inscripto quién se es. El sentido es una dirección, un impulso a tomar en el viaje de cada persona. El movimiento es intrínseco a la sincronicidad.

Todo evento sincronístico va de la mano del despertar de lo arquetípico como requisito previo (Jung, 1933 [2002]). En aquellas circunstancias de la vida donde los sujetos padecen el choque de los opuestos que exige una superación, surgen también sentimientos que Jung denomina “numinosos” y que caracteriza como espirituales. Con este novedoso término, se pretendía hablar de una vivencia fuera de lo común. De un efecto tal que el tiempo y el espacio se distorsionan para la consciencia en virtud de la creencia de haber obtenido un sentido pleno.

Una especie de desconexión que deja abierta la puerta para que los contenidos inconscientes tomen el lugar del Yo y desemboquen en fanatismos para las personas que carecen de la posibilidad de introspección. Nacen así al mismo tiempo aperturas que cambian la perspectiva de lo que aconteció en el pasado y lo que sucederá en el futuro. Con resultados que pueden ser tanto positivos como negativos para la persona, pero que sin dudas no pasarán inadvertidos. Suele entenderse a la sincronicidad como el surgimiento de un símbolo que da respuesta a la temática, o complejo, por el que las personas están atravesando. Una forma

de hilvanar la división subjetiva cuyo sastre sería el arquetipo central, el *Sí-Mismo*.

El camino a la producción de semejante idea fue bastante tortuoso. Jung no escribió certeramente sobre los fenómenos sincrónicos sino hasta 1952, habiéndolo nombrado ya en 1930. Veinte años de investigación y rigurosidad teórica pasaron para poder darle a la comunidad científica una explicación más sólida de las coincidencias significativas. El resultado alcanzado no es una descripción unívoca de un hecho, mejor se ajustaría comprenderlo como múltiples vértices de un mismo objeto.

La primera distinción dentro de la *sincronicidad* de la que se tiene registro aparece en las cartas entre el físico Pauli y Jung (Meier, 2001). El primero establece que existen los fenómenos sincrónicos espontáneos, como el incidente del escarabajo mencionado anteriormente, y también están los inducidos. Estos son los conocidos métodos mánticos, el ejemplo más relevante sería el del *I Ching*.

Los roces intelectuales entre el psicólogo y el físico no se apaciguaban sin un intenso debate, pero tenían como consecuencia grandes avances. Pauli pensaba que era más prudente adjudicarles la ley de la probabilidad a los fenómenos sincrónicos que no tenían un contenido psíquico. No creía que el factor ordenante que involucran los arquetipos fuera susceptible de ser incluido en el terreno de la matemática.

Jung le contestó que, considerando la necesidad de la presencia de estos en toda sincronicidad, y teniendo en cuenta su cualidad psicoide, no podía descartarse su participación en la dimensión física de la naturaleza. Así nació otra de las clasificaciones más relevantes, de las precisiones con las que separaban la materia de la psique.

Fueron construidos diferentes niveles, las sincronicidades psíquicas (coincidencia de sentido de un contenido psíquico con otro del mismo tipo), las semipsíquicas (coincidencia de sentido entre un contenido psíquico y un proceso físico) y las no-psíquicas

(eventos de la física cuántica o exclusivamente físicos). Estas categorías se establecen por la percepción de lo acausal mediante la introspección; las primeras dos pueden percibirse mientras que la última, no. Las sincronicidades psíquicas y semipsíquicas muestran su acausalidad dentro de la esfera que la introspección puede alcanzar (Meier, 2001).

El carácter irreplicable singular que implica al aspecto psíquico de las coincidencias significativas no es idéntico al de los experimentos de la mecánica cuántica, ya que estos son susceptibles a la repetición. A su vez, esto desencadenó la instauración de un tipo de sincronicidad que actuaría como un principio general del universo, y otra que emerge en los fenómenos individuales. El primero abarcaría todo evento acausal, sea este uno psíquico, semipsíquico o físico. Todo suceso al que le sea imposible rastrear una causa quedaría subsumido a la sincronicidad general.

La segunda refiere a la experiencia singular donde un contenido psíquico comparte el mismo significado que uno físico a través de una casualidad absolutamente improbable, es decir, el caso modelo que fue la semilla para todo el trabajo (Meier, 2001). Es menester remarcar que esta división solo se encuentra presente en la correspondencia entre Jung y Pauli. Nunca fue elaborada en los escritos individuales del psicólogo. En las obras completas, se usa el término de forma indiferenciada para referirse a ambas.

Retomando lo elaborado por Von Franz (2022), se puede comprender que la ordenación acausal sugiere una forma de estructuración eterna de la cual los sucesos sincronísticos serían una actualización individual en la dimensión psíquica y física. La forma en base a la cual responden las esferas psíquicas y físicas se opone a los eventos regulares, que implican, por lo tanto, predictibilidad. Así, la autora afirma que encontrar un mecanismo, en el sentido de la física clásica, para saber cuándo y cómo sucederá una coincidencia significativa es una actividad fútil.

En el texto más importante sobre el tema, *Sincronicidad como principio de conexiones acausales*, Jung (1952 [2004]) desarrolla las distintas modalidades que ha podido observar de este curioso fenómeno. La primera es aquella donde el contenido psíquico y el físico se encuentran en un evento simultáneo donde comparten el mismo significado. Esta fue la experiencia clásica que inspiró el nombre del misterioso suceso para diferenciarlo de lo sincrónico.

En la segunda modalidad, el contenido psíquico se presenta como espejo fiel de un proceso objetivo que está ocurriendo en otro lugar, pero casi al mismo tiempo. En la tercera de las modalidades, el contenido psíquico anticipa un suceso en el mundo físico, es decir que la variable que actúa es el tiempo. Estas dos últimas formas de la sincronicidad se confirman solo posteriormente.

Si desde la interpretación de los sueños, bajo la lente de lo inconsciente, se ha descubierto que: las patologías humanas psíquicas se manifiestan como relatos (con sus correspondientes elementos anatómo-fisiológicos) en la vida cotidiana; que estas se estructuran como una historia en la vida de los sujetos, y que se enlazan en un contexto aún mayor (como el de las leyendas y los cuentos que han descrito durante siglos el acontecer de la especie actuando como la herencia simbólica de la existencia), entonces la sincronicidad sirve como una articulación narrativa entre procesos inconmensurables, transformando dos en uno. Es una alternativa a las líneas argumentales causalistas, cuya hegemonía social occidental se sostiene en base a la creencia en la mitología de un determinismo newtoniano que gobierna hasta la parte más íntima de la realidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Blanco, D. (2012) *El universo está en la onda. Schrodinger. Las paradojas cuánticas*. Editorial RBA.
- (2018) *El espacio es una cuestión de tiempo. Einstein. La teoría de la relatividad*. Editorial RBA.
- De Cusa, N. (1948) *De la docta ignorancia*. Editorial Lautaro.
- Durán, A. J. (2018) *La fuerza más atractiva del universo. Newton. La ley de la gravedad*. Editorial RBA.
- Escobar, K. A. (2014) *Aproximación a la epistemología junguiana*. Universidad nacional de San Luis.
- Jacobi, J. (1963). *La psicología junguiana*. Espasa Calpe.
- Jung, C. G. (1930) En memoria de Richard Wilhelm. En: [1999] *Sobre el fenómeno del espíritu en el arte y en la ciencia*. Obra completa (Vol. 15). Editorial Trotta.
- (1933) Acerca de la empiria del proceso de individuación. En: [2002] *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*. Obra completa (Vol. 9.1). Editorial Trotta.
- (1935) Segunda conferencia. En: [2009] *La vida simbólica*. Obra completa (Vol. 18.1). Editorial Trotta.
- (1944) Introducción a la problemática psicológica religiosa de la alquimia. En: [2005] *Psicología y alquimia*. Obra completa (Vol. 12). Editorial Trotta.
- (1946) Consideraciones teóricas acerca de la esencia de lo psíquico. En: [2004] *La dinámica de lo inconsciente*. Obra completa (Vol. 8). Editorial Trotta.
- (1946) La psicología de la transferencia. En: [2006] *La práctica de la psicoterapia*. Obra completa (Vol. 16). Editorial Trotta.
- (1952) Sincronicidad como principio de conexiones acausales. En: [2004] *La dinámica de lo inconsciente*. Obra completa (Vol. 8). Editorial Trotta.
- Lozano Mitter, P. (2015) *Tao Te King. Según la versión inglesa de Richard Wilhelm*. Ediciones Bronte.

- Madrona, S. (mayo de 2009). *La sincronicidad vista desde la teoría de campo. Los tres campos*. Conferencia inaugural del XI Congreso internacional de terapia Gestalt en España.
- Meier, C. A. (2001) *Atom and archetype: The Pauli/Jung letters 1932-1958*. Universidad de Princeton.
- Newton, I. (1993) *Principios matemáticos*. Editorial Altaya.
- Peat, D. (2009) *Sincronicidad*. Editorial Kairós.
- Pérez, A. T. (2012) *La revolución de lo muy pequeño. Max Planck. La teoría cuántica*. Editorial RBA.
- Vézina, J. F. (2007) *Las coincidencias necesarias*. Ediciones Obelisco.
- Von Franz, M. L. (2022) *Sobre adivinación y sincronicidad*. Editorial Sirena de los vientos.
- Wilber, K. (1991) *Cuestiones cuánticas*. Editorial Kairós.
- Wilhelm, R., y Jung, C. G. (2015). *El secreto de la flor de oro*. Editorial La Redota.

Rodrigo Daniel Bramajo Cuello

Licenciado en Psicología por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

Se desempeña como docente en la formación de Posgrado en la Fundación de Psicología Analítica Junguiana (FPAJ).

Su línea de investigación es el concepto de la *sincronicidad* en relación con la física cuántica.

La Psicología Analítica Junguiana y su relación con la Educación

José Agustín Fruttero

Introducción

La educación constituye un elemento fundamental en el desarrollo de la vida de los sujetos en sociedad, cuya importancia se sostuvo a lo largo de la historia, como así también en la actualidad.

Sin embargo, dada su complejidad y los numerosos factores que contempla, se torna difícil realizar una definición precisa (Luengo Navas, 2004).

Acorde a este motivo, se han otorgado desde diversas disciplinas un sinfín de aportes que han tenido como objetivo delimitar las diferentes variables que conlleva este proceso. En este punto, es posible mencionar a la Psicología, cuyos desarrollos han estado ligados principalmente a las nociones de *aprendizaje* y *adquisición de conocimientos* (Hernández, 1996).

Dentro de este campo, el presente artículo considera relevante retomar la figura de Carl Gustav Jung. En este sentido, cabe destacar que, si bien la teoría propiciada por dicho autor no ha de concebirse en primera instancia como pedagógica, los planteos que él mismo ha realizado resultan de suma pertinencia, a la vez que abren nuevos puntos de debate ligados a dicha área.

Siguiendo con esta idea, y a fin de vislumbrar las contribuciones otorgadas por la perspectiva pedagógica junguiana, se realizó una puesta en común con los planteos de John Dewey,

Paulo Freire y Rudolf Steiner, atendiendo a las similitudes y discrepancias que tales premisas poseen con respecto a la obra del autor suizo, y, además, constatando las influencias que la psicología analítica junguiana presenta frente a dichas concepciones.

Por último, es preciso destacar que dentro del presente artículo se acudió a la noción de *educación holística* como premisa pedagógica actual, buscando de esta manera indagar en cómo las incidencias en los desarrollos empleados por Carl Gustav Jung se reflejan en esta vertiente. En este punto, cabe mencionar que se ha tomado como referente a la obra *Cambiar la educación para cambiar el mundo*, de Claudio Naranjo.

Metodología

Los lineamientos metodológicos pertenecen a una revisión bibliográfica, en tanto se buscó la profundización y puntualización acerca de las conceptualizaciones realizadas por Jung sobre la *educación* mediante el abordaje de su obra completa. Además, se constata su carácter cualitativo, en tanto no apeló a estadísticas.

En base a ello, se realizó, en primera instancia, una revisión bibliográfica de las *Obras Completas* de Carl Gustav Jung acorde a los planteos que este ha desarrollado sobre la educación. No obstante, debido a la extensa cantidad de material que suponen estos escritos, se ha indagado puntualmente sobre las publicaciones más específicas sobre tal temática.

Una vez conseguida dicha bibliografía, se identificó mediante los índices de materia pertenecientes a cada volumen la relación que los mismos guardan con la educación, a partir del conteo de palabras clave tales como educación/pedagogía, maestro/educador, autoeducación y escuela. De esta forma, se han constatado como documentos de relevancia aquellas publicaciones que contengan dichos conceptos, tales como las siguientes

obras: *Sobre el desarrollo de la personalidad* (Vol. 17); *La práctica de la psicoterapia* (Vol. 16); *La vida Simbólica: parte 2/2* (Vol. 18); *Civilización en transición* (Vol. 10); *Freud y el Psicoanálisis* (Vol. 4); *La dinámica de lo inconsciente* (Vol. 8); *Dos escritos sobre psicología analítica* (Vol. 7); *Tipos Psicológicos* (Vol. 6). Además, han de destacarse otras publicaciones tales como *Psicología y educación* (1965) y *Recuerdos, sueños, pensamientos* (2002).

La segunda instancia consistió en desarrollar los planteos realizados por Jung en consonancia con la concepción holística de la *educación*, a fin de hallar los aportes que la obra de tal autor ha propiciado a dicha corriente. Si bien se hallan numerosas publicaciones respecto de esta vertiente pedagógica, se ha utilizado el libro *Cambiar la educación para cambiar el mundo* (Naranjo, 2016).

También se pusieron a la luz los planteos de la teoría junguiana junto a los de otros autores referentes de la perspectiva holística tales como John Dewey, Paulo Freire y Rudolf Steiner, para lo cual se acudió a un conjunto de publicaciones relacionadas con el ámbito educativo. Entre estos, se han de destacar las siguientes obras:

- En base a John Dewey, *Democracia y Educación* (Dewey, 1998); *Cómo pensamos* (Dewey, 1989); *El arte como experiencia* (Dewey, 2008); y *Experiencia y Educación* (Dewey, 2010).
- En torno a las publicaciones de Paulo Freire, *Pedagogía del Oprimido* (Freire, 1970); *La educación como práctica de la libertad* (Freire, 2009); *Pedagogía de la autonomía* (Freire, 2008); y *Pedagogía de la indignación* (Freire, 2012).
- En relación con Rudolf Steiner, *La educación del niño desde el punto de vista de la antroposofía* (Steiner, 1991); *El nuevo orden social* (Steiner, 1992); *El movimiento oculto del siglo XIX y su relación con la cultura mundial* (Steiner, 1998); *La*

educación práctica del pensamiento (Steiner, 2002); *Los fundamentos de la Antroposofía* (Steiner, 2012); y *El desarrollo interior del hombre* (Steiner, 2017).

Por último, es preciso evidenciar que, para la búsqueda e indagación de las publicaciones pertenecientes a las obras de John Dewey, Paulo Freire y Rudolf Steiner, se recurrió a bases de datos como:

Google Scholar (<http://scholar.google.es/schhp?hl=es>);
Psicología Online (http://www.psicologia.nu/Revistas_Psicologia.shtml);
SciELO (<http://www.scielo.org/php/index.php?lang=es>);
Dialnet (<https://dialnet.unirioja.es/>);
Redalyc (<https://www.redalyc.org/home.oa>);
Psicodoc (<http://www.psicodoc.org/acerca.htm>);
PubMed (<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/>); y
EBSCO (<https://www.ebsco.com/>).

Resultados

A través de la revisión de sus escritos, es posible notar que Jung se involucra en la educación de manera aislada, ya que hay 104 menciones. En este sentido, interesa destacar que el único volumen que toca de lleno dicho tema es *Acerca del desarrollo de la personalidad* (Vol. 17).

Siguiendo con esta idea, resulta pertinente acudir, de manera específica, a la cantidad de menciones que el autor suizo realiza en los volúmenes de las *Obras Completas* mencionadas anteriormente, que se reflejan de la siguiente manera:

Publicación (Año)	Variables empleadas (párrafo)
<p>Volumen 4 <i>Freud y el Psicoanálisis</i> (2011)</p>	<p>Educación: (22), (124), (127), (212), (308), (310), (442), (485), (502), (505), (517), (599), (604), (631), (643), (680). Profesor: (96), (97), (101-107), (109-113), (115-123), (126s), (194). Autoeducación: (444).</p>
<p>Volumen 6 <i>Tipos Psicológicos</i> (2013)</p>	<p>Educación: (504), (665), (709), (805), (844), (888). Autoeducación: (471). Educador: (665).</p>
<p>Volumen 7 <i>Dos escritos sobre psicología analítica</i> (2007)</p>	<p>Educación: (93), (114), (173), (182), (192), (203), (296), (314), (316), (323s.), (437).</p>
<p>Volumen 8 <i>La dinámica de lo inconsciente</i> (2004)</p>	<p>Educación: (112), (161), (472), (521), (632), (720), (731), (760), (766).</p>
<p>Volumen 10 <i>Civilización en transición</i> (2001)</p>	<p>Educación: (203), (221), (489), (498), (523), (549), (894ss.), (902), (928), (932), (1010), (1045), (1062), (1070).</p>
<p>Volumen 16 <i>La práctica de la psicoterapia</i> (2006)</p>	<p>Educación: (5), (122), (132), (150), (152s), (158), (170), (223), (227), (280). Autoeducación: (170), (172), (174), (503).</p>
<p>Volumen 17 <i>Acerca del desarrollo de la personalidad</i> (2010)</p>	<p>Educación: (16), (23a), (74a), (83), (98-101), (103), (107a), (109), (228s), (240s), (243), (245), (247), (253), (254-257), (258a), (264), (273), (284), (286-289), (292), (343). Educador: (25), (100), (108ss), (130), (134), (142), (155), (182), (202), (211),</p>

Publicación (Año)	Variables empleadas (párrafo)
	(228s),(236s), (240), (244), (248s), (258a), (259),(281), (283), (284s). Escuela: (103s), (107s), (221), (228), (233s),(238s), (247), (250), (257), (258), (284). Autoeducación: (108), (110), (240).
Volumen 18/2 <i>La vida simbólica</i> (2009)	Educación: (1793), (1821), (1824).

Si bien dicha recopilación sirve, en primera instancia, para evidenciar qué tan presente estuvo el concepto de *educación* a lo largo de la obra de Jung, resulta pertinente, en este punto, acudir a las concepciones principales ligadas a este fenómeno. Bajo este motivo, se sostiene una serie de ejes que constituyen la visión del autor suizo, que se desarrollarán con sumo detalle en la discusión.

Discusión

Acorde a lo manifestado en la obtención de datos, se propone retomar las temáticas abordadas por el autor suizo en relación con el proceso educativo. Sumado a ello, se busca establecer la puesta en común con las concepciones pedagógicas propuestas por John Dewey, Paulo Freire y Rudolf Steiner.

En este sentido, resulta conveniente comenzar por una reflexión sobre los desarrollos propiciados por Carl Gustav Jung en materia educativa. Es preciso comenzar reconociendo el hecho de que, si bien el autor suizo no pregona una definición precisa acerca de la *educación*, es posible notar que el mismo retoma, en

varios de sus escritos, una serie de aspectos ligados a este proceso. Podemos mencionar los siguientes:

1. La *educación*, bajo la perspectiva de Jung, es el elemento indispensable en el desarrollo de la psique del niño, la cual se halla en estado de participación mística, carece de individualidad y está en permanente fusión con su entorno, sobre todo en la influencia de la psicología de sus padres. Por otra parte, el suizo destaca la enorme capacidad de plasticidad e imitación que transcurre en este período; a la vez que manifiesta como indispensable el desarrollo de la consciencia en el individuo de temprana edad y, con ello, el establecimiento de conexiones firmes con el Yo.

Con respecto a esta concepción, resulta pertinente visitar la siguiente cita:

En el período que va del nacimiento al final de la época psíquica de pubertad (...) tiene lugar el desarrollo más amplio de la consciencia. Este desarrollo establece unas conexiones firmes entre el Yo y unos procesos psíquicos que hasta entonces habían sido inconscientes, a lo que separa de lo inconsciente. De este modo la consciencia emerge de lo inconsciente (...) Apoyamos este proceso mediante la educación de los niños. La escuela no es más que un medio para apoyar adecuadamente el proceso de formación de la consciencia. Y la cultura es la máxima consciencia posible (Jung, 2010, pp. 51-52).

2. El educador, bajo esta perspectiva, constituye un papel fundamental en cuanto a su personalidad, el ejemplo es el mejor método educativo. Se destaca aquí también la relación maestro-alumno, y el mecanismo de transferencia que este suscita (estableciendo similitudes con la concepción de Freud con respecto a dicha relación), razones bajo las cuales los conocimientos sobre Psicología Analítica le serán útiles.

Debido a ello, el autor suizo menciona que el maestro nunca “debería descargar su conocimiento psicológico sobre el niño (...) pues se trata de un conocimiento para adultos, no para niños, los cuales de momento solo necesitan cosas elementales” (p. 50). En este sentido, cabe destacar a qué se refiere Jung por “cosas elementales”, entendiendo por dicho término a la necesidad de que el infante desarrolle su consciencia a fin de poder elaborar una continuidad perceptible.

Acorde a este motivo, Jung manifiesta que el educador debe ser una persona recta y sana (p. 55), a la vez que:

tiene que saber ante todo que hablar y ordenar sirve de poco, mientras que el ejemplo es muy útil. Si los educadores se permiten inconscientemente todo tipo de vicios, mentiras y malas maneras, esto ejerce mucha más influencia que las buenas intenciones (p. 125).

