

fenomenalidad. "Arquetipo" no es una expresión nueva sino que ya aparece en la antigüedad como sinónimo de "Idea" en el sentido platónico. Cuando en el *Corpus Hermeticum*, por ejemplo, que probablemente corresponde más o menos al siglo III, Dios es calificado de τὸ ἀρχέτυπον φῶς, se expresa de ese modo la idea de que él es la "idea primordial" de toda luz, idea que es preexistente o superior al fenómeno "luz". Si yo fuera un filósofo continuaría, de acuerdo con mi hipótesis, el argumento platónico y diría: en algún lugar, "en un lugar celeste", hay una imagen primordial de la madre, superior y preexistente a todo fenómeno de lo "materno" (en el más amplio sentido de esta palabra). Pero como yo no soy un filósofo sino un investigador empírico, no me puedo permitir la osadía de adjudicar validez general a mi temperamento peculiar, es decir a mi enfoque individual frente a los problemas intelectuales. Aparentemente eso sólo puede hacerlo el filósofo, que sienta como general su disposición y enfoque y que, siempre que le es posible, no reconoce que su filosofía está esencialmente condicionada por su problemática individual. Mi empirismo me hace reconocer que existe un temperamento para el cual las *ideas son entidades y no meros nomina*. Casualmente vivimos hoy en día, desde hace ya más o menos 200 años, en una época en que se ha vuelto impopular, y aun incomprensible, el afirmar que las ideas mismas pueden ser otra cosa que *nomina*. Pero quien, cometiendo un anacronismo, piensa todavía al modo platónico tiene que ver con desilusión cómo la entidad "celeste", es decir metafísica, de la Idea es arrojada al incontrolable terreno de la fe y la superstición o es caritativamente abandonada al poeta. El criterio nominalista ha "vencido" nuevamente en la querrela secular de los universales, y la imagen primordial se ha desvanecido convirtiéndose en un *flatus vocis*. Este cambio fue acompañado, o en buena parte provocado, por el vigoroso avance y el consecuente predominio del empirismo, cuyas ventajas se impusieron demasiado claramente al intelecto. Desde entonces la "Idea" ya no es un *a priori* sino algo secundario y derivado. Es evidente que el moderno nominalismo también pretendió, sin más, validez universal, aunque se basara en una hipótesis temperamental determinada y por lo tanto limitada. Esa hipótesis afirma: *sólo es válido lo que viene del exterior y es por lo tanto verificable*. El caso ideal es la comprobación experimental.

La antítesis afirma: *sólo es válido lo que viene del interior y no es verificable*. Salta a la vista que este criterio no da cabida a esperanza alguna. La filosofía natural griega, orientada hacia la materia, alcanzó en unión con el intelecto aristotélico una victoria tardía pero significativa sobre Platón. Pero en esa victoria está el germen de una derrota futura. En las épocas más cercanas a nosotros se multiplican los signos que señalan un cierto cambio de criterio. Especialmente característica de esto es la doctrina kantiana de las categorías, que, por un lado, ahoga en germen todo intento de hacer una metafísica en el viejo sentido y, por otra parte, prepara un renacimiento del espíritu platónico: si bien no existe ninguna metafísica que pueda ponerse más allá de la capacidad humana, tampoco hay empirie alguna que no esté aprisionada y limitada por un *a priori* de la estructura del conocimiento. En el siglo y medio que ha transcurrido desde la *Crítica de la razón pura* se ha abierto camino la noción de que el pensamiento, la razón, etcétera, no son procesos existentes por sí, liberados de todo condicionamiento subjetivo y sujetos solamente a las leyes eternas de la lógica, sino que son funciones psíquicas coordinadas con una personalidad y subordinadas a ella. El problema ya no es: ¿Ha sido visto, oído, palpado con las manos, pesado, contado, pensado y examinado lógicamente? Sino que ha llegado a ser: ¿quién ve, quién oye, quién ha pensado? Esa crítica que había comenzado con la "ecuación personal" en la observación y medida de procesos mínimos, continúa hasta dar lugar a una psicología empírica tal como en época alguna antes de nosotros se conoció. En nuestros días tenemos la convicción de que en todos los sectores del conocimiento hay premisas psicológicas que ejercen una influencia decisiva sobre la elección del material, el método de la elaboración y el tipo de conclusión y sobre la construcción de hipótesis y teorías. Asimismo creemos que la personalidad de Kant constituyó una condición de no poca importancia de la *Crítica de la razón pura*. No sólo los filósofos sino también nuestras propias inclinaciones filosóficas y hasta esas que llamamos nuestras mejores verdades, se sienten inquietos, si no amenazados, ante la idea de la premisa personal. ¡Se nos quita toda libertad creadora! —exclamamos entonces—. Cómo, ¿uno solo ha de hacer, decir y pensar lo que uno mismo es?

Siempre que no se exagere nuevamente hasta caer en un psico-

logismo sin límites, es ésa, a mi parecer, una crítica ineludible. Y tal crítica es esencia, origen y método de la psicología moderna: *hay un a priori de todas las actividades humanas y ese a priori es la estructura individual de la psique, estructura innata y por eso preconsciente e inconsciente*. La psique preconsciente, como por ejemplo la del recién nacido, de ningún modo es una nada vacía, la cual, dadas circunstancias favorables, ha de adquirir todo por el aprendizaje; esa psique es, por lo contrario, una condición previa enormemente complicada y determinada individualmente en extremo, que sólo aparece como nada oscura porque no podemos verla directamente. Pero apenas se presentan las primeras manifestaciones vitales psíquicas y visibles, es necesario ser ciego para no ver el carácter individual de estas exteriorizaciones, es decir, su personalidad peculiar. No es posible admitir que todas estas particularidades se originan en el mismo momento en que se manifiestan. Así, por ejemplo, ante el caso de predisposiciones mórbidas existentes ya en los padres, admitimos la herencia por el plasma germinal. No se nos ocurre considerar como una extraña mutación la epilepsia del hijo de una madre epiléptica. La misma actitud tenemos respecto de las dotes que se transmiten durante generaciones. Y también del mismo modo explicamos la reaparición de complicados actos instintivos en animales que no han visto nunca a sus padres y que por lo tanto no han podido ser "educados" por éstos.

Hoy en día tenemos que partir de la hipótesis de que el hombre no es una excepción entre las criaturas en tanto, quiérase o no, posee como todo animal una psique preformada, propia de su especie y que presenta todavía, como lo muestra una observación rigurosa, claros rasgos de antecedentes familiares. No tenemos motivo alguno para afirmar que hay ciertas actividades (funciones) humanas que han de exceptuarse de esta regla. No es posible formarse un concepto respecto de la índole de las predisposiciones o disposiciones que posibilitan el acto instintivo en el animal. Tampoco es posible conocer la naturaleza de las predisposiciones psíquicas inconscientes merced a las cuales el hombre está en situación de reaccionar en forma humana. Deben ser formas funcionales, que yo he designado como "imágenes". "Imagen" no sólo expresa la forma de la actividad que ha de ejercerse sino también la situación típica en la cual la actividad se

desencadena.<sup>2</sup> Esas imágenes son “imágenes primordiales” en tanto son directamente propias del género o, si son resultado de un proceso de formación, ese proceso coincide por lo menos con el origen de la especie. *Es la humanidad del hombre*, la forma específicamente humana de sus actividades. El modo específico está ya en el germen. La creencia de que no es heredado sino que se forma nuevamente en cada hombre sería tan insensata como el modo de ver primitivo según el cual el sol que se levanta a la mañana es otro que el que se puso al atardecer.

Puesto que todo lo psíquico es preformado, también lo son sus funciones particulares, en especial aquellas que provienen directamente de predisposiciones inconscientes. A ese campo pertenece ante todo *la fantasía creadora*. En los productos de la fantasía se hacen visibles las “imágenes primordiales” y es aquí donde encuentra su aplicación específica el concepto de *arquetipo*. De ningún modo es un mérito mío el haber notado por primera vez este hecho. Esa palma le corresponde a Platón. El primero que en el campo de la psicología de los pueblos señaló la existencia de ciertas “ideas primordiales” universalmente difundidas fue Adolf Bastian. Posteriormente, dos investigadores de la escuela de Durkheim, Hubert y Mauss, hablaron de verdaderas “categorías” de la fantasía. La preformación inconsciente en forma de un “pensar inconsciente”, la advirtió nada menos que Hermann Usener.<sup>3</sup> Si alguna parte me toca de estos descubrimientos, esa parte consiste en haber demostrado que los arquetipos no se difunden meramente por la tradición, el lenguaje o la migración, sino que pueden volver a surgir espontáneamente en toda época y lugar sin ser influidos por ninguna transmisión exterior.

No es posible dejar de atribuir su verdadero alcance y su fundamental importancia a esta comprobación, pues con ella queda sentado que en toda psique existen predisposiciones, formas y aun ideas en el sentido platónico. Estas ideas, formas y predisposiciones, si bien inconscientes, no son por eso menos activas y vivas, y, al modo del instinto, preforman e influyen el pensamiento, el sentir y el actuar de cada psique.

Hay un error de interpretación que siempre vuelvo a encontrar

<sup>2</sup> Cf. “Instinkt und Unbewusstes”, en *Über psychische Energetik und das Wesen der Träume*. Psych. Abhandl. Vol. II, 1948. [Hay edición castellana: *Energética psíquica y esencia del sueño*, Bs. As., Paidós, 1954. El cap. de que se trata es el V: “Instinto e inconsciente”.]

<sup>3</sup> H. Usener: *Das Weihnachtsfest*, 1911, pág. 3.

y es el que consiste en pensar que los arquetipos están determinados en cuanto a su contenido, error en el que caen quienes los ven como una especie de "representaciones" inconscientes. Por ~~eso~~ hay que señalar una vez más que los arquetipos no están determinados en cuanto a su contenido sino sólo *formalmente*, y esto de un modo muy limitado. Para que se pueda demostrar que una imagen primordial está determinada en cuanto a su contenido es necesario que esa imagen sea consciente, o sea que ya esté llena de material provisto por la experiencia consciente. Por lo contrario, su forma, como he explicado en otro lugar, puede compararse con el sistema axial de un cristal, que predetermina la formación cristalina en el agua madre sin poseer él mismo existencia material. Esta existencia se manifiesta primero en la manera de cristalizar los iones y después en la forma en que lo hacen las moléculas. El arquetipo es un elemento formal, en sí vacío, que no es sino una *facultas praeformandi*, una posibilidad dada *a priori* de la forma de la representación. No se heredan las representaciones sino las formas, que desde este punto de vista corresponden exactamente a los instintos, los cuales también están determinados formalmente. Así como es imposible comprobar la existencia de arquetipos en sí, tampoco puede comprobarse la de los instintos en tanto éstos no actúen *in concreto*. En cuanto al carácter determinado de la forma, el parangón con la formación del cristal resulta realmente plausible, pues el sistema axial determina meramente la estructura estereométrica pero no la forma concreta del cristal. Este puede ser grande o pequeño o variar debido al distinto desarrollo de sus planos o a la interpenetración recíproca que en él se produzca. Sólo es constante el sistema axial en sus relaciones geométricas, en principio invariables. Lo mismo ocurre en el caso del arquetipo: en principio se le puede dar un nombre y posee un núcleo significativo invariable que determina su modo de manifestación; pero siempre sólo en principio, nunca concretamente. El modo en que se manifiesta en cada caso el arquetipo de la madre, por ejemplo, no depende de él solamente sino también de otros factores.

## 2. EL ARQUETIPO DE LA MADRE

El arquetipo de la madre tiene, como todo arquetipo, una cantidad casi imprevisible de aspectos. Citando sólo algunas for-

mas típicas tenemos: la madre y abuela personales; la madrastra y la suegra; cualquier mujer con la cual se está en relación, incluyendo también el aya o niñera; el remoto antepasado femenino y la mujer blanca; en sentido figurado, más elevado, la diosa, especialmente la madre de Dios, la Virgen (como madre rejuvenecida, por ejemplo: Demeter y Ceres), *Sophia* (como madre-amante, a veces también del tipo Cibele-Atis, o como hija [madre rejuvenecida]-amante); la meta del anhelo de salvación (Paraíso, reino de Dios, Jerusalén celestial); en sentido más amplio la iglesia, la universidad, la ciudad, el país, el cielo, la tierra, el bosque, el mar y el estanque; la materia, el inframundo y la luna; en sentido más estricto, como sitio de nacimiento o de engendramiento: el campo, el jardín, el peñasco, la cueva, el árbol, el manantial, la fuente profunda, la pila bautismal, la flor como vasija (rosa y loto); como círculo mágico (mandala como padma) o como tipo de la cornucopia; y en el sentido más estricto la matriz, toda forma hueca (por ejemplo, la tuerca); los *yoni*; el horno, la olla; como animal, la vaca, la liebre y todo animal útil en general.

Todos estos símbolos pueden tener un sentido positivo, favorable o un sentido negativo, nefasto. Un aspecto ambivalente es la diosa del destino (parcas, graecas, nornas); uno nefasto, la bruja, el dragón (todo animal que devora o envuelve a sus víctimas en un abrazo, como un gran pez o la serpiente, la tumba, el sarcófago, la profundidad de las aguas, la muerte, el fantasma nocturno y el cuco (tipo Empusa, Lilith, etcétera).

Esta enumeración no pretende de ningún modo ser completa; sólo señala los rasgos esenciales del arquetipo de la madre. Las características de éste son: lo "materno", la autoridad mágica de lo femenino, la sabiduría y la altura espiritual que está más allá del entendimiento; lo bondadoso, protector, sustentador, dispensador de crecimiento, fertilidad y alimento; los sitios de la transformación mágica, del renacimiento; el impulso o instinto benéficos; lo secreto, lo oculto, lo sombrío, el abismo, el mundo de los muertos, lo que devora, seduce y envenena, lo que provoca miedo y no permite evasión. En mi libro *Symbole der Wandlung*<sup>4</sup> he descrito detalladamente estas características del arquetipo de la madre y las he acompañado al mismo tiempo con los corres-

<sup>4</sup> 4ª edición reelaborada de *Wandlungen und Symbole der Libido*, 1952. [Hay edición castellana: *Transformaciones y símbolos de la libido*, Bs. As., Paidós, 1953.]

pondientes ejemplos. Allí formulé la oposición existente entre sus distintas características contraponiendo la *madre amante* y la *madre terrible*. El paralelo más cercano a nosotros es María, que en las alegorías medievales es también la cruz de Cristo; en la India sería la contradictoria Kali. La filosofía sankhya ha expresado el arquetipo de la madre bajo la forma del concepto de la prakrti, adjudicándole a ésta como características fundamentales las tres *Gunas*: bondad, pasión y tiniebla —sattva, rajas y tamas—. <sup>5</sup> Esos son tres aspectos esenciales de la madre: su bondad protectora y sustentadora, su emocionalidad orgiástica y su oscuridad inframundana. El rasgo singular de la leyenda filosófica es que Prakrti *baila* ante Purusha para hacerle recordar el “conocimiento discriminativo”, pero esta característica ya no pertenece directamente a la madre sino al arquetipo del *anima*. En la psicología masculina, el *anima* siempre está mezclada al principio con la imagen de la madre.

Pese a que la figura de la madre que nos ofrece la psicología de los pueblos es, por así decirlo, universal, esa imagen sufre modificaciones de no poca consideración en la experiencia práctica individual. En este terreno resalta en primer término la significación aparentemente predominante de la *madre personal*. Tanto se aparece y se destaca esta figura en una psicología personalista, que ese tipo de psicología nunca llegó a superar, ni siquiera teóricamente, el estadio de la madre personal. Anticiparé desde ya que mi concepción se diferencia de la teoría psicoanalítica en que sólo adjudico una limitada significación a la madre personal. Con esto quiero decir que todos esos efectos de la madre sobre la psique infantil pintados por la literatura no provienen meramente de la madre personal, sino más bien del *arquetipo proyectado sobre la madre*, el cual da un fondo mitológico a ésta y le presta de ese modo autoridad y numinosidad. <sup>6</sup> Los efectos etiológicos traumáticos de la madre deben dividirse en dos grupos: en primer término están aquellos que corresponden a peculiaridades del carácter o a actitudes realmente existentes en la madre personal, y luego aquellos que sólo a

<sup>5</sup> Ese es el significado mitológico de las tres gunas. Véase A. Weckerling, *Anadarayamakhi: Das Glück des Lebens*, 1937, pág. 21 y sigs., y R. Garbe, *Die Samkhya-Philosophie*, 1917, pág. 272 y sigs.

<sup>6</sup> Con respecto a esto la psicología norteamericana proporciona ejemplos en gran escala. En ese sentido, el libro de P. Wylie, *Generations of Vipers* (Nueva York, 1942), si bien es un verdadero pasquín, encara el tema pedagógicamente.

nente le pertenecen, ya que son casos de proyecciones de tipo fantástico (es decir arquetípico) efectuadas por el niño. Ya Freud había reconocido que la etiología real de las neurosis no tenía sus raíces, como él conjeturó en un comienzo, en efectos traumáticos, sino más bien en un desarrollo peculiar, propio de la fantasía infantil. Es difícil poner en duda la posibilidad de que un desarrollo de ese tipo pueda derivarse de influjos perturbadores procedentes de la madre. Por eso busco la base de las neurosis infantiles ante todo en la madre, pues sé por experiencia que es mucho más probable que un niño se desarrolle normal que neuróticamente y también que en la gran mayoría de los casos se puede demostrar la existencia de causas definitivas de perturbación en los padres, especialmente en la madre. Los contenidos de las fantasías anormales sólo en parte deben vincularse con la madre personal puesto que a menudo contienen manifestaciones claras e inconfundibles que van mucho más allá de lo que podría atribuirse a una madre personal real. Esto se ve especialmente cuando se trata de creaciones claramente mitológicas, tal como ocurre con frecuencia en las fobias infantiles, en las que la madre aparece como animal, bruja, fantasma, devoradora de hombres, hermafrodita y otras cosas semejantes. Pero las fantasías no siempre son abiertamente mitológicas o, cuando lo son, no siempre provienen de una condición inconsciente sino que pueden originarse en ocasiones en cuentos populares o en observaciones casuales o en cualquier otra circunstancia similar; resulta entonces indicada en cada caso una investigación cuidadosa. Por razones prácticas tal investigación es mucho más difícil de realizar en el caso de los niños que en el de los adultos, quienes casi siempre transfieren esas fantasías sobre el médico durante el tratamiento, o, hablando con más precisión, esas fantasías se presentan proyectadas. No basta entonces con advertirlas y apartarlas como ridículas; o por lo menos no puede hacerse esto permanentemente, porque los arquetipos pertenecen al patrimonio inalienable de toda psique y constituyen ese "tesoro en el campo de las oscuras representaciones" de que habla Kant y del cual dan abundante noticia los innumerables temas del tesoro que aparecen en el folklore. Un arquetipo no es, de acuerdo con su naturaleza, un mero prejuicio fastidioso; sólo lo es cuando se lo coloca en el lugar inadecuado. El arquetipo en sí forma parte de los más elevados valores del alma humana y ha poblado por ello todos



los Olimpos de todas las religiones. Hacerlo a un lado como algo sin valor, constituye una positiva pérdida. La tarea a realizar consiste por lo contrario en disolver esas proyecciones para hacer que sus contenidos vuelvan a quien por una exteriorización espontánea los ha perdido.