3. Establece una distinción sobre los métodos educativos, entre los que se destacan la educación mediante el ejemplo, la educación colectiva y la educación individual. Por otra parte, es preciso aludir al hecho de que Jung hace una distinción entre la educación vinculada a la enseñanza de materias y la educación psicológica real, sobre la cual emplea toda su concepción pedagógica.
4. La escuela es el primer espacio en el cual el niño se halla por fuera de la familia, y cumple el rol de la liberación de la psicología de sus padres, a la vez que manifiesta su papel en la entrada a la cultura y, con ello, la liberación de la consciencia del niño.

La psicoterapia analítica junguiana manifiesta un componente educativo. En este punto, es preciso remitir al concepto de *autoeducación*, concebida como método de educación indirecta

en el adulto, que consiste en el autoconocimiento de sí, y con ello de los aspectos más profundos de su personalidad.

En concordancia con dichos planteos, Jung (2006) llega a definir y desarrollar a la *Psicología Analítica* como un método de autoeducación, basado en el reconocimiento y la confrontación de aquellos factores irracionales de la personalidad humana, generalmente descuidados en el transcurso de la vida del individuo. Sumado a ello, manifiesta como hecho de suma importancia “la personalidad del médico como factor curativo o como su contrario, lo cual vuelve necesaria la transformación del médico, la autoeducación del educador” (p. 76).

De esta manera, es preciso aludir a que el autor suizo tiene presente el componente psicológico en el proceso educativo, orientado en su obra al desarrollo del sujeto en edad temprana; a la vez que en el proceso terapéutico se presenta un aspecto pedagógico, que reside en un método indirecto. La autoeducación, en este punto, se vuelve un método de suma relevancia en el desarrollo y la individuación del sujeto adulto, a la vez que se torna un elemento fundamental para el educador.

5. El aspecto crítico que presenta de la educación: en primer lugar, en relación a la cosmovisión científico-técnica, la cual niega aquellos aspectos vinculados a la historia y las humanidades, a la vez que termina por reprimir el desarrollo individual del sujeto, al orientarlo solamente hacia leyes generales; en segundo término, a la concepción del *niño* en comparación con el adulto, sobre la cual se establece el precepto de que la educación se termina cuando el individuo vive el período de formación universitaria, asumiendo al adulto como un ser completo; mientras que también cabe destacar la falta de atención empleada sobre la figura del educador.

Resulta pertinente, a partir de los aspectos desarrollados en los puntos anteriores, pensar adónde se dirigen las críticas que Jung

(2001, 2017) presenta sobre el proceso educativo, considerando que gran parte de ellas está orientada a la carencia que representa la educación tradicional en el desarrollo del sujeto.

Estableciendo puntos de encuentro: relación de Jung con Dewey, Freire y Steiner

Una vez explicitados los desarrollos en materia pedagógica de Jung, conviene considerar y traer a discusión las reflexiones manifestadas por Dewey, Freire y Steiner sobre el proceso educativo, y en qué puntos dichos autores han tocado y establecido similitudes con el suizo. Dichas nociones se pueden presentar en el siguiente cuadro:

Autor	Jung	Dewey	Freire	Steiner
Definición y/o función de la Educación	<ul style="list-style-type: none"> • Acompañar el Desarrollo psicológico del sujeto en temprana edad. 	<ul style="list-style-type: none"> • Proceso de constante reconstrucción, reorganización y transformación continua a través de la experiencia. • Implica aspectos intelectuales, prácticos, morales y estéticos. • La educación es individual, en cuanto implica el aprendizaje por 	<ul style="list-style-type: none"> • Función de emancipar y ampliar la experiencia de los alumnos, a la vez que desarrollar su pensamiento reflexivo. • Praxis, acción y reflexión sobre el mundo para transformarlo. Acto amoroso, comprensivo y crítico, fundado en el diálogo, desde una 	<ul style="list-style-type: none"> • Acompañar el desarrollo espiritual del niño, junto al nacimiento de sus distintos cuerpos. • Concepción del sujeto, desarrollo y/o Aprendizaje.

Autor	Jung	Dewey	Freire	Steiner
		<p>parte del sujeto; social, ya que sirve a los intereses y la preparación para la vida adulta, y humana, en tanto se funda en la relación maestro-alumno.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Distingue entre educación indirecta, caracterizada por la participación en la vida real, y educación sistemática, la cual reside en la instrucción mediante símbolos escritos. 	<p>relación comunicacional, horizontal, dotada de esperanza, fe y confianza.</p> <p>Implica aspectos éticos, políticos, estéticos, gnoseológicos y humanos.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Su función es la de ofrecer al pueblo la reflexión sobre sí mismo, sus responsabilidades, su papel en la cultura y la situación actual. 	
<p>Concepción del sujeto, Desarrollo y/o Aprendizaje</p>	<ul style="list-style-type: none"> • En la niñez, el sujeto se desarrolla por medio de su consciencia y el establecimiento de un Yo firme, independiente de la psique de sus padres. 	<ul style="list-style-type: none"> • Destaca la imitación como forma de aprendizaje del sujeto en temprana edad. Sumado a ello, la plasticidad e inmadurez inherente al niño constituyen una ventaja en la 	<ul style="list-style-type: none"> • Sujeto como ser inacabado, activo, en relación constante con los demás y con su medio, el cual actúa sobre la realidad para transformarla. 	<ul style="list-style-type: none"> • El sujeto se constituye en cuatro entidades, siendo estas: el cuerpo físico, el cuerpo etéreo, el cuerpo astral y el Yo. Cada uno

Autor	Jung	Dewey	Freire	Steiner
	<ul style="list-style-type: none"> • En la adultez, mediante la autoeducación, el sujeto se desarrolla integrando aquellos aspectos que, por motivos de adaptación social, quedaron relegados en el inconsciente. 	<p>orientación del proceso educativo.</p> <ul style="list-style-type: none"> • El individuo aprende por medio de su acción directa sobre el ambiente. • Confiere a la experiencia un medio fundamental para el aprendizaje y desarrollo del sujeto. 	<ul style="list-style-type: none"> • El sujeto se desarrolla, aprende y construye su conocimiento a partir de la interrelación con el mundo y con los otros, generando cambios tanto en él mismo como su medio. Bajo este proceso, el sujeto atraviesa un pasaje de la curiosidad ingenua a la curiosidad crítica. 	<p>de estos cuerpos posee distintos momentos:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Primero, el cuerpo físico con el nacimiento del niño. • Segundo, el cuerpo etéreo a los siete años; y por último, el cuerpo astral en la pubertad. • Desde su nacimiento, el sujeto aprende por medio de la imitación y el ejemplo; a los siete años, mediante su plasticidad, incorporando normas morales; y en la pubertad, a través de conceptos.
<p>Rol del maestro</p>	<ul style="list-style-type: none"> • La educación psicológica del niño, por medio de su 	<ul style="list-style-type: none"> • El educador posee un rol intelectual, psicológico, 	<ul style="list-style-type: none"> • El educador es un investigador crítico, el cual desafía y 	<ul style="list-style-type: none"> • Conocer y orientar sus métodos pedagógicos al

Autor	Jung	Dewey	Freire	Steiner
	<p>personalidad y a través del ejemplo.</p>	<p>social y humano. Su función es la de proporcionar el ambiente que estimule las respuestas, apelando al intercambio social, a la vez que debe de conocer las necesidades y capacidades de los mismos.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Su tarea, en otras palabras, es la de generar experiencias educativas, las cuales se caracterizan por ampliar la experiencia y despertar la motivación, la curiosidad y la iniciativa en los alumnos. 	<p>estimula a los educandos a la concientización, la actitud crítica.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Construcción conjunta del conocimiento. • Su función es la de establecer una relación horizontal con los alumnos, sustentada en el diálogo, a la vez que genera la devolución sistematizada y organizada de aspectos antes inestructurados. 	<p>desarrollo del sujeto en sus diversas etapas.</p>
<p>Función de la escuela</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Ofrecer al sujeto un ambiente psicológico por fuera de los padres, a la vez que lo 	<ul style="list-style-type: none"> • Ofrecer un ambiente simplificado; eliminar los rasgos perjudiciales del medio ambiente; otorgarle al 	<ul style="list-style-type: none"> • Apela al carácter socializador de escuela, no obstante no desarrolla más sobre este punto. 	<ul style="list-style-type: none"> • No emplea una definición ni una función precisa de la institución escolar.

Autor	Jung	Dewey	Freire	Steiner
	<p>inserta en la cultura.</p>	<p>sujeto la oportunidad de desenvolverse en un ambiente más amplio; coordinar en cada individuo las diversas influencias de los diferentes ambientes sociales en que se introduce.</p>		
Métodos pedagógicos	<ul style="list-style-type: none"> • Educación mediante el ejemplo. • Educación Colectiva consciente. • Educación Individual. 	<ul style="list-style-type: none"> • Educación indirecta por medio del ambiente: consiste en otorgar a los alumnos condiciones favorables para el logro de experiencias educativas. 	<ul style="list-style-type: none"> • Descodificación: se parte de lo abstracto hasta lo concreto, implicando una relación, en primer lugar, de las partes al todo y, posteriormente, del todo a las partes. 	<ul style="list-style-type: none"> • Educación mediante el ejemplo y el establecimiento de un semblante amable. • Educación mediante la autoridad moral.
Críticas a la Educación Tradicional	<ul style="list-style-type: none"> • Cosmovisión científico-técnica, la cual reprime el desarrollo individual del sujeto. • Concepción acabada de la educación, 	<ul style="list-style-type: none"> • Incongruencia entre contenidos teóricos y condiciones sociales de los sujetos. • Carácter disociador de los contenidos. 	<ul style="list-style-type: none"> • Concepción de sujeto estático, pasivo, abstracto y aislado de su medio. • Relación autoritaria entre educador y educandos, siendo el primero 	<ul style="list-style-type: none"> • Cosmovisión materialista, la cual asume a los conceptos abstractos la única vía para acceder al conocimiento, aislando y asumiendo al

Autor	Jung	Dewey	Freire	Steiner
	culmina en la adultez.	<ul style="list-style-type: none"> • Establecimiento de experiencias antieducativas que refuerzan la pasividad del sujeto, la aversión a lo nuevo y fomentan hábitos mecánicos. • Comparación del niño en el adulto, tomando el fin de la educación una vez llegada la adultez. 	dueño de un saber que “dona” a sus alumnos; mientras que los segundos son seres pasivos, ignorantes, cuyas mentes deben ser llenadas de conocimientos.	sujeto como un ser fragmentado.

En base a ello, resulta menester adentrarse específicamente sobre los puntos en común que el autor suizo presenta a pesar de la diferencia entre marcos teóricos con los siguientes autores (desde el cual es preciso referenciar a Dewey desde una base pragmática; a Freire desde una postura dialéctica; y a Steiner desde la perspectiva antropológica). Sin embargo, es posible mencionar en esta relación los siguientes aspectos:

- a) Partiendo de la relación con Dewey y la concepción que el norteamericano manifiesta, desde la cual la experiencia otorga un papel crucial, es posible identificar similitudes con los planteos del autor suizo acorde a:
- la función de la escuela, en tanto otorga un ambiente más amplio para el niño que contribuya a superar las limitaciones

y a liberarse del entorno familiar; a la vez del papel que dicha institución cumple como entrada del sujeto en los asuntos sociales y culturales;

- las características que ambos atribuyen a la niñez, tales como su inmadurez y plasticidad, razón por la cual cobra suma relevancia el proceso educativo;
- la personalidad del educador como factor de suma relevancia en el proceso educativo;
- las críticas sobre la concepción tradicional, desde la cual destaca la premisa acerca de la comparación del niño en el adulto y la noción acabada que se tiene acerca del proceso pedagógico.

b) En cuanto a la relación con Freire y el papel ético político que su concepción pedagógica presenta, podemos destacar los siguientes puntos en común con los desarrollos junguianos:

- La personalidad del educador como factor relevante en el proceso pedagógico, a la vez de la importancia de dicha figura en el desarrollo de la consciencia de los sujetos;
- Las críticas con respecto a la educación tradicional, en tanto se entiende el proceso pedagógico como la descarga de contenidos sobre los sujetos.

c) Por último, y en relación con la premisa otorgada por Steiner, quien se centra sobre el desarrollo espiritual sobre el sujeto, podemos nombrar los siguientes puntos de encuentro con la obra del autor suizo:

- Ambos manifiestan como función principal del proceso educativo acompañar y respetar al desarrollo interno del sujeto desde temprana edad;

- Acuden a la niñez como período fundamental del proceso educativo, aludiendo a ciertas características como la plasticidad y la imitación;
- La importancia del rol del maestro en torno a su influencia educativa, destacando asimismo la personalidad de este como factor de suma pertinencia en el proceso pedagógico, por encima de los contenidos que este imparte;
- En torno a las críticas sustentadas, es preciso concebir que ambos autores manifiestan a la cosmovisión materialista, bajo la cual se termina sofocando, aislando y concibiendo al sujeto como un ser fragmentado. Sumado a ello, es posible notar que tanto el suizo como el austriaco manifiestan que la educación por medio de la aplicación de contenidos materiales consiste en una parte del proceso pedagógico total, el cual debe atender también al desarrollo de la personalidad;
- Por último, si bien le otorgan diferentes significados, ambos autores apelan a la autoeducación como factor fundamental por parte del educador.

Aportes de la Psicología Analítica Junguiana a la Educación Holística

La educación holística adhiere a una concepción total y compleja, apelando a la búsqueda de un nuevo paradigma en lo que respecta a la formación de los sujetos, desde la cual se atiende a múltiples dimensiones de la experiencia (Santos Rego, 2000). Bajo esta premisa, Naranjo (2016) propone una pedagogía triplemente integradora que vincule la educación de la persona entera; el equilibrio entre las diversas culturas del planeta; y el

establecimiento de una relación activa con el conocimiento, a partir de la relación permanente entre teoría y práctica, que englobe a la vez tanto pasado, como presente y futuro.

En torno a los aspectos integrativos que se propone la pedagogía holística, es preciso mencionar el desarrollo de la persona entera, siendo esta “una educación del cuerpo, las emociones, la mente y el espíritu, que se base en una contemplación equilibrada de sus diferentes aspectos” (p. 222). Desde este punto, se manifiesta la necesidad de superar el tabú frente a lo terapéutico y lo espiritual, apelando a una reeducación de los educadores, con el objetivo de superar el exceso de bagaje intelectual con que estos vienen formados.

En este punto, resulta preciso acudir a las relaciones e influencias junguianas en el marco de la concepción holística, derivadas tanto de los planteos pedagógicos del autor suizo como así también desde la concepción que manifiesta de la psique. De esta manera, resulta considerable mencionar:

- La similitud establecida entre las vertientes que Naranjo propone desarrollar a través de la educación (cuerpo, mente, emociones y espíritu) con las funciones ectopsíquicas que Jung plantea como pertenecientes a todo individuo, que son pensamiento, sentimiento, sensación e intuición;
- La noción de *autoeducación* en tanto forma de instrucción psicológica indirecta por parte del educador que manifiesta aspectos en común con la necesidad de reeducación de los educadores, superando el bagaje intelectual y poniendo énfasis en el autoconocimiento;
- La noción de *inconsciente colectivo*: es preciso concebirla como punto de apoyo en la necesidad de comprender otras culturas, religiones, como así también formas de meditación, en tanto alude a una base común, histórica y cultural.

De esta manera, cabe destacar que en la concepción sustentada por Naranjo, se hallan influencias por parte de la concepción perteneciente a la psicología analítica junguiana, tanto en sus desarrollos pedagógicos como psicológicos. En este sentido, se sostiene así también que el autor suizo constituye, de esta manera, un referente fundamental de la educación holística, a la par de otros autores, como los abordados en la presente investigación (Freire, Steiner, Dewey), a la vez que otros tales como Piaget, Vygotsky, Illich, Montessori, por mencionar algunos.

Por otra parte, es preciso concebir que, sumadas a la constatación de las influencias junguianas en dicha concepción pedagógica, las elaboraciones pertenecientes a la obra del autor suizo resultan de suma relevancia para poner en tensión y reflexión a la luz de las implicancias y condiciones actuales.

Conclusión

A lo largo de la presente investigación, se han delimitado una serie de aspectos que la psicología analítica junguiana ha otorgado a la educación. En este sentido, y en base a lo ya evidenciado, es posible clasificar estos aportes en torno a dos categorías:

1. Las elaboraciones con respecto a la educación realizadas por Jung, en torno a la función de esta, como del rol del maestro y la escuela. Se destacan también en este punto las críticas que el autor manifestó respecto de la cosmovisión materialista (Jung, 1965; 2001; 2010).
2. Las nociones pertenecientes a la psique realizadas por el autor suizo, cuyo aporte resulta de suma relevancia para el planteo de la educación holística presentada por Naranjo

(2016). En este sentido, hemos de destacar las funciones ectopsíquicas (pensamiento, sentimiento, percepción e intuición) en relación con el desarrollo de la persona entera, a la vez que el concepto de *inconsciente colectivo* como fundamento para la multiculturalidad.

En torno al primer aspecto se ha destacado que, pese a las discrepancias que los planteos junguianos manifiestan en relación con los postulados de los otros autores mencionados, en tanto parten de concepciones teóricas disímiles tales como el pragmatismo (Dewey, 1998), el materialismo dialéctico (Freire, 1970) y la antroposofía (Steiner, 1991), se han establecido ciertos aspectos en común entre los diversos planteos. En este sentido, se constata que, pese a no poder hallar influencias de Jung en las elaboraciones de Dewey, Steiner y Freire, se establece una relación entre los distintos desarrollos pedagógicos, principalmente vinculados al rol que estos otorgan a la figura del educador y la importancia de su personalidad en el proceso educativo.

Pasando a la segunda categoría, y en relación con los planteos de la educación holística (Naranjo, 2016), se ha evidenciado que los aportes de Jung (2010) radican principalmente en torno a la concepción de la *psique* que manifiesta, constituyéndose como puntos de apoyo para la propuesta del desarrollo total de la persona, y la multiculturalidad.

Siguiendo con tal idea, Naranjo (2016) sostiene la importancia de los planteos de Jung (2015), cuya obra manifiesta, a partir del concepto de *inconsciente colectivo*, una concepción social, histórica y cultural de la *psique*, a la vez que establece una base común a todos los sujetos, motivo por el cual la propuesta de multiculturalidad se torna relevante como objetivo pedagógico.

No obstante, si bien los aportes pertenecientes a la psicología analítica junguiana adquieren relevancia en torno a la educación holística, cabe destacar que no resultan suficientes para un abordaje completo del proceso pedagógico. En este sentido,

es preciso remarcar que los desarrollos pertenecientes a la obra de Jung presentan limitaciones en relación con una serie de conceptos propios del ámbito educativo: entre ellos, se puede mencionar la *relación educador-alumno*; las concepciones de *aprendizaje*, *experiencia* y *construcción del conocimiento*. A la vez, no ahonda en la institución escolar ni detalla las distintas fases por las que atraviesa el sujeto desde temprana edad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bustamante Zamudio, G. (2017) Carl Gustav Jung y la educación. En *Pedagogía y Saberes*, N. 46, Universidad Pedagógica Nacional.
- Camargo, T. D. (2015) *Educação Integral e espiritualidade: Os benefícios dessa relação para a formação integral do ser humano*. Trabalhos de Conclusão de Curso (Especialização em Educação Integral) - Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Cárdenas Cabello, C. (2009) El enfoque sociológico de la educación: la escuela más allá del español y las Matemáticas. Reencuentro. *Análisis de Problemas Universitarios*, en <http://2011.redalyc.org/articulo.oa?id=34012024010>, ISSN 0188-168X.
- Cisneros, M., & Olave, G. (2012) Redacción y publicación de artículos científicos: enfoque discursivo. ECOE ediciones.
- Coll, C. (1991): *Psicología y Currículum*. Paidós.
- Cortés Pascual, P. A. (2004) Una mirada psicoeducativa de los valores. Seminario aplicado a las nuevas tecnologías de la educación: *Prensas Universitarias de la Universidad de Zaragoza*.
- Declaración universal de la UNESCO sobre la diversidad cultural (2001), en <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127160m.pdf>.
- Decroly, O. (1983) *El juego educativo. Iniciación a la actividad intelectual y motriz*. Ediciones Morata.
- Deleuze, G. (2005) *Lógica del sentido*, Paidós.
- Dernova, M. (2015) *Experiential learning theory as one of the foundations of adult learning practice worldwide*. Kyiv, Institute of pedagogical education and adult education.
- Dewey, J. (1989) *Cómo pensamos*. Paidós Ibérica.
- (1998) *Democracia y Educación*. Ediciones Morata.

- (2008) *El arte como experiencia*. Paidós Ibérica.
- (2010) *Experiencia y educación*, Biblioteca Nueva.
- Do Espírito Santo, R.C. & Godoy, H.P. (2014) Conscientização, Espiritualidade e Interdisciplinaridade. *Interdisciplinaridade. Revista do Grupo de Estudos e Pesquisa em Interdisciplinaridade*. ISSN 2179-0094., (5), pp. 31-35.
- Durkheim, E. (1999) *Educación y Sociología*, Ediciones Altaya S.A.
- Feinberg, W. & Torres, C. A (2014) Democracia y educación: John Dewey y Paulo Freire. En *Cuestiones Pedagógicas*, 23, pp. 29-42.
- Ferrer, A. (2018) Psychology of education towards integral value-based education from behaviourism to jungian/transpersonal psychology; from materialism to a holistic world view. *The international journal of indian psychology*, Volume 6, Issue 2, ISSN 2348-5396.
- Fierro, F. R. (2019) El proceso creador en literatura y artes plásticas como proceso terapéutico: Un estudio de revisión bibliográfica en las obras completas de Carl Gustav Jung y autores posteriores pertenecientes a la psicología analítica. Tesis de grado de la Licenciatura en Psicología. Facultad de Psicología. Universidad Nacional de Córdoba (UNC).
- Flores Talavera, M. (2019) Cuatro formas de entender la Educación: modelos pedagógicos, conceptualización ordenamiento y construcción teórica. En *Educación y Humanismo* 21(36): pp. 137-159. Secretaría de Educación.
- Freire, P. (1970) *Pedagogía del oprimido*. Montevideo, Tierra Nueva.
- Freire, P. (2008). *Pedagogía de la autonomía*, Siglo XXI.
- (2009) *La educación como práctica de la libertad*, Siglo XXI.
- (2012). *Pedagogía de la indignación*, Siglo XXI.
- Freud, S (1925/1990) Prólogo para un libro de A. Aichorn. *Obras completas (Vol. XIII)*, Amorrortu.

- (1914/1990) Sobre la Psicología del colegial. *Obras completas (Vol. XIX)*, Amorrortu.
- Froebel, F. (2003) *La educación del Hombre. Biblioteca Virtual Universal. Recuperado de <https://www.biblioteca.org.ar/libros/88736.pdf>*.
- Fruttero, J.A. (2020) Educación y Psicología Analítica Junguiana: una revisión bibliográfica. Tesis de grado de la Licenciatura en Psicología. Facultad de Psicología. Universidad Nacional de Córdoba (UNC).
- González, C.G. (2012) Aprender de la experiencia y competencias: aprendizaje y servicio. Santander, Centro del profesorado de Santander.
- Hernández, F. (1996) Psicología y educación. En *Cuadernos de pedagogía*, Núm. 253, 1996, (pp. 50-56).
- Hernández Sampieri, J. C., Fernández Collado, C., & Baptista, Lucio, P. (1991). *Metodología de la Investigación*. McGraw-Hill.
- Jacobi, J. (1963) *La psicología de Carl Gustav Jung*. Espasa Calpe. 28.
- Jacobi, J. (1983) *Complejo, arquetipo y símbolo en la psicología de C.G. Jung*, Fondo de Cultura Económica.
- James, W. (2007) *Pragmatismo: un nuevo nombre para viejas formas de pensar*, Alianza Editorial.
- Jung, C.G. (1965) *Psicología y educación*, Paidós.
- (2001) Civilización en transición. *Obra completa (Vol. 10)*, Trotta.
- (2002) *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Grupo Editorial Planeta SAIC.
- (2004) La dinámica de lo Inconsciente. *Obra completa (Vol. 4)*, Trotta.
- (2006) La práctica de la psicoterapia. *Obra completa (Vol. 16)*, Trotta.
- (2007) Dos escritos sobre Psicología Analítica. *Obra completa (Vol. 7)*, Trotta.

- (2009) *La vida simbólica. Obra completa (Vol. 18/2)*, Trotta.
- (2010) *Sobre el desarrollo de la personalidad. Obra completa (Vol. 17)*, Trotta.
- (2011) *Freud y el Psicoanálisis. Obra completa (Vol. 4)*, Trotta.
- (2013) *Tipos Psicológicos. Obra completa (Vol. 6)*, Trotta.
- (2015) *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo. Obra completa (Vol. 9/1)*, Trotta.
- (2016) *La vida simbólica. Obra completa (Vol. 18/1)*, Trotta.
- Ley nacional de Salud Mental N° 26.657. Decreto Reglamentario 603/2013. Senado y Cámara de Diputados de la Nación Argentina.
- Lewin, K. (1988) *La teoría del campo en la ciencia social*, Paidós.
- Luengo Navas, J. (2004) La educación como objeto de conocimiento. El concepto de educación. En Pozo Andrés, M.; Álvarez Castillo, J.L.; Luengo Navas, J.; Otero Urtza, E. *Teorías e instituciones contemporáneas de educación*, Biblioteca Nueva. 162.
- Maslow, A. (1991) *Motivación y personalidad*. Madrid, Ediciones Díaz de Santos.
- Mezirow, J. (1991) *Transformative dimensions of adult learning*, CA: Jossey-Bass.
- Montero, I. & León, O. G. (2007) A guide for naming research studies in Psychology. En *International Journal of Clinical and Health Psychology*, Vol. 7, No. 3, (pág. 847-862). ISSN 1697-2600.
- Monteiro, R. C. (2013) Considerações pedagógicas na abordagem transpessoal: passado e presente na educação. *Série-Estudos-Periódico do Programa de Pós-Graduação em Educação da UCDB*.
- Montessori, M. (1998) *Educar para un nuevo mundo*, Errepar.
- Morin, E. (1999) Los siete saberes necesarios para la educación del futuro. En *Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura*.

- Musso, C., Dricas, D. & González-Torres, H. (2018) Aplicación del arte a la investigación científica: fundamentos de un método original para su utilización. *Arch Argent Pediatr*, 116 (5), pp. 353-358.
- Naranjo, C. (2016) *Cambiar la educación para cambiar el mundo*. Ediciones la Llave.
- Neumann, E. (1980) *A Criança Estrutura e Dinâmica da Personalidade em Desenvolvimento Início de sua Formação*, Editora Cultrix.
- Nietzsche, F. (2006) *Thus spoke Zarathustra. A book for all and none.*, Cambridge University Press.
- Nuriani, I. A. (2018) *Developing creative and critical thinking skills through holistic education curriculum*, Indonesia University of Education.
- Semetsky, I. (2013) *Jung and Educational Theory*. New Jersey, Wiley-Blackwell. Sharp, D. (1991) *Jung lexicon*. Inner City Books.
- Steiner, R. (1991) *La educación del niño desde el punto de vista de la antroposofía*, Editorial Rudolf Steiner.
- (1992) *El nuevo orden social*. Buenos Aires, Editorial Kier.
- (1998) *El movimiento oculto del siglo XIX y su relación con la cultura mundial*. Buenos Aires, Editorial Antroposófica.
- (2002) *La educación práctica del pensamiento*. Recuperado de https://eruizf.com/lecturas/martinistas/rudolf_steiner/rudolf_steiner_educacion_practica_del_pensamiento.pdf
- (2012) *Los fundamentos de la Antroposofía*. Biblioteca Upasika. Recuperado de <https://issuu.com/granlogiasinaloa/docs/rudolf-steiner-fundamentos-de-la-antroposofia>.
- (2017) *El desarrollo interior del hombre*. Recuperado de https://eruizf.com/lecturas/martinistas/rudolf_steiner/rudolf_steiner_el_desarrollo_interior_del_hombre.pdf
- Tomas, J. & Almenara, J. (2007-2008) *Desarrollo cognitivo: las teorías de Piaget y de Vygotsky*. Universitat Autònoma de Barcelona, Col·legi oficial de Psicòlegs de Catalunya.

- Tripodoro, V.A. & DE SIMONE, G.G. (2015) Nuevos paradigmas en la educación universitaria: Los estilos de aprendizaje de David Kolb. En *MEDICINA* (Buenos Aires), Volumen 75, pp. 113-118.
- Von Franz, M. L. (1995) *Shadow and evil in fairy tales*. Colorado, Shambhala Publications. Vygotsky, L. (1995). *Pensamiento y lenguaje*. Ediciones Fausto.
- Wilber, K. (2011) *Breve historia de todas las cosas*. Kairós.

José Agustín Fruttero

Es Lic. en Psicología recibido en la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

Miembro de la Fundación de Psicología Analítica Junguiana (FPAJ) desde 2019 hasta la actualidad.

Colaborador alumno y docente en la materia electiva no permanente Sueños y Cuentos de Hadas, dictada en la Facultad de Psicología, UNC.

Docente invitado en la formación de posgrado bianual de la Fundación de Psicología Analítica Junguiana.

En su práctica privada, es fundador y profesor de Psicología aplicada a las actividades financieras en Trading Club TCC. Dicta clases de Psicología a las actividades financieras.

Le interesa la investigación y la docencia en el área de Psicología Educacional y Psicología Analítica Junguiana.

Voces de la Tierra: Lenguaje y el amanecer de la consciencia en el mito Dogón de la creación

Una revisión de los elementos relacionados al surgimiento de la consciencia y el rol del lenguaje en los mitos cosmogónicos

Nazareth Muñoz

El ser humano ha hecho registro y resguardo de los descubrimientos que ha ido realizando a lo largo de la historia a través de relatos, esto en la medida en que la consciencia de ser uno diferente a la naturaleza fue surgiendo. Por su parte, los mitos primigenios surgen como una primera explicación del mundo y el sentido de la existencia, pero han sido relegados a la sombra de uno que otro interesado a nivel académico, considerándose mayormente fantasías creadas en la infancia de la humanidad.

Si consideramos como parte del análisis mitológico algunos elementos de los ecosistemas en los que estos emergen, es posible acceder a un gran tesoro de saberes y entendimientos en relación con el territorio donde se origina un mito.

Tomando el mito cosmogónico del pueblo Dogón, se desarrollará aquí un análisis desde una perspectiva junguiana y post junguiana, en el que es posible ver la urdimbre ecosistémica que lo sostiene, el rol del lenguaje y la transmisión de la palabra hablada como elementos clave para la supervivencia y ordenamiento del entorno.

El pueblo Dogón

El estudio del pueblo Dogón, su cultura y sociedad, se remonta a las décadas de 1930 y 1940, en las que los antropólogos franceses Marcel Griaule y Germaine Dieterlen, realizaron una inmersión etnográfica para conocerlos en profundidad. Eligieron este grupo porque, según pueblos vecinos, se les consideraba “tan primitivos que en apariencia parecían no contar con creencias religiosas sofisticadas de ningún tipo” (Griaule, 1975, p. 49). Mas, gracias al trabajo realizado durante años en la región del antiguo imperio Keita, en Malí, África, pudieron observar, de forma directa, un sistema de creencias tremendamente rico, en el que cada aspecto de la vida encontraba un eco en sus relatos primigenios, existiendo correspondencias entre el orden natural, social, y la vida personal.

En 1946, el anciano dogón Ogotemmelí reveló a Griaule los principales símbolos y relatos que conforman el cuerpo de creencias de su pueblo, de los que se tomarán para el análisis solo una pequeña parte, dada su extensión y complejidad.

El mito creacional del pueblo Dogón

Para el pueblo Dogón, la creación se generó en etapas consecutivas de desarrollo en las que, al culminar cada una, se daba a conocer una revelación o “palabra sagrada” transmitidas desde el dios creador *Amma* a sus hijos gemelos, los *Nummo*, quienes a su vez las transmitieron a los primeros humanos que habitaron el planeta.

Amma primero creó el firmamento, el sol y las estrellas de bolitas de arcilla que arrojó hacia el espacio, siendo esta su primera invención: el arte de la alfarería.

Luego, arrojó un trozo de arcilla, que se esparció y cayó en el norte; y, estirándose hacia el sur, generó un cuerpo femenino que yació plano, cuyo órgano sexual era un hormiguero, y su clítoris, un termitero.

Al estar *Amma* en soledad, se sintió deseoso hacia esta criatura, y se le aproximó. Entonces, la termitera se elevó, obstaculizando el paso y exponiendo su masculinidad. Esta era tan fuerte como el órgano del dios, y no se pudo concretar el coito. El dios cortó la termitera y concretó su intención. De esta unión, nació un ser solitario, símbolo de las dificultades de *Amma*: el *Thos aureus* o Chacal, el que fue arrojado del Cielo por ser representante del desorden original.

Volvió *Amma* a tener coito con su esposa Tierra, esta vez sin obstáculos, entrando el Agua al vientre de la Tierra, y tuvo lugar el ciclo reproductivo normal, dando nacimiento a un par de gemelos. Dos seres fueron creados como agua. Eran de color verde, mitad humanos y mitad serpientes. Desde la cabeza hasta el lomo, eran humanos; en la parte inferior, eran como serpientes. Sus cuerpos eran verdes y lisos, brillantes como la superficie del agua, y cubiertos con un pelaje corto y verde, presagio de germinación y vegetación.

Estos espíritus llamados *Nummo*, eran dos seres divinos en esencia. Fueron llevados al Cielo, donde recibieron las instrucciones del dios. Lo primero que les enseñó fue el habla, una necesidad indispensable para todos los seres y para el orden del mundo. Este par de gemelos era perfecto y completo, substancia de la fuerza de vida del mundo, de la que deriva el movimiento y la persistencia de todas las criaturas. El par de gemelos es el agua de los mares, las costas, los torrentes, las tormentas, el agua que se bebe y humecta la Tierra. Gracias a ellos, la vida puede existir. Asimismo, este par también es luz.

Desde el cielo, los *Nummo* vieron a su madre Tierra desnuda y muda, como consecuencia del incidente original con su padre. Bajaron entonces, con un montón de fibras que tomaron de las plantas que ya habían sido creadas en el Cielo. Tomaron diez hebras, e hicieron dos montones con ellas; una para vestir el frente y otra para la parte posterior.

El propósito de esta vestimenta era dar un primer orden a las cosas en la Tierra, en la que se reveló la forma helicoidal contenida en las líneas ondulantes. Además, estas hebras eran un canal de humectación para la Tierra, a través de la que viajaba la esencia de *Nummo*: un vapor en forma helicoidal que constituye el lenguaje.

Los flecos en espiral que habían traído del cielo eran el vehículo a través del que viajaban las palabras que este Espíritu deseaba revelar a la Tierra. Estas fibras llenas de agua y palabras, en las que *Nummo* se encuentra siempre presente, fueron puestas sobre los genitales de su madre. Así, vestida, la tierra ahora contaba con un lenguaje. Su sintaxis era elemental, sus verbos unos pocos, y su vocabulario carecía de elegancia. Estas palabras eran sonidos exhalados que apenas se diferenciaban unos de otros, y aun así eran vehículos de lo que serían los grandes trabajos del principio de todas las cosas.

Ante esto, el Chacal deseó poseer el lenguaje y puso sus manos sobre la falda de su madre, en la que se encontraban las palabras. Su madre se resistió a este acto incestuoso, y se refugió dentro de su propio vientre, pero el Chacal la siguió, y al no ser tan profundo el agujero del hormiguero, sucumbió derrotada. El Chacal, entonces, adquirió el poder del lenguaje, con el que revelaría a los adivinos los proyectos del dios *Amma*. Y, a su vez, esto provocó el rechazo del dios *Amma* hacia su esposa.

A partir de aquí, *Amma* comenzó a crear todos los seres vivientes de forma directa, modelando con arcilla húmeda un vientre y un miembro masculino, los que dispuso sobre la tierra. Sobre cada miembro, puso una esfera de arcilla que fue arrojada

al espacio desde el Cielo. Ambas esferas se convirtieron en cuerpos y, entonces, un par de humanos surgieron.

Nummo apareció y vio que la regla de los nacimientos duales estaba destinada a extinguirse, y que este error podía generar repercusiones similares a las del Chacal. Ante ello, interfirió delineando dos contornos en el suelo, uno sobre otro, uno femenino y otro masculino. El varón se posicionó sobre estas sombras y tomó ambas para sí. Lo mismo fue hecho para la mujer. Fue entonces que cada ser humano comenzó a nacer con dos almas. En los varones, el vestigio de su alma femenina está contenido en el prepucio, y en las mujeres, los vestigios de su alma masculina, en el clítoris.

Pero *Nummo* vio que el ser humano no era capaz de sostener ambas vidas en sí. Como consecuencia, cada persona tendría que devenir en sexo que más se acomodara a su apariencia a través de la extirpación del vestigio complementario. Decidió entonces proceder acorde, circuncidando al hombre la parte femenina, la que se convirtió en una serpiente.

Entonces, el hombre y la mujer pudieron copular, y la mujer gestó al primer par de gemelos de una serie de ocho, quienes se convirtieron en los ancestros primordiales. Al momento de parto, el dolor estaba concentrado en el clítoris, por lo que fue extirpado también, y este cambió a la forma de un escorpión. Los primeros cuatro hijos fueron hombres, y los siguientes cuatro fueron mujeres. Mas, para corregir los nacimientos de un solo ser, *Nummo* les concedió un alma dual, la que fue trazada en el suelo. Tomando al recién nacido, lo dispuso con sus manos y pies tocando el dibujo, para así implantarle el alma dual.

Por una excepción especial, se permitió a los ocho hijos, que eran duales y bisexuales, fecundarse a sí mismos. Este hecho le permitió a la humanidad organizarse a sí misma, y la calamidad de los nacimientos solitarios fue de cierta forma mitigada por el alma dual, siendo más tarde eliminada el alma superflua de cada ser.

El par *Nummo* tenía miedo de lo que pudiera causar el contacto de las criaturas de carne y sangre con los seres puramente divinos, por lo que bajaron a la Tierra, y se refugiaron en el hormiguero del que ellos mismos salieron, para defender a su madre de cualquier intento de acercarse que tuviera su hermano mayor.

El *Nummo* varón tomó el lugar del miembro masculino que había sido cortado, y la *Nummo* hembra tomó el lugar del elemento femenino, y su vientre fue también el vientre de la Tierra. En acuerdo con *Amma*, los gemelos *Nummo* comenzaron el trabajo de regeneración y purga de su madre.

Mientras tanto, los ocho humanos duales vivieron indefinidamente, autopropagándose, generando ocho líneas separadas de descendientes. Pero, en la plenitud de los tiempos, un oscuro instinto nació en el mayor de los hijos humanos, y lo guio hacia el hormiguero. Puso sobre su cabeza el plato de madera que usaba para comer; puso un pie dentro del vientre de la Tierra, y se sumergió lentamente dentro de ella. Cayó el plato de madera en el suelo, fuera del hormiguero, y quedó como evidencia de su pasaje hacia el mundo subterráneo. El plato de madera fue tomado como un símbolo del cuerpo y su naturaleza humana, las que fueron dejadas atrás.

El ancestro fue tomado por los gemelos *Nummo*, quienes lo condujeron a las profundidades, donde lo enrollaron como un feto, que fue reducido a una forma germinal, adquiriendo la cualidad del agua, la semilla de Dios y la esencia de los dos Espíritus. Todo este proceso fue el trabajo de la Palabra, la cual entró entonces en el vientre, dando ocho vueltas. Así, la espiral de la Palabra le dio al vientre su movimiento regenerativo.

Perfeccionado por el agua y las palabras, el nuevo espíritu fue expulsado hacia el cielo.

Cada uno de los ancestros tuvo que bajar a las profundidades de la Tierra, y hacer el proceso de transformación; pero

cuando fue el turno del séptimo hijo, el cambio en la ocasión fue notable.

El siete representa la perfección. Él es la suma del elemento femenino, que es el cuatro, y el elemento masculino, que es el tres. De este modo, se completa la serie perfecta.

Y esta completitud se refiere a la maestría de las palabras; y la aparición de este ser en la Tierra es el preludio de desarrollos revolucionarios.

En el vientre de la Tierra, se volvió agua y espíritu, y su desarrollo siguió el ritmo de las palabras pronunciadas por *Nummo*.

Las palabras que la mujer *Nummo* se dijo a sí misma se convirtieron en una espiral que entró en su parte sexual. El varón *Nummo* le ayudó. Estas palabras fueron las que el séptimo ancestro aprendió dentro del vientre.

Lo que el séptimo ancestro recibió era el perfecto conocimiento de la palabra, la que estaba destinada a toda la humanidad. De este modo, le fue posible alcanzar el desarrollo de la palabra y le permitió a la humanidad hacer frente al Chacal. Esta segunda palabra desarrolló, a su vez, los poderes del nuevo portador y fue dada por el séptimo ancestro a la hormiga.

Al amanecer, el séptimo ancestro escupió ocho hebras de algodón; las que distribuyó entre sus dientes superiores e inferiores, funcionando, así, como urdimbre para tejer. Toda su cara tomó acción en el proceso: la nariz fue el alzador, y parte de su labio inferior, la lanzadera.

Mientras los hilos se cruzaban y descruzaban, las dos puntas de la lengua torcida del ancestro presionaron la urdimbre en un vaivén que iba y venía, y la red tomó la forma de tejido saliendo de su boca, y en este tejido exhaló la segunda palabra revelada.

Mientras hablaba, el trabajo procedía, tal como hicieron los *Nummo*, impartió su palabra a través de un proceso técnico. Al hacer esto, les mostró la identidad material de las acciones y de

las fuerzas espirituales; en otras palabras, la necesidad de la cooperación.

Estas palabras eran tejidas en los hilos, y formaban parte integral de la tela. Ellas eran la tela y la tela era la Palabra.

Mientras el trabajo estaba en marcha, la hormiga fue al borde de la apertura donde estaba el tejido, escuchando y recordando esta palabra. La nueva instrucción que recibió, la transmitió a los hombres que vivían en esa área.

En el tiempo en que el ancestro descendió por el hormiguero, había hombres que ya vivían en la Tierra, pero se refugiaban en hoyos cavados en el suelo. Su atención se dispuso hacia el plato que el ancestro dejó fuera del hormiguero, se percataron de la forma que este tenía, y la encontraron mucho más adecuada que sus hoyos. Copiaron la forma del hormiguero, construyendo refugios, y guardando ahí las cosechas para alimentarse.

Así, fueron avanzando hacia una forma de vida menos primitiva. Los hormigueros humanos, con sus cámaras para el grano, fueron una imagen rudimentaria de la tercera revelación los *Graneros*.

Fundamentos de la psicología analítica junguiana

Es necesario hacer una delimitación en relación con el objetivo de este análisis, el cual coincide con el objetivo de la psicología analítica, la que, según JUNG, “se ocupa del acto de ver y no de construir de nuevas verdades religiosas, en un momento en que ni siquiera las doctrinas existentes han sido comprendidas aún” (1989). El análisis de los mitos hace referencia al “acto de ver” de los diferentes grupos humanos, y a la comprensión de doctrinas heredadas de los pueblos primitivos.