### 3. EL COMPLEJO MATERNO

El arquetipo de la madre constituye la base del llamado complejo materno. Representa un problema aún sin solución el saber si ese complejo puede tener lugar sin una participación causal demostrable de la madre. De acuerdo con mi experiencia creo que en el proceso que causa la perturbación la madre desempeña un papel activo siempre, y en especial en las neurosis infantiles o en aquellas cuya etiología alcanza indudablemente hasta la temprana infancia. Pero en todos los casos la esfera instintiva del niño es perturbada y los arquetipos quedan de ese modo constelizados y se sitúan entre la madre y el niño como un elemento extraño y a menudo causante de miedo. Cuando los hijos de una madre que es exagerada en sus cuidados sueñan regularmente con ella, viéndola bajo la forma de un animal malo o de una bruja, esa vivencia establece una disociación en el alma infantil y sienta de ese modo la posibilidad de la neurosis.

#### 1. *El complejo materno del hijo*

Los efectos del complejo materno son diversos según se trate del *hijo* o de la *hija*. Efectos típicos sobre el hijo son la *homosexualidad* y el *donjuaniŝmo*, y en ocasiones también la impotencia.<sup>7</sup> En la homosexualidad el componente heterosexual se adhiere en forma inconsciente a la madre, en el donjuanismo se busca inconscientemente a la madre "en todas las mujeres". Los efectos del complejo materno sobre el hijo están representados por la ideología del tipo Cibeles-Atis: autocastración, locura y muerte temprana. En el hijo el complejo materno no es puro porque existe una diferencia de sexo. Esta diferencia es el motivo por el cual en todo complejo materno masculino el arquetipo de la compañera sexual, o sea el *anima*, desempeña un papel de importancia junto al arquetipo de la madre. La madre es el *primer*

<sup>7</sup> Pero en este caso desempeña también un papel considerable el complejo paterno.

*ser femenino* que encuentra al futuro hombre y es inevitable que ella aluda, grosera o delicadamente, susurrando o a gritos, consciente o inconscientemente, a la masculinidad del hijo; así también el hijo advierte cada vez más la feminidad de la madre o, al menos inconscientemente, responde a ella en forma instintiva. Resulta entonces que en el hijo las sencillas relaciones de la identidad o de la resistencia diferenciadora se cruzan sin cesar con los factores de la atracción y del rechazo eróticos. De tal manera el cuadro se complica considerablemente. No quiero decir con esto que el complejo materno del hijo deba ser tomado más en serio que el de la hija. En la investigación de estos complejos fenómenos anímicos estamos sólo en el comienzo, en el estadio del trabajo de los pioneros. Sólo se pueden hacer comparaciones cuando existen cifras de las que se pueda hacer un uso estadístico. Pero esas cifras aún no están a la vista en ninguna parte.

Sólo en la *hija* es el complejo materno un caso puro y sin complicaciones. Sus consecuencias son: por un lado, que el instinto femenino experimente un gran desarrollo causado por la madre; por el otro, que se produzca un debilitamiento del mismo que llegue hasta su extinción. En el primer caso, el predominio del instinto hace a la hija inconsciente de su propia personalidad; en el otro caso se desarrolla una proyección del instinto sobre la madre. Por ahora tenemos que contentarnos con la comprobación de que el complejo materno de la hija aumenta exageradamente el instinto femenino o lo reprime también exageradamente; en el hijo en cambio afecta al instinto masculino por una sexualización antinatural. Como "complejo materno" es un concepto de la psicopatología; va siempre unido al concepto de daño y enfermedad. Pero si lo sacamos de su campo patológico algo estrecho y le damos un significado más amplio y comprensivo, podemos mencionar también su acción positiva: en el hijo, junto a la homosexualidad o en lugar de ella, se produce por ejemplo una diferenciación del Eros (y en esa dirección apuntan algunos elementos del *Banquete* de Platón); asimismo puede tener lugar un desarrollo del gusto y de la estética, a los cuales un cierto elemento femenino evidentemente no les hace daño; aparecen también cualidades educativas, a las cuales una capacidad femenina de penetración sentimental proporciona a menudo la mayor perfección; un espíritu histórico, conservador en el mejor sentido y que mantiene y siente superiores todos los valores del

pasado; un sentido de la amistad que teje lazos notablemente delicados entre almas masculinas y llega hasta a eliminar la imposibilidad de la amistad entre los sexos; un reino de sentimientos religiosos que hace realidad una *ecclesia spiritualis* y, finalmente, una receptividad espiritual que lo convierte en un voluntario receptáculo de la revelación.

Por más negativo que sea el donjuanismo tiene también su aspecto positivo, pues puede representar una masculinidad resuelta y enérgica, una ambición hacia las más altas metas; una violencia contra toda necesidad, todo fanatismo, toda injusticia y toda negligencia; una disposición al sacrificio por todo aquello reconocido como justo, impulso este que puede llevarlo a realizar acciones que limitan con el heroísmo; tenacidad, inflexibilidad y pertinacia de la voluntad; una curiosidad a la que no asustan ni siquiera los misterios del mundo; finalmente, un espíritu revolucionario que construye una nueva morada para sus prójimos o pugna por transformar el mundo.

Todas estas posibilidades aparecen en los mitologemas que como aspectos del arquetipo de la madre cité antes. Ya en varios otros de mis escritos estudié el complejo materno del hijo junto con la complicación del *anima*, y por eso en estas páginas en las que me ocupo del tipo de la madre he decidido relegar a segundo plano la psicología masculina.

## 2. El complejo materno de la hija <sup>8</sup>

### a. La hipertrofia de lo materno

Ya señalamos que el complejo materno provoca en la hija una hipertrofia de lo femenino o una correspondiente atrofia. La exaltación de lo femenino significa un fortalecimiento de todos los instintos femeninos, en especial del *instinto materno*. El aspecto negativo de esto lo representa una mujer cuya única meta es procrear. El hombre constituye evidentemente un accesorio; es en lo fundamental un instrumento para la procreación y toma el

<sup>8</sup> En este capítulo presento una serie de tipos de complejo materno, que son una formulación de mis experiencias terapéuticas. Toda persona culta debe saber que "tipos" no son casos individuales. Tampoco es el "tipo" un sistema inventado en el cual deban encajarse todos los casos que se presenten. Los "tipos" son construcciones ideales, imágenes promedio de la experiencia, por lo cual nunca pueden identificarse con un caso individual. Pero sin duda la gente cuya experiencia proviene sólo de los libros o de los laboratorios psicológicos no puede hacerse una idea correcta de la experiencia psicológica del médico.

carácter de objeto que hay que cuidar, ocupando así un lugar entre los niños, los parientes pobres, los gatos, perros y muebles. También la propia personalidad es un accesorio; a menudo hasta es más o menos inconsciente, pues la vida es vivida en los otros y a través de los otros. Como consecuencia del carácter inconsciente de la propia personalidad, se produce una identificación con los otros. Una mujer de ese tipo sobrelleva primero el embarazo y luego se hace totalmente dependiente de sus hijos, pues si no fuera por esto no tendría ninguna *raison d'être*. Como Demeter, gracias a su obstinación consigue un derecho de posesión sobre la hija. Su Eros se ha desarrollado sólo como relación materna; en tanto Eros personal ha quedado inconsciente. Un *Eros inconsciente* se manifiesta siempre como *poder*.<sup>9</sup> Por eso este tipo, pese a todo su aparente autosacrificio maternal, es incapaz de un verdadero sacrificio, y en realidad hace prevalecer su instinto materno manifestando una voluntad de poder muchas veces sin consideraciones, que llega hasta la aniquilación de la personalidad y la vida del niño. Cuanto más inconsciente de su propia personalidad es una madre de ese tipo, tanto mayor y tanto más violenta es su voluntad inconsciente de poder. Hay en este tipo muchos casos para los cuales el símbolo adecuado no sería Demeter sino Baubo. La inteligencia no es cultivada por sí misma sino que persiste en su situación primitiva y permanece así en su primitividad natural, sin conciencia y sin relación con nada, pero también verdadera y en ocasiones tan profunda como la naturaleza.<sup>10</sup> Pero la mujer misma no lo sabe y no puede entonces ni valorar el ingenio de su inteligencia ni admirar filosóficamente sus profundidades, sino que olvida en lo posible lo que ha dicho.

#### b. La exaltación del Eros

El complejo que una madre de ese tipo provoca en la hija no es necesariamente una hipertrofia del instinto maternal. Por lo contrario, este instinto puede incluso llegar a extinguirse en la hija. Para enfrentar esta falta aparece como sustituto una *exaltación del Eros* que conduce casi siempre a una relación incestuosa

<sup>9</sup> Esta afirmación se basa en la reiterada experiencia de que donde falta el amor, el poder ocupa el lugar vacío.

<sup>10</sup> El término que empleé para esto en mi seminario inglés es *natural mind*.

inconsciente con el padre.<sup>11</sup> El Eros acrecentado produce una anormal acentuación de la personalidad de los otros. Los celos respecto de la madre y el intento de superarlos se convierten en el tema conductor de posteriores empresas, que frecuentemente resultan de un carácter desastroso. Un caso de este tipo prefiere precisamente las relaciones exaltadas y sensacionales, que le gustan por sí mismas; se interesa por hombres casados, y en verdad menos por la felicidad que podría proporcionarles que por el hecho de que están casados y dan por ello ocasión para trastornar un matrimonio, pues esto constituye la finalidad esencial de la empresa. Si consigue su fin, como a ella le falta el instinto materno se esfuma ese interés y surge entonces alguno nuevo que lo reemplaza.<sup>12</sup> El Eros exaltado se caracteriza por una notable inconsciencia. Las mujeres de ese tipo sufren de una verdadera ceguera respecto de sus propios actos y movimientos,<sup>13</sup> lo que constituye una ventaja no sólo para los interesados en ella sino también para ella misma. Casi no necesito hacer notar que, para los hombres de Eros pasivo, este tipo ofrece una magnífica oportunidad para la proyección del *anima*.

### c. La identificación con la madre

Si en el complejo materno femenino no se produce un sobre-desarrollo del Eros, se da entonces una identificación con la madre y una paralización del propio destino femenino. Aparece una proyección de la propia personalidad sobre la de la madre, ya que el mundo de los instintos propios permanece en la inconsciencia, quedando por ello inconscientes tanto el instinto materno como el Eros. Todo lo que en estas mujeres tiene que ver con maternidad, responsabilidad, apego personal y necesidad erótica provoca sentimientos de inferioridad y compele a escapar, naturalmente hacia la madre, que vive acabadamente todo lo que parece a la hija por completo inalcanzable. La madre aparece entonces como una supra-personalidad. Admirada sin buscarlo, se adelanta a vivir lo que debería ser vida de su hija y deja a

<sup>11</sup> En este caso la iniciativa sale de la hija. En otros casos la psicología del padre (proyección del *anima*) provoca un lazo incestuoso en la hija.

<sup>12</sup> En esto se diferencia este tipo de su afín, el complejo paterno femenino, en el cual, por lo contrario, la hija adquiere caracteres de madre de su propio padre y atiende a éste como si fuera su hijo.

<sup>13</sup> Esto no quiere decir que estas mujeres no tengan conciencia de los hechos. Es sólo su significado lo que es para ellas inconsciente.

ésta sin posibilidad de tener una vida propia. La hija se contenta con vivir en dependencia de la madre y negándose a sí misma. Al mismo tiempo se esfuerza inconscientemente y, en cierto modo contra su propia voluntad, por convertirse poco a poco en tirano de su madre, si bien al comienzo bajo la máscara de la lealtad y la sumisión más completas. Lleva la existencia de una sombra, muchas veces visiblemente absorbida por la madre, a la cual le prolonga la vida más o menos del mismo modo que si le hiciera una permanente transfusión de sangre. Nada impide a estas pálidas doncellas llegar al matrimonio. Por lo contrario, pese a su carácter de sombras y a su indiferencia íntima, o más bien justamente por eso, su precio en el mercado matrimonial es alto. Su principal ventaja es que son hasta tal punto vacías que un hombre puede sospechar en ellas absolutamente todo; además son hasta tal punto inconscientes que su inconsciente tiende innumerables antenas, para no decir tentáculos, que captan todas las proyecciones masculinas y esto gusta sobremanera a los hombres. Pues una indeterminación femenina tan grande es la anhelada contraparte de una determinación y univocidad masculinas que sólo pueden establecerse en forma satisfactoria cuando les resulta posible deshacerse de todo lo dudoso, ambiguo, indeterminado y oscuro por medio de la proyección sobre una cautivante inocencia femenina.<sup>14</sup> Debido a su característica indiferencia íntima y a sus sentimientos de inferioridad, que siempre se disimulan tras un aire de inocencia ofendida, queda al hombre el ventajoso papel de soportar con superioridad e indulgencia, propias casi de un caballero, las reconocidas deficiencias femeninas. (Pero por suerte sin descubrir que esas deficiencias proceden en buena parte de sus propias proyecciones.) Especialmente atrayente resulta el manifiesto *desamparo* de la joven. Ella es hasta tal punto un apéndice de la madre que no sabe cómo debe sentirse cuando se le acerca un hombre. Aparece entonces tan necesitada de protección y es tan absoluta su ignorancia, que hasta el más apacible pastor se convierte en atrevido raptor que roba alevosamente la hija a la amante madre. Esta gran oportunidad de poder ser una vez un hombre de éxito no se presenta todos los días y da lugar por eso a un fuerte impulso. Fue este impulso lo que llevó

<sup>14</sup> Ese tipo de mujer tiene un extraño efecto alivante sobre el esposo hasta que éste llega a descubrir *con quién* se ha casado y *con quién* comparte su lecho matrimonial y comprende entonces que su verdadera mujer es su suegra.

a Pluto a raptar a Perséfone, quitándosela a la inconsolable Demeter; pero luego, por decisión de los dioses, tuvo que entregar su esposa a su suegra todos los veranos. (El lector atento advertirá que tales leyendas no surgen "de la nada".)

d. La defensa contra la madre

Entre los tres tipos extremos que he considerado se escalonan muchos otros. De ellos sólo haré referencia a uno fundamental. En este tipo intermedio se trata más que de un acrecentamiento o de un entorpecimiento del instinto femenino, de una *defensa contra el predominio de la madre* y de una defensa tal que prevalece sobre todo lo demás. Este caso es el ejemplo típico del llamado *complejo materno negativo*. Su lema es "cualquier cosa con tal de que no sea como mi madre". Se trata por un lado de una fascinación que nunca llega a ser identificación, por el otro de un acrecentamiento del Eros, que se agota sin embargo en cierta envidiosa resistencia contra la madre. Una hija así sabe bien qué es lo que *no* quiere pero en general no tiene ninguna idea clara respecto de su propio destino. Sus instintos están todos concentrados sobre la madre en forma de defensa y no son por eso aptos para construirse una vida propia. Si llega a casarse, el casamiento sólo le sirve para liberarse de la madre, siempre que el destino le depare un hombre que tenga en común con su madre rasgos esenciales de carácter. Todos los procesos y necesidades instintivas tienen que hacer frente a inesperadas dificultades: o la sexualidad no funciona, o no quiere tener hijos, o los deberes maternos le resultan insoportables o las exigencias de la vida matrimonial en común le provocan impaciencia e irritación. Es que en cierto modo para ella todo eso no es algo esencial, pues sólo le resulta esencial la persistente defensa contra el poder materno en todas sus formas y es esa defensa lo que constituye siempre el más alto fin de su vida. En estos casos se pueden ver a menudo las características del arquetipo de la madre con todos sus detalles. Por ejemplo, la *madre como familia* o clan provoca fuertes resistencias o falta de interés respecto de todo lo que se llama familia, comunidad, sociedad, convención y cualquier otra cosa por el estilo. La resistencia contra la *madre como útero* se manifiesta a menudo en los trastornos en la menstruación, dificultades en la concepción, horror frente al embarazo, hemorragias duran-

te el embarazo, partos prematuros, vómitos durante el embarazo y otros fenómenos semejantes. La *madre como materia* ocasiona impaciencia con los objetos, torpeza en el manejo de herramientas y de la vajilla y también descuido y falta de gusto en el vestir. De esta defensa contra la madre resulta a veces un espontáneo desarrollo de la inteligencia que tiene por fin crear una esfera en la cual no aparezca la madre. Este desarrollo es el resultado de necesidades propias y no se hace en consideración a un hombre a quien se quiere impresionar o al que se trate de atraer con el espejismo de la camaradería espiritual; su fin es destruir el poder de la madre por la crítica intelectual y el conocimiento superior o mostrarle todas las tonterías y faltas que comete y todos los claros que presenta su cultura. Junto con el desarrollo de la inteligencia van tomando perfil las características masculinas en general.