Es posible complementar el entendimiento que se tiene de algunos mitos y relatos del pasado, a la luz de los hallazgos de los que va dejando rastro el hombre moderno. Los mitos, por su parte, son un compendio de símbolos e imágenes que refieren de forma metafórica a un significado oculto, vago o desconocido (Jung, 2009), en donde queda plasmada la experiencia que los humanos han tenido con el mundo desde sus inicios, “los mitos están formados por símbolos que no fueron inventados, sino que sucedieron” (2009). En este sentido, se confirma que “el mundo es nuestra imagen (...) La imagen del mundo es una proyección del *Sí-Mismo*, igual que éste es una introyección del mundo” (2019). Esta imagen introyectada es la que el hombre intenta, a través de su lenguaje, comunicar, “un término o una imagen es simbólico si significa más de lo que denota o expresa. Tiene un amplio aspecto ‘inconsciente’ que no se puede definir con precisión ni explicar por completo” (2009). Y es que las imágenes de los mitos tienen esta cualidad, en ellas, el conocimiento se encuentra codificado y ordenado, en gran parte, de forma inconsciente.

Jung expone que el acto aperceptivo de por sí siempre es parcial, nunca es total, debido a que nuestros sentidos son limitados, en calidad y cantidad; luego, el acto aperceptivo parcial se traslada a un “acontecimiento psíquico, cuya naturaleza es incognoscible”, dado que la cognición “no puede conocer su propia sustancia psíquica” (2009), por lo que todo acto o acontecimiento consciente tiene un aspecto inconsciente. Este se puede volver consciente con el paso del tiempo a través de la intuición o de una reflexión más profunda (Jung, 2009).

El ser humano busca expresar toda su experiencia cognosciente a través de distintos medios como los mitos, las imágenes y el lenguaje, los que son siempre expresiones parciales, porque se ha restado su participación mística con el mismo entorno y sus componentes. Así, queda aquí planteada una paradoja en relación con el lenguaje “que expresa llena de presentimientos la humana limitación de nuestras complejas prestaciones intelectuales:

‘*Sermo generatur ab intellectu et generat intellectum*’”. [“El lenguaje es generado por el pensamiento y genera pensamiento”] (Jung, 2012).

Siguiendo esta línea, cita Jung hermosamente el relato norteamericano de cómo Nokomi transmite sus enseñanzas a Hiawatha:

Aquí es donde Nokomis educa a Hiawatha. Aquí le enseña las primeras palabras y le relata sus primeros cuentos, y el rumor de las aguas y de las hojas se mezclan con ellos, por lo que el niño no sólo aprende a entender el lenguaje de los hombres, sino también el lenguaje de la naturaleza (...)" (Jung, 2012).

Y agrega:

Hiawatha oye en los rumores de la naturaleza palabras humanas; entiende así el lenguaje de la naturaleza (...) El poeta describe de ese modo cómo la naturaleza externa va introduciéndose poco a poco en el mundo de lo subjetivo, y el objeto primario al que aludían los balbuceos y del que nacieron los primeros sonidos, contaminándose con el objeto secundario, la naturaleza, que imperceptiblemente pasa a ocupar el lugar de la madre, haciendo suyos los sonidos que se oyeron por primera vez en los labios maternos, esos sentimientos que redescubriremos más tarde en el cálido amor de la Madre Naturaleza. La posterior fusión del hombre sensible civilizado con la naturaleza sea panteístico-filosófica o estética, es contemplándola *a posteriori*, una repetición de la fusión con la madre, nuestro primer objeto y aquella con la que realmente fuimos uno un día. Ella fue nuestra primera experiencia de realidad externa y, por ello, a la vez una realidad interna: del mundo interno se destacó una imagen, en apariencia un reflejo de la imagen materna externa, sólo que más antigua, original e impecederada que esta, una madre que se reconvirtió en una *Core*, en

una figura eternamente rejuvenecida. Tal figura es el ánima, la personificación de lo inconsciente colectivo (Jung, 2012, p. 371).

No es posible abordar el inconsciente de forma directa, sino solo a través de sus productos (Jung, 2016). Estos se dividen en dos categorías, los productos del inconsciente personal y los productos del inconsciente colectivo, los que cuentan con la particularidad de tener un origen desconocido, es decir, que se vuelve imposible atribuir a una adquisición del individuo: “es como si perteneciera a un patrón que no es propio de una mente o una persona en particular, sino de la *humanidad en general*”. (Jung, 2016, p. 41). Estos patrones de contenido fueron los llamados *arquetipos*, y este es “un *typos* (una impronta), una agrupación precisa de carácter arcaico que contiene, tanto en forma como en el contenido, *motivos mitológicos*” (Ibid.). De forma complementaria, Jung afirma que no son ideas heredadas, sino más bien, estructuras universales que se corresponden con el concepto biológico de *pattern of behaviour* (Jung, 2012).

Marie Louise Von Franz expone que cada civilización ha caído en el agujero de lo desconocido, y al confrontarse con ello proyectaron símbolos mitológicos desde los que emergieron los mitos creacionales (1972). Estos son un tipo diferente de mito y corresponden a los patrones básicos de la existencia más que otros relatos, muchas veces son transmitidos solo de forma ritual; traen en sí el significado último de nuestra existencia y del cosmos. La autora expone que los mitos creacionales son lo mismo que el despertar de la consciencia.

En relación con el escenario donde se proyectaron las imágenes mitológicas, Kerényi afirma que en el principio existió un contexto objetivo y subjetivo: el contexto interno del producto en sí y su conexión con la persona produciéndolo, y Jacobi destaca que este aspecto es un factor relevante en cualquier interpretación que se haga de las imágenes mitológicas (1973). Con este aspecto, también está de acuerdo Von Franz cuando afirma que no pode-

mos hablar de ningún tipo de realidad excepto en su forma de contenido de la consciencia (1972), que no es nada más que el principio de realidad psíquica de Jung (2021).

Los mitos, en general, y los creacionales, en particular, dan las bases para la construcción de los sistemas culturales, sobre los que se sostiene una sociedad particular. En este sentido, afirma Campbell:

la cultura constituye, pues, el gigantesco intento más o menos afortunado de proteger a la humanidad del peligro de la pérdida de objeto o, dicho de otro modo, el esfuerzo colosal llevado a cabo por un niño que teme quedarse solo en la oscuridad (Campbell, 2002, p. 71).

Como tecnología para defenderse de este miedo, nace, entre otros, la palabra; como un recurso que permite, a través de la relación que une el nombre con la esencia de lo nombrado, sostener un vínculo interno con el objeto. Tal es la potencia de esta relación que genera una identidad latente y establece un principio metodológico para el análisis del lenguaje en los mitos (Cassirer, 1946).

Erich Neumann y el origen de la consciencia

Neumann realiza una síntesis en relación con la secuencia de etapas que logra identificar en los mitos de diferentes partes del mundo, y su correlación con el surgimiento de la consciencia. Por un lado, identifica las etapas mitológicas de evolución de la consciencia, que luego reagrupa según su correspondencia con las etapas psicológicas en el desarrollo de la personalidad. Esto, gracias a lo que llama “Ley de la personalización secundaria”, la que “afirma que los contenidos que son ante todo transpersonales

y que originalmente aparecieron como tales son, en el curso del desarrollo, llevados a ser personales” (Neumann, 2002, p. 252).

Los mitos creacionales en Neumann

El autor reconoce que los mitos creacionales representan el primer estadio de consciencia en el que se encontró el ser humano primitivo, en donde la proyección mitológica del material psíquico aparece en forma cosmogónica. “El mundo y el inconsciente predominan y forman el objeto del mito. El ego y el hombre todavía son incipientes, y su nacimiento, sufrimiento y emancipación constituyen las fases del mito de la creación” (Neumann, 2002, p. 31).

El inicio puede darse en dos lugares: como el amanecer de la humanidad o como el nacimiento de una infancia. A su vez, afirma que el inicio se grafica en el mundo exterior, es un inicio cósmico, aquí mundo y psique son uno todavía. En este escenario, comienzan a aparecer símbolos que serán representantes de la llegada de la consciencia. Primero, suele ser la luz la que posibilita surja un observador que se enfrente a la vastedad de la condición originaria de oscuridad. Esta aparición es símbolo del desarrollo arcaico del ego y la subjetividad comienza a oponerse al “todo” o a la “nada”.

Los símbolos que le siguen comienzan a orbitar el objeto del cual empieza a diferenciarse la consciencia. Esta danza cósmica es una secuencia que busca responder a la pregunta por el origen y el propósito de lo que existe, pero desde una psique precientífica e infantil.

La pregunta sobre el origen se puede responder con “útero”, ya que es una experiencia universal inmemorial de la humanidad. Aun así, todas las tentativas de respuesta son simbólicas y, por tanto, una analogía, un mensaje cifrado que se aproxima al objeto,

pero que no es el objeto en sí. Esta imagen cuenta con la cualidad de lo circular, que puede ser representada también como un huevo cósmico, una esfera u otro similar que sea símbolo de lo contenido en sí mismo. Es en esta instancia donde una consciencia del Yo sin desarrollar aún duerme en la perfección de lo redondo, y de pronto despierta.

Cuando el hombre se hace la pregunta “¿de dónde?”, aparece el Uróboros “como contenedor redondo, esto es, el vientre materno, pero también como la unión de los opuestos masculino y femenino, el Mundo Parental unido en perpetua cohabitación” (Neumann, 2002, p. 32).

Existe una correlación entre cómo el hombre primitivo vivió su experiencia con el mundo y cómo se experimenta a sí mismo, tal cual lo hace la psique infantil, donde surgen destellos de consciencia de forma esporádica y momentáneamente, para luego sumergirse nuevamente en las profundidades. Esta dinámica se encuentra plasmada en la mitología en la fase urobórica, en la que se asoman los aspectos positivos de la Gran Madre, es decir, la nutrición, la protección y la contención. Los hijos entran y salen de las profundidades para unirse a ella, ser disueltos y absorbidos por ella, para luego renacer, una y otra vez. Este proceso simboliza el impulso creativo del nuevo comienzo, “es la ‘rueda que rueda por sí misma’, el movimiento rotatorio inicial en la espiral ascendente de la evolución” (2002).

Se presenta también un acto sexual originario desde donde surgen las primeras criaturas. Este acto está representado con la unión de los genitales, o una copulación en solitario de un Creador sobre el cosmos o el océano, dichas imágenes “simbolizan el elemento creativo” y no la genitalidad personal. Surgen, también, otras imágenes del esquema corporal, tales como el semen, la saliva, la palabra, todas vistas como simbolismo de lo creativo.

Entre las características del uróboros materno, podemos mencionar que, al inicio, es retratada en una imagen hermafrodita y presexual, además de que está conectada a sus hijos por medio

de fluidos que nutren. Cuando comienza la acentuación de su carácter fálico, o de los pechos, comienza la fase de transición, y el sujeto infantil inicia su proceso de diferenciación: comienza la aparición de los opuestos. La *participación mystique* del comienzo ya nunca más se obtendrá en el vínculo con el entorno, esta se pierde para siempre.

El desarrollo humano está representado con una separación del uróboros, la que implica haber nacido y descendido al mundo, donde se encuentran los peligros e incomodidades, representadas en el *daemonismo*, como un símbolo de todos aquellos peligros y dificultades del mundo exterior, las muertes y enfermedades con las que tiene que lidiar la consciencia primitiva. A su vez, esta separación trae consigo la consciencia del sufrimiento, los problemas, las dificultades y la muerte.

En los mitos creacionales, la consciencia posee un carácter masculino, siendo entonces este el opuesto al inconsciente, representado por lo femenino. Por su parte, en el ámbito procreativo, es también símbolo femenino el aspecto de la fertilidad y la generación, y es la misma tierra la que da el ejemplo a la mujer en los relatos mitológicos, de cómo procrear. La masculinidad aquí no es todavía suficiente para instalar la dualidad materno-paterno, sino que se presenta como una masculinidad infantil o adolescente.

El niño que nace de la Gran Madre se convierte en su acompañante, se vuelve una criatura dependiente de ella, y suele ser representado como un niño pez o serpiente, que se mueve dentro de las profundidades de su madre. Este hijo será luego una especie de amante de su propia madre, en donde el aspecto corporal y genital es lo relevante y necesario para que pueda concretarse la idea del Progenitor original, del que surge la idea de la creación visible. Para este joven dios, representante de un Yo débilmente desarrollado, los aspectos positivos y negativos de la sexualidad son experimentados como un vientre y falo transpersonales.

Como continuación del proceso de transición de este Yo adolescente, se concreta la etapa de separación de los Padres del

Mundo, en la que se inicia la independencia del ego y la consciencia, dando lugar al principio de los opuestos, en donde femenino y masculino se oponen con mayor fuerza. Comienza el ejercicio de la acción consciente a través de la voluntad y el conocimiento dirigido a través de la cognición. Ocurre una transición en este momento, hacia figuras prometedoras que se volverán agentes de las fuerzas externas y supremas, revelando al resto de seres el saber que le ha sido transmitido. Estos personajes, en la mitología, suelen ser quienes dirigen al grupo, son precursores de instituciones y ejercen un liderazgo activo para la evolución del colectivo.

Retomando el relato del mito Dogón

Llevando el foco de análisis a los elementos del territorio que habitan los dogones, nos encontramos con algunas especies que están tanto en el relato como en el entorno. El primero de ellos es el mencionado Chacal dorado o *Canis aureus*. Este animal es un depredador común, similar a un lobo, pero de menor tamaño, que habita en el norte y occidente de África, con el que tuvieron que aprender a lidiar los Dogón, tras verse amenazada la supervivencia de los clanes.

Las siguientes son las hormigas tejedoras, *Oecophylla longinoda* (Wetterer, 2017), quienes, a través de sus redes de colaboración, el tejido de nidos para sus larvas y sus monumentales hormigueros, enseñan a los hombres cómo las acciones entrelazadas en unión pueden aumentar las posibilidades de sobrevivencia. De esta especie, captan no solo el concepto de *trama/tejido*, sino también su aplicación como tecnología para vestirse, la construcción de refugios más adecuados a las condiciones climáticas y los graneros donde podrían asegurar el alimento que fueran a cosechar.

Por otro lado, en el nivel simbólico, hay elementos en relación con los mitos creacionales y cosmogónicos que se explicitan tanto en el relato del pueblo Dogón, como en muchos otros mitos alrededor del mundo. El inicio en un mundo exterior o superior y espiritual, marcado por la creación de las luminarias, desde donde, gradualmente, se va produciendo la diferenciación de las formas, como símbolo de la protoconsciencia emergente que entra en contraposición, es uno de ellos.

Gracias al movimiento enantiodrónico, y a las múltiples confrontaciones con las dificultades para habitar la tierra, nuevos niveles de desarrollo fueron posibles y fueron simbolizados en los movimientos circulares y espiralados, los cuales, afirma Jung, son una representación de la síntesis de los opuestos. La esfera representa la totalidad, el *rotundus* alquímico, el infinito, es una alegoría del mundo y, para Platón, es un símbolo del hombre en el estado primitivo, anterior a la caída, con una cualidad andrógina, e imagen de la totalidad (Cirlot, 2019).

Relaciones del mito con algunas producciones académicas actuales

En algunas producciones académicas del área del bioculturalismo y la conservación ecológica realizadas en la última década, se expresa un vínculo muy potente entre lenguas nativas y el conocimiento de los ecosistemas donde estas emergieron.

Para los Dogón, al igual que para muchas otras culturas, existe una correspondencia entre el microcosmos y el macrocosmos, y aquello que fue transmitido desde los dioses explica cómo está estructurado el mundo. Las revelaciones que vienen del plano celestial en el mito se canalizan a través del lenguaje. Este es el punto angular de por qué analizar un mito creacional que incluyera al lenguaje como símbolo, y es que se ha descubierto que los pue-

blos originarios de diferentes partes del mundo han acumulado una enorme cantidad de conocimiento específico en relación con los ecosistemas que habitan (Cámara-Leret & Bascompte, 2021). Este conocimiento es transmitido a través de palabras y conceptos puntuales que, muchas veces, no cuentan con traducciones en otras lenguas e idiomas, por lo que, al extinguirse estas palabras, se extingue también el conocimiento que fue transmitido por generaciones en ellas.

Así como para los Dogón, la palabra hablada es una fuente de vida, también lo es para los integrantes del pueblo maorí, quienes afirman que su fuerza vital se encuentra en la transmisión de su lengua. A su vez, se ha descubierto que cuentan con una enorme cantidad de conocimiento ecológico que, muchas veces, es subestimado o menospreciado, debido a la falta de conocimiento de su lengua, o porque simplemente es un conocimiento no sistematizado de la forma en que la academia exige (Wehi, Whaanga & Roa, 2009).

En otro estudio, realizado por Metcalfe, French-Constant y Gordon (2009), se expone una estrecha relación entre lugares considerados como sagrados para ciertos pueblos originarios y lo que llaman “*hotspots of biodiversity*”. Después de un exhaustivo censo de las especies que habitaban lugares considerados sagrados en Kenya, África, descubrieron que estos contaban con la más alta cantidad de biodiversidad del territorio.

Así como, en el mito Dogón de la creación, el lenguaje adquiere un rol trascendental en la preservación de la vida en el planeta, su entendimiento y la mejora en el vínculo del hombre con la naturaleza, existen muchos otros pueblos, lenguas y dialectos, unos pocos aún ocultos (Von Franz, 1972) que cuentan con un entendimiento muy profundo de la flora y la fauna local y de su equilibrio.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Cassirer, E. (1946) *Language and Myth*. Dover publications Ink.
- Cámara-Leret, R. y Bascompte, J. (2021) Language extinction triggers the loss of unique medicinal knowledge. *PNAS* 118 (24) e2103683118 <https://doi.org/10.1073/pnas.2103683118>
Consultado en <https://www.pnas.org/doi/10.1073/pnas.2103683118>
- Cirlot, J.E. (2019) *Diccionario de símbolos*. Ediciones Siruela.
- Griaule, M. (1975) *Conversations with Ogotemmel* compilado en Sproul, B. C. (1991) *Primal Myths. Creation myths around the world*. Harper Collins Publishers.
- Jacobi, J. (1972) *The psychology of Carl Gustav Jung*. Yale University press.
- Jung, C.G. (2005) OC 12. *Psicología y Alquimia*. Editorial Trotta.
- (2009) OC 18/2. *La vida simbólica*. Editorial Trotta.
- (2012) OC 18/1. *La vida simbólica*. Editorial Trotta.
- (2016) OC 14. *Mysterium coniunctionis*. Editorial Trotta.
- (2017) *Introducción a la psicología analítica*. Editorial Trotta.
- (2021) OC 6. *Tipos psicológicos*. Editorial Trotta
- Kutsenkov, P. A. (2018) The oral history of Dogon villages and migrations to Dogon Plateau. *Vestnik of Saint Petersburg University. Asian and African Studies*, 2018, vol. 10, issue 3, pp. 330-339. <https://doi.org/10.21638/spbu13.2018.304>
- Metcalf, K.; French-Constant, R. y Gordon, I. (2009) *Sacred sites as hotspots for biodiversity: the Three Sisters Cave complex in coastal Kenya*. Cambridge University Press, *Oryx*, 44(1), 118 - 123. <https://doi.org/10.1017/S0030605309990731>
Consultado en <https://www.cambridge.org/core/journals/oryx/article/sacred-sites-as-hotspots-for-biodiversity-the-three-sisters-cave-complex-in-coastal-kenya/34AF6B65211FFE4CBF8A6DFEFDBCDC31>

- Von Franz, M. L. (1972) *Creation Myths*. Rev. Ed. Shambhala Publications, Inc.
- Wetterer, J. (2017) Geographic distribution of the african weaver ant, *Oecophylla longinoda*. *Transactions American Entomological Society*. DOI:10.3157/061.143.0215 Revisado en https://www.researchgate.net/publication/317411689_Geographic_Distribution_of_the_African_Weaver_Ant_Oecophylla_longinoda
- Wehi, P., Whaanga, H. & Roa, T. (2009) Missing in translation: Maori language and oral traditions in scientific analyses of traditional ecological knowledge. *Journal of the Royal Society of New Zealand*: Volume 39, Number 4, December.

Nazareth Muñoz

Es psicóloga clínica con mención Social-Jurídica de la Universidad Andrés Bello (2018).

Licenciada en Educación (2021). Cuenta con estudios de fotografía experimental de la Universidad de Chile (2011) y Diseño gráfico (2010).

Es una apasionada autodidacta de los oficios del tejido, el bordado, la acuarela y el linograbado, a la vez que de herramientas de eficacia simbólica como el Tarot y la Astrología.

Se desempeña en el área de la educación desde hace quince años, impartiendo talleres de reforzamiento para niños y jóvenes, además de facilitar espacios de arteterapia, investigación fotográfica y bordado.

Relatora de capacitaciones para establecimientos educativos orientados hacia la colaboración en el espacio escolar, análisis del currículum oculto, integración del desarrollo emocional en el currículum y actualización de los instrumentos de gestión educativa.

Actualmente ocupa el cargo de Coordinadora de Convivencia Escolar en Colegio Paideia, Puerto Montt, Chile.

De forma complementaria, se desempeña en el área clínica desde 2018, trabajando con la creatividad como metodología para abordar la integración de complejos y transición entre las diferentes etapas del desarrollo en adolescentes y adultos.

Ha realizado talleres de arteterapia y creatividad con grupos de adultos con trastornos mentales severos de larga data. Integra el uso de la mitología, la astrología y el tarot como herramientas de autoconocimiento y desarrollo del potencial creativo en el día a día con sus pacientes, además de talleres grupales de estas mismas materias.

Sexo, género y psicología junguiana

Franco Cellone

I

En un mundo donde las nociones de *género* y *sexualidad* están en constante evolución, las teorías de Carl Gustav Jung sobre los arquetipos y la psique colectiva ofrecen una perspectiva intrigante y a veces controvertida. Su exploración de las cualidades masculinas y femeninas inherentes a cada individuo, y su contraparte inconsciente explorada a través de los conceptos de *Ánima* y *Ánimus*, plantean preguntas relevantes para los desafíos contemporáneos en el estudio de la identidad de género. Este análisis adquiere especial relevancia al considerar el contexto de las ciencias humanas, donde las categorías de *sexo* y *género* han sido revisadas y redefinidas radicalmente a lo largo del último siglo.

Mi interés en el campo de la psicología junguiana surgió tras una estancia en México, donde cursé asignaturas relacionadas con Antropología. En 2016, inicié mi colaboración en distintos seminarios dedicados al estudio de Jung en la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Córdoba, bajo la dirección de Santiago Torres y Ada Cerioni. Decidí explorar entonces cómo las ideas de Jung podrían aplicarse al análisis de la fluidez de las categorías de género. Mi propia experiencia como persona marica no binaria me motivó a interrogar y expandir estas teorías.

Este artículo busca no solo esclarecer las nociones junguianas de *Ánima/Ánimus*, sino también ser un punto de partida para

futuras investigaciones que busquen comprender cómo estos arquetipos pueden reinterpretarse para reflejar las complejidades de la identidad de género hoy en día. Al hacerlo, aspiro a contribuir a una comprensión más profunda y matizada de las intersecciones entre psicología, biología y estudios de género, destacando la relevancia perdurable de Jung en el discurso moderno sobre género y sexualidad.

II

Abordar la categoría de *género* en la actualidad representa un desafío considerable. Esta categoría encapsula una serie de fenómenos de naturaleza altamente fluctuante, en el marco de cambios sociales y políticos que no terminan de consolidarse. El *género*, como concepto, no ofrece categorías estables, lo cual complica las aproximaciones teóricas convencionales. A grandes rasgos, es posible rescatar que el género es una categoría que se construye en base a ser uno de los rasgos con que se califican las identidades (Marty, 2021). Sabsay (2011) rastrea el origen del término en el campo de la psicología y de la sexología norteamericana, que se remonta a la década de 1960, e indica que inicialmente tenía propósitos normativos. A pesar de estos comienzos y objetivos normativos, Marty (2021) destaca que el verdadero desarrollo del concepto de *género* como se conoce hoy no se consolidó hasta finales de la década de 1980, emergiendo como una teoría esencialmente antiformalista. Este carácter antiformalista de la teoría implica que la definición de *género* (o las definiciones de los distintos géneros) dependa frecuentemente de elementos contextuales. Esta situación se intensifica particularmente en los géneros que se distancian de las identidades binarias tradicionales de “hombre” y “mujer” que suelen caer en una laguna conceptual (Dembroff, 2019).

Por otro lado, numerosos estudios englobados en las llamadas “teorías de género” integran un marco teórico que no solo pretende comprender la realidad, sino que también se fundamenta en bases de programas políticos explícitos dedicados a la transformación social¹⁴ (Madoo Legermann y Niebrugge-Brantley, 1993). Este enfoque comprometido refleja el carácter intrínsecamente político de las teorías en ciencias sociales, que en ocasiones se explicita y, en otras, permanece implícito.

Todas estas transformaciones en el campo de la política, la teoría y la cultura han tenido su impacto en la Argentina. Lagneaux (2021) realiza un breve repaso de las transformaciones que sucedieron en este país y que desembocaron en la aprobación del DNI no binario. Sitúa a 2006 como el año que dio origen a estas transformaciones político-legales pues es este año en el que se sancionó la Ley de Educación Sexual Integral (26.150/2016) que instaló nuevos debates, preguntas e interrogantes que de alguna manera pusieron en crisis la matriz organizativa de las instituciones públicas, una matriz que no se inicia con el nacimiento de la nación, sino que reproduce un esquema colonial y que se cimienta con el patriarcado como piedra angular (Lagneaux, 2021, pp. 2-3).

Otros hitos señalados por la autora son la Ley de Matrimonio Igualitario (26.618/2010), la Ley de Identidad de Género (26743/2012), la Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo (27.610/2020) —aprobada durante el mismo gobierno que sancionó el Decreto N°476/21—, así como el auge de términos como “femicidio” y “travesticidio” en la jerga mediática y judicial, la televisación del lenguaje inclusivo, y la visibilidad pública que adquirieron las marchas bajo el lema “Ni Una Menos”.

¹⁴ Véase por ejemplo Bersani (1998), Muñoz (2020) o Eribon (2001).

III

En el campo de las ciencias sociales, y particularmente en la psicología, estas transformaciones se han manifestado en la actualización de diversas teorías que poseen aplicaciones prácticas específicas. Tal es el caso de la teoría de C. G. Jung, cuyo estudio ha sido revitalizado por quienes nos dedicamos a esta disciplina. La Psicología Analítica, fundada en la primera mitad del siglo XX con Jung como su principal exponente (Nante, 2010), refleja estos cambios. Durante esta época, el concepto de sexo era uno de los principales criterios utilizados por la psicología para explicar las diferencias en el comportamiento humano. Las variaciones psicológicas entre individuos frecuentemente se atribuían a diferencias en el sexo biológico.

Este enfoque teórico, influyente no solo en la psicología analítica, sino en todas las ciencias sociales, comenzó a ser cuestionado primero por el feminismo y luego por los movimientos de liberación homosexual, lo cual culminó en las transformaciones que marcaron el segundo decenio del siglo XXI. En este contexto de cambio, Santiago Torres y Ada Cerioni iniciaron una serie de seminarios centrados en la obra de Jung. Estos cursos, de carácter cuatrimestral, no solo atrajeron a profesionales de la psicología, sino que también fomentaron un espíritu de interdisciplinariedad, con la participación de expertos en ciencia política, sociología, recursos humanos y filosofía. Las aulas se convirtieron en espacios de debate enriquecedores sobre la aplicación de las categorías junguianas, contextualizadas histórica y culturalmente, a la práctica clínica contemporánea. Inspirados por este entorno dinámico, Nicolás Rizzo y yo decidimos orientar nuestro trabajo final de grado hacia las problemáticas de género.

Las investigaciones junguianas en lengua castellana habían experimentado un retraso significativo. Es crucial destacar que no

fue hasta finales de la década de 1990 que las *Obras Completas* de Jung comenzaron a ser traducidas al español de manera sistemática, remediando así un atraso que había afectado a la literatura junguiana durante décadas (Nante, 2010). Aunque las cuestiones relacionadas con el género y el sexo no habían sido ignoradas, las aproximaciones existentes presentaban dos desventajas principales: por un lado, no profundizaban en las conceptualizaciones sobre el *género* surgidas en la segunda mitad del siglo pasado; por otro lado, no se enfocaban en una exploración teórica detallada de la noción *Ánima/Ánimus*.

Las investigaciones realizadas se habían limitado más bien a la explicación de fenómenos clínicos específicos. Como apunta Dreher (2004), las investigaciones teóricas son esenciales porque ofrecen claridad sobre la dinámica de un concepto y se caracterizan por su sistematicidad en el estudio de un concepto de interés, más allá de la mera exploración de este en relación con un fenómeno concreto. Con estas consideraciones en mente, nos propusimos describir la lógica conceptual de las nociones *Ánima/Ánimus*, reconociendo su importancia central para el avance en nuevas investigaciones sobre el género.

IV

La obra de Jung es notablemente prolífica y diversa. No solo abarca la literatura científica contemporánea a su tiempo, centrada en la psiquiatría, sino que también incluye estudios sobre alquimia medieval. Esta amplitud nos planteó el desafío de cómo delimitar nuestro corpus de análisis. Ante tal vastedad, optamos por una metodología específica: decidimos explorar la noción de *Ánima/Ánimus* dentro de su trabajo, seleccionando cuidadosamente aquellas partes de sus escritos que mejor ilustran este concepto. Inicialmente, elegimos un conjunto de textos clave que abordan

las nociones de *Ánima/Ánimus*, utilizando criterios específicos basados en palabras clave encontradas en obras como: *Sobre el arquetipo con especial consideración del concepto de Ánima y Aion. Contribuciones al simbolismo del Sí-Mismo*.

Para facilitar la investigación, se utilizaron índices de las *Obras Completas* en español e inglés, revisando cuidadosamente las traducciones de los términos para asegurar consistencia en el vocabulario junguiano. Se excluyeron los textos que no contenían discusiones significativas sobre *Ánima/Ánimus* o que se centraban en la psiquiatría temprana de Jung o en su periodo con Freud.

El análisis involucró una lectura detallada de los textos seleccionados, extrayendo citas donde las palabras clave eran evidentes. Además, se prestó atención a aquellos extractos que, aunque no mencionaban directamente las palabras clave, presentaban ideas que podrían interactuar con las concepciones de *género* contemporáneas. La traducción de ciertos términos, como "Seele" (alma/*psyque*), fue particularmente problemática debido a su uso ambiguo por parte de Jung.

La investigación también reconoció que muchos de los conceptos junguianos derivan de fuentes antiguas, como textos alquímicos, aunque estos no fueron el foco principal de esta tesis debido a su complejidad. Se estableció un cuadro para sistematizar la aparición de palabras clave en los textos, lo que facilitó la discusión y la posible vinculación con investigaciones futuras sobre género y arquetipos. Esta metodología proporcionó un enfoque estructurado y específico para abordar la obra de Jung en relación con el concepto de *Ánima/Ánimus* que se diferencia de los demás enfoques.

V

A través de la obra de Jung, se destaca que el *Ánima* y el *Ánimus* representan las cualidades femeninas en hombres y masculinas en mujeres respectivamente, reflejando las experiencias ancestrales con el sexo opuesto (Jung, 1925, pp. 184-185). Estos arquetipos son fundamentales en la formación de imágenes en los sueños y son recurrentemente asociados con figuras del sexo contrario en contextos mitológicos y folklóricos. *Ánima/Ánimus* se destacan por ser nociones vinculadas a lo inconsciente.

Por otro lado, en el ámbito de la consciencia, el reconocimiento de un inconsciente masculino en la mujer y de un inconsciente femenino en el hombre nos llevó a investigar las nociones que Jung asociaba con el ser consciente masculino y femenino. Según Jung, existen ciertas características consideradas más "naturales" en cada sexo: la virilidad y la lógica en los hombres, y una naturaleza emocional y la pasividad en las mujeres. Además, Jung introduce conceptos análogos y complementarios para cada sexo, asociando el *Logos* y el *Eros* con hombres y mujeres, respectivamente. Estas características y sus vínculos con cada género se detallan en el cuadro de la página siguiente.

En la obra de Jung, la distinción entre un inconsciente femenino y otro masculino tiene como finalidad proporcionar un elemento analítico que contribuye al logro de los objetivos de la terapia junguiana. Esta terapia busca armonizar los opuestos psíquicos para mitigar conflictos y tensiones internos, subrayando la importancia de integrar todos los elementos inconscientes como parte esencial del crecimiento personal y terapéutico. Dicha integración es clave para confrontar y resolver las proyecciones e identificaciones inconscientes que cada persona alberga. La individualidad se considera el bien máspreciado de la persona, algo que la teoría junguiana valora profundamente. Esto se refleja en el fin terapéutico que constituye el proceso de individuación,

Características de la actitud femenina consciente	Características de la actitud masculina consciente
<p>Actitud pasiva (1927); Naturaleza recatada (1927); Naturaleza emocional (1929); Indeterminación (1927); Sensualidad (1927); Sentimiento, en cuanto función psicológica (1950); Intuición, en cuanto función psicológica (1950); Determinable (1950); Psicológica (1927); Inconsciencia (1927); Emocionalidad (1931a); Sabia Prudencia (1928); Afinidad (1929); Puede hacerlo todo por el amor a un ser humano (1927); Se deja convencer por la proyección sobre ella de los sentimientos masculinos (1927); Se sirve de caminos indirectos para la meta (1927); Se interesa por el pasado (1931a); Ciego dinamismo natural (1927); Inconscientes de su propia sexualidad (1928).</p>	<p>Virilidad (1950); Lógica (1927; 1950); Objetividad (1927; 1950); Agresividad, en cuanto a actitud sexual (1927); Realismo (1927); Pensamiento, en relación al tipo psicológico (1950); Percepción, en relación al tipo psicológico (1950); Racionalidad (1929); Vigor (1952); Entendimiento (1946); Responsabilidad y consciencia social (1931c); Diferenciador (1951); Cognoscitivo (1951); Hace proyectos conscientes y trata de crear el futuro (1931a); Dominio de sí (1931a); Discriminación (1929); Discernimiento separador (1929); El amor a las cosas (1927); Eróticamente ciego (1927).</p> <p>(Modificado de Cellone & Rizo, 2017)¹⁵</p>

descripto por Jung en 1952 como “la formación de un ‘individuo’ psicológico, es decir, una unidad completa, independiente e indivisible” (Jung, 1939, p. 257).

Se puede resumir la lógica conceptual de estos planteamientos de la siguiente manera: en un extremo, se ubicaría la consciencia de carácter unilateral. En el otro extremo, el inconsciente colectivo cuyos contenidos, los arquetipos, ejercen una atracción numinosa de los contenidos de la consciencia. Si la consciencia no asimila esos contenidos, se vuelve unilateral, pero

¹⁵ Solo se ha modificado el formato del cuadro.

si los asimila en exceso, pierde su carácter particular, su individualidad, bajo el influjo de lo inconsciente colectivo.

Jung planteaba dos mecanismos básicos que actuaban cuando no se integraban los opuestos. Si no se daba una asimilación, el mecanismo más frecuente era la proyección del *Ánima/Ánimus*. Esta proyección podía tener diferentes características, según el sexo de la persona y su contraparte inconsciente. Al mismo tiempo, si la asimilación se daba en exceso y había una identificación con la contraparte inconsciente, el hombre y la mujer eran poseídos por el *Ánima* o el *Ánimus*, respectivamente.

Estas disquisiciones nos llevaron a preguntarnos si existía una manera saludable de asimilar estos contenidos. ¿En qué consistiría? ¿Qué diferencia una integración saludable de una identificación y, a su vez, qué diferencia hay entre estos dos últimos mecanismos y una proyección?

Jung considera que tanto la feminidad como la masculinidad poseen componentes psicológicos y fisiológicos que, aunque distintos, convergen en cada persona (Jung, 1942). Propone que cada individuo, independientemente de su sexo biológico, comparte ciertos rasgos anímicos con otros del mismo sexo, y que en todos conviven elementos tanto masculinos como femeninos. No obstante, Jung señala que vivir exclusivamente en el sexo opuesto no es saludable, ya que esto podría llevar a una pérdida de la esencia personal.

(...) como la persona humana reúne en su naturaleza lo masculino y lo femenino, un varón puede vivir lo femenino y una mujer lo masculino. Sin embargo, para el varón, lo femenino queda en último término, como para la mujer lo masculino. Así, pues, el que vive lo sexualmente opuesto, vive en su propio último término, y pierde lo sustancial y peculiar (Jung, 1927, pp. 207).

Este límite entre la convivencia de elementos contrarios y la pérdida de la esencia personal no está profundamente caracte-

rizado en la obra de Jung. Sin embargo, como se ha destacado, para Jung existen esencias masculinas y femeninas que no deben perderse en el proceso de individuación. En cuanto a la fundamentación fisiológica de esta esencialidad, Jung apoyó dos tipos de explicaciones. En cuanto a la fundamentación fisiológica de esta esencialidad, Jung apoyó dos tipos de explicaciones.

Por un lado, elaboró justificaciones basadas en cierto esquema sexual subyacente a mujeres y hombres. Por otro lado, estableció argumentos de tipo genético (Jung, 1939, pp. 266), basados en la antigua creencia de que los dos sexos biológicos considerados tradicionalmente por la ciencia occidental poseían una mayoría de genes de un sexo y una minoría de genes del sexo contrario. Esa mayoría de genes era la que determinaba el sexo biológico, como la otra minoría justificaba para Jung un inconsciente asentado en el sexo genético minoritario. Como es bien sabido, esta hipótesis de la biología resultó falsa. Existe un cromosoma que determina el sexo y este cromosoma es el Y. ¿Acaso las mujeres, que no poseen cromosomas Y, no tienen un inconsciente masculino mientras que los hombres, que poseen cromosomas X e Y, sí? ¿Qué sucede con toda una serie de individuos intersexuales que posee una expresión genética diferente a las XX y XY?

Si bien Jung propuso el hermafrodita como un “símbolo del estado originario, es decir como expresión de una identidad con el *Ánima* o *Ánimus*” (Jung, 1946b [2008]), nunca mencionó el fenómeno biológico de la intersexualidad ni se ocupó de elaborar una alternativa teórica al par *Ánima/Ánimus* que considerase alternativas al sexo y sus dos valores occidentales, “hombre” y “mujer”.

VI

Uno de los principales riesgos que enfrenta la teoría clásica junguiana es la posible rigidización de sus postulados, lo que podría derivar en una interpretación excesivamente esencialista. En efecto, podría argumentarse que la teoría junguiana es una teoría de la diferencia. Según Madoo Legermann y Niebrugge-Brantley (1993), estas teorías destacan que la vida interior psíquica de hombres y mujeres, y por consiguiente su configuración general, son inherentemente distintas. Sin embargo, estas perspectivas a menudo omiten consideraciones sobre cómo dichas diferencias pueden implicar desigualdad y opresión, particularmente para las mujeres —un aspecto ampliamente documentado en los estudios sociales desde la segunda mitad del siglo XX—. Además, su teoría enfrenta el desafío de analizar fenómenos que trascienden el binomio masculino-femenino.

A mi entender, Jung brinda suficientes elementos como para elaborar explicaciones, análisis y dispositivos clínicos que tengan en cuenta las condiciones de desigualdad y de opresión y que contribuyan a la comprensión de experiencias subjetivas no binarias. Algunos de estos elementos incluyen el principio de realidad psíquica, en el que Jung propone que los fenómenos psíquicos deben permanecer irreductibles a cualquier explicación causal, conservando un sentido integral que debe ser explicitado (Nante, 1991). Asimismo, sus advertencias contra caracterizaciones demasiado explícitas de los arquetipos son fundamentales.

No obstante, cualquier interpretación o desarrollo teórico actual debe considerar los fundamentos dados por Jung a principios del siglo XX, al tiempo que se distingue de ellos, reconociendo que Jung se centró en el *sexo* y no en el *género*. Es fundamental comprender que las teorías de género abordan un conjunto de fenómenos que, en la primera mitad del siglo XX, generalmente se trataban bajo un paradigma médico y patologizante. Solo así podremos contribuir efectivamente a la evolución de la teoría,

diferenciando claramente lo que Jung propuso de lo que proponemos nosotros en la actualidad.

VII

En 2017, desarrollamos tres ejes que delinearon argumentos en la propuesta de alternativas para la noción de *Ánima/Ánimus* (Cellone & Rizo, 2017). Estas alternativas requieren el respaldo de investigaciones contemporáneas que incorporen conocimientos interdisciplinarios de campos como la antropología, la sociología, la economía y la historia. Hoy aún existen lagunas en estudios que profundicen en la evolución de las nociones de *Ánima/Ánimus*, feminidad y masculinidad, así como en investigaciones que exploren el concepto de sexo en la obra de Jung. Es imprescindible complementar los objetivos que planteamos en 2017, abordando los aspectos que fueron omitidos inicialmente.

Por último, me gustaría destacar el impacto creciente que la tecnología está teniendo en el estudio de lo humano, un campo que emergió en el siglo XIX y que está experimentando una transformación profunda. La psicología analítica debe considerar fenómenos como la robótica, la nanotecnología, la inteligencia artificial y el crecimiento demográfico global. Estos elementos están modificando profundamente lo consciente y lo inconsciente, y a largo plazo podrían alterar lo que Jung definió como el *inconsciente colectivo*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bersani, L. (1998) *Homos*. Manantial.
- Cellone, F. E., & Rizo, J. E. N. (2017) “Estudio teórico de la noción *Ánima/Ánimus* en la obra de C. G. Jung”. Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Psicología, Licenciatura en Psicología.
- Dembroff, Robin (2019) *Beyond Binary: Genderqueer as Critical Gender Kind*. Philosopher's Imprint.
- Eribon, D. (2001) *Reflexiones sobre la cuestión gay*. Anagrama.
- Jung, C. (1925) “El matrimonio como relación psicológica”. En: *Sobre el desarrollo de la personalidad*. OC Vol. 17. [2010]. Trotta.
- (1927) *La mujer en Europa*. En: [2005] *Realidad del alma*. Losada.
- (1929) *El secreto de la Flor de Oro*. Paidós.
- (1931a) *Alma y tierra*. En: [2014] *Civilización en transición*. OC Vol. 10. Trotta.
- (1931b) *El punto de inflexión de la vida*. En: [2004] *La dinámica de lo inconsciente*. OC Vol. 8. Trotta.
- (1939) “Consciencia, inconsciente e individuación”. En: [2002] *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*. OC Vol. 9/1. Trotta.
- (1942) Determinantes psicológicos del comportamiento humano. En: [2004] *La dinámica de lo inconsciente*. OC Vol. 8. Trotta.
- (1946b [2008]) *La psicología de la transferencia*. Paidós.
- (1950) *Tipos psicológicos*. Sudamericana.
- (1951) *Aion. Contribuciones al simbolismo del Sí-Mismo*. Paidós.
- (1952) *Símbolos de transformación. Análisis del preludeo a una esquizofrenia*. Paidós.

- Lagneaux, M. A. (2021) ¿Las mujeres y las disidencias siempre fuimos ciudadanxs? *Actas De Periodismo y Comunicación*, 6(2). Recuperado a partir de <https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/actas/article/view/6847>.
- Madoo Legermann, P. y Niebrugge-Brantley, J. (1993). Teoría feminista contemporánea. En G. Ritzer (Comp.), *Teoría sociológica contemporánea* (pp. 353-409). McGraw-Hill, Interamericana.
- Marty, E. (2021) *El sexo de los Modernos. Pensamiento de lo Neutro y teoría del género*. Manantial.
- Mayer-Schönberger, V. & Cukier, K. (2013) *Big Data. La revolución de los datos masivos*. Turner Publicaciones S.L.
- Múñoz, J. E. (2020) *Utopía Queer. El entonces y allí de la futuridad antinormativa*. Caja Negra.
- Sabsay, L. (2011) *Fronteras sexuales. Espacio urbano, cuerpos y ciudadanía*. Paidós.