#### 4. LOS ASPECTOS POSITIVOS DEL COMPLEJO MATERNO

##### 1. *La madre*

El aspecto positivo del primer tipo, o sea de la exaltación del instinto maternal, es esa imagen de madre ensalzada y celebrada en todas las épocas y todas las lenguas. Es ese amor maternal que representa uno de los recuerdos más conmovedores y más inolvidables del adulto y constituye la secreta raíz de todo devenir y toda transformación, que es la vuelta al hogar y la vuelta a sí mismo y es el silencioso fundamento de todo comienzo y de todo final. Una madre conocida hasta lo más profundo y extraña como la naturaleza, amorosamente tierna y fatalmente cruel, una dispensadora de vida, incansable y llena de goce, una *mater dolorosa* y la puerta oscura, sin respuesta que se cierra tras quien muere. Madre es amor maternal, es *mi* vivencia y *mi* secreto. Pero para qué decir tantas cosas que son al mismo tiempo tan inadecuadas, tan insatisfactorias y también tan falsas; sí, para qué decir tanto de ese ser que se llamó madre y a quien —permítamonos decirlo— le tocó por casualidad ser portadora de esa vivencia que encierra en sí a ella, a mí y a toda la humanidad, a toda criatura viviente que llega a ser y pasa: la vivencia de la vida, cuyas criaturas somos. Es cierto que eso se ha hecho siempre y siempre se volverá a hacer, pero quien se haya iniciado en la verdad no puede seguir dejando caer esa terrible carga de



significado, de responsabilidad y deber, de cielo e infierno sobre ese ser débil y sujeto a error, merecedor de amor, de consideración, de comprensión y de perdón, ese ser que fue para nosotros madre. Quien conoce la verdad sabe que la madre es portadora de esa imagen, innata en nosotros, de la *mater natura* y *mater spiritualis*, sabe que ella es portadora de todo lo que la vida contiene; la vida a la cual estamos confiados y entregados como niños. No puede vacilar un instante en liberar a la madre humana de esa terrible carga; siente que debe hacerlo por consideración hacia ella y hacia sí mismo. Pues es justamente esa pesadez significativa lo que nos ata a la madre y lo que encadena a ésta con sus hijos y lleva a ambos a la perdición anímica y física. No se resuelve ningún complejo materno reduciendo unilateralmente a la madre a la medida humana, "rectificándola". Al hacer eso se corre el riesgo de disolver también en átomos la vivencia "madre", destruyendo así uno de los más altos valores y arrojando a un lado la llave de oro que una buena hada nos ha puesto en la cuna. Así, el hombre, instintivamente, con la pareja de padres ha unido la pareja preexistente de dioses, el *godfather* y la *godmother* del recién nacido, para que éste nunca se olvide, por inconsciencia o racionalismo miope, de adjudicar divinidad a los padres.

Más que un problema científico, el arquetipo es, antes que nada, una cuestión de inmediata urgencia para la higiene anímica. Aun cuando no tuviéramos prueba alguna de la existencia de arquetipos y toda la gente sensata nos demostrara en forma convincente que no pueden darse esas pruebas, igualmente tendríamos que encontrarlas para no dejar que se hundieran en lo inconsciente nuestros valores más altos y naturales. Si éstos llegan a caer en lo inconsciente desaparece toda la fuerza elemental de las vivencias primarias. En su lugar surge la fijación a la *imago* materna y cuando ésta ha sido entregada al mero razonamiento y puesta en el lugar que él le indica, quedamos totalmente atados a la *ratio* humana y condenados de ahí en adelante a creer exclusivamente en lo racional. Sin duda eso es un deber y una ventaja, pero es también una limitación y un empobrecimiento que acercan a quien los sufre al desierto del doctrinarismo y el "iluminismo". Esta *Déesse Raison* difunde una luz falaz que sólo ilumina lo que ya se sabe, dejando cubierto de oscuridad lo que más se necesitaría saber y hacer consciente. Cuanto

que independiente es el aire que adopta la razón, tanto más se conierte en intelecto puro que pone las doctrinas en el lugar de la realidad y que, sobre todo, no tiene ante los ojos al hombre como es sino que lo sustituye por una imagen engañosa que de él se ha creado.

El hombre debe tener conciencia del mundo de los arquetipos, lo capte o no lo capte, pues en ese mundo él es todavía naturaleza y allí se hunden sus raíces. Una concepción del mundo o un orden social que separen al hombre de las imágenes primordiales de la vida no sólo no son cultura sino que son en medida creciente una cárcel o un establo. Si las imágenes primordiales permanecen conscientes de algún modo, la energía que les corresponde puede afluir al hombre. Pero si ya no se consigue mantener la conexión con ellas, la energía que se expresa en esas imágenes vuelve a caer en lo inconsciente y causa esa cautivante fascinación propia del complejo infantil respecto de los padres. El resultado de esto es que lo inconsciente recibe una carga que se presta como *vis a tergo* a toda concepción, idea o tendencia que la inteligencia presente como atrayente objetivo a la *concupiscentia*. De ese modo el hombre se abandona irremediabilmente a la conciencia y a sus conceptos racionales de justo e injusto. Está lejos de mi intención el querer quitar valor al don divino de la razón, esa suprema facultad humana. Pero como rectora única no tiene sentido alguno; tiene tan poco sentido como la luz en un mundo en el cual no se le enfrentase la oscuridad. El hombre debería prestar atención al sabio consejo de la madre y a su inexorable ley de la limitación natural. Nunca debería olvidar que el mundo subsiste porque sus opuestos se equilibran. Así, también lo racional es equilibrado por lo irracional y lo que tiende a un fin es equilibrado por lo dado.

Esta digresión nos ha hecho entrar en consideraciones de la mayor generalidad, lo que era casi inevitable tratándose de este tema, ya que la madre es el mundo primero del niño y el último del adulto. A todos nos cubre la capa de esta gran Isis, como a hijos suyos. Pero ahora queremos volver a nuestros tipos de complejo materno femenino. En el hombre, el complejo materno nunca es "puro", ya que está siempre mezclado con el arquetipo del *anima*, lo que tiene como consecuencia que las manifestaciones masculinas respecto de la madre estén la mayoría de las veces afectadas por un prejuicio emocional, o sea "animoso". Unica-

mente en la mujer existe la posibilidad de investigar los efectos del complejo materno libre de adiciones "animosas", si bien esta tarea sólo tiene perspectivas de éxito en los casos en que aún no se ha desarrollado un *animus* compensador.

## 2. El Eros exaltado

Llegamos ahora al segundo tipo de complejo materno femenino, al de la *exaltación del Eros*. De este caso, en tanto se nos aparece en el campo patológico, he hecho un retrato muy desfavorable. Pero también este tipo tan poco acogedor tiene un aspecto positivo del que la sociedad no podría prescindir. Si tomamos justamente el peor efecto de esta actitud o sea la escrupulosa destrucción del matrimonio, advertimos por detrás de esto una ordenación de la naturaleza plena de sentido y adecuada a un fin. Tal como lo hemos descripto ya, este tipo proviene con frecuencia de una reacción frente a una madre meramente natural, puramente instintiva y que en consecuencia todo lo absorbe. Este tipo materno es un anacronismo, una recaída en un sombrío matriarcado en el que el hombre, como mero fecundador y siervo de la gleba, lleva una existencia insípida. La intensificación reactiva del Eros que se produce en la hija apunta hacia un hombre que debe ser arrancado al predominio de lo materno-femenino. Una mujer de ese tipo siempre se entrometerá instintivamente allí donde la provoque la inconsciencia de su cónyuge. Tal mujer perturba la tan peligrosa comodidad de la personalidad masculina, comodidad que a él le gusta ver como fidelidad. Esa comodidad lleva a la inconsciencia de la propia personalidad y a ese pretendido matrimonio ideal en el que ella no ve a él sino como "papi" y él no ve a ella sino como "mami" y en que, además, él y ella se dan el uno al otro todos esos nombres. Ese es un camino en declive que rebaja fácilmente el matrimonio a una identidad inconsciente entre los cónyuges.

La mujer de nuestro tipo dirige la cálida corriente de su Eros sobre un hombre cubierto por la sombra de lo materno y suscita de ese modo un conflicto moral. Pero sin tal conflicto no se da la conciencia de la personalidad. "Pero, ¿por qué —preguntarán seguramente— debe el hombre *à tort et à travers* llegar a la más alta conciencialidad?" Esta pregunta da en el centro del problema y la respuesta a ella es algo difícil. En lugar de una ver-

dadera respuesta sólo puedo expresar algo así como una creencia: me parece como si en los millares de millones de años alguien hubiera debido saber finalmente que este maravilloso mundo de las montañas, del mar, del sol y la luna, de la vía láctea, de las nebulosas, de las plantas y los animales *existe*. Cuando cierta vez, de pie sobre una pequeña colina en las planicies Athi en Africa oriental, vi a muchos millares de cabezas de ganado salvaje pacer en silenciosa quietud, así como lo han hecho siempre desde hace tanto y tanto tiempo, tuve el sentimiento de ser el primer hombre, el primer ser, el único que sabía que todo eso *existe*. Todo ese mundo a mi alrededor estaba todavía en la quietud primera y no sabía que existía. Y precisamente en ese momento, en el cual yo sabía, el mundo había llegado a existir y sin ese momento nunca hubiera llegado a existir. Toda naturaleza busca cumplir ese fin y lo encuentra realizado en el hombre, y justamente sólo en el *hombre que alcanza el más alto grado de conciencialidad*. Cada pequeño paso adelante en la senda de la conciencialización crea mundo.

No se da conciencia sin distinción de los contrarios. Ese es el principio padre del Logos, de un Logos que se desprende en lucha interminable del calor y la tiniebla primordiales de ese seno maternó que es la inconsciencia. Sin reparar en ningún conflicto, en ningún padecimiento, en ningún pecado, la curiosidad divina tiende hacia el nacimiento. La inconsciencia es para el Logos el pecado primordial, el mal mismo. Pero su acto de liberación creador del mundo es matricidio, y el espíritu que se aventuró en todas las alturas y todas las profundidades, también debe sufrir, como dijo Synesius, el encadenamiento a la roca del Cáucaso. Pues nada puede existir sin lo otro, porque fueron uno en el comienzo y han de volver a ser uno al final. Sólo puede existir conciencia si se reconoce y se tiene en cuenta permanentemente lo inconsciente, así como toda vida debe pasar por muchas muertes.

El promover el conflicto es una virtud luciférica en el sentido propio de la palabra. El conflicto produce el fuego de los afectos y emociones, y como todo fuego, también éste tiene dos aspectos: el de la combustión y el de la producción de luz. La emoción es el fuego alquimístico, cuyo calor es lo que hace aparecer todo y cuyo ardor *omnes superfluitates comburit* —quema todo lo superfluo— y es también, por otro lado, ese momento en el cual el eslabón golpea sobre el pedernal y se produce una chispa: la

emoción es la fuente madre de toda conciencialización. Sin emoción no se produce transformación alguna de las tinieblas en la luz y de la inercia en movimiento.

La mujer, cuyo destino es ser perturbadora, sólo en casos patológicos es exclusivamente destructiva. En el caso normal ella misma, como perturbadora es afectada por la perturbación, como transformadora es transformada, y con el brillo del fuego que provoca se alumbran e iluminan todos los sacrificios de la intriga. Lo que parecía perturbación sin sentido se convierte en proceso de purificación "para que así lo vano desaparezca".

Si este tipo de mujer permanece inconsciente con respecto al significado de su función, si no sabe que es una parte "de esa fuerza, que siempre quiere el mal y siempre crea el bien", también ella sucumbe herida por la espada que ella misma lleva. Si alcanza la conciencialidad, en cambio, se transforma en liberadora y salvadora.

### 3. *La solamente-hija*

La mujer del tercer tipo, o sea la que se *identifica con la madre*<sup>15</sup> por entorpecimiento de sus propios instintos, no tiene por qué ser necesariamente una nulidad sin esperanza. Por lo contrario, en el campo de lo normal existe la posibilidad de que se llene ese vacío por medio de una intensa proyección del *anima*. Una mujer de ese tipo depende sin duda de que eso ocurra: no puede recuperarse siquiera parcialmente sin un hombre; debe ser realmente arrebatada a la madre. Además, luego debe, durante mucho tiempo, desempeñar con gran esfuerzo el papel que le ha correspondido hasta que éste llegue a saciarla. Quizá de ese modo pueda llegar a descubrir quién es ella. Las mujeres de ese tipo pueden ser abnegadas esposas para hombres que sólo existen por identificación con una profesión o poseen gran talento, pero que de lo restante siguen inconscientes. Como esos hombres sólo son máscaras, la mujer debe ser capaz de representar con cierta naturalidad su papel secundario de acompañante. Pero estas mujeres también pueden tener dotes valiosas que nunca llegaron a desarrollarse sólo porque su misma personalidad permanecía inconsciente. En ese caso el talento de que está dotada es proyectado sobre un marido que carezca de

<sup>15</sup> A causa de la proyección de los instintos.

él y vemos entonces cómo un hombre por completo insignificante se eleva repentinamente hasta las más altas cumbres, como llevado por una alfombra mágica. *Cherchez la femme*; en eso reside la clave del misterio de este éxito. Las mujeres de ese tipo me recuerdan —y que se me perdone la descortés comparación— a esas perras grandes y fuertes que se escapan de cualquier perrito que ladre, sólo porque para ellas es un terrible macho, aunque a él ni se le ocurre morder.

Pero lo *vacío* es, en definitiva, un gran misterio femenino. Es para el hombre lo extraño primordial, lo hueco, lo otro abismalmente profundo, lo *yin*. La miseria de esta no-entidad (aquí hablo como hombre) mueve a compasión y constituye —yo diría por desgracia— el poderoso misterio de la incomprendibilidad de lo femenino. Una mujer de ese tipo es destino puro. Sobre eso, contra eso y en favor de eso, un hombre puede decir de todo o no decir nada o hacer ambas cosas; al final, haga lo que haga, cae, feliz contra toda razón, en ese hueco, y si no cae, ha desperdiciado y echado a perder su única posibilidad de llegar a la posesión de la masculinidad. Al que cae no se le puede demostrar que su felicidad es engañosa, al que no cae no es posible hacerle comprender que es infeliz. “¡Las Madres, oh Madres, que palabra más maravillosa!” Con este suspiro, que señala la capitulación del hombre al acercarse al reino de las Madres, pasamos al cuarto tipo.

#### 4. *El complejo materno negativo*

Este tipo se caracteriza por el *complejo materno negativo*. En tanto fenómeno patológico esta mujer es una compañera desagradable, exigente y poco satisfactoria, pues todos sus esfuerzos consisten en un resistirse frente a todo lo que surge de la causa natural primera. Pero en ningún lugar está escrito que la creciente experiencia vital no pueda enseñarle algo mejor y que en consecuencia comience por abandonar la lucha contra la madre en el sentido personal y estrecho. Pero también en el mejor caso será enemiga de todo lo oscuro, confuso, ambiguo. Atenderá en cambio a lo seguro, claro, racional y a eso lo pondrá en primer plano. Superará a su hermana en objetividad y su juicio será más independiente de la pasión. Puede convertirse en amiga, hermana y consejera competente de su marido. Para ello la capacitan

sobre todo sus aspiraciones masculinas, gracias a las cuales puede tener para la individualidad del hombre una comprensión humana y situada más allá de todo erotismo. Entre todas las formas de complejo materno es ésta la que mejores probabilidades tiene de hacer algo exitoso de su matrimonio en la segunda mitad de su vida. Pero para ello es imprescindible que haya superado victoriosamente el abismo de lo solamente-femenino, el caos del seno materno, que (a consecuencia del complejo *negativo*) constituye la mayor amenaza que se levanta contra ella. Como es sabido, un complejo sólo se supera en realidad cuando es agotado hasta sus últimas profundidades por la vida. Aquello que hemos mantenido alejado de nosotros por motivos originados en complejos, debemos beberlo hasta la última gota si queremos superarlo.

Esta mujer se acerca al mundo volviendo el rostro. Su actitud evoca a la mujer de Lot que se volvió y quedó con la vista fija en Sodoma y Gomorra. Entretanto el mundo y la vida pasan a su lado como un sueño, como una molesta fuente de ilusiones, desilusiones e irritaciones. Y todos estas molestias no tienen otra causa que su constante negativa a decidirse a mirar siquiera una vez hacia adelante. Así, a consecuencia de su actitud meramente inconsciente, reactiva, frente a la realidad, su vida se identifica con lo que ella más combatía, esto es, con lo solamente-materno-femenino. Pero cuando vuelve el rostro hacia adelante se le abre por primera vez el mundo bajo la luz de una madura claridad y se le aparece adornado con los colores y las dulces maravillas de la juventud y a veces aun de la niñez. Tal visión trae consigo el reconocimiento y descubrimiento de la verdad, que es condición ineludible de la conciencia. Se ha perdido una parte de la vida, pero el sentido de la vida se ha salvado.

A la mujer que combate al padre le queda siempre la posibilidad de la vida impulsivo-femenina, pues lo que ella rechaza de plano es sólo aquello que le es extraño. Si combate a la madre, en cambio, aun cuando corre el riesgo de dañar su instinto, puede alcanzar una más alta conciencialidad, porque al negar a la madre niega también toda la oscuridad, impulsividad, ambigüedad e inconsciencia de su propio ser. La mujer de este tipo, gracias a su claridad, objetividad y masculinidad, se encuentra a menudo en puestos de importancia, donde su femineidad tardíamente descubierta, conducida por una fría inteligencia, des-

pliega una exitosa eficacia. Pero no sólo en lo exterior se afirma su extraña combinación de feminidad e inteligencia masculina, sino también en el reino de la intimidad anímica. En carácter de directora espiritual y consejera de un hombre puede, sin que el mundo lo advierta, desempeñar un papel de gran influencia como *spiritus rector invisible*. A causa de sus cualidades es más comprensible para el hombre que otras formas del complejo materno y por eso el mundo masculino la favorece con la proyección de formas positivas del complejo materno. Lo demasiado femenino asusta a cierto tipo de complejo materno masculino que se caracteriza por una gran delicadeza del sentimiento. Ante esta mujer, tal hombre no se asusta porque ella echa un puente para el espíritu masculino sobre el cual éste puede conducir con seguridad el sentimiento hasta la otra orilla. La inteligencia articulada de ella infunde confianza al hombre, y éste es un elemento que no debe despreciarse y que falta mucho más a menudo de lo que se cree en la relación hombre-mujer. El Eros del hombre no sólo conduce hacia arriba sino también hacia abajo, hacia ese lúgubre mundo tenebroso de una Hécate y una Kali, ante las cuales todo hombre espiritual siente horror. La inteligencia de esta mujer será para él una estrella en las tinieblas desesperadas de los laberintos aparentemente sin fin.

### 5. Recapitulación

De lo dicho hasta ahora se podría deducir que las manifestaciones de la mitología, al igual que los efectos del complejo materno, una vez despojados ambos de su multiplicidad casuística, tienen en última instancia su base en lo *inconsciente*. De qué modo podría el hombre haber llegado a dividir el cosmos —por analogía con el día y la noche, el verano y la estación invernal de las lluvias— en un claro mundo diurno y un mundo de las tinieblas lleno de seres fabulosos, si no hubiera encontrado el paradigma para ello en sí mismo, en la conciencia y en el eficaz aunque invisible e incognoscible inconsciente. La aprehensión primitiva del objeto sólo en parte proviene del comportamiento objetivo de las cosas; en lo restante, a menudo en su mayor parte, procede de circunstancias intrapsíquicas, que sólo debido a la proyección tienen algo que ver con las cosas. Esta situación se deriva de que el primitivo todavía no ha experimentado la *áskesis*



del espíritu, o sea la crítica del conocimiento, sino que experimenta el mundo en tanto fenómeno general sólo como algo vago y crepuscular dentro de la corriente de fantasía que él lleva en sí y en la cual lo objetivo y lo subjetivo aún indivisos se interpenetran recíprocamente. "Todo lo exterior es también interior" se podría decir con Goethe. Sólo que ese "interior", que tanto le gusta al moderno racionalismo derivar de lo "exterior", tiene su propia estructura, que precede como un *a priori* a toda experiencia consciente. Es totalmente incomprensible de qué modo podría surgir exclusivamente de lo exterior la experiencia en sentido amplio, lo psíquico mismo. La psique forma parte de lo más íntimo del misterio de la vida y tiene, como todo lo orgánico viviente, su forma y estructura peculiares. El saber si la estructura psíquica y sus elementos, los arquetipos, se formaron en algún momento es un problema metafísico y al que por lo tanto no debemos dar respuesta. La estructura es lo que siempre se encuentra ya, es decir, es lo que en todos los casos ya estaba, es la *precondición. Eso es la madre*: la forma que contiene todo lo viviente. Frente a ella, el padre representa la *dinámica del arquetipo*, pues el arquetipo es ambas cosas: forma y energía.

La portadora del arquetipo es en primer término la madre personal, porque en un comienzo el niño vive en participación exclusiva, en identificación inconsciente con ella. La madre no es sólo la precondición física, sino también psíquica del niño. Con el despertar de la conciencia del yo la participación se va disolviendo poco a poco y la conciencia comienza a ponerse en oposición con lo inconsciente, esto es con su propia precondición. De allí resulta la diferenciación entre el yo y la madre, cuya peculiaridad personal poco a poco se vuelve más clara. De ese modo se desprenden de su imagen todas las características misteriosas y fabulosas y se desplazan hacia la posibilidad más cercana: la *abuela*. Como madre de la madre, ella es "más grande" que ésta. No es raro que tome los caracteres de la *sabiduría* al igual que los propios de la *brujería*. Pues cuanto más se aleja al arquetipo de la conciencia tanto más clara se vuelve ésta y tanto más nítida figura mitológica toma el arquetipo. El paso de la madre a la abuela representa un *ascenso de rango* para el arquetipo. Esto se pone de manifiesto con claridad, por ejemplo, en la concepción de los *batak*: la ofrenda para el padre difunto es modesta, es la comida corriente. Pero cuando el hijo tiene un hijo, el padre

se ha convertido en abuelo y ha alcanzado por ello cierto mayor valor en el más allá. Entonces se le presentan grandes ofrendas.<sup>16</sup>

Al volverse mayor la distancia entre lo consciente y lo inconsciente, la abuela materna se transforma, por ascenso de rango, en la "Gran Madre", con lo cual ocurre frecuentemente que las oposiciones interiores de esta imagen se separan de ella. Surge por un lado un hada buena y por el otro una mala, o bien una diosa benévola y luminosa y otra peligrosa y sombría. En el Occidente antiguo y en especial en las culturas orientales, las oposiciones permanecen a menudo unificadas en una figura, sin que la conciencia experimente esta paradoja como algo perturbador. Así como las leyendas de los dioses muchas veces están llenas de contradicciones, lo mismo ocurre con el carácter moral de sus figuras. En el Occidente antiguo, el carácter paradójico y la ambigüedad moral de los dioses ya tempranamente resultó chocante y motivó la crítica correspondiente, que, por un lado, llevó finalmente a la desvalorización de los dioses olímpicos y, por el otro, dio lugar a interpretaciones filosóficas. Con la mayor nitidez se expresa esto en la reforma cristiana del concepto divino judaico: el Jehová moralmente ambiguo se convirtió en un dios exclusivamente bueno, frente al cual el diablo reunía en sí todo lo malo. Parecería como si un poderoso desarrollo del sentimiento en el hombre occidental hubiese impuesto esa decisión que cortó en dos desde el punto de vista moral a la divinidad. En el Oriente, en cambio, la predominante orientación intuitivo-intelectual no concedió a los valores del sentimiento derecho alguno de decisión, por lo cual los dioses pudieron conservar sin molestias su carácter moral paradójico primitivo. Así, Kali es representativa para el Oriente y la Madonna para Occidente. Esta ha perdido totalmente la sombra, que cayó en el infierno ordinario donde lleva una existencia apenas conocida como *abuela del diablo*. Gracias al desarrollo de los valores del sentimiento, el brillo de la divinidad celeste y bondadosa se ha elevado hacia lo infinito, mientras que lo oscuro, que debía ser representado por el diablo, se ha localizado en el hombre. Este peculiar desarrollo fue provocado fundamentalmente al querer el cristianismo, asustado por el dualismo maniqueo, salvaguardar con toda energía su monoteísmo. Pero como no se podía negar la realidad de lo oscuro y malo, no quedó otra solución que hacer

<sup>16</sup> Warneck, *Die Religion der Batak*, 1909.

responsable de ello al hombre. El diablo fue casi suprimido y hasta se llegó a suprimirlo totalmente, con lo cual esta figura metafísica, que antes constituía una parte integral de la divinidad, fue introyectada en el hombre. De tal modo éste se convirtió en el verdadero portador del *mysterium iniquitatis*: "*omne bonum a Deo, omne malum ab homine*". Este desarrollo da en la época moderna un viraje infernal y el lobo cubierto con la piel de cordero va por todos lados diciendo al oído que el mal no es en realidad sino una mala inteligencia del bien y un instrumento útil del progreso. Se cree que de ese modo se ha acabado definitivamente con el mundo de las tinieblas, sin pensar que así se ha encaminado al hombre hacia el envenenamiento de su propia alma. El hombre mismo se convierte en diablo, pues éste es la mitad de un arquetipo cuyo poder irresistible hasta al europeo incrédulo, en cada ocasión conveniente o inconveniente, le arranca la expresión "¡oh Dios!" Si de algún modo uno puede evitarlo, no debe identificarse nunca con un arquetipo, pues las consecuencias, como lo muestran la psicopatología y también ciertos acontecimientos contemporáneos, son aterradoras.

Occidente se ha empobrecido hasta tal punto espiritualmente que debe negar aquello que en forma más cabal representa ese poder psíquico que el hombre aún no ha dominado ni ha de dominar: debe negar a la divinidad misma. Y debe hacer esto para apoderarse también del bien junto con el mal que ya se ha tragado. Leamos atentamente el *Zarathustra* de Nietzsche y tratemos de captar sus raíces psicológicas. Nietzsche ha presentado con extraña consecuencia y con la pasión de un hombre realmente religioso la psicología de ese "superhombre" cuyo dios ha muerto; ese hombre que se destruye a sí mismo porque ha confinado la paradoja divina en la estrecha morada del hombre mortal. Goethe, el sabio, ya advirtió "de qué horror es presa el superhombre", y se ganó así la sonrisa de superioridad del filisteo de la cultura. Su glorificación de la madre, cuya grandeza abarca a la reina del cielo y al mismo tiempo a María Egipcíaca, representa la mayor sabiduría y un sermón de cuaresma para el occidental reflexivo. Pero en última instancia, qué se puede esperar en una época en que los mismos representantes de las religiones cristianas manifiestan abiertamente su incapacidad para comprender los fundamentos de la experiencia religiosa. De un artículo teológico (protestante) he sacado el siguiente párrafo:

“Nos entendemos —tanto desde un punto de vista naturalista como desde un punto de vista idealista— como *seres unitarios y no divididos de un modo tan peculiar que poderes extraños pudieran intervenir en nuestra vida interior*,<sup>17</sup> tal como lo presume el Nuevo Testamento”.<sup>18</sup> Evidentemente el autor ignora que hace ya más de medio siglo que se ha comprobado y demostrado experimentalmente la labilidad y dissociabilidad de la conciencia. Nuestras intenciones conscientes son siempre perturbadas e interferidas por intrusiones inconscientes, cuyas causas nos son en un principio extrañas. La psique está lejos de ser una unidad; por lo contrario es una mezcla hirviente de impulsos, inhibiciones y pasiones antagónicas, y su estado de conflicto es para muchas personas a tal punto insostenible que llegan a querer alcanzar la salvación ensalzada por la teología. ¿Salvación de qué? Naturalmente de un estado psíquico altamente problemático. La unidad de la conciencia, o sea la llamada personalidad, no es una realidad sino un desiderátum. Aún me acuerdo vivamente de cierto filósofo que también fantaseaba sobre esta unidad y que me consultó a causa de su neurosis: estaba poseído por la idea de que tenía cáncer. Ya había consultado no sé cuántos especialistas y se había hecho no sé cuántas radiografías. Siempre se le aseguraba que no tenía ningún cáncer. El mismo me dijo: “Sé que no tengo cáncer, pero podría tenerlo”. ¿Quién es responsable de esta autosugestión? No la ha creado él mismo sino que un poder *extraño* a él se la impone. No veo ninguna diferencia entre este estado y el de los poseídos del Nuevo Testamento. Para el caso no tiene importancia si creo en un demonio del reino del aire o en un factor inconsciente que me juega una mala pasada diabólica. Crea en una cosa o en la otra, el hecho de que la imaginada unidad del hombre está amenazada por poderes extraños sigue siendo igualmente real. La teología haría mejor si tomara de una vez por todas en consideración este hecho psicológico en lugar de “desmitologizar” al modo iluminista, atada a un modo de actuar que tiene un atraso de varios siglos.

En lo anterior he tratado de echar un vistazo sobre los fenómenos psíquicos que cabe atribuir al predominio de la imagen de la madre. Aun sin una constante referencia, mi lector habrá podido descubrir también en el ocultamiento propio de la psicología

<sup>17</sup> La bastardilla es mía.

<sup>18</sup> *Theolog. Zeitschr.*, año VIII, 1952, cuad. 2, pág. 117.

gía personalística esos rasgos que caracterizan mitológicamente la figura de la "Gran Madre". Cuando requerimos de pacientes nuestros, que están bajo el influjo de la imagen de la madre, que expresen con palabras o imágenes lo que les sale al encuentro como "madre" —sea eso positivo o negativo—, obtenemos configuraciones simbólicas que deben considerarse analogías inmediatas de la imagen mitológica de la madre. Con estas analogías entramos en un terreno para cuya clarificación es necesario todavía mucho trabajo. Al menos yo, no me siento personalmente en situación de decir algo definitivo al respecto. Si pese a eso me atrevo a hacer algunas observaciones, éstas han de considerarse sólo como algo provisorio y sujeto a confirmación.

Ante todo quisiera llamar la atención sobre la especial circunstancia de que la imagen de la madre se encuentra en distinto plano cuando el que la expresa es un hombre y no una mujer. Para la mujer la madre es el tipo de su vida consciente, de la vida propia de su sexo. Para el hombre en cambio la madre es el tipo de algo que se le enfrenta y que todavía debe ser vivenciado y que está colmado por el mundo de las imágenes de lo inconsciente latente. Ya en esto el complejo materno del hombre es fundamentalmente distinto del de la mujer. Y de acuerdo con tal peculiaridad, la madre es para el hombre —podríamos decir que de antemano— algo de manifiesto carácter simbólico; de allí proviene la tendencia masculina a idealizar a la madre. La idealización es un secreto apotropismo. Se idealiza cuando hay que conjurar un peligro. Lo temido es lo inconsciente y su influencia mágica.<sup>19</sup>

Mientras que en el hombre la madre es simbólica *ipso facto*, en la mujer parecería que sólo llega a serlo en el curso de la evolución psicológica. En este punto la experiencia nos ha enseñado algo que llama la atención: el tipo uránico de imagen materna predomina en el hombre, mientras que en la mujer prevalece el tipo ctónico, la llamada *madre-tierra*. En una fase en la que aparece el arquetipo, se produce por lo general una identificación más o menos completa con la imagen primordial. La mujer puede identificarse inmediatamente con la madre tierra; el hombre en cambio, no (con la excepción de casos psi-

<sup>19</sup> Evidentemente la hija puede también idealizar a la madre, pero para eso son necesarias, sin embargo, circunstancias especiales. En el caso del hombre, en cambio, podríamos decir que la idealización se encuentra dentro del campo de lo normal.

cóticos). Una de las peculiaridades de la Gran Madre es, como lo muestra la mitología, el que frecuentemente se halle apareada con su correspondiente compañero masculino. En consecuencia el hombre se identifica con el *hijo-amante* agraciado por la *Sofía*, un *puer aeternus* o un *filius sapientiae*, un sabio. El compañero de la madre ctónica es lo exactamente contrario: un *Hermes itifálico* (o como en Egipto un *Bes*), o —expresado con un símbolo de la India— un *lingam*. Este símbolo es en la India de la mayor significación espiritual, y Hermes es una de las figuras más llenas de contradicciones del sincretismo helenístico. De éste surgieron los más decisivos desarrollos espirituales de Occidente: Hermes es también dios que da revelaciones y en la filosofía natural de la alta Edad Media es nada menos que el *Nous* creador del mundo. Acaso la mejor expresión de este misterio se encuentre en las oscuras palabras de la *Tabula Smaragdina*: *Omne superius sicut inferius*.

Con estas identificaciones entramos en el terreno de las *syzygias*, o sea de las parejas de opuestos, en las cuales nunca uno de los miembros está separado del otro, su opuesto. Se trata de esa esfera de vivencias que conduce directamente a la experiencia de la individuación, del devenir-sí-mismo. De la literatura occidental de la Edad Media y sobre todo de los tesoros de la sabiduría oriental, podrían sacarse muchos símbolos de este proceso, pero en esta cuestión poco significan palabras y conceptos y aun ideas. Y más todavía, pueden llegar a convertirse en peligrosos promotores de confusión. En estos aún oscuros sectores anímicos de la experiencia en los que el arquetipo se nos enfrenta casi directamente, su poder psíquico se manifiesta también con la mayor claridad. Pero esta esfera sólo puede ser la esfera de la vivencia pura y por eso no es posible aprehenderla o captarla de antemano por medio de fórmula alguna. Sin duda el iniciado comprenderá, aun sin una explicación elocuente, qué tensión expresa Apuleyo en su magnífica oración *Regina Coeli* al agregar a la *Coelestis Venus* la "*nocturnis ululatibus horrenda Proserpina*": se trata de la terrible paradoja de la imagen primordial de la madre.

Cuando en el año 1938 di la primera redacción a este artículo, todavía no sabía que doce años más tarde la configuración cristiana del arquetipo de la madre habría de ser elevada

a verdad dogmática. La *Regina Coeli* cristiana ha perdido, como era lógico, todas las características olímpicas con excepción de la luminosidad, la bondad y la eternidad, y aun su cuerpo humano, que como tal está a merced de la grosera corrupción material, se ha transformado en algo etéreo e incorruptible. Pese a eso, las alegorías de la madre de Dios conservan algunas relaciones con sus prefiguraciones paganas en Isis (o Jo) y Semele. No sólo Isis y el niño Horus son modelos de la figura de María sino que también el curso celeste de Semele, la madre originariamente mortal de Diónisos, prefigura la *Assumptio Beatae Virginis*. El hijo de Semele es también un dios que muere y resucita (y el más joven de los del Olimpo). La misma Semele parece haber sido una antigua diosa de la tierra, así como también la virgen María es la tierra de la cual nació Cristo. En estas circunstancias, resulta natural para los psicólogos preguntarse a dónde ha ido a parar la característica relación de la imagen de la madre con la tierra, con las tinieblas y con el carácter abismal del cuerpo humano y su naturaleza animal impulsiva y pasional y, en fin, con la *materia* en general. La declaración del dogma se ha producido en una época en que las conquistas de las ciencias naturales y de la técnica, en unión con una concepción del mundo materialista y racionalista, amenazan aniquilar violentamente los bienes espirituales y anímicos de la humanidad. La humanidad se prepara con temor y repugnancia para un terrible crimen. Podrían producirse situaciones en las que, por ejemplo, se debería emplear la bomba H y en las que en justificada defensa de la propia existencia ese acto inconcebiblemente terrible fuera inevitable. La madre de Dios elevada a los cielos está en la más estricta contradicción con este fatal desarrollo de las cosas; justamente su *Assumptio* ha de interpretarse como una intencionada reacción frente al doctrinarismo materialista, que representa una rebelión de las potencias ctónicas. Así como con la aparición de Cristo inmediatamente se produjo también la aparición de un verdadero demonio y rival de Dios, de un diablo surgido de un ser celestial, primitivamente hijo de Dios, así ahora inversamente una figura celestial se separó de su primitivo reino ctónico y se enfrentó a las desencadenadas potencias titánicas de la tierra y del inframundo. Esta figura de la madre de Dios fue liberada de todas las propiedades esenciales de la materialidad y del mismo modo la materia fue radicalmente apartada del alma, y esto

justamente en momentos en que la física avanza hacia conocimientos que si no "desmaterializan" la materia, la presentan como dotada de cualidades propias y vuelven inaplazable el problema de su relación con la psique. Y si en un principio el desarrollo de la ciencia de la naturaleza llevó a un precipitado destronamiento del espíritu y a una divinización igualmente irreflexiva de la materia, hoy, el mismo impulso científico de conocimiento trata de tender un puente sobre el tremendo abismo que abrió entre ambas concepciones del mundo. La psicología se inclina a ver en el dogma de la *Assumptio* un símbolo que anticipa en cierto sentido la evolución indicada, y considera que las relaciones con la tierra y la materia son una propiedad inalienable del arquetipo de la madre. Así, el presentar elevada al cielo, es decir al reino del espíritu, una figura derivada de este arquetipo, tiene el significado de una unión de la tierra y el cielo, o sea de la materia y el espíritu. Sin duda el conocimiento científico-natural recorrerá el camino inverso: reconocerá en la materia misma el equivalente del espíritu, con lo cual la imagen de este "espíritu" aparecerá despojada de todas o al menos de la mayoría de las cualidades que hasta ahora se le adjudicaban. De ese modo el espíritu seguirá la misma evolución experimentada antes por la materia terrenal, la cual al entrar en el cielo fue despojada de sus características específicas. No por eso dejará de abrirse camino una unificación de los principios ahora separados.