Franco Cellone

Es licenciado en Psicología por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Su experiencia profesional abarca los campos de las ciencias sociales, en particular la psicología y la sociología del género.

Actualmente, cursa su doctorado en Semiótica en el Centro de Estudios Avanzados de la UNC, donde investiga metodologías de análisis computacional aplicadas a discursos sobre identidades de género no binarias en redes sociales.

Con experiencia como becario doctoral de SeCyT-UNC, actualmente lidera proyectos de desarrollo e innovación tecnológica en el sector privado y en el Gobierno de Córdoba.

Una mirada a la sombra de lo femenino a través de los cuentos de hadas¹⁶

Gabriela Gerardo

El término *sombra*, acuñado por Carl Gustav Jung, designa aquellos aspectos rechazados, ocultos, inconscientes de uno mismo, ya sean de naturaleza positiva o negativa, así como también capacidades potenciales aún sin manifestar. ¿Cuáles serían entonces los aspectos que van a conformarse bajo el dominio de la “sombra”? La *sombra personal* se desarrolla en todos como individuos de manera natural desde la infancia. Mediante la identificación con determinados rasgos ideales, impuestos por figuras representativas y el entorno, se va configurando poco a poco la personalidad, un conjunto de representaciones que proveen a la persona de un sentimiento de identidad y continuidad en el tiempo configurándose, así, el Yo.

Al mismo tiempo que este proceso acontece, se van desterrando aquellas cualidades que resultan incompatibles con la imagen ideal, hacia el territorio de la sombra. Así, el Yo y la sombra se van desarrollando en paralelo alimentándose de la misma experiencia vital.

¹⁶ La presente es una exposición reducida a los fines académicos de la investigación realizada por Gaitan, M. & Gerardo, G. (2018) titulada *La sombra de lo Femenino: Estudio exploratorio de la sombra de las imágenes arquetipales femeninas, presentes en los cuentos de Blancanieves y La Bella Durmiente de los Hermanos Grimm y La Joven Durmiente y el Huso de Neil Gaiman*. Tesis de grado de Licenciatura en Psicología, Universidad Nacional de Córdoba, República Argentina.

Cada cultura delimita y enmarca aquello que corresponde al *consciente colectivo* que predispone el material para la construcción del Yo y aquello que conforma la *sombra colectiva*, a la que está expuesto todo individuo de forma inexorable. Todos los atributos, rasgos y sentimientos rechazados socialmente, confinados a la sombra, nutren el poder oculto del lado oscuro de la naturaleza humana. No es posible percibir directamente el dominio velado que esta ejerce sobre los individuos, ya que por su misma esencia resulta difícil de aprehender y descifrar.

¿Cómo puede afectar la sombra colectiva a nivel personal? Mientras muchos individuos o grupos sociales viven los aspectos más benignos de la existencia humana y luchan para acabar con aquellos de carácter repudiable y dañino, existen otros que padecen sus facetas más desagradables al encarnar semblantes de la sombra colectiva. Así, se garantiza la persistencia de su contenido a lo largo del tiempo, aunque cabe mencionar que los componentes de la sombra no son rígidos ni estáticos, sino que se van modificando en función de lo que en ese momento se considere a la luz, respetando su carácter polar. ¿Dónde se puede ver reflejada la sombra colectiva?

Los mensajes emitidos por los medios de reproducción social pueden considerarse un ejemplo que pone de manifiesto los indicios de la sombra. Los *cuentos de hadas* han sido, por el formato popular y lo atrapante de sus historias, instrumentos formadores por excelencia de representaciones en el psiquismo infantil. Los niños son iniciados así en el fenómeno de la sombra colectiva, aprendiendo junto con ellos las pautas universales del comportamiento humano, que luego reproducirán y asumirán como propias para desenvolverse socialmente.

¿Cuál es el particular interés que inviste a los cuentos en relación con la sombra? Para la Psicología Analítica, los cuentos de hadas por sobre otro tipo de relatos, representan de manera más directa los procesos psíquicos del inconsciente colectivo. En ellos, se encuentran las estructuras universales del alma humana,

así como los esbozos generales de los diferentes momentos del proceso de individuación.

Las transformaciones que ha experimentado la imagen de la mujer, así como su rol y el lugar que ocupa en la sociedad, no escapan a aquellos modelos transmitidos y reproducidos por los cuentos más populares durante siglos. Actualmente, la representación social de la figura femenina está siendo cuestionada mientras que los malos tratos, la violencia, la desigualdad de género y las ideologías de cosificación, emergen en proporciones epidémicas, posiblemente como consecuencia de una sombra colectiva altamente empoderada.

Ante esta dualidad, es común experimentar sensaciones de culpabilidad e impotencia, a causa de la complicidad inconsciente e inevitable al estar bajo el poder que ejerce la sombra colectiva. ¿Cómo actuar frente a ello? Desarrollando una consciencia individual propia, mediante la integración de aquellos aspectos que conforman la sombra. El trabajo con la sombra, tanto personal como colectiva, constituye una herramienta indispensable para aumentar la capacidad de aprender y transformarse a sí mismo y, consecuentemente, al mundo y su mirada ante determinados temas.

Por tanto, en este trabajo se exploró la manifestación de *la sombra* en relación con las imágenes arquetípicas femeninas presentes en los cuentos. Para la elección del material de esta investigación, se realizó un *muestreo no probabilístico intencional u opinático*. Como representantes de estas narraciones y por su relevancia en relación con la propuesta, fueron seleccionados los cuentos clásicos de los Hermanos Grimm “Blancanieves” y “La Bella Durmiente” (traducción de 1985, redactado en 1812), por su vigencia y popularidad, así como su fusión y reversión, en el cuento “La Joven Durmiente y el Huso” (2015), del autor contemporáneo, Neil Gaiman.

Se empleó el método hermenéutico desarrollado por Von Franz (1993) para el análisis de dichos cuentos en orden crono-

lógico, con la finalidad de reconocer aquellos personajes en los que el Yo y *la sombra*, adquirieron un mayor grado de representación. Incluyendo un extenso proceso de *amplificación* de los símbolos presentes, según su orden de aparición en el relato, buscando paralelos mitológicos, religiosos y ficcionales, utilizando para ello los diccionarios de símbolos de Chevalier & Gheerbrant (1986) y Cirlot (1992).

Seguido de su *interpretación psicológica*, es decir la traducción del análisis realizado al lenguaje psicológico, de manera tal de llegar a conocer de qué se trata la historia y su respectiva dinámica. Dichos procesos siempre son relativos, nunca una verdad absoluta, ya que el simbolismo en el relato nunca se agota en su totalidad, y a su vez, está teñido por la propia subjetividad de quien realiza la lectura y el contexto en el cual se enmarca.

Durante el trabajo realizado, se tuvo en cuenta de forma transversal el *contexto sociohistórico* en el que surgieron las narraciones escogidas, a modo de marco y eje de orientación para la selección de los símbolos y su interpretación, que permitió determinar las variaciones o recurrencias en la sombra de los arquetipos femeninos presentes.

Por último, se procedió al análisis de datos propiamente dicho a partir del compendio de información recogida de los respectivos análisis hermenéuticos. Este persiguió por finalidad la detección del arquetipo subyacente a un determinado personaje, a partir de la categorización, identificación y clasificación de datos, para su posterior articulación con las dimensiones del arquetipo femenino propuestas por Narea Rojas (2007).

Esto permitió visualizar aquellos aspectos asociados a la representación de la sombra a través del estudio de las figuras femeninas y sus correspondientes características, así como también, la dinámica existente de los aspectos que se conformaron en su polo opuesto, de forma paralela. Se utilizaron las etapas propuestas por Flores Kanter y Medrano (2018), diseñadas para el

análisis de datos cualitativos, cuyo aspecto fundamental radica en la categorización de datos y la interconexión de categorías.

A continuación, se describen los resultados obtenidos a partir del análisis de datos aplicado a cada uno de los personajes seleccionados arrojando los siguientes arquetipos mencionados y sus correspondientes características¹⁷.

Cuento	Personaje	Arquetipo
Blancanieves	Blancanieves	Doncella
	Madrastra	Amante
La Bella Durmiente	Bella Durmiente	Doncella
	Hada Malvada	Sanadora
La Joven Durmiente y el Huso	Vuestra Majestad	Heroína
	Vuestra Oscuridad	Amante
	Anciana	Sanadora

¹⁷ Los datos expuestos son un recorte de extensa exposición narrativa-descriptiva apoyada en tablas, que se enfoca en el momento vital de los personajes mencionados, como así también los símbolos considerados pertinentes, dejando por fuera aquellos datos o aspectos que no guardaron relación con dichos criterios.

Doncella

El análisis de datos de los personajes Blancanieves y la Bella Durmiente arrojó como resultado un mayor grado de correlación con las características presentadas por el arquetipo de la Doncella. Este arquetipo, siendo el primero de las dimensiones femeninas propuestas por Narea Rojas (2007), se corresponde vitalmente con el estadio propio del paso realizado de la niñez a la adolescencia, y por lo tanto a las características que se le asocian. Entre ellas podemos mencionar: ingenuidad, irresponsabilidad, ignorancia, asexualidad, neutralidad y pureza, correspondientes al estado propiamente infantil, y, por otro lado, aspectos como: libido, éxtasis, fecundidad, actividad y sexualidad, que guardan íntima relación con el ingreso a la pubertad y los cambios que emergen en dicha etapa. A su vez, el paso de un estado a otro puede verse contemplado en aspectos como regeneración, transformación y metamorfosis.

En correlación con estas etapas vitales, también se ven asociadas conductas de tipo exploratorias y de apertura e interés hacia el mundo como curiosidad e impulsividad. A nivel intrapsíquico, las figuras que encarnan la representación del *Ánimus* presentes en los personajes contienen aspectos tales como infantilidad, instinto y juventud, que también se corresponden y se adecuan a las características propias de esta etapa vital. A su vez, la imagen del *Ánimus* en este arquetipo suele aparecer como una figura que la arranca y le arrebató su estado de inocencia.

Este arquetipo presenta un carácter esencialmente pasivo, en relación tanto con los rasgos asociados a su personalidad, como así también a sus actitudes y formas de relacionarse con el mundo. Este estado a nivel general se corresponde con la pasividad, bajo la cual se incluyeron aspectos tales como inmovilidad, inactividad y desvitalización. En relación con los aspectos pasivos

propios de su personalidad (dependencia, sumisión, ser víctima) que se desprenden como representantes de este estado, el personaje tiene poca o casi nula participación consciente en la realización de sus acciones y elecciones personales.

Otra de las características esenciales de este arquetipo es su extraordinaria belleza y el carácter etéreo que posee, el cual le atribuye la cualidad de, a pesar de poseer poca definición, ser sutil y sublime al mismo tiempo. Aspectos tales como hermosura, dechado de belleza, perfección, supremacía e inmortalidad dan cuenta de esta imagen del ideal femenino, transformándola en modelo y objeto de admiración por ello.

Los efectos, muchas veces inconscientes de poseer estos dones, pueden resultar un recurso propicio para el personaje, en tanto despierta sentimientos de fascinación y afectuosidad en su entorno, lo que le permite obtener ciertos beneficios. Sin embargo, este don se convierte en un arma de doble filo para este arquetipo, ya que, así como puede despertar sentimientos positivos y de protección, a su vez, puede generar sentimientos negativos y de destrucción —principalmente, en personas del mismo sexo—, pero de ambas formas hay un desconocimiento general de la dimensión y el alcance en tanto recurso de quien la posee.

Por la íntima relación que guarda lo femenino con el carácter Eros, esta figura suele presentar un cierto predominio de carácter más emocional por sobre el racional (Logos). Se muestra incapaz de asumir responsabilidades y compromisos, no presenta intenciones ni metas, sus decisiones son volátiles, dejando entrever un carácter pasional donde predominan los sentimientos y emociones.

Presenta una forma de accionar caracterizada como inocente e ingenua ante el mundo, con poco registro de lo acontecido, tanto a su alrededor como dentro de sí misma y, por tanto, resulta, en la mayoría de los casos, víctima de las circunstancias.

Es la representación de la femineidad delicada y frágil, por lo cual además posee una marcada necesidad de ser protegida y

acogida por los demás, ya que no se hace cargo de sí misma. Estas cualidades, sumadas a la imagen de ideal que este arquetipo representa, implican la adopción de una actitud complaciente y correcta, con rasgos como amabilidad, bondad y generosidad.

Finalmente, en relación con el plano laboral, este no representa un aspecto fundamental en su vida ni posee mayores aspiraciones, y suele ocupar lugares donde se siente segura y puede mantener sus vínculos cercanos, como en actos de servicio y tareas de cuidado.

A modo de resumen, se observó que esta imagen arquetipal presenta un carácter con rasgos predominantes pasivos, un modo de operar inocente, complaciente e ingenuo, y que posee recursos tanto físicos y emocionales como sociales, que le permiten accionar y desenvolverse en el mundo, aunque sin consciencia de estos ni su dominio con orientación a una meta y objetivo claro.

Según Narea Rojas (2007), la conexión de una mujer con la energía positiva proveniente de este arquetipo le permite percibir el mundo más sensitivamente, conectarse con su intuición, y lograr un mayor grado de apertura y confianza con los demás, lo que le permite dejarse acoger y sostener por su entorno de manera saludable; mientras que mantenerse de forma rígida y polarizada en él produce un estado de estancamiento personal que le impedirá descubrir sus capacidades, potencialidades y constituirse como agente activo en su propia vida.

Amante

El análisis de datos de los personajes Madrastra y Vuestra Oscuridad arrojó como resultado un mayor grado de correlación con las características presentadas por el arquetipo de la *Amante*. A nivel madurativo, se encuentra emparentado con el estadio ubicado entre la adolescencia y la adultez. Este arquetipo guarda

estrecha relación con la parte erótica y sexual de toda mujer, y suelen cobrar un papel de especial relevancia la belleza física y el amor, así como las artes asociadas a la seducción. Esto se pudo observar en algunas características como la exaltación de atributos personales y su belleza, ingenio, astucia, seducción o manipulación y la importancia de su imagen social (superficialidad).

Posee una marcada conexión con la naturaleza femenina que se manifiesta en la consciencia integrada en el cuerpo, como la intuición, la conexión con la creatividad y el carácter transformador, y la capacidad de interconectar con sus más profundas emociones. Esto se relaciona con la representación de lo femenino, la creación/transformación, la adivinación, su conexión emocional y la capacidad de introspección y de discernimiento que poseen.

Presenta un profundo amor propio, sentido de la libertad y la autonomía, por lo que pueden mostrar actitudes egocéntricas, presumidas, orgullosas y tendientes a permanecer solas. Con una actitud de superioridad, egocentrismo, poder, supremacía, autosuficiencia/libertad, aislamiento, firmeza, exigencia y determinación. Asimismo, se destaca por su individualidad, por pertenecerse a sí misma, ser orgullosa, soberbia, obstinada y narcisista.

Busca mantener relaciones apasionadas, fuertes y creativas, por lo cual su forma de vincularse suele estar colmada de conflictos. Este modo de relación las lleva a mantener vínculos poco estables, y ser objeto de competencia por la búsqueda de poder y admiración. Esto puede observarse en su carácter pernicioso y de destrucción presente en las relaciones negativas y de rivalidad con otras mujeres.

En el plano laboral, suele priorizar trabajos innovadores, novedosos e intensos, como lo son la magia y el desafío de gobernar el mundo. Según Narea Rojas (2007), conectar con la energía positiva de este arquetipo le permite a la mujer reconocer e identificar aspectos poco nutritivos y aplanantes de su vida, aportándole

—mediante la energía creativa y vital— la capacidad para movilizarse hacia lugares de mayor enriquecimiento para su desarrollo.

La polarización y el estancamiento de la mujer en este arquetipo, como en el caso de este personaje, conforma un verdadero peligro en tanto pierde la capacidad de construir, y se vuelve excesivamente impulsiva y pasional, por lo cual es arrastrada hacia una actitud de resentimiento, destrucción y ensimismamiento.

De modo general, se pudo observar que este arquetipo presenta una marcada necesidad de admiración, dominación y poder, por lo cual adopta una posición destructiva ante cualquier circunstancia o persona que interfiera en su objetivo.

Sanadora

El análisis de datos de los personajes Hada Malvada y Anciana arrojó como resultado un mayor grado de correlación con las características presentadas por el arquetipo de la *Sanadora*. A nivel madurativo, se encuentra emparentado con el estadio ubicado entre la adultez y la vejez, suele admitir calificativos como: anciana, abuelita y vieja.

El arquetipo de *la sanadora* se encuentra íntimamente relacionado con experiencias de pérdida y de dolor, experiencias de desdicha.

Posee una marcada consciencia del carácter finito de la vida, lo cual la lleva a accionar y a trabajar en la construcción de su devenir. La forma en la que esta experiencia es vivenciada puede desplegarse de forma evolutiva o involutiva en la mujer. Esta primera forma le permite reconocer y comprender las angustias y sufrimientos de los demás, siendo su rasgo esencial la compasión, de donde emana su capacidad de sanación/repación, lo cual implica un desafío que requiere un mayor grado de

consciencia, conocimiento e introspección. Son parte de este arquetipo aspectos como: inteligencia, transformación, vida/muerte, potencia generadora y principio activo.

En lo que respecta a su labor, suele estar ligada a actividades de construcción, reparación, orientación y guía, expresando cualidades como: visión, destino e intuición. Según Narea Rojas (2007), conectar con la energía evolutiva que emana de este arquetipo le permite a la mujer trascender su dolor y renacer, reencontrando la alegría, la paz y el sentido de vida.

Sin embargo, en su fase de involución, la mujer se transforma en un ser superior que se ubica por sobre lo mundano encarnando el carácter sagrado, lo que la lleva a una inflación divina, que comprende aspectos como facultades extraordinarias, excentricidad, magia e iluminación. Esta actitud ante la experiencia dolorosa desencadena una serie de cualidades negativas como el lamento, el aislamiento, el estancamiento, el rencor, la mezquindad y el envenenamiento, que se manifiestan en conductas destructivas sobre el mundo, especialmente con otras mujeres, debido a su relación negativa con estas, actuando desde su ira vengadora, carácter marginal/errático y mala iniciativa.

En el caso particular del personaje de *la anciana*, las cualidades de este arquetipo asociadas con características como la curiosidad, la pasividad, la inconsciencia, ser víctima de lo acontecido, la actitud de sometimiento, un destino inexorable, y ser rescatada por su *Ánimus*, se corresponden con las del arquetipo de *la Doncella* durante su infancia. Esto nos permitió comparar los posibles desenlaces y salidas de la relación de la mujer con este último arquetipo. Mantenerse en estado de polarización con él lleva a la anciana a una vida de dependencia, frustración y pérdida, mientras que desprenderse conlleva a un camino de independencia, empoderamiento y fortaleza. El encuentro entre estas dos figuras y el cruce de sus energías le permitió a la anciana adquirir la fuerza para librarse de sus penas y estar en paz consigo misma.

Heroína

El análisis de datos del personaje *Vuestra Majestad* arrojó como resultado un mayor grado de correlación con las características presentadas por el arquetipo de la *Heroína*, planteado por Narea Rojas (2007), dentro de las etapas ubicadas en el estadio adolescente y el paso a la adultez. Este arquetipo es portador de la energía guerrera que conecta a la mujer con su fuerza combativa orientada hacia un objetivo o meta particular. Presenta una actitud aguerrida, habilidades de lucha/autodefensa, fuerza extraordinaria/fortaleza y la fijación y concreción de objetivos/metast, además de aspectos como bravura, actitud aguerrida, capacidad de herir/exterminar, poder, y fuerza.

Esta esencia se conecta con el reconocimiento y la defensa de motivaciones e ideales que son considerados como justos y legítimos, dotándola de un carácter fuerte e independiente para desenvolverse en la vida. Este semblante puede verse reflejado en la conexión con sus ideales/valores/motivaciones y su autosuficiencia/libertad. Contiene aspectos como autodominio, individualidad, defensa de las fuerzas de la luz, respeto, orientación de los deseos/palabras, y discernimiento del bien/mal.

Se encuentra ligado a la emoción de la ira transformadora, una energía que representa acción y transformación, que la dota de fuerza extraordinaria y le proporciona una actitud firme e incompasiva contra las fuerzas que atentan contra el bienestar general. Con exigencia/determinación e inclemencia o apariencia fría y altiva, en aspectos como creación, perpetración, transformación, evolución, castigar, acción, decisión, y autoridad. Si bien estas actitudes le confieren cierto carácter superficial dotado de frialdad, en su interior conserva sentimientos y emociones marcadamente profundas, observados en su riqueza interna, heridas y cicatrices del alma.

Este potencial de lucha y agresión contenido en la heroína no es utilizado con el fin de conquistar o destruir, sino que es

despertado para la protección y defensa, bajo la incitación de llevar a cabo una misión trascendente, lo cual implica el abandono de lo conocido y lo seguro para adentrarse en una aventura para responder a su llamado interior (misión trascendente).

Las aptitudes para la batalla implican la capacidad de anticipación, planificación y ejecución, que exigen una manera de pensar decidida y práctica, que valora el pensamiento racional, el dominio de la voluntad y del intelecto, lo cual le confiere cualidades extraordinarias de liderazgo y coloca a la mujer por fuera de los roles de género convencionales.