Concebida concretamente, la *Assumptio* está en una oposición absoluta respecto del materialismo. Una reacción entendida de este modo no disminuye la tensión entre los opuestos sino que la lleva al extremo.

Pero entendida simbólicamente, la *Assumptio* del cuerpo representa un reconocimiento de la materia, la cual había llegado a identificarse con el mal mismo sólo porque una predominante tendencia pneumática impuso esa consecuencia. En sí, el espíritu y la materia son neutrales o mejor, *utriusque capax*, es decir capaces de ser lo que el hombre llama bueno e igualmente lo que llama malo. Aunque éstas son designaciones de un carácter altamente relativo, están basadas sin embargo en oposiciones reales que corresponden a la estructura energética tanto de la naturaleza física como de la psíquica, sin ellas no cabe establecer existencia alguna. No se da posición alguna sin su negación. Pese a la extrema oposición, o más bien precisamente por eso, un



opuesto no puede existir sin el otro. Es lo mismo que la filosofía china formula diciendo que *yang* (el principio luminoso, cálido, seco y masculino) contiene en sí el germen de *yin* (el principio oscuro, frío, húmedo y femenino) y viceversa. En consecuencia, en la materia habría que descubrir el germen del espíritu y en el espíritu el germen de la materia. Los fenómenos *sincronísticos*, conocidos desde hace mucho y confirmados estadísticamente por los experimentos de Rhine, apuntan según todas las apariencias en esa dirección.<sup>20</sup> Cierta presencia de la psique en la materia pone en cuestión la absoluta inmaterialidad del espíritu, que en ese caso debería tener también cierto carácter sustancial. El dogma de la Asunción, que fue proclamado en la época de mayor división política que conoce la historia toda, es un síntoma compensatorio que corresponde a la tendencia de las ciencias de la naturaleza hacia una imagen unitaria del mundo. En cierto sentido ambos desarrollos han sido prefigurados por la *alquimia*, si bien sólo en forma simbólica, con su *hieros gamos* de los opuestos. Pero el símbolo tiene la gran ventaja de poder reunir en *una* imagen factores heterogéneos y, más aún, inconmensurables. Con el ocaso de la alquimia se desintegró la unidad simbólica de espíritu y materia y a consecuencia de esto el hombre se encuentra desarraigado y alienado en una naturaleza "des-animada".

Para la alquimia el árbol fue el símbolo de la unión de los opuestos y por ello no es sorprendente que lo inconsciente del hombre de nuestros días, que en su mundo ya no se siente en su casa y que no puede fundar su existencia ni sobre el pasado que ya no existe ni sobre el futuro que todavía no existe, recurra nuevamente al símbolo del árbol cósmico que echa sus raíces en este mundo y crece hacia el polo celeste. En la historia de los símbolos el árbol aparece como el camino y el crecimiento hacia lo que no cambia y es eterno, hacia eso que es producto de la unificación de los opuestos y al mismo tiempo hace posible, por su eterna preexistencia, esa unificación. Parecería que el hombre que busca en vano su existencia y hace de esa búsqueda una filosofía, sólo por medio de la vivencia de la realidad simbólica reencuentra el camino de regreso hacia un mundo en el cual ya no es un extranjero.

<sup>20</sup> Cf. *Naturerklärung und Psyche*, Studien aus dem C. G. Jung-Institut Zürich, t. IV, 1952. Colaboración I. [Hay versión castellana: *La interpretación de la naturaleza y la psique*, Bs. As., Paidós, 1964.]

## IV

# CONSIDERACIONES TEORICAS SOBRE LA NATURALEZA DE LO PSIQUICO<sup>1</sup>

### *1. Datos históricos sobre el problema de lo inconsciente*

Difícilmente haya en todo el campo de las ciencias sector alguno en que se ponga de manifiesto con más claridad que en la psicología la transformación espiritual que va de los tiempos antiguos a los modernos. Hasta el siglo xvii, la historia de la psicología<sup>2</sup> consistía esencialmente en un registro de las doctrinas sobre el alma, sin que ésta se hubiera hecho presente como objeto de investigación. El alma, como dato inmediato, parecía a los pensadores algo conocido en tal medida que podían tener la convicción de que no les era necesaria ninguna experiencia auxiliar ni de un carácter más objetivo. Este enfoque resulta sumamente extraño para el punto de vista moderno, puesto que en la actualidad se tiene el criterio de que, más allá de toda certidumbre subjetiva, es todavía necesaria la experiencia objetiva para fundar una opinión que pretenda ser científica. Sin embargo aún hoy resulta difícil aplicar consecuentemente en psicología un

<sup>1</sup> Aparecido por primera vez en el *Eranos-Jahrbuch*, 1946, bajo el título "Der Geist der Psychologie" [El espíritu de la psicología]. Este título se justificaba por el tema del Congreso que entonces se llevaba a cabo.

<sup>2</sup> H. Siebeck, *Geschichte der Psychologie*, 1880.

criterio empírico puro, es decir, fenomenológico. Esto se debe a que todavía se encuentra profundamente arraigado en nuestra convicción el modo de ver natural e ingenuo según el cual el alma, por ser aquello que se da inmediatamente, es lo que todos mejor conocen. No sólo el profano se atreve a juzgar en este punto, sino también el psicólogo, y por cierto que no sólo en lo referente al sujeto sino también —y esto es lo más grave— en lo que respecta al objeto. Toda persona sabe, o más bien cree saber, qué le ocurre a otra persona y qué le conviene. Esta actitud se produce no tanto porque se pase por alto con autosuficiencia lo que es diferente, sino porque se acepta tácitamente el supuesto de la igualdad de todos. Consecuencia de este supuesto es una inclinación inconsciente a creer en la validez general de las opiniones subjetivas. Menciono esta circunstancia para hacer patente que, pese al creciente empirismo de tres siglos, el punto de vista primitivo no ha desaparecido. Su persistencia demuestra qué difícil resulta el paso de la antigua manera de ver filosófica al criterio empírico moderno.

Naturalmente, a los defensores del punto de vista antiguo nunca se les ocurrió que sus doctrinas no son sino fenómenos psíquicos. Aún no podía aparecer esa concepción puesto que existía entonces la creencia ingenua de que en cierto modo, el hombre, por medio del entendimiento, o sea de la razón, puede ir más allá de su condición psíquica y llegar a un estado racional, suprapíquico. Nadie se atrevía aún a tomar en serio la posibilidad de que las manifestaciones del espíritu no fueran en última instancia sino *síntomas* de ciertas condiciones psíquicas.<sup>3</sup> Este problema debía resultar evidente, pero sus consecuencias son de tan largo alcance y en tal medida revolucionarias, que es muy comprensible que en esa época se haya hecho todo lo posible por esquivarlo y que lo mismo ocurra en nuestro tiempo. Actualmente estamos todavía muy lejos de ver a la filosofía o aun a la teología como *ancilla psychologiae*, al modo de Nietzsche, puesto que ni el psicólogo está dispuesto a considerar sus manifestaciones, siquiera en parte, como confesiones subjetivamente condicionadas.

Sólo se puede hablar de igualdad de los individuos en tanto éstos son en gran medida inconscientes, es decir, inconscientes de sus diferencias fundamentales. Cuanto más inconsciente sea una

<sup>3</sup> Esta apreciación sólo vale en realidad para la vieja psicología. En la época moderna la situación ha cambiado considerablemente.

persona, tanto más seguirá el canon general del acontecer psíquico. Por lo contrario, cuanto más consciente de su individualidad llegue a ser, tanto más pasará a primer plano su diversidad con respecto a otros sujetos y tanto menos corresponderá a la expectativa general. También resulta mucho más difícil predecir sus reacciones. Esto guarda relación con el hecho de que una conciencia individual es siempre más amplia y diferenciada. Cuanto más amplia llega a ser tanto más reconoce diferencias y en mayor medida se emancipa de la regularidad colectiva, porque el grado de libre albedrío empírico crece en proporción con la amplitud de la conciencia individual.

Pero en la misma medida en que crece la diferenciación individual de la conciencia, su modo de ver las cosas se hace más subjetivo y pierde validez objetiva. Si bien no es necesario que eso ocurra *de facto*, ésa será la apreciación del ambiente. Para la mayoría, una opinión válida debe contar con el aplauso de la multitud más numerosa que sea posible, sin que entren en consideración los argumentos que en su favor presente. Es verdadero y válido aquello que creen muchos, porque confirma la igualdad de todos. Pero para una conciencia diferenciada ya no resulta obvio que sus propios supuestos sean aplicables también a otros y viceversa. Este desarrollo lógico trajo consigo que en el siglo xvii, tan significativo para la evolución de la ciencia, la psicología comenzara a aparecer junto a la filosofía. Christian August Wolf (1679-1754) fue quien primero habló de una psicología "experimental" o "empírica",<sup>4</sup> reconociendo de ese modo la necesidad de dar nuevas bases a la psicología. Esta debía sustraerse al criterio de verdad de la filosofía, porque poco a poco iba resultando claro que ninguna filosofía poseía esa validez general que la hiciera corresponder adecuadamente a la diversidad de los individuos. Puesto que aun en los problemas de principio era posible una cantidad indeterminadamente grande de distintas afirmaciones subjetivas cuya validez sólo podía ser impugnada también subjetivamente, se imponía naturalmente la necesidad de renunciar al argumento filosófico y de establecer la experiencia en su lugar. Pero de ese modo la psicología se convertía en una *ciencia natural*.

Es verdad que quedó todavía bajo el dominio de la filosofía el amplio campo de la psicología y de la teología llamadas ra-

<sup>4</sup> *Psychologia empirica*, 1732.

cionales o especulativas, que sólo en el curso de los siglos posteriores pudo transformarse paulatinamente en una ciencia natural. Este proceso de transformación aún no ha terminado. En muchas universidades la psicología se enseña en la Facultad de Filosofía y por lo general se encuentra en manos de profesores de filosofía; hay también una psicología "médica" que busca asilo en la Facultad de Medicina. Formalmente la situación es todavía en buena parte medieval pues hasta las ciencias de la naturaleza ocupan el lugar de "Filosofía II" disimuladas tras la "filosofía natural".<sup>5</sup> Sin embargo, hace ya por lo menos dos siglos que está claro que la filosofía depende en primera línea de supuestos psicológicos. Lo mismo ocurrió cuando después que no se pudieron seguir negando descubrimientos como el de la rotación de la tierra alrededor del sol y el de la luna de Júpiter, se hizo todo lo posible por encubrir, aunque más no fuera, la autonomía de las ciencias empíricas. Y la ciencia natural que hasta ahora menos ha podido hacer por conquistar su independencia es la psicología.

Este atraso me parece significativo. La situación de la psicología se puede comparar con la situación de una función psíquica reprimida por la conciencia. Como es sabido, sólo se admite la existencia de aquellas partes de la función que concuerdan con las tendencias que rigen en la conciencia. Lo que no concuerda con estas tendencias verá negada su existencia pese y contra el hecho de que gran número de fenómenos, síntomas de esa existencia, prueban lo contrario. Quien conozca esos procesos psíquicos sabe con qué subterfugios y maniobras de autoengaño se hace a un lado aquello que no conviene. Exactamente lo mismo ocurre con la psicología empírica: haciendo una concesión a la empirie científico natural, se admite como disciplina que forma parte de una psicología filosófica general, una psicología empírica en la que se han intercalado tecnicismos filosóficos en abundancia. La psicopatología por su parte, queda en la Facultad de Medicina como un extraño apéndice de la psiquiatría. Y la psicología "médica", finalmente, encuentra poca o ninguna consideración en las universidades.<sup>6</sup>

Adrede me expreso algo enérgicamente para poner en relieve

<sup>5</sup> Es verdad que en los países anglosajones existe el grado de "*Doctor scientiae*" y asimismo la psicología goza de mayor independencia.

<sup>6</sup> Ultimamente se ha producido cierto mejoramiento de esta situación.

la situación de la psicología a fines del siglo XIX y a comienzos del XX. Especialmente representativo de la situación de ese entonces es el punto de vista de Wundt, más aún si se tiene en cuenta que muchos psicólogos famosos, cuyas doctrinas predominaban a comienzos de siglo, surgieron de su escuela. En su *Grundriss der Psychologie* (5ª ed., 1902, pág. 248) dice Wundt: "Pero calificamos de inconsciente a un elemento psíquico desaparecido de la conciencia en tanto de ese modo señalamos que tiene la posibilidad de renovarse, es decir, de volver a entrar en la conexión actual de los procesos psíquicos. Nuestro conocimiento de los elementos que se han convertido en inconscientes no alcanza más que a esta posibilidad de renovación. Estos no constituyen por lo tanto sino predisposiciones o disposiciones para la formación de futuros componentes del acontecer psíquico... En consecuencia, hipótesis sobre lo 'inconsciente' o sobre cualquier tipo de 'procesos inconscientes', *son totalmente infecundas para la psicología*; <sup>7</sup> sin embargo, existen fenómenos físicos concomitantes de aquellas disposiciones psíquicas, los que en parte se manifiestan directamente y en parte se pueden inferir de algunas experiencias".

Un representante de la escuela de Wundt entiende que "un estado psíquico no podría, con todo, ser considerado psíquico si no alcanza al menos el umbral de la conciencia". Este argumento da por supuesto, o más bien decide, que sólo lo consciente es psíquico y que por lo tanto todo lo psíquico es consciente. El autor llega a decir: "Un estado psíquico"; lógicamente hubiera debido decir "un estado", ya que precisamente niega que tal estado sea psíquico. Otro argumento expresa que la realidad psíquica más simple es la sensación. Esta no puede descomponerse en partes más simples. Por consiguiente, lo que precede a una sensación o constituye su fundamento, nunca es algo psíquico sino físico, ergo: no existe lo inconsciente.

En uno de sus trabajos dice Herbart: "Cuando una representación cae por debajo del umbral de la conciencia, sigue viviendo en forma latente, en una constante tensión por volver a pasar por encima del umbral y desplazar a las otras representaciones." Indudablemente, bajo esta forma la afirmación es falsa, pues por desgracia lo efectivamente olvidado no tiene tendencia alguna a volver. Pero si Herbart en lugar de decir

<sup>7</sup> La bastardilla es mía.

“representación” hubiera dicho “complejo” en el sentido moderno, su afirmación sería notablemente correcta. No estaríamos muy errados si supusiésemos que quiso decir algo similar. Un opositor filosófico de lo inconsciente hace una observación muy esclarecedora sobre esta afirmación: “Una vez admitido esto, se queda a merced de todas las hipótesis posibles sobre esta vida subconsciente, hipótesis que no pueden ser controladas por ninguna observación.”<sup>8</sup> Se ve que en el caso de este autor no está en juego el reconocimiento de un hecho sino que lo decisivo es el temor de caer en toda clase de dificultades. ¿Y cómo sabe que estas hipótesis no son controlables por observación alguna?

No menciono este episodio porque de él resulte algo de importancia objetiva sino sólo porque es característico de la anticuada posición filosófica contraria a la psicología empírica. El mismo Wundt opina que en el caso de los llamados “procesos inconscientes” “no se trata de elementos psíquicos inconscientes”, sino “más oscuramente conscientes” y que “los hipotéticos procesos inconscientes podrían ser sustituidos por procesos de la conciencia demostrables o en todo caso menos hipotéticos”.<sup>9</sup> Esta posición significa un claro rechazo de lo inconsciente como hipótesis psicológica. Explica los casos de doble conciencia por “alteraciones de la conciencia individual que no pocas veces se suceden aun de modo continuo, en forma de transiciones permanentes; y luego, una mala interpretación, violenta y contradictoria con los hechos, hace que esa conciencia con alteraciones esté constituida por una pluralidad de conciencias individuales”. “Estas —argumenta Wundt— deberían poder aparecer al mismo tiempo en uno y el mismo individuo.” “Pero hay que confesar —dice— que esto no ocurre.” Sin duda no es posible que dos conciencias se expresen de manera en forma gruesamente reconocible al mismo tiempo en *un* individuo. Por eso, estos estados en general se alternan. Pero Janet ha demostrado que, mientras una conciencia dirige, por así decir, la cabeza, la otra conciencia se ponía simultáneamente en relación con el observador por medio de un código expresado por los movimientos de los dedos.<sup>10</sup> La doble conciencia puede muy bien ser simultánea.

Wundt cree que la idea de una doble conciencia, y por tanto

<sup>8</sup> Guido Villa, *Einleitung in die Psychologie der Gegenwart*, 1902, pág. 339.

<sup>9</sup> *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, (5ª ed., 1903, tomo III, pág. 327).

<sup>10</sup> *Automatisme psychologique*, 1913, págs. 238 y sigs.

de una "supra" y una "subconciencia", en el sentido que da Fechner a estos conceptos,<sup>11</sup> es "una supervivencia del misticismo psicológico de la escuela de Schelling". Lo que choca a Wundt es que una representación inconsciente es una representación que nadie "tiene" (Fechner, *Psychophysik*, pág. 439). Naturalmente, en este caso también la palabra "representación" resulta fuera de lugar, porque en sí misma sugiere un sujeto que se representa algo. Justamente en esto reside la causa esencial por la que Wundt rechaza lo inconsciente: Pero se podrían haber evitado fácilmente estas dificultades no hablando de "representaciones" o "sensaciones" sino de "contenidos", como en general hago yo. Tengo que adelantar aquí algo que luego trataré más extensamente: el hecho de que los contenidos inconscientes tienen un no sé qué de representación o sea de conciencia, lo que hace que la posibilidad de que exista un sujeto inconsciente aparezca como un problema al que hay que prestar seria atención. Pero este sujeto no se identifica con el yo. También el rechazo de Wundt de la noción de "ideas innatas" pone de manifiesto que las "representaciones" le preocupaban mucho. En las siguientes palabras suyas se ve cuán literalmente toma esa noción: "Si el animal recién nacido tuviera por adelantado una idea de las acciones que emprende, ¡qué reino de experiencias vitales anticipadas habría en los instintos animales y humanos y qué incomprensible resultaría que no sólo el hombre sino también el animal tengan siempre que apropiarse de la mayor parte de ellas por medio de la experiencia y la práctica!"<sup>12</sup> Sin embargo, existe un "patrón de comportamiento" innato y un tesoro semejante de experiencia vital, no anticipada sino acumulada, compuesto no de "representaciones" sino de esbozos, planes e imágenes, que, aunque no son representaciones del yo, son tan reales como esos cien pesos de que habla Kant, que su dueño había dejado cosidos en el dobladillo de su chaqueta y luego olvidado. Aquí Wundt hubiera podido acordarse de Christian A. Wolf, a quien él mismo menciona, y de cómo

<sup>11</sup> *Elemente der Psychophysik*, 2ª ed., 1889, tomo II, pág. 483. Fechner dice que "el concepto de umbral psicofísico... da un firme fundamento para el concepto de inconsciente en general. La psicología no puede prescindir de sensaciones y representaciones inconscientes, de la acción de sensaciones y representaciones inconscientes".

<sup>12</sup> *Grundzüge der physiol. Psychol.*, l. c., pág. 328.



este distingue los estados "inconscientes" cuya existencia "podría inferirse de lo que encontramos en nuestra conciencia".<sup>13</sup>

A las "representaciones innatas" corresponden también "las ideas elementales" de Bastian,<sup>14</sup> formas de percepción fundamentalmente análogas que se encuentran en todas partes; es decir, algo semejante a lo que hoy llamamos "arquetipos". Evidentemente Wundt rechaza esta concepción, sugestionado siempre por la idea de que está frente a "representaciones" y no a *disposiciones*. Afirma que "el origen independiente de uno y el mismo fenómeno en distintos lugares 'no es' por cierto absolutamente imposible, pero sí en alto grado improbable desde el punto de vista de la psicología empírica".<sup>15</sup> En este sentido niega la existencia de un "patrimonio anímico colectivo de la humanidad" y rechaza también la idea de un simbolismo interpretable de los mitos, basándose en el característico argumento de que es imposible suponer que detrás del mito se esconde un sistema conceptual.<sup>16</sup> La suposición pedantesca de que lo inconsciente constituye simplemente un sistema conceptual es algo que nunca nadie se propuso probar, ni en la época de Wundt, ni antes ni después.

Sería injusto suponer que el rechazo de la idea de lo inconsciente era algo general en la psicología académica de fines del siglo pasado y comienzos de éste. No sólo Teodoro Fechner,<sup>17</sup> por ejemplo, sino también Teodoro Lipps, ya en una época posterior, atribuían una significación decisiva a la inconsciente.<sup>18</sup> Pese que para éste la psicología es una "ciencia de la conciencia", habla no obstante de sensaciones y representaciones "inconscientes", a las que sin embargo considera "procesos". "Un proceso psíquico —dice— es, de acuerdo con su naturaleza, o más co-

<sup>13</sup> *Grundzüge der physiol. Psychol., l. c.*, pág. 326. Aquí aparece la cita de Chr. A. Wolf: *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, sección 143.

<sup>14</sup> *Ethnische Elementargedanken in der Lehre vom Menschen*, 1895, y *Der Mensch in der Geschichte*, 1860, I, págs. 166 y sigs., 213 y sigs., II, 24 y sigs.

<sup>15</sup> *Völkerpsychologie*, 2ª ed., tomo V, 2ª parte, pág. 459.

<sup>16</sup> *Völkerpsychologie*. 2ª ed., tomo IV, 1ª parte, pág. 41.

<sup>17</sup> Fechner dice: "Las sensaciones y representaciones en el estado de inconsciencia han cesado sin duda de existir como reales... pero algo continúa en nosotros; la actividad psicofísica", etcétera. (*Elemente der Psychophysik*, 2ª ed., 1889, 2ª parte, pág. 438 y sig.). Esta conclusión es imprudente ya que el proceso permanece más o menos igual sea inconsciente o no. Una "representación" no consiste sólo en su "ser representada" sino también —y esto esencialmente— en su existencialidad psíquica.

<sup>18</sup> Cf. "Der Begriff des Unbewussten in der Psychologie". *III Internationaler Kongress für Psych.*, 1896, pág. 146 y sigs., y *Grundtatsachen des Seelenlebens*, pág. 125 y sigs.

rectamente de acuerdo con su concepto, no un contenido o una vivencia de la conciencia, sino esa *realidad* psíquica en que tal fenómeno se basa y que tiene que ser necesariamente *pensada junto con él.*"<sup>19</sup> "La consideración de la vida de la conciencia conduce a la convicción de que en nosotros se encuentran sensaciones y representaciones inconscientes . . . no sólo ocasionalmente, y de que, más aún, la conexión de la vida psíquica se desarrolla en lo fundamental *a través de tales fenómenos y que sólo en ciertas ocasiones y en ciertos puntos especiales, manifiesta directamente su existencia en imágenes correspondientes a aquello que actúa en nosotros.*"<sup>20</sup> "Así, el curso de la vida psíquica se extiende mucho más allá de la masa de lo que en forma de imágenes o contenidos de conciencia está presente o puede llegar a estar presente en nosotros."

Las afirmaciones de Teodoro Lipps no están de ningún modo en contradicción con las concepciones actuales; por lo contrario, representan la base teórica para la psicología de lo inconsciente en general. Pese a eso duró todavía mucho la resistencia contra la idea de lo inconsciente. Característico de esa actitud es, por ejemplo, el que Max Dessoir en su *Geschichte der Neuern Deutschen Psychologie* (2ª ed. 1902) no mencione ni siquiera una vez a C. G. Carus y Ed. v. Hartmann.

## 2. La significación de lo inconsciente para la psicología

La hipótesis de lo inconsciente representa un gran signo de interrogación colocado detrás del concepto de psique. El alma provista con todas las facultades necesarias, tal como hasta ese entonces la presentaba el intelecto filosófico, amenazó con revelarse como un ente con propiedades inesperadas e inexploradas. Ya no representaba lo inmediatamente sabido y conocido, sobre lo cual nada había que descubrir a no ser definiciones más o menos satisfactorias. Su aspecto era extrañamente ambiguo, aparecía como algo conocido por todos y al mismo tiempo como algo desconocido. Y al ocurrir esto quedó la vieja psicología fuera de sus goznes y tan revolucionada<sup>21</sup> por este descubrimiento co-

<sup>19</sup> *Leitfaden der Psychologie*. 2ª ed., 1906, pág. 64.

<sup>20</sup> *L. c.*, pág. 65 y sig. La bastardilla es mía.

<sup>21</sup> Reproduzco aquí lo que William James dice sobre la significación del descubrimiento de un alma inconsciente (*The Varieties of Religious Experience*, 1902, pág. 233): "I cannot but think that the most important step forward that has oc-

mo la física clásica ante la radiactividad. A estos primeros psicólogos experimentales les sucedió más o menos lo mismo que al mítico descubridor de la numeración, que alineaba una arveja junto a la otra y no hacía de ese modo más que agregar una unidad a las ya existentes. Pero cuando consideró el resultado algo había cambiado: si bien aparentemente sólo estaba frente a 100 unidades idénticas, los números, que antes no eran para él sino nombres, se mostraron en forma inesperada y nunca vista, como esencias específicas con propiedades inalienables. Aparecieron así, por ejemplo, números pares, impares, primos, positivos, negativos, irracionales, imaginarios, etc.<sup>22</sup> Así sucede también en el caso de la psicología: si el alma realmente es sólo un concepto, ya este concepto tiene una desagradable imprevisibilidad: es un ente con propiedades que nadie hubiera esperado en él. Puede afirmarse durante mucho tiempo que el alma es la conciencia y sus contenidos; esto de ningún modo impide, sino que hasta promueve, el descubrimiento de un fondo hasta entonces ni siquiera sospechado, de una verdadera matriz de todos los fenómenos de conciencia, un antes y un después, un arriba y un debajo de la conciencia. En el momento en que uno se forma un concepto de una cosa, consigue captar uno de sus aspectos, pero generalmente cae al mismo tiempo en la ilusión de haber captado el todo. A menudo no se advierte que una captación total es completamente imposible. Ni siquiera un concepto sentado como total es total, pues él mismo es una entidad con propiedades imprevisibles. Es cierto que este autoengaño proporciona tranquilidad y paz al alma: lo desconocido tiene ya un nombre; lo lejano ya está cerca, ya es posible ponerle la mano encima. Se ha tomado posesión de ello y se lo ha convertido en una propiedad inamovible, es como un animal al que ya hemos cazado: nunca más podrá esca-

---

*curréd in psychology since I have been a student of that science is the discovery, first made in 1886, that... there is not only the consciousness of the ordinary field, with its usual centre and margin, but an addition thereto in the shape of a set of memories, thoughts and feelings, which are extramarginal and outside of the primary consciousness altogether, but yet must be classed as conscious facts of some sort, able to reveal their presence by unmistakable signs. I call this the most important step forward because, unlike the other advances which psychology has made, this discovery has revealed to us an entirely unsuspected peculiarity in the constitution of human nature. No other step forward which psychology has made can proffer any such claim as this".* El descubrimiento de 1886 al que se refiere James es la introducción del concepto de *subliminal consciousness* por Frederic H. W. Myers. Véase más adelante.

<sup>22</sup> Un matemático dijo una vez que en la ciencia todo era hecho por el hombre pero que los números habían sido creados por Dios.

parse. Es un procedimiento mágico que el primitivo aplica a las cosas y el psicólogo al alma. Ya no se está en situación de dependencia, pero eso se consigue a costa de no darse cuenta de que, precisamente por medio de la captación conceptual del objeto éste tiene la mejor ocasión de desarrollar todas esas propiedades que nunca se hubieran puesto de manifiesto si la aprehensión no hubiera obrado como un conjuro.

Los intentos de aprehender el alma en los tres últimos siglos corresponden a ese poderoso desarrollo del conocimiento natural que acercó el cosmos a nosotros en una medida casi inconcebible. Las ampliaciones de muchos miles de veces que se obtienen por medio del microscopio electrónico compiten con las distancias de 500 millones de años luz que atraviesa el telescopio. Pero la psicología está muy lejos de haber experimentado un desarrollo semejante al de las restantes ciencias de la naturaleza y tampoco pudo, como hemos visto, liberarse demasiado de su dependencia de la filosofía. Sin embargo, toda ciencia es función de la psique y todo conocimiento tiene sus raíces en ella. La psique es la más grande de todas las maravillas del cosmos y la condición *sine qua non* del mundo como objeto. Es un fenómeno sumamente extraño el que el hombre occidental, fuera de unas poquísimas excepciones, aparentemente haya valorado en tan poco este hecho. Ante objetos puramente exteriores de conocimiento, el sujeto de todo conocimiento se retira a segundo plano, llegando por momentos a una aparente inexistencia.

El alma era un supuesto tácito que parecía conocido en todos sus detalles. Con el descubrimiento de la posibilidad de un dominio psíquico inconsciente surgió la ocasión de una gran aventura del espíritu, y hubiera sido lógico esperar que esta posibilidad despertara apasionado interés. Como es sabido, no sólo faltó ese interés, sino que además se produjo una resistencia general contra tal hipótesis. No hubo nadie que llegara a la conclusión de que si efectivamente el sujeto del conocimiento, es decir la psique, posee también una forma de existencia oscura, no accesible inmediatamente a la conciencia, todo nuestro conocimiento debe ser imperfecto en un grado indeterminable. La validez del conocimiento consciente quedaba puesta en cuestión en forma muy distinta y mucho más amenazadora que por las consideraciones críticas de la teoría del conocimiento. Esta ponía al conocimiento humano ciertos límites, de los cuales procuró

emanciparse la filosofía alemana a partir de Kant; la ciencia natural y el *common sense*, por su parte, se arreglaron sin dificultades, si alguna atención prestaron al problema. La filosofía se defendió merced a una anticuada pretensión del espíritu que cree poder pararse sobre la cabeza y conocer así las cosas que están absolutamente más allá del entendimiento humano. El triunfo de Hegel sobre Kant significó para la razón y para el posterior desenvolvimiento del hombre, y en primer término de los alemanes, una grave amenaza, tanto más peligrosa cuanto que Hegel era un psicólogo encubierto que proyectaba grandes verdades del reino del sujeto a un cosmos por él construido. Sabemos qué lejos llega hoy el efecto de Hegel. Las fuerzas compensadoras de este desarrollo contraproducente se personifican en parte en el Schelling de los últimos años, en parte en Schopenhauer y Carus, mientras que en Nietzsche, por lo contrario, irrumpe ese "dios báquico" sin freno que ya Hegel sospechó en la naturaleza.

La hipótesis de Carus sobre lo inconsciente debía chocar tanto más con la corriente en ese entonces predominante en la filosofía alemana, cuanto que ésta acababa de superar aparentemente la crítica kantiana y había *sentado nuevamente*, y no simplemente restablecido, la soberanía casi divina del espíritu humano o del espíritu a secas. El espíritu del hombre medieval era todavía en lo bueno y en lo malo el espíritu de Dios, a quien él servía. La crítica del conocimiento será por un lado la expresión de la modestia del hombre medieval y por el otro una renuncia o un rechazo del espíritu de Dios, es decir, una ampliación y fortificación moderna de la conciencia humana dentro de los límites de la razón. Siempre que el hombre deja de contar con el espíritu de Dios aparece un sustituto inconsciente. En Schopenhauer encontramos la voluntad sin conciencia como nueva definición de Dios, en Carus, lo inconsciente, y en Hegel, la identificación y la inflación, la ecuación práctica de la razón humana con el espíritu, que aparentemente hacía posible esa proscripción del objeto que da sus frutos más notables en su Filosofía del Estado. Hegel, frente al problema planteado por la crítica del conocimiento, presenta una solución que dio a los conceptos una posibilidad de mostrar su desconocida autonomía. Estos proporcionaron esa *hybris* de la razón, que llevó al superhombre de

Nietzsche y luego a esa catástrofe que se llama Alemania. No sólo los artistas, sino también los filósofos son a veces profetas.

Es claramente evidente que todas las afirmaciones filosóficas que van más allá del alcance de la razón son antropomorfos y no poseen otra validez que la que corresponde a afirmaciones psíquicamente condicionadas. Una filosofía como la hegeliana es una automanifestación de un fondo psíquico y, filosóficamente, un atrevimiento. Desde el punto de vista psicológico representa una irrupción de lo inconsciente. Con esto concuerda el extraño y exagerado lenguaje de Hegel. Hace recordar el "lenguaje de poder" de los esquizofrénicos que se sirven de palabras de gran fuerza que son como un hechizo merced al cual se da a lo trascendente una forma subjetiva o se otorga a lo banal el encanto de la novedad o se hace aparecer lo insignificante como profunda sabiduría. Ese tipo de lenguaje afectado es un síntoma de debilidad, de impotencia y de falta de sustancia. Pero esto no impide que la filosofía alemana contemporánea siga sirviéndose de las mismas palabras de "poder" y de "fuerza", para pretender que en modo alguno es psicología a pesar suyo. Un F. T. Vischer conocía todavía un empleo más agradable de la extravagancia alemana.

Frente a esta irrupción elemental de lo inconsciente en el campo occidental de la razón humana, ni Schopenhauer ni Carus contaron con un suelo propicio sobre el cual pudieran arraigarse y desarrollar luego su acción compensadora. La saludable sumisión a un buen dios y la protectora distancia del sombrío demonio —esa gran herencia del pasado— se mantuvo en Schopenhauer y quedó intacta en Carus en tanto éste intentó tomar el problema de raíz llevándolo desde el punto de vista filosófico demasiado atrevido al punto de vista de la psicología. Aquí podríamos dejar a un lado las alturas filosóficas para dar su verdadera importancia a sus hipótesis esencialmente psicológicas. Se había acercado a la conclusión que antes indicábamos y comenzó a construir una imagen del mundo que contuviera la parte oscura del alma. A esta construcción le faltó algo tan esencial como inaudito, cuya comprensión quisiera hacer posible yo ahora.

Con ese fin debemos aclarar en primer término que todo conocimiento es el resultado de imponer cierto tipo de orden sobre las reacciones del sistema psíquico a medida que llegan a la

conciencia, orden que refleja el comportamiento de una realidad metapsíquica, es decir, de lo que es en sí mismo real. Si el sistema psíquico, como todavía lo quisieran algunas doctrinas contemporáneas, coincidiera con la conciencia y se identificara con ella, tendríamos en principio la capacidad de conocer todo lo cognoscible, es decir, todo lo que está dentro de los límites del conocimiento teórico. En este caso no habría motivo para una intranquilidad que se extendiera más allá que la que experimentan la anatomía y la fisiología respecto de la función del ojo o del oído.