A nivel relacional, su interés está fijado en el vínculo con personas fuertes, con ideales y capacidad de lucha, lo que suele acarrear actitudes despectivas hacia aquellos que se alejan de este parámetro, mostrando especial afinidad con aspectos de corte competitivo y ambicioso. Muestra afinidad con mujeres y hombres en posición de poder, conductas descalificativas hacia posiciones de inferioridad/debilidad. La sexualidad y la pareja son prescindibles, ocupan un plano secundario, dándole cabida solo cuando se incorpora como un lugar de crecimiento y aprendizaje personal.

En lo que refiere a su aspecto laboral, persigue causas humanitarias, ecológicas, de protección a los niños, a los animales y a la naturaleza. Con ideales altruistas de protección/defensa hacia los demás, incluye aspectos tales como justicia, soporte, defensa de las fuerzas de la luz, seguridad, protección, orden social y equilibrio.

A modo de cierre, este arquetipo presenta una actitud aguerrida, activa y comprometida con la vida y con la defensa de sus ideales y motivaciones, evidenciando recursos tanto físicos como mentales del orden del *logos* para poder llevarlos a cabo. Según Narea Rojas (2007), la conexión de la mujer con la energía positiva que emana este arquetipo le aportará iniciativa y fuerza suficiente para la concreción de objetivos, la búsqueda de la propia esencia, el descubrimiento de sus verdaderas motivaciones, la

claridad mental y el buen juicio para trazar dicho camino, como pudo observarse en el caso de este personaje. Sin embargo, la polarización y el estancamiento en este arquetipo puede llevar a la mujer a volverse rígida, exigente y dura consigo misma y los demás, anulando su carácter afectivo, su capacidad de empatía, y adoptando una posición de ensimismamiento con respecto a aquello que la rodea.

Conclusiones y puntos de discusión

Los personajes principales de cada uno de los relatos ocupan el lugar del Yo, en tanto complejo central de la personalidad consciente, el cual debe ser abordado en este caso desde la abstracción y la generalidad ya que abarca la designación de todos los Yoes posibles, despojándose en los relatos de toda cualidad subjetiva y única. Por lo tanto, las protagonistas se constituyen como una figura arquetípica que propone un modelo, una tendencia para la formación del Yo que emerge del inconsciente colectivo y que funciona en armonía con las exigencias del *Sí-Mismo* como ente regulador de la totalidad.

Así, las imágenes arquetípicas presentes en cada uno de los relatos que mantienen relación con el Yo encarnan un modelo de cualidades de lo femenino que son aceptadas socialmente, mientras que aquellas figuras asociadas a la sombra constituyen aquellos aspectos que han sido rechazados y ocultos socialmente en un contexto determinado, pero que, debido a sus cualidades arquetípicas y transculturales, se han extendido hasta conformar una base de modelos para la estructuración del psiquismo. Entonces, se abre el interrogante: ¿qué aspectos del escenario colectivo consciente son la compensación de lo reflejado en estos cuentos de hadas?

En los cuentos clásicos de “Blancanieves” y “La Bella Durmiente”, las protagonistas se hallan identificadas bajo un mismo arquetipo: el de *la Doncella*. Murdock (2014) sostiene que en el marco de la cultura patriarcal en la que se encuentran insertos, se desarrollan relaciones de tipo jerárquico en las que solamente una persona puede estar en la cima, por lo tanto, debe existir un controlador y un controlado, este último rol es encarnado por la mujer. Así, estos relatos expresan su carácter pasivo, dependiente y silenciado, cuyas únicas aspiraciones consisten en poseer belleza, ser rescatada por un hombre y encargarse de las tareas del hogar, sin mayores expectativas, consciencia de sí, ni de sus verdaderos deseos y necesidades.

En cambio, los personajes de la Madrastra y el Hada Malvada, que encarnan el semblante de la sombra, ponen de manifiesto aquellos aspectos que socialmente fueron reprimidos por la sociedad en la mujer. Estos son, a nivel general, el empoderamiento, la independencia, las aspiraciones personales e intelectuales, la capacidad de pensar, reflexionar y emitir juicios propios, que dejan entrever, a su vez, el miedo social a que dichos aspectos puedan constituirse y manifestarse de forma consciente.

Estas figuras, al mismo tiempo, muestran el odio, la rivalidad y el carácter competitivo/destructivo que la sociedad fomenta intrínsecamente dentro del mismo género, velado a nivel consciente y compensado con discursos y conductas moralistas, correctas y complacientes.

En cambio, en “La Joven Durmiente y el Huso”, escrito en el creciente marco de lucha y conquista por los derechos de las mujeres, se pudo observar la transformación que atravesó la concepción de la *mujer* a lo largo de los últimos dos siglos, encarnando el modelo yoico el arquetipo de *la Heroína*. Esta visión, denominada feminismo, como su nombre lo indica, porta el símbolo de lo femenino, asociado íntimamente con lo receptivo, lo matricial y con la figura del círculo, la forma más abarcadora, cuya esencia es conectar, incluir e integrar, constituyéndose en ideales

que persigue dicho movimiento (Murdock, 2014). Esta corriente rompe los modelos hegemónicos y convencionales, posicionando socialmente a la mujer en un lugar de valoración, respeto, empoderamiento, de conexión con sus propias metas e ideales, de notables capacidades intelectuales, como personas dotadas de sabiduría y capaces de ocupar cargos de alto nivel, libres de estigmatizaciones de género, así como también de luchar y valerse por sí mismas.

La sombra, en este caso, mantiene y condensa ambos arquetipos presentes en los cuentos de los Hermanos Grimm: *Amante y Sanadora*, aunque con algunas variantes. En el primer caso, se mantienen las cuestiones referidas a la valoración de la belleza, la imagen social y el paso del tiempo. Este último aspecto resulta particularmente interesante ya que se presenta un marcado desfase temporal (adolescencia-vejez), observado en muchos modelos actuales, donde se busca la perpetuidad de la juventud y el consumismo, que convierte el paso del tiempo en una sentencia social.

A su vez, tras esta figura, se ocultan los deseos de admiración, poder y omnipotencia de la mujer. En la imagen del arquetipo de *la Sanadora*, se condensaron aspectos referidos a la pasividad, la fragilidad y la dependencia en la mujer, como así también el deseo de resarcimiento y reivindicación de la herida social latente en el imaginario femenino.

La belleza es un rasgo femenino que se mantiene constante tanto en las protagonistas como en las antagonistas de las historias. Lo que determina su cualidad de luz o sombra está determinado por la actitud que adoptan frente a ella: las protagonistas simplemente son bellas, es una cualidad intrínseca y naturalizada a la que no le atribuyen mayor trascendencia, mientras que las antagonistas quieren serlo y quebrantan cualquier límite para alcanzarla. Esto permite entrever, en primera instancia, que la belleza es siempre deseada en todos los aspectos que la rodean —lo que se traduce en una negación o rechazo de aquellos atri-

butos conceptualizados usualmente bajo el término “fealdad”—. La construcción que subyace a este deseo es un mercado de competencia social para obtenerla al costo que sea necesario, que incluso, paradójicamente, convierte en objeto de crítica a quien decide consumirlo.

Por otro lado, cabe resaltar que la belleza como recurso solo es aceptada socialmente y sirve como modelo de funcionamiento en tanto esta opere de modo ingenuo e inconsciente de sí, pero pasa al terreno de la sombra cuando se tiene dominio sobre ella y se utiliza para la concreción de objetivos y metas, entendida como una metáfora del poder que porta, pero al caer allí por su extrapolación, encarna su lado negativo, volviéndose destructiva para el Yo. En la versión contemporánea, puede verse la salida encausada del mismo en manos del Yo al servicio del *Sí-Mismo*, lo cual conforma una tendencia a la construcción de un modelo más sano de psiquismo.

A pesar de que el cuento de Gaiman germina en la sociedad actual, proponiendo una revisión de los modelos femeninos, los estereotipos planteados por relatos anteriormente publicados mantienen su vigencia con las reediciones, mostrando el carácter dicotómico que atraviesa la imagen de la mujer hoy en día.

Pese a que estas cualidades sociales, consideradas en luz, están atravesando un cambio radical, los aspectos bajo el dominio de la sombra, aunque presentan algunas variaciones, permanecen constantes. Esto deja entrever el largo camino de lucha social aún por delante, para poder deconstruir y revisar la esencia de lo femenino, y así lograr la emergencia de un nuevo símbolo que condensa lo mejor de ambas fuerzas en pugna.

Cabe resaltar que no existen modelos obsoletos u omnipotentes, sino que, retomando lo expuesto por Narea Rojas (2007), lejos de una posición absolutista y polarizada, todo arquetipo contiene en sí mismo la energía necesaria para conectarnos con lo femenino desde sus diferentes dimensiones y así construirnos como seres más íntegros y plenos. Como dice Murdock (2014):

La compasión que sentimos juntos nos permitirá a cada uno acercarnos a la comprensión de la diversidad en vez de sentirnos amenazados por ella (...) A medida que cada uno de nosotros curamos nuestra propia naturaleza masculina y femenina, cambiamos la consciencia de nuestro planeta (p. 228)

Espero que el presente trabajo sirva de puente para transmitir y ampliar la producción de conocimiento vigente sobre las dimensiones de la *sombra Femenina*, así como también, que habilite la apertura a futuros debates sobre esta. Queda en nosotras, como mujeres, y en todos, como sociedad, ampliar, flexibilizar, y continuar en la profundización de este saber y, por sobre todo, poder heredarlo a futuras generaciones donde aguarda paciente el potencial de cambio.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Flores Kanter, P. E. & Medrano, L. A. (2018) Núcleo Básico en el Análisis de Datos Cualitativos: Pasos, Técnicas de Identificación de Temas y Formas de Presentación de Resultados. *Revista Interdisciplinaria*.
- Gaiman, N. (2015) *La Joven Durmiente y El Huso*. Ed. Salamandra.
- Grimm, J. & Grimm, W. (1985) *Cuentos de niños y del hogar*. Tomo I. Primera edición. Ediciones Generales Anaya.
- (1985) *Cuentos de niños y del hogar*. Tomo II. Primera edición. Ediciones Generales Anaya.
- Murdock, M. (2014) *Ser mujer. Un Viaje Heroico. Un apasionante camino hacia la totalidad*. Gaia Ediciones. ISBN: 978-84-8445-286-7.
- Narea Rojas, C (2007) *Describiendo las dimensiones del arquetipo femenino: test de caracterización (tesis de maestría)*. Facultad de Psicología, Universidad Católica de Uruguay, Uruguay. Recuperado de: <https://www.scribd.com/document/324559603/Tesis-Arquetipo-Femenino-Carolina-Narea>
- Von Franz, M. L. (1993) *Érase una vez... Una interpretación psicológica*. [Traducido al español de L'Interprétation des contes de fées]. Ediciones Luciérnaga. ISBN: 84-87232-35-3

Gabriela Gisel Gerardo

Licenciada y profesora en Psicología recibida en la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Argentina.

Tesista de la carrera de Especialización en Psicología Clínica de la UNC. Miembro, investigadora y docente de la Fundación de Psicología Analítica Junguiana (FPAJ).

Colaboradora y docente de las cátedras “Psicología Analítica Junguiana Aplicada al Análisis Socio-Político”, “Tipos Psicológicos: Su Aplicación al Ámbito Clínico”, “Sueños y Cuentos de Hadas: Introducción a la Interpretación 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).

Miembro del equipo técnico DTC de abordaje integral en la prevención y tratamiento del consumo problemático de sustancias de Sedronar (Secretaría de Políticas Integrales sobre Drogas de la Nación Argentina).

Tallerista en el trabajo con infancias mediante la implementación y el uso de juegotecas en dispositivos territoriales comunitarios. Psicoterapeuta en consultorio privado dirigido a jóvenes y adultos.

La sombra de la Inteligencia Artificial: un análisis junguiano del impacto social y psicológico

Santiago Javier Torres

*“Si no hubiera oscuridad el hombre no
notaría su corrupción; si no hubiera luz, el hombre no
esperaría remedio. Así pues, no solo es justo, sino también
útil para nosotros, que Dios esté parcialmente escondido, y
parcialmente descubierto, puesto que es igualmente
peligroso para el hombre conocer a Dios
sin conocer su miseria y conocer
su miseria sin conocer a Dios”.*

—Pascal, Pensées, § 416.

Introducción

La sombra social es la brújula diagnóstica sobre la condición de nuestro Yo colectivo como humanidad. Para tal fin y luego de un profundo análisis sociopolítico, llegamos a la conclusión de que existen al menos dos situaciones problemáticas que se reiteran en la mayor parte de las sociedades actuales. Esos dos fenómenos son centrales por motivos disímiles en el escenario internacional.

Una de ellas es la irrupción de la Inteligencia Artificial (IA) en nuestra vida cotidiana, la cual ha suscitado una mezcla de emociones y preocupaciones en la sociedad. Este artículo se sumerge

en los temores y las ansiedades que rodean a la IA, ofreciendo un análisis desde una perspectiva psicológica junguiana, especialmente a través del prisma del concepto de la *sombra*, en particular, en su vertiente de sombra social.

La otra es la tendencia hacia una unilateralidad de pensamientos u ideologías, sea en ámbitos políticos, científicos o sociales. De ello, se derivan fenómenos de persecución, represión y/o cancelación de expresiones disidentes por medio de las descalificaciones informales o institucionalizadas como expresión de la sombra social y el clima de época.

La sombra en la psicología junguiana

Desde el marco teórico junguiano, y considerando los arquetipos del desarrollo como ejes pedagógicos útiles para la estructuración del pensamiento, la sombra es un arquetipo sumamente útil para el abordaje de las problemáticas sociopolíticas.

Lo primero que debemos hacer es aclarar algunos datos básicos que muchas veces son mal entendidos alrededor del concepto por aquellas teorías que utilizan los conceptos propios de Jung, pero sin respetar su real sentido. Por su amplia difusión, se hacen necesarias estas aclaraciones previas.

El arquetipo de sombra es intangible, es un concepto energético, se expresa por su influencia en los complejos e imágenes arquetipales. Es por lo tanto algo totalmente dinámico y en mutación. Dependerá siempre de la evolución yóica individual y/o colectiva. Es un error el aducir lo sombrío a algo en particular o, incluso, señalarlo independientemente del contexto personal, familiar y/o sociopolítico. Esa dependencia es su potencial para marcarnos, por contraste, información que muchas veces no podemos ver —lo que está en luz en el Yo— por su cercanía. Por lo cual, si el fin de este artículo es aportar algún tipo de mirada de

interés sobre un fenómeno colectivo, el centrarnos en la sombra nos aportará mucha más claridad.

Por otro lado, en general se asocia “la sombra” con “el mal”. Hillman (1979) dirá que no hay cultura sobre el planeta, ni época alguna, en que un pueblo humano no se haya enfrentado a la noción de “el mal” y “lo demoníaco”. Por más primitiva que sea la cultura, en la medida en que ya exista algún grado de reflexión consciente, se instala indefectiblemente en el corazón del hombre la intuición sobre el lado oscuro de la naturaleza y la divinidad, emerge la pregunta por las entidades de la noche, del mundo de los muertos, de los dioses y demonios que encarnan una cualidad oscura y malévolas. Jung (1961) afirmaba respecto al estado actual de nuestra sociedad en relación con este problema:

Estamos frente al mal y no solo ignoramos lo que se halla ante nosotros, sino que tampoco tenemos la menor idea de cómo debemos reaccionar [...] Efectivamente, no tenemos imaginación para el mal porque es el mal el que nos tiene a nosotros. Unos quieren permanecer ignorantes mientras otros están identificados con el mal. Esta es la situación psicológica del mundo actual (Jung, C. (1961) pp. 241-246).

Jung, en “Wotan” (1936) levantó su voz con respecto a las repercusiones políticas y sociales que conlleva la falta de reconocimiento de la propia sombra y de la potencialidad destructiva que habita en cada ser humano. Esto es particularmente evidente en determinados contextos anímicos sociales de intensa agitación psicológica colectiva, como lo son los ambientes de revolución, protesta social, regímenes totalitarios y guerras.

Naturalmente, en su ingenuidad moderna [el hombre contemporáneo] no se ha dado cuenta de que en sus estados mórbidos está tan poseído como los posesos en la más oscura Edad Media. La diferencia carece de importancia, entonces se le llamaba Diablo,

hoy neurosis. Es lo mismo. Es la misma antiquísima experiencia: un hecho psíquico objetivo, algo extraño, indómito, se erige inamovible en medio de nuestra voluntad soberana (Jung, 1933, pp. 131-152).

La constelación colectiva de arquetipos de fuerte carga oscura destructiva es un fenómeno anímico social que cíclicamente nos ha dejado pasmados como civilización ante la consciencia de nuestra propia potencialidad para el Mal.¹⁸

Al mismo tiempo, la temática del Mal, desde el punto de vista clínico, se constituye como una de las mayores encrucijadas para el psicoterapeuta en su trabajo cotidiano (Goldberg, 1999). La sombra, desde una mirada clínica, no es el Mal en sí mismo, ni representa lo maligno o lo negativo. La asociación con estos significantes ocurre porque la visión de la sombra es desde la perspectiva del Yo. Para el Yo, sí es posible ver lo que proviene de la influencia energética de la sombra como negativo. Pero lo es porque el Yo busca la polarización y la rigidez. Busca reforzar siempre la realidad psíquica y lo que proviene de la sombra es lo que busca realizar la enantiodromía y, con ello, la integración de lo polar propio del eje que marca el Yo en cada elección vital.

No solo es ese el origen del material de la sombra, también residen allí los complejos que no pudieron realizarse por cuestiones adversas contextuales, sean de orden social, familiar o económico. Estos incluyen deseos ocultos, miedos profundos y características que preferimos no reconocer. La sombra, tanto a nivel individual como colectivo, influye en nuestra percepción y comportamiento de maneras sutiles pero significativas.

¹⁸ JUNG, C. (1946). *La lucha con la sombra*. En C.G. Jung, *Civilización en Transición* (OC. x) (pp. 209-218) Madrid: Trotta.

La Inteligencia Artificial en el imaginario colectivo moderno

Debemos partir de definir qué entenderemos por IA. Definiremos *Inteligencia Artificial* como una capacidad de imitar o de comportarse como un ser humano adulto con completo uso de sus capacidades cognitivas, que se desarrolla en agentes meramente artificiales con el fin de resolver un problema en específico. Tal es el caso de los computadores o de los robots, que son artificiales por haber sido hechos por el ser humano; este desarrollo puede ser de índole débil o fuerte.

Como tal, el objetivo de la IA es el desarrollo de herramientas que permitan resolver problemas de la manera en que los humanos lo harían, pero con una capacidad de cómputo y de representación de los problemas más profunda que la que tendría un humano.

Para lo que desarrollaremos después, será fundamental el distinguir entre IA débil e IA fuerte.

Searle plantea que existen dos grandes maneras de entender la Inteligencia Artificial: IA débil e IA fuerte.

Según la IA débil, el principal valor de la computadora en el estudio de la mente es darnos un instrumento muy capaz. Por ejemplo, nos permite formular y probar hipótesis en forma más rigurosa y precisa. Pero según la IA fuerte, la computadora no es ya simplemente un instrumento en el estudio de la mente. Más bien, la computadora debidamente programada en realidad es una mente (Searle, 1983, p. 308).

La IA débil es el estudio de las aplicaciones que se constituyen como instrumentos capaces de solucionar un problema. Esta busca desarrollar sistemas artificiales que realicen ciertas

tareas de forma competente, sin importar que su funcionamiento cognitivo sea diferente del de los humanos.

La IA específica es aquella que solo asiste en una tarea prevista y ya conocida; luego tenemos la IA generativa, la cual a partir de patrones actuales crea reversiones (es donde se encuentran los progresos actuales que conocemos) y, finalmente, la IA general, que puede crear por sí misma algo totalmente nuevo, sin depender de modelos previos o incluso bajo su propia norma. La IA general sería el logro de una Inteligencia real Artificial, un paso que aún no se cree posible de alcanzar.

Los recientes avances en Inteligencia Artificial (IA) y en robótica adaptativa están cambiando drásticamente la ventaja comparativa entre los humanos y las máquinas (Autor y Salomons, 2018). A la luz de estos progresos, numerosos académicos anticipan la eliminación, no solo de un vasto conjunto de tareas intensivas en trabajo, sino también de tareas cognitivamente demandantes, dejando un porcentaje cada vez menor de actividades en las cuales el trabajo puede agregar valor significativo (Brynjolfsson y McAfee, 2014; Ford, 2015; Frey y Osborne, 2013, citados en Autor y Salomons, 2018). Esta acelerada automatización instala el debate sobre la posible redundancia de los trabajadores en un futuro (Brynjolfsson y McAfee, 2014; Akst, 2013; Autor, 2015, citado en Acemoglu y Restrepo, 2018).

La situación ha generado históricamente dos corrientes de pensamiento bien diferenciadas y con posturas opuestas con respecto al impacto de la tecnología en el empleo.

Por un lado, se encuentran los tecno-optimistas y, por otro, los tecno-pesimistas. Como define Levy Yeyati (2018), los primeros sostienen la existencia de la complementariedad entre tecnología y trabajo humano, lo que llevaría a un aumento de la productividad laboral y del salario. Aunque se eliminen empleos, el aumento de la demanda compensaría, en parte, ese efecto.

Por otro lado, el autor identifica a los segundos como defensores de la idea de la sustitución entre trabajo y tecnología. Estos

vaticinan la redundancia de los trabajadores y la reducción de sus salarios para mantenerse empleados en competencia con la máquina. Como indica Buckingham (2008), en algunos sentidos, la polarización extrema de este debate puede tomarse como una indicación de su inmadurez.

La humanidad tiene una contradicción muy marcada en este tema: desea los beneficios de la Inteligencia Artificial para aliviarse de sus tareas, pero teme perder el pago por las labores que implican sus actividades.