Pero si se verificara que la psique *no* coincide con la conciencia sino que, más allá de su parte capaz de conciencia, funciona inconscientemente, en forma semejante o *distinta* que ésta, nuestra intranquilidad tendría que alcanzar un grado mucho mayor. Es decir que en este caso ya no se trata de los límites generales del conocimiento teórico sino de un mero *umbral de conciencia* que nos separa de los contenidos psíquicos inconscientes. La hipótesis del umbral de la conciencia y de lo inconsciente significa que las reacciones psíquicas, esa imprescindible materia de todo conocimiento, y aun los "pensamientos" y "conocimientos" inconscientes, están directamente al lado, debajo o arriba de la conciencia, separados de nosotros sólo por un "umbral" y sin embargo aparentemente inalcanzables. En primer término no se sabe cómo funciona este inconsciente, pero partiendo de la presunción de que es un sistema psíquico, podemos pensar que probablemente ha de tener todo lo que tiene la conciencia, es decir, percepción, apercepción, memoria, fantasía, voluntad, afecto, sentimiento, reflexión, juicio, etc., pero todo esto en forma subliminal.<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Se podría decir que G. H. Lewes (*The Physical Basis of Mind*) sienta esta hipótesis. Dice por ejemplo en la pág. 358: "Science has various modes and degrees —such as Perception, Ideation, Emotion, Volition, which may be conscious, sub-conscious, or unconscious". Pág. 363: "Consciousness and Unconsciousness are correlatives, both belonging to the sphere of Sentience. Every one of the unconscious processes is operant, changes the general state of the organism, and is capable of at once issuing in a discriminated sensation when the force which balances is disturbed". Pág. 367: "There are many involuntary actions of which we are distinctly conscious, and many voluntary actions of which we are at times sub-conscious and unconscious." "Just as the thought which at one moment passes unconsciously, at another consciously, is in itself the same thought... so the action which at one moment is voluntary, and at another involuntary, is itself the same action..." Es verdad que Lewes va demasiado lejos cuando dice (pág. 373): "There is no real and essential distinction between voluntary and involuntary actions". A veces las separa un mundo.

Evidentemente, nos sale ahora al paso la objeción que ya había hecho Wundt: es imposible que se pueda hablar de "sensaciones", "representaciones", "sentimientos" y aun "actos voluntarios" inconscientes, puesto que no es posible representarse esos fenómenos sin un sujeto viviente. Además, la idea de un umbral de la conciencia constituye un punto de vista energético según el cual la conciencia de los contenidos psíquicos depende esencialmente de su intensidad, es decir, de su energía. Del mismo modo que sólo un estímulo de cierta intensidad posee la cualidad de pasar por encima del umbral de la conciencia, se podría con cierta justicia sentar la hipótesis de que otros contenidos psíquicos tendrían que poseer determinada energía psíquica para superar el umbral de la conciencia. Si poseen esta energía pero en menor medida, permanecen en estado subliminal, tal como ocurre con los correspondientes estímulos de los sentidos.

Como lo señaló T. Lipps, se supera esa última objeción con la referencia al hecho de que el proceso psíquico, sea representado o no, en sí sigue siendo el mismo. Quien permanezca en el punto de vista de que los fenómenos de conciencia constituyen toda la psique debe insistir en que aquellas "representaciones" que no tenemos<sup>24</sup> no pueden ser llamadas "representaciones". Debe también negar toda característica psíquica a lo que quede de ese fenómeno. Para este riguroso punto de vista, la psique sólo puede tener la fantasmagórica existencia de los fugaces contenidos de conciencia. Pero esta concepción no se concilia con la experiencia general que habla en favor de una actividad psíquica posible sin conciencia. Más acorde con los hechos es el modo de ver de Lipps, que postula la existencia de procesos psíquicos en sí. No me voy a tomar el trabajo de dar pruebas sino que me contentaré con hacer referencia al hecho de que nunca ninguna persona razonable dudó de la existencia de procesos psíquicos en los perros, pese a que nunca perro alguno haya dado su opinión sobre la cualidad de conscientes de sus contenidos psíquicos.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Fechner, *Psychophysik*. 1889, II, pág. 483 y sig.

<sup>25</sup> Dejaremos a un lado a "Juan, el listo" y al perro que hablaba del "alma primordial".



### 3. *La disociabilidad de la psique*

No existe *a priori* razón alguna para suponer que los procesos psíquicos inconscientes deban tener necesariamente un sujeto y tampoco existen causas para dudar de la realidad de los procesos psíquicos. El problema resulta manifiestamente difícil en el caso de los actos voluntarios inconscientes. Cuando ya no se trata de meros "impulsos" o "inclinaciones" sino de "elección" aparentemente deliberada y de "decisión", propias ambas de la voluntad, no es fácil evitar la necesidad de un sujeto que dispone o se representa algo. Pero entonces —*per definitionem*— se establecería la existencia de una conciencia en lo inconsciente. Esa operación intelectual no resulta por cierto muy difícil para el psicopatólogo; él tiene conocimiento de un fenómeno psíquico, que solía ser desconocido para la psicología "académica": *la disociación o disociabilidad de la psique*. Esta propiedad reside en que la conexión de los procesos psíquicos entre sí es muy limitada. No sólo los procesos inconscientes tienen a menudo una notable independencia respecto de las vivencias conscientes sino que también los procesos conscientes muestran un claro apartamiento o separación. Basta con recordar todas esas incongruencias provocadas por complejos, que pueden observarse con toda la exactitud deseable en los experimentos de asociación. Así como existen los casos de doble conciencia que Wundt ponía en duda, del mismo modo ciertos casos en que no se disocia la personalidad total sino que sólo se separan pequeñas partes también existen, y son mucho más probables y de hecho mucho más frecuentes. Se trata de experiencias muy antiguas de la humanidad que se reflejan en la difundida creencia general de que en uno y el mismo individuo puede existir una pluralidad de almas. El que en estadios más primitivos se tenga la experiencia de una multiplicidad de componentes anímicos muestra que en el estado primario existe una conexión muy laxa entre los procesos psíquicos y no una continuidad cerrada de éstos. Además, la experiencia psiquiátrica demuestra que a menudo se necesita muy poco para disociar esa unidad de la conciencia penosamente alcanzada en el curso de la evolución y descomponerla en sus elementos primitivos.

A partir del hecho de la disociabilidad pueden solucionarse fácilmente muchas dificultades que resultan de la necesaria acep-

tación de un umbral de la conciencia. Si es verdad que los tenidos de conciencia caen por debajo del umbral y se vuelven inconscientes debido a una pérdida de energía y que, viceversa, los procesos inconscientes se vuelven conscientes por un acrecentamiento de energía, en caso de que, por ejemplo, fuera posible la existencia de actos voluntarios inconscientes, correspondería que éstos poseyeran una energía que los hiciese capaces de *conciencia*; de una conciencia secundaria, sin duda, que consiste en que el proceso inconsciente aparezca como "representación" de un sujeto que elige y se decide. Ese proceso debería, incluso, poseer necesariamente esa cantidad de energía que es indispensable para tener la cualidad de consciente. En algún momento debería alcanzar su *bursting point*.<sup>26</sup> Pero si esto es así, hay que preguntar por qué el proceso inconsciente no sobrepasa directamente el umbral y se vuelve de ese modo perceptible para el yo. Como evidentemente no hace eso sino que, según parece, queda en el campo de un sujeto secundario, hay que explicar ahora por qué este sujeto, a quien por hipótesis se ha concedido la cantidad de energía necesaria para ser consciente, no se eleva por sí solo por encima del umbral y se incorpora al yo consciente primario. La psicopatología cuenta con el material necesario para responder a esa pregunta. Ocurre que la conciencia secundaria representa un componente personal, que no está separado por casualidad del yo consciente sino que debe su separación a ciertos motivos. Ese tipo de disociación tiene dos aspectos: en un caso se trata de un contenido originariamente consciente que ha llegado a quedar por debajo del umbral debido a una represión provocada por su naturaleza incompatible; en el otro caso el sujeto secundario es un proceso que nunca ha hallado entrada en la conciencia pues no existen allí las condiciones necesarias para su apercepción, es decir, que el yo consciente no puede captarlo a causa de una falta de comprensión. Debido a esto ese sujeto permanece, en lo esencial, subliminal, pese a que considerado desde el punto de vista de la energía sería capaz de conciencia. No debe su existencia a la represión sino que representa un resultado de procesos subliminales que nunca antes fueron conscientes como tales. Pero como en ambos casos existe una cantidad de energía que habilita para ser consciente, el sujeto secundario actúa sobre el yo consciente, pero indirectamente, en

<sup>26</sup> W. James, *Varieties of Religious Experience*, 1902, pág. 232.

decir, por medio de "símbolos". Esta expresión "símbolo" no es por cierto muy feliz, ya que los contenidos que aparecen en la conciencia son, en primer término, *sintomáticos* y, en tanto, se sabe o se cree saber qué es lo que indican o en qué se basan, son *semióticos*. La literatura freudiana emplea para designar este carácter la expresión "simbólico" sin tomar en cuenta el hecho de que siempre se expresa simbólicamente aquello que en realidad se ignora. Los contenidos sintomáticos son en parte simbólicos y también son representantes directos de estados o procesos inconscientes, cuya naturaleza puede inferirse y hacerse consciente, aunque sólo imperfectamente, a partir de los contenidos conscientes. Resulta entonces posible que lo inconsciente albergue contenidos que posean una tensión energética tan grande que en otras circunstancias debieran ser perceptibles para el yo. En la mayoría de los casos no son contenidos reprimidos sino contenidos que *todavía no han llegado a la conciencia*, es decir, contenidos subjetivamente realizados como, por ejemplo, los demonios y dioses de los primitivos o los "ismos" en los que creen fanáticamente los modernos. Este estado no es patológico ni tampoco es algo extraño, sino que es el estado normal primitivo; la totalidad de la psique comprendida en la unidad de la conciencia representa, en cambio, una meta ideal y nunca alcanzada.

Quisiera establecer una analogía, nada infundada por cierto, entre la conciencia y las funciones de los sentidos, precisamente de cuya fisiología procede el concepto de umbral. La cantidad de vibraciones que el oído puede percibir va de 20 a 20.000 y las longitudes de onda en que la luz es visible van desde los 7.700 a los 3.900 angstrom. De acuerdo con esta analogía resulta posible pensar que en el caso de los procesos psíquicos existe no sólo un umbral inferior sino también uno superior. Se puede entonces comparar la conciencia, que es *par excellence* el sistema de la percepción, con la escala perceptible de los tonos o de la luz, de modo que, al igual que el tono y la luz, tendría también no sólo un límite inferior sino también uno superior. Quizás este parangón pudiera extenderse a la psique en general, lo que sería posible si en ambos extremos de la escala psíquica existieran procesos *psicóideos*. De acuerdo con el principio *Natura non facit saltus*, esta hipótesis podría no ser totalmente des-  
acertada.

Sé que al emplear la expresión "psicóideo" entro en colisión

con el concepto de *psicóideo* establecido por Driesch. El llama psicóideo a aquello que gobierna el embrión, "lo que determina su reacción", su "potencia prospectiva". Es "el agente elemental que se manifiesta en la acción",<sup>27</sup> la "entelequia de la acción".<sup>28</sup> Como apropiadamente señala Eugen Bleuler, el concepto de Driesch es más filosófico que científico natural. Bleuler le enfrenta entonces el suyo de *la psicóide*,<sup>29</sup> que representa un concepto colectivo para procesos esencialmente subcorticales, en tanto conciernen biológicamente a funciones de adaptación. Estas comprenden para él "el reflejo y la evolución de la especie". Da la siguiente definición: "La psicóide es la suma de todas las funciones corporales, incluso las del sistema nervioso central, que apuntan a un fin, son mnésicas y tienden a la conservación de la vida (con excepción de aquellas funciones corticales a las que siempre acostumbramos denominar psíquicas)."<sup>30</sup> En otro lugar dice: "La psique corporal del individuo aislado junto con la filopsique constituyen otra unidad que debemos tomar en cuenta y que justamente en nuestras consideraciones actuales debe ser utilizada en el mayor grado. Quizá la mejor denominación para esa unidad sea *psicóide*. La adecuación a un fin y el aprovechamiento de las experiencias anteriores para alcanzar ese fin, lo que supone memoria (engrafia y euforia) y asociación, y por lo tanto algo análogo al pensamiento, son comunes a las psicóidea y a la psique."<sup>31</sup> Pese a que queda claro qué se entiende por "psicóide", en el uso esta expresión se confunde con el concepto de "psique", tal como se ve en esta cita. Por eso no se comprende por qué esas funciones subcorticales deben luego considerarse como "cuasi-psíquicas". La confusión se origina evidentemente en esa concepción, todavía perceptible en Bleuler, que opera con conceptos como "alma cortical" y "alma medular" y manifiesta con ello una clara inclinación a hacer surgir de estas partes del cerebro las correspondientes funciones psíquicas, pese a que siempre es la función la que crea, mantiene y modifica el órgano. La concepción organológica tiene la desventaja de que todas las actividades de la

<sup>27</sup> *Philosophie des Organischen*, pág. 357.

<sup>28</sup> *L. c.*, pág. 487.

<sup>29</sup> *Die Psychoide*, 1925, pág. 11. Un sustantivo femenino singular derivado de *psíquē* (ψυχοειδής = similar al alma).

<sup>30</sup> *L. c.*, pág. 11.

<sup>31</sup> *L. c.*, pág. 33.

materia ligadas a un fin terminan por ser consideradas "psíquicas" de modo que "vida" y "psique" se identifican, como ocurre, por ejemplo, en el lenguaje de Bleuler con filopsique y reflejo. Ciertamente no sólo es difícil sino hasta imposible pensar la esencia de una función psíquica independientemente de su órgano, pese a que de hecho tenemos la vivencia del proceso psíquico sin la de su relación con el sustrato orgánico. Pero precisamente el conjunto de estas vivencias es para el psicólogo el objeto de su ciencia y a consecuencia de esto debe renunciar a una terminología tomada de la anatomía. Por lo tanto, cuando empleo la palabra psicóideo,<sup>32</sup> en primer lugar, no la tomo en forma de sustantivo sino *de adjetivo*; en segundo lugar, no me refiero a ninguna cualidad propiamente psíquica, o sea anímica, sino a una cualidad *cuasi-psíquica*, como la que poseen los procesos reflejos; en tercer lugar, con ese concepto circunscribo una categoría de fenómenos distinta por un lado de los meros fenómenos vitales y por el otro de los procesos propiamente psíquicos. Esta última distinción nos forzará a definir la naturaleza y la extensión de lo psíquico y muy especialmente de *lo psíquico inconsciente*.

Si lo inconsciente puede contener todo lo que es conocido como función de la conciencia, se impone la necesidad de que, al igual que la conciencia, posea también en última instancia un *sujeto*, es decir, una especie de *yo*. Esta conclusión encuentra su expresión en el concepto corriente y siempre repetido de "subconsciente". Este término es evidentemente equívoco, puesto que puede designar lo que está "debajo de la conciencia" o una conciencia "inferior", es decir, secundaria. Al mismo tiempo, el supuesto de un "subconsciente" al que inmediatamente se asocia "un supraconsciente",<sup>33</sup> pone de manifiesto el hecho que aquí me importa: que un segundo sistema psíquico existente junto a la conciencia —sin que importe qué propiedad se le

<sup>32</sup> Con tanta mayor razón puedo servirme de la palabra "psicóideo" puesto que mi concepto, si bien se origina en otra esfera perceptual, trata de aprehender casi el mismo grupo de fenómenos que tenía en vista E. Bleuler. A. Busemann da a lo psíquico no diferenciado el nombre de lo "micropsíquico". (*Die Einheit der Psychologie*, 1948, pág. 31.)

<sup>33</sup> Este "supraconsciente" me es contrapuesto especialmente por gente influida por la filosofía índica. Esa gente no advierte, por lo general, que la objeción que hacen sólo es válida contra la hipótesis de un "subconsciente", término equívoco que yo nunca empleo. Mi concepto de lo *inconsciente* por lo contrario deja enteramente en suspenso la cuestión del "arriba" y el "debajo", o más bien abarca ambos aspectos de lo psíquico.

adjudique— es de una significación tan revolucionaria que puede modificar radicalmente nuestra imagen del mundo. Si pudiéramos llevar hasta el sistema del yo consciente aunque sólo fuera las percepciones que se encuentran en un segundo sistema psíquico, se daría la posibilidad de inauditas ampliaciones de nuestra imagen del mundo.

Si tomamos seriamente en consideración la hipótesis de lo inconsciente, debemos darnos cuenta de que nuestra imagen del mundo sólo puede ser de índole provisional. Si en el sujeto de la percepción y el conocimiento se produce una transformación tan fundamental como la que significa la existencia de otro sujeto que no es igual al consciente, debe surgir una imagen del mundo distinta de la anterior. Es cierto que esto sólo es posible si la hipótesis de la existencia de lo inconsciente es correcta, lo que sólo se puede demostrar si los contenidos inconscientes se pueden transformar en conscientes, es decir, si por medio de la interpretación se consigue integrar en la conciencia las perturbaciones provenientes de lo inconsciente, esto es, los efectos de las manifestaciones espontáneas: de los sueños, las fantasías y complejos.

#### 4. *Instinto y voluntad*

Mientras que durante el siglo XIX la preocupación por lo inconsciente se centraba todavía esencialmente en su fundamentación filosófica (en especial en el caso de E. v. Hartmann),<sup>34</sup> hacia el final del siglo, en distintos lugares de Europa y casi contemporáneamente, surgieron intentos de aprehender lo inconsciente experimental o empíricamente. En este terreno fueron los iniciadores, en Francia Pierre Janet<sup>35</sup> y en Austria Sigmund Freud.<sup>36</sup> Al primero le debemos sobre todo la investigación de los aspectos formales, al segundo la de los contenidos de los síntomas psicógenos.

No estoy aquí en condiciones de describir en detalle la transformación de contenidos inconscientes en conscientes, sino que

<sup>34</sup> *Philosophie des Unbewussten*, 1859.

<sup>35</sup> Una valoración de su obra se encuentra en Jean Paulus: *Le problème de l'hallucination et l'évolution de la psychologie d'Esquirol à Pierre Janet*, 1911.