Asimismo, los temores se multiplican y llegan a suponer escenarios apocalípticos donde las máquinas terminan por acabar no solo con los trabajos sino con toda la humanidad.

Estos temores pueden interpretarse como manifestaciones de nuestra sombra colectiva, reflejando preocupaciones subyacentes sobre la pérdida de poder y el desconocimiento de las consecuencias no deseadas de la tecnología.

IA y sus consecuencias en la realidad psíquica desde una perspectiva junguiana

Ante esta realidad, la humanidad siente animarse una serie de imágenes arquetípicas y sus complejos asociados. Por un lado, la idea del Otro (tecnológico, en este caso) que, de forma especular, copia o realiza las mismas acciones que antes estuvieron restringidas a la especie humana. Aquí, la idea del Doble con sus temores asociados toma cuerpo. Tanto figuras como el Golem, los fantasmas, Frankenstein, el espejo mágico o lo ominoso, son espacios ansiógenos transitados que se activan de forma lateral ante este fenómeno.

El hombre había transitado en múltiples momentos de su historia por este temor, pero es la primera vez que, ante una representación humanoide tecnológica, siente que su hegemonía racional cognitiva se verá opacada hasta el límite de ser prescindible.

Una situación similar, aunque no igual, pues se trataba de dos seres humanos con diferentes orígenes culturales, la describe Jung en el encuentro de los hombres blancos y los pueblos originarios de África.

En una ocasión tuvimos una charla con el *laibon*, el doctor del viejo cacique. Apareció envuelto en un rico abrigo de piel de mono que pretendía ser una suntuosa prenda de valor. Cuando le pregunté acerca de sus sueños, me explicó con lágrimas en los ojos: «Anteriormente los *laibon* tenían sueños y sabían si habría guerra, enfermedades, o si iba a llover y adónde había que llevar el ganado». Su abuelo había tenido todavía tales sueños. Pero desde que los blancos están en África, nadie ha vuelto a tener sueños. Ya no se necesitaban los sueños, pues ahora todo lo sabían los ingleses.

Su respuesta mostraba que el curandero había perdido su *raison d'être*. Ya no era necesario oír la voz de Dios que aconsejaba a la tribu, pues «los ingleses sabían mejor estas cosas». Anteriormente el curandero trataba con los dioses o con el poder del destino y aconsejaba a su pueblo (Jung, 1961, p. 312).

Aquí el hombre blanco se impone como superior y anula la vía regia con el inconsciente colectivo que preexistía a su intervención. Pero, desde la mirada de los pueblos originarios, estos entendían que el blanco era superior intelectual y tecnológicamente, por ello se anularon en sus formas. Eso derivó en que su cultura se viera cercenada y empobrecida hasta el límite de la extinción, en muchos casos.

Algo similar es la imagen interna que comienza a formarse en todos nosotros sobre el avance de la IA. Un ser que desplegará un poder de resolución de problemáticas extraordinario en comparación con nuestras capacidades. Percibimos, en mayor o menor medida, la inminente llegada de nuestro reemplazo, la pérdida de sentido existencial y los temores a la obsolescencia.

Esta imagen arquetipal fue ampliamente transitada por autores como Isaac Asimov, Phillip K. Dick, Úrsula K. Le Guin y G. J. Ballard, entre otros. En todos los casos, la lucha es por la supervivencia de lo humano ante la potencial hibridación o extinción.

Entramos en un tiempo donde deberemos decidir si lo esencialmente humano posee un valor o si abrazarse a dicha opción es solo una elección opuesta a la evolución.

Este debate está sucediendo en un círculo muy pequeño de sujetos. En cambio, las grandes mayorías solo perciben el clima de época, ansioso y acelerado, donde los tiempos personales se rigen por patrones diferentes a los que nos marca el ciclo circadiano —acercándose, día a día, a ritmos más propios de los algoritmos que los de seres biológicos que somos—.

Otros miran los avances en IA con esperanzas de que aumenten las condiciones de comodidad, disminuyan las enfermedades o incluso que permitan la colonización de nuevos planetas. Ven en la IA un *upgrade* deseable para adicionar a sus cuerpos, que les permita ser más eficientes en sus vidas.

Lo que es seguro es que, en el consultorio, comenzamos a ver cada vez más una dependencia de lo tecnológico. Y esa dependencia posee múltiples expresiones. Algunas de contexto, como que casi no hay parejas que no hayan mediatizado su encuentro por una aplicación. Tanto en su búsqueda como en su desarrollo. No me extenderé aquí en los algoritmos que subyacen en estas aplicaciones pues me basta con sus consecuencias de soledad y desorientación como prueba fiel del fin económico de estas.

Por otro lado, a nivel laboral, ya sea para su búsqueda o para el desarrollo mismo, la tecnología implica un ítem fundamental para considerar. El avance de los reemplazos de puestos de trabajo es lento pero incesante.

Daré unos ejemplos para poner realidad a estas líneas. Paciente “Y” que trabajaba cobrando peajes en la ruta que fue reemplazado por cámaras de reconocimiento de patente. Paciente

“J” que se desempeñaba como diseñador gráfico, fue reemplazado todo su departamento por un solo empleado y la patente de una IA. Paciente “W” que se desempeñaba como secretaria administrativa de una tarjeta de crédito fue reemplazada por un *chatbot*. Paciente “F” se desempeñaba como docente universitaria y fue reemplazada por un docente de otro país que dicta sus clases vía Zoom desde su país de residencia y pertenece a tres universidades simultáneamente. Paciente “R” trabajaba como traductora tanto de textos como de videos, incluso de forma simultánea para conferencias o reuniones de negocios... hoy la demanda disminuyó un 80% por la expansión de la IA en este campo.

La lista sigue y es solo mi casuística. Son todos casos reales y actuales (2024). Esto se acelerará piramidalmente y, antes del 2030, se estima que la automatización mediada por IA competirá con el 40% de los empleos conocidos.

Otro de los aspectos presentes son las múltiples problemáticas que se disparan a través de las redes sociales o de los medios de comunicación. Celos, inseguridades, patologías de la imagen, psicopatías, adicciones (ludopatía, nomofobia, pornografía, a las compras *online*, al trabajo, etc.), violencias (*ciberbullying*, *grooming*, *sexting* sin consentimiento, sextorsión, *happy slapping*, incitación a conductas dañinas y exposición involuntaria a material sexual y/o violento), *sharenting*, *FOMO* o idealizaciones, hoy llegan al consultorio entramados con la tecnología y planteando nuevos desafíos a la praxis psicológica.

En todos los casos enunciados, la IA y su sustrato estructural, los algoritmos, están implicados, ya sea en los *targets*, en las *apps* de parejas o de búsquedas laborales, en los sistemas de recompensas para los juegos *online*, etc. Todos ellos basan todo su accionar en recopilar información sobre el usuario para poder generar un perfil psicológico lo más ajustado posible para determinar y/o predecir las acciones futuras. Con dicho diagnóstico logrado, solo queda determinar cómo explotar los aspectos débi-

les para alcanzar fines específicos —pueden ser políticos, electorales, económicos o sociales—.

Es entonces que podemos entender la IA como la sombra de una sociedad alienada y atomizada. Justamente a estos individuos solitarios, es que se les impondrá una solución colectiva y homogeneizante. Ese será el mal de la época.

Pero hay una vertiente de esta sombra que es la que realmente creo que es el máximo riesgo para la humanidad implicada en la IA. No veo una IA asesina o que termine reemplazando por completo al ser humano. No, el riesgo es uno mucho más blando y suave.

El avance de IA complementarias, IA pareja o amigas. Ese es el real riesgo hoy. Es en este plano que la humanidad estará perdida. Para Jung, el arquetipo del desarrollo *Ánima/Ánimus* era uno de los principales motores generadores de confrontación con nuestros complejos más personales y, por lo tanto, motorizador de la integración imprescindible para avanzar en el proceso de individuación.

Ahora bien, si en un futuro cercano, la IA suple esa necesidad de complementación sexual y no sexual por medio de algoritmos asistenciales, los seres humanos rápidamente se volverán dependientes y sumisos. Asimismo, se volverán seres con un ego congelado. Seres totalmente polarizados y rígidos. Un ego sin ninguna oportunidad de enriquecerse ante la confrontación de la otredad. La IA se amoldará a cada detalle, cada tema de interés, cada opinión y cada gusto, logrando un complemento especular perfecto pero que solo empujara a los sujetos a creer que cualquier otro ser humano es un riesgo o un peligro para la homeostasis relativa e inadaptable que se logró. Aumentaría el aislamiento y la IA reemplazaría la vida social, las tareas externas al hogar e incluso colmaría un ideal de pareja narcisista.

No creo que solo sucumbieran a esta trampa los egos neuróticos o narcisistas, al contrario, creo que los perversos serían los

primeros en caer puesto que la capacidad de la IA de realizar sus escenas fantasmáticas *ad-infinitum* los subyugaría.

Tampoco creo posible que los psicóticos, aun con la fragilidad y oiga propia de la estructura, pudieran escapar. La IA incluso podría apuntalarlos en las partes fuertes del Yo, o incluso permitirles la vida en una realidad psíquica totalmente enajenada cuidando su integridad y contemplando sus necesidades en contacto, mediatizando y adaptando el mundo real como Sancho Panza al Quijote.

Las mascotas robóticas con IA son una realidad. Estamos demostrando una predisposición natural e inmediata de parte de lo humano a su existencia. Ejemplos de ello se han dado con lo que se denominó “la robótica asistencial”, allí, ya sea como focas o perritos, los robots se volvieron imprescindibles para grupos de tercera edad o niños trasplantados o con cáncer. Ninguno de ellos se resistió, muy por el contrario, desplegaron lazos de apego casi inmediato ante la IA.

La sombra de esta época es la soledad individual. Somos seres hiperconectados pero cada día más solos. Las pantallas conocen esa verdad que taponan acercándose más y más a nuestros ojos para terminar incluso ingresando físicamente a nuestros cerebros. Hasta hoy explotan esta verdad por los bordes. Pero muy pronto se presentarán ante cada uno de nosotros y nos ofrecerán ese vínculo ideal. Un vínculo tan perfecto como tóxico para seres incompletos e inacabados como somos. La singularidad está al llegar, la IA general será su soporte y nosotros, sus víctimas.

Desanudar ese entramado psicológico tecnológico es la labor inicial de un psicólogo junguiano. Entender al Otro como la pantalla de proyecciones personales y como motor necesario para el autoconocimiento es una de las bases. Posteriormente, se dará el trabajo con los complejos personales allí proyectados. Para, finalmente, encauzar la integración hacia el *Sí-Mismo* y su natural retorno al equilibrio del todo.

Para ello, los senderos existen y se encuentran más facilitados en tanto la alineación individual a la cultura digital es menor. Las imágenes arquetípicas aguardan por sus encomendados tanto en sueños como en los relatos al que el sujeto se ve expuesto —aun si estos relatos estuviesen mediatizados y pasteurizados por las actuales aplicaciones audiovisuales—. Es que más allá de las deformaciones generadas por los intereses de las grandes productoras, el poder mítico originario sobrevive en el interior de cada imagen.

Pero además de nuestro trabajo sobre nosotros, primero, y sobre nuestros pacientes, después, debe existir una consciencia colectiva que evolucione y tome esto en consideración antes que los espejos personales nos cieguen.

La salida no será una crisis de oferta, sino de demanda. La lucha es contra la adicción a la dopamina rápida. Debemos ser nosotros los que, ante la oferta del sueño automatizado, la película a medida o la pareja perfecta, optemos por renunciar a ello en pos del encuentro bellamente rocoso con el Otro humano y su exquisita imperfección. Donde volvamos a valorar los tiempos detenidos de lo natural, los ritmos esenciales de lo humano. Un reencuentro con lo *perenne*, con nuestra semilla trascendente interior.

Enfrentamos, en el horizonte, la aparición de una nueva religión. Solo es cuestión de segundos para que se adore una IA como un dios que nos asegure un sentido trascendente exterior. Es lógico y aterrador. Pero ¿qué es un profeta sino aquel que trae respuestas a las preguntas más trascendentes sobre la existencia? Y siempre esas premisas poseen unas normas de conducta como camino necesario para el fin espiritual. Una IA naturalmente responderá a esa necesidad.

¿O cuánto creemos que falta para que la IA sea el político con la mejor propuesta sobre nuestro bienestar social y económico en una elección? Debemos también tener en mente que las respuestas simples a problemas complejos suelen terminar en totalitarismos. También deberíamos considerar que muchas veces el

camino más corto para la resolución de un problema deja a miles de seres humanos fuera de la ecuación. Sabemos que, en la historia, esas soluciones pudieron ser planificadas e implementadas por seres humanos con trágicos resultados. El interrogante es si repetiremos la historia, esta vez con un actor principal digital y, sobre todo, cabe preguntarnos si esta vez podremos detener los estragos.

En este sentido, la alfabetización digital y la educación en ética de la IA desempeñan un papel crucial. Además, se necesitan políticas y regulaciones que protejan los derechos humanos y que promuevan la equidad y la justicia en un mundo cada vez más digitalizado. Al fomentar un diálogo abierto y reflexivo sobre la IA, podemos trabajar hacia un futuro en el que la tecnología se utilice de manera consciente y responsable para el beneficio de toda la humanidad. Y tenemos que considerar a la psicología junguiana como un marco de referencia con planteos que hacer y aportes que brindar.

Escribo esto y sé que muchos de los lectores psicólogos creerán que están salvados de las consecuencias de este fenómeno. Y no puedo cerrar sin advertir que nuestra profesión no será la primera, pero caerá rápidamente como las demás. Es más, hoy mismo somos un disco de vinilo. Seremos la elección de un grupo minoritario que pueda costearse un tratamiento artesanal como un exótico y oneroso gusto. En frente, una IA ofrecerá respuestas y tratamientos basados en la lectura de toda la literatura existente en todos los idiomas y basada en la evidencia existente de la mayor casuística imaginada. Todo a un clic, sin esperas de turno y a un precio irrisorio. La empatía no es algo difícil de desarrollar por un algoritmo, la comprensión de emociones por imitación, tampoco.

El futuro ya llegó y solo quien elija el camino difícil podrá retornar al sendero de lo *perenne*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acemoglu, D., & Restrepo, P. (2018) The race between man and machine: Implications of technology for growth, factor shares, and employment. *American Economic Review*.
- Autor, D. y Salomons, A. (2018) Is automation labor-displacing? Productivity growth, employment, and the labor share (No. w24871). *National Bureau of Economic Research*.
- Brynjolfsson, E, Rock, D. & Syverson, C. (2017) Artificial intelligence and the modern productivity paradox: Aclashof expectations and statistics (No. 24001). *National Bureau of Economic Research*.
- Buckingham, D. (2008) *Más allá de la tecnología. Aprendizaje infantil en la era de la cultura digital*, Manantial.
- Goldberg, C. (1999) *Conversaciones con el Demonio, psicología del mal*, Cuatro Vientos.
- Hillman, J. (2015) *El código del alma*. Ediciones Siruela.
- Jung, C. (1933) El significado de la psicología para el presente. En C. G. Jung, *Civilización en Transición (OC x)* (pp. 131-152), Trotta.
- (1936) Wotan. En C. G. Jung, *Civilización en Transición (OC x)* (pp. 173-186). Trotta.
- (1946) La lucha con la sombra. En C. G. Jung, *Civilización en Transición (OC x)* (pp. 209-218): Trotta.
- (1961) El problema del mal en la actualidad. Zweig C. & Abrams J. (Ed) *Encuentro con la sombra. El poder del lado oscuro de la naturaleza humana*, Kairós.
- (1977) *El hombre y sus símbolos*, Aguilar.
- (1995) *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Paidós.
- (1961) *Recuerdos, Sueños, Pensamientos*, ed. Seix Barral

Levy Yeyati, E. (2018) *Después del Trabajo*, Penguin Random House Grupo Editorial.

Searle, J. (1983) *Intentionality. An essay in the philosophy of mind.* Cambridge University.

Neumann, E. (2012) *La gran madre.* Ediciones Siruela.

Santiago Javier Torres

Licenciado en Psicología por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC).

Profesor Universitario por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC).

Doctor en Psicología por la Universidad de Ciencias Sociales y Empresariales (UCES).

Docente titular a cargo de numerosas materias de grado (UNC, GN) y de cursos de formación de Posgrado (UNC, FPAJ, UBA) en el marco de la Psicología Junguiana.

Actualmente, desarrolla su segunda investigación doctoral en Ciencias Políticas en el Centro de Estudios Avanzados (CEA/UNC). Psicólogo forense en los fueros Civil, Comercial, de Conciliación, de Familia y Minoridad.

Director de tesis de investigación en grado, posgrado, especialidad y doctorado (UNC, UCES, UBA). Se desempeñó como miembro de tribunal en formaciones de grado y doctorado.

Autor de numerosos artículos. Divulgador en podcast y entrevistas de las obras de Carl G. Jung y Byung Chul Han. En el desempeño de dicha función, gestionó la visita a Argentina del Dr. Sonu Shandasani (2019) con el cual disertó (UNC/MALBA/YouTube).

Alumno avanzado de la carrera de Derecho (UCASAL).

Es presidente y fundador de la Fundación de Psicología Analítica Junguiana (FPAJ) Pers. Jud. 350A/14 (www.fpaj.org/@fpaj.cba).

Es miembro del Centro Argentino de Estudios sobre EAC (CaeEAC).

Epílogo

El libro que tienes en tus manos representa una rica convergencia de pensamientos, estudios y aplicaciones prácticas de la psicología analítica junguiana en contextos contemporáneos. A lo largo de sus capítulos, los autores han tejido una narrativa que no solo honra los fundamentos establecidos por Carl Gustav Jung, sino que también expande su alcance al integrar nuevas perspectivas y desafíos del siglo XX.

Es importante que nos detengamos aquí para agradecer.

Quiero agradecer a todos los miles de alumnos que nos acompañaron en estos diez años. Son el motor y el sentido para que nuestros esfuerzos se sigan renovando para crear propuestas innovadoras que ofrecerle.

Otra parte fundamental es el equipo docente. Mencionaré algunos nombres para destacar en ellos el esfuerzo colectivo e histórico de cada uno de los que pasaron y pasarán por este gran proyecto. Quiero agradecerle a: Dr. Ignacio Liendo, Mgter. Marice Caro Leopoldo, Mgter. Luciano Torres, Lic. Natalia Valdés, Lic. Franco Cellone, Adriana Casteig, Lic. Victoria Peralta, Lic. Jesica Grill, Lic. Gabriela Gerardo, Lic. Romina Murano, Lic. Agustín Fruttero, Lic. Rodrigo Bramajo, Lic. Joaquín González Herrera, Lic. Ana Varela, Lic. Valentina Egger, Lic. Constanza Loyola, Lic. Lucía Torres, Lic. Jazmín Foncea, Lic. Victoria Aveglio, Lic. Nerina Domínguez, Lic. Paula Ferreyra, Lic. Roxana Combina, Lic. Ada Cerioni, Lic. Micaela Gaitán, Lic. María Emilia Monjo, Dr. Mikel García, Dr. Castillo Colomer, Sabrina Molina, Lic. Ana Becerra, Lic. Candelaria Lucero, Lic. Laura Moschella, Lic. Franco Sánchez, Lihuen Lima, Dra. María Difalco, Dr. Felipe Magaldi, Dr. Raimon Arola, Lic. Tomás Suarez, Lic. Juan Pablo Piccino, Dr. Gerardo Dealbera, Lic. Lucrecia Quiroga, Lic. F. Guerra, Lic. F. Fierro, Lic. Jordán Sosa, Constanza Valenzuela, Lic. Regina Baetchli, Lic. Silvina Cescato, Lic. Cecilia Córdoba, Lic. Gianfranco Brucelli, Lic. Andrea Gerardo, Lic. S. Garnero, Lic. Romina Juárez,

Lic. Candelaria Ceballos, Lic. Rosario Roig, Lic. Rosa Gilo, Lic. Maillen Salinas, Lic. Marina Mammoliti, Lic. Cecilia Báez, Lic. Elvira Heredia, Lic. Laura Vega, Lic. Belén Luciani, Lic. Sergio Aguilera, Lic. Felipe Terrugi, entre los muchos que han puesto su pasión al servicio de esta causa.

Un agradecimiento muy especial para el Dr. Elías Isaac, *alma mater* de este bello proyecto de divulgación de la obra de Jung. Pionero en Córdoba y Argentina del pensamiento junguiano, un mago y un poeta. Un ser sin el cual las palabras “pasión” y “maestro” no tendrían real sentido. Su ausencia física solo enaltece su presencia espiritual en aquellos que tuvimos el privilegio de ser sus alumnos y discípulos. Querido Elías, la palabra, la magia, los mitos, los libros y los cuentos siguen circulando en las aulas universitarias como vos nos enseñaste que debía suceder.

Agradecemos a la artista Lic. Eliana Lázaro, la cual se encarga de la estética y la imagen de la Fundación desde sus orígenes.

Agradecemos al Dr. Ignacio Tomás Liendo por su lectura del borrador de este libro.

Este libro es solo un primer paso. Un paso de testimonio, una pieza de referencia, un hito en el camino. Vendrán otros libros y ya estamos en las puertas de un nuevo proyecto. Soltamos al presente como una botella al mar. Será el destino y la sincronicidad los que hagan llegar este volumen a tu mano en el momento en que eso sea.

Cuando lo leas, no dudes en compartirnos tu opinión, tanto en nuestro mail (fpajcordoba@outlook.com) como en nuestras redes sociales (Instagram: @fpaj.cba). Tu devolución es muy importante pues el *Sí Mismo* sabrá el por qué de tu encuentro con este libro.

Muchas gracias a ti, lector, por dedicar tiempo a esta lectura en un tiempo donde todo dispositivo compite por tu atención.