<sup>36</sup> Junto con ellos hay que recordar también al psicólogo suizo Théodore Flournoy y su obra central: *Des Indes à la Planète Mars*, 1900. También hay que mencionar como precursores a los ingleses W. B. Carpenter (*Principles of Mental Physiology*, 1874) y G. H. Lewes (*Problems of Life and Mind*, 1872-79).

debo limitarme a algunas indicaciones. En primer término se consiguió explicar la estructura de los llamados *síntomas psicógenos* por medio de la hipótesis de los procesos inconscientes. A partir de la sintomatología de las neurosis, Freud hizo aparecer como probable que los *sueños* fueran vehículo de contenidos inconscientes. Los contenidos inconscientes que de ese modo encontró parecían consistir de elementos de naturaleza personal, enteramente capaces de llegar a ser conscientes y por tanto tales que bajo otras condiciones son conscientes. Según a él le pareció, estaban "reprimidos" a consecuencia de su carácter moral incompatible. Análogamente a los contenidos olvidados, habían sido conscientes antes en otros momentos, pero a consecuencia de una acción en contra de ellos por parte de la conciencia habían llegado a caer por debajo del umbral y se habían vuelto entonces relativamente irreproducibles. Por medio de una apropiada concentración de la atención sobre las asociaciones rectoras, es decir, sobre los indicios que se conservan en la conciencia, la reproducción asociativa de los contenidos perdidos logra un resultado semejante al que se obtiene en un ejercicio mnemotécnico. Mientras que los contenidos olvidados se vuelven irreproducibles debido al descenso de su valor umbral, los contenidos reprimidos deben su carácter de relativamente irreproducibles a una represión proveniente de la conciencia.

Este primer descubrimiento llevó lógicamente a interpretar lo inconsciente como un fenómeno de represión que debía ser entendido personalísticamente. Sus contenidos eran elementos antes conscientes, ahora perdidos. Posteriormente Freud reconoció también la supervivencia de restos arcaicos en calidad de formas funcionales. Pero también éstos fueron interpretados personalísticamente. En esta concepción la psique inconsciente aparece como un apéndice subliminal del alma consciente.

Los contenidos que Freud hizo conscientes son de un tipo tal que a causa de su capacidad de conciencia y de su original carácter de conscientes sólo demuestran que existe un más allá psíquico de la conciencia. Contenidos olvidados, que son reproducibles, demuestran lo mismo. De resultados de esto, por lo tanto, con nada importante se enriquecería nuestro conocimiento de la naturaleza de la psique inconsciente si no existiera un indudable enlace entre estos contenidos y la *esfera de los instintos*. Esta es entendida como algo fisiológico, es decir, fundamentalmente.

como *función de las glándulas*. Esta opinión encuentra un poderoso apoyo en la moderna doctrina de las secreciones internas y de las hormonas. Es cierto que la doctrina de los instintos humanos se encuentra en una situación precaria, pues resulta muy difícil no sólo determinarlos conceptualmente sino también determinar su cantidad o sus límites.<sup>37</sup> En lo referente a esto las opiniones se separan en gran medida. Sólo se puede establecer con cierta seguridad que los instintos tienen un aspecto fisiológico y un aspecto psicológico.<sup>38</sup> Muy útil para su descripción es la idea de Pierre Janet de distinguir entre *partie supérieure et inférieure d'une fonction*.<sup>39</sup>

El hecho de que todos los procesos psíquicos accesibles a la observación y la experiencia se encuentran de algún modo ligados a un sustrato orgánico, demuestra que están integrados en la vida total del organismo y que por lo tanto participan del dinamismo de éste, o sea de los instintos, de cuya acción son en cierta manera resultado.

Esto de ningún modo significa que la psique derive exclusivamente de la esfera instintiva y por lo tanto de su sustrato orgánico. La psique como tal no puede ser explicada por medio del quimismo fisiológico, porque junto con la "vida" es el único "factor natural" que puede transformar ordenaciones naturales sujetas a leyes, es decir ordenaciones estadísticas, en estados "elevados", o sea "no naturales", en contradicción con la ley de entropía que rige la naturaleza inorgánica. No sabemos de qué modo la vida produce las complejidades orgánicas a partir de los estados inorgánicos, pero experimentamos inmediatamente cómo actúa la psique. La vida tiene en consecuencia una legalidad propia que no puede ser deducida de las leyes físico-naturales conocidas. Pese a eso la psique se encuentra en cierta dependencia respecto de los procesos de su sustrato orgánico.

<sup>37</sup> Podría presentarse también una confusión y obliteración de los instintos que, como mostró Marais (*The Soul of the White Ant*, 1937, pág. 42 y sig.) en los monos —y lo mismo ocurre en el hombre— está en relación con la *capacidad de aprendizaje* que priva sobre el instinto. Sobre el problema de los instintos cf. L. Szondi: *Experimentelle Triebdiagnostik*, 1947, y *Triebpathologie*, 1952.

<sup>38</sup> "Los impulsos son disposiciones fisiológicas y psíquicas que... tienen como consecuencia movimientos del organismo, los cuales muestran una dirección claramente determinada." (W. Jerusalem: *Lehrbuch der Psychologie*, 3ª ed., pág. 188.) Desde otro punto de vista Külpe describe el impulso como "una fusión de sentimientos y sensaciones orgánicas". (*Grundriss der Psychologie*, 1893, pág. 333.)

<sup>39</sup> *Les Névroses*, 1909, pág. 384 y sigs.



La base instintiva rige la parte inferior de la función. La parte superior, por el contrario, coincide con la parte predominantemente "psíquica" de la misma. La parte inferior es la parte relativamente invariable, automática, la parte superior es la parte voluntaria y variable de la función.<sup>40</sup>

Pero aquí se impone una pregunta: ¿Cuándo podemos hablar de "psíquico" y cómo definimos lo "psíquico" en oposición con lo "fisiológico". Ambos son fenómenos vitales, pero que se distinguen en que aquella parte de la función que es designada como parte inferior tiene un aspecto fisiológico innegable. Su existencia e inexistencia parece ligada a las hormonas. Su funcionamiento tiene *carácter compulsivo*; de esto proviene la designación "impulso".

Rivers le adjudica una naturaleza de reacción todo-o-nada.<sup>41</sup> Esto quiere decir que la función o actúa totalmente o no actúa, lo que es una especificación del carácter compulsivo. La parte superior, por el contrario, que se caracteriza del mejor modo con el calificativo de psíquica, ha perdido el carácter compulsivo, puede ser sometida a la voluntad<sup>42</sup> e incluso ser aplicada de manera antagónica al instinto original.

De acuerdo con esto, lo que define a lo psíquico es que la función se emancipa de la fuerza instintiva y de su compulsividad que, como único determinante de la función, la vuelve rígida y la convierte en un mecanismo. La condición o cualidad de psíquico comienza allí donde la función empieza a liberarse de sus condicionamientos internos y externos y llega a ser capaz de aplicación más amplia y más libre, es decir donde comienza a mostrarse accesible a la voluntad motivada en otras fuentes. Aun conociendo el peligro de adelantarme a mi programa histórico, no puedo dejar de referirme al hecho de que cuan-

<sup>40</sup> Janet dice (l. c., pág. 384): "*Il me semble nécessaire de distinguer dans toute fonction des parties inférieures et des parties supérieures. Quand une fonction s'exerce depuis longtemps elle contient des parties qui sont très anciennes, très faciles, et qui sont représentées par des organes très distincts et très spécialisés... ce sont là les parties inférieures de la fonction. Mais je crois qu'il y a aussi dans toute fonction des parties supérieures consistant dans l'adaptation de cette fonction à des circonstances plus récentes, beaucoup moins habituelles, qui sont représentées par des organes beaucoup moins différenciés*". Pero la parte superior de la función consiste "*dans son adaptation à la circonstance particulière qui existe au moment présent, au moment où nous devons l'employer...*"

<sup>41</sup> Journ. of Psychol., vol. X, nº 1.

<sup>42</sup> Esta formulación es meramente psicológica y no tiene nada que ver con el problema filosófico del indeterminismo.

do deslindamos entre lo psíquico y la esfera de los instintos, estableciendo en cierta medida un límite inferior, se impone un deslinde similar por arriba. Con su creciente liberación de lo meramente instintivo, la parte superior alcanza finalmente un nivel en el cual en algunos casos la energía inherente a la función no sólo no está orientada en el sentido primitivo del impulso, sino que llega a poseer una forma que es denominada *espiritual*. Con ello no se indica ninguna transformación sustancial de la energía instintiva sino sólo un cambio en su forma de aplicación. El sentido o la finalidad del instinto no es algo unívoco, puesto que en el impulso puede estar escondido un sentido de dirección distinto del biológico, un nuevo sentido que sólo se hace visible en el curso del desarrollo.

Dentro de la esfera psíquica la función puede ser desviada y modificada en muy diversas formas por la acción de la voluntad. Esto resulta posible porque el sistema de los instintos no representa una composición armónica sino que está expuesto a muchas colisiones internas. Un instinto perturba y reprime al otro, y, pese a que los instintos tomados como totalidad hacen posible la existencia del individuo, su ciego carácter compulsivo da lugar frecuentemente a perjuicios recíprocos. La diferenciación de la función a partir de la instintividad compulsiva hasta la aplicabilidad voluntaria es de fundamental importancia en cuanto a la conservación de la vida. Pero también aumenta la posibilidad de colisiones y produce disociaciones, aun de un carácter tal que vuelven a poner en cuestión la unidad de la conciencia.

Como hemos visto, en la esfera psíquica la voluntad actúa sobre la función. Eso sucede porque la voluntad misma representa una forma de energía que puede superar a otra o por lo menos influirla. En esta esfera, que yo defino como psíquica, la voluntad es *motivada* en último término *por los instintos*, es claro que no absolutamente, pues en ese caso no sería una voluntad, ya que ésta posee, por definición, cierta libertad de elección. *La voluntad equivale a una cantidad limitada de energía que está a libre disposición de la conciencia.* Debe existir una cantidad tal de libido (= energía) disponible, pues en caso contrario resultarían imposibles las transformaciones de las funciones, ya que éstas estarían a tal punto exclusivamente ligadas a los instintos en sí extremadamente conservadores y consecuentemente invariables, que ninguna variación podría tener lugar a menos

que fuese resultado de transformaciones orgánicas. Como ya hemos dicho, la motivación de la voluntad debe ser vista en primer término como esencialmente biológica. En el límite superior de lo psíquico — si se me permite esta expresión — donde la función se libera, por decirlo así, de su meta primitiva, los instintos pierden su influencia como motivadores de la voluntad. A través de esta modificación de su forma, la función pasa al servicio de otras determinaciones o motivaciones que aparentemente no tienen nada que ver con los instintos. En este punto he de señalar el hecho notable de que la voluntad no puede superar los límites de la esfera psíquica: no puede forzar al instinto ni tiene poder sobre el espíritu, si por espíritu se entiende no sólo el intelecto. *Espíritu e instinto son a su modo autónomos*, y ambos limitan de igual modo el campo de aplicación de la voluntad. Más adelante mostraré en qué me parece que consiste la relación del espíritu con el instinto.

Del mismo modo que hacia abajo la psique se pierde en su base orgánico-material, hacia arriba pasa a una forma que es denominada espiritual y cuya naturaleza conocemos tanto como la de la base orgánica del impulso. Lo que yo quisiera designar como psique propiamente dicha abarca el campo en que *las funciones son influidas por la voluntad*. La pura impulsividad no deja suponer conciencia alguna y tampoco la necesita. Pero la voluntad, a causa de su libertad empírica de elección, necesita una instancia superior, algo así como una *conciencialidad de sí misma*, para modificar la función. Debe tener conciencia de una meta diferente de la de la función. Si no fuera así, se identificaría con la fuerza impulsiva de la función. Con razón señala Driesch: “No hay voluntad sin conocimiento”.<sup>43</sup> El libre albedrío supone un sujeto que elige, el cual se representa distintas posibilidades. Considerada desde este punto de vista, la psique es esencialmente *conflicto entre el instinto ciego y la voluntad, o sea libertad de elección*. Donde rige el instinto comienzan los *procesos psicóideos*, que pertenecen a la esfera de lo inconsciente en calidad de elementos *incapaces de conciencia*. Pero el proceso psicóideo no es todo lo inconsciente, pues éste tiene una extensión considerablemente más grande. Aparte de los procesos psicóideos, en lo

<sup>43</sup> Die “Seele” als elementarer Naturfaktor, 1903, pág. 80. “Estímulos individualizados hacen saber... al ‘conocedor-primario’ el estado anormal y entonces este ‘conocedor’ no sólo ‘quiere’ un remedio sino que también lo ‘conoce.’”

inconsciente hay representaciones y voliciones, algo así como procesos de conciencia;<sup>44</sup> en la esfera de los impulsos por el contrario, estos fenómenos quedan tan en segundo plano que el término "psicóideo" se justifica. Pero si limitamos la psique al campo de las voliciones llegaríamos en primer término a la conclusión de que la psique se identifica más o menos con la conciencia, puesto que no es posible representarse una voluntad o una libertad de elección sin una conciencia. De este modo llego, aparentemente, al punto en que siempre se estuvo, o sea al axioma: psique = conciencia. Pero, ¿dónde queda entonces la postulada naturaleza psíquica de lo inconsciente?

### 5. *La conciencia y lo inconsciente*

Con la pregunta acerca de la naturaleza de lo inconsciente comienzan las extraordinarias dificultades intelectuales que presenta la psicología de los procesos inconscientes. Tales obstáculos aparecen siempre que el entendimiento emprende la audaz tentativa de internarse en el mundo de lo desconocido y lo invisible. Nuestro filósofo ha estado verdaderamente avisado al eludir directamente todas las complicaciones con la simple negación de lo inconsciente. Algo semejante le ocurrió al físico de la escuela antigua que creía exclusivamente en la naturaleza ondulatoria de la luz y se vio llevado a descubrir la existencia de fenómenos que sólo se pueden explicar por medio de los corpúsculos luminosos. Afortunadamente, la física mostró al psicólogo que ella podía desenvolverse con una aparente *contradictio in adiecto*. Alentado por este ejemplo, pudo atreverse el psicólogo a solucionar este problema lleno de contradicciones, sin tener el sentimiento de caer a causa de su aventura fuera del mundo del espíritu científico-natural. No se trata de sentar una *tesis*, sino más bien de concebir un *modelo*, que posibilite una problemática más o menos fecunda. El sentido de un modelo no es decir: esto es así, sino sólo hacer patente un determinado punto de vista.

Antes de que consideremos más de cerca nuestro dilema, quisiera aclarar en cierto sentido el *concepto de lo inconsciente*. Lo inconsciente no es lo simplemente desconocido, sino que por lo contrario es, por un lado, lo *desconocido psíquico*, es decir, todo

<sup>44</sup> Aquí me permito remitir al lector a la sección 6: "Lo inconsciente como conciencia múltiple".

aquello sobre lo cual adelantamos la hipótesis de que en caso de llegar a la conciencia no se diferenciaría en nada de los contenidos psíquicos conocidos por nosotros. Por otro lado también debemos incluir en él el sistema psicóideo, sobre cuya naturaleza directamente no podemos decir nada. Este inconsciente así definido circunscribe una realidad extremadamente fluctuante: todo lo que sé, pero en lo cual momentáneamente no pienso; todo lo que alguna vez fue para mí consciente, pero que ahora he olvidado; todo lo percibido por mis sentidos pero que mi conciencia no advierte; todo lo que, sin intención ni atención, es decir inconscientemente, siento, pienso, recuerdo, quiero y hago; todo lo futuro que en mí se prepara y sólo más tarde llegará a mi conciencia; todo eso es contenido de lo inconsciente. Estos contenidos son todos, por así decir, más o menos capaces de concienzialización, o fueron al menos anteriormente conscientes y podrían en el momento siguiente volver a ser conscientes. Hasta este punto, lo inconsciente es *a fringe of consciousness*, tal como lo calificó William James.<sup>45</sup> A este fenómeno marginal, que aparece por aclaración y oscurecimiento alternantes, pertenece también, como se ha visto, el descubrimiento de Freud. Pero dentro de lo inconsciente tenemos que incluir también, como ya dijimos, las funciones psicóideas, no susceptibles de concienzialización, de cuya existencia sólo tenemos noticia indirecta.

Llegaremos ahora a esta cuestión: ¿En qué estado se encuentran los contenidos psíquicos si no están en relación con el yo consciente? Esta relación es justamente lo que puede ser llamado conciencia. Según el principio de Guillermo de Occam: *entia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*, la conclusión más

<sup>45</sup> James habla también de un *transmarginal field* de la conciencia y lo identifica con la *subliminal consciousness* de Frederic W. H. Myers, uno de los fundadores de la British Society for Psychical Research. (Cf. a tal efecto *Proceedings S. P. R.*, vol. VII, pág. 305, y William James, "Frederic Myers' Services to Psychology", *Proceed. S. P. R.*, XLII, mayo 1901.) Sobre el *field of consciousness* dice James (*The Varieties of Religious Experience*, 1902, pág. 323): "The important fact which this 'field' formula commemorates is the indetermination of the margin. Inattentively realized as is the matter which the margin contains, it is nevertheless there, and helps both to guide our behaviour and to determine the next movement of our attention. It lies around us like a 'magnetic field' inside of which our centre of energy turns like a compass-needle as the present phase of consciousness alters into its successor. Our whole past store of memories floats beyond this margin, ready at a touch to come in; and the entire mass of residual powers, impulses and knowledges that constitute our empirical self stretches continuously beyond it: So vaguely drawn are the outlines between what is actual and what is only potential at any moment of our conscious life, that it is always hard to say of certain mental elements whether we are conscious of them or not".

prudente sería que excepto la relación con el yo consciente, absolutamente nada cambia si un contenido se vuelve inconsciente. Sobre esta base rechazo la concepción según la cual los contenidos momentáneamente inconscientes son sólo fisiológicos. Para ello faltan pruebas. Por el contrario, la psicología de las neurosis proporciona argumentos decisivos en contra. Basta con pensar en los casos de *double personnalité*, *automatisme ambulatoire*, etcétera. Los descubrimientos de Janet y de Freud muestran que en el estado inconsciente todo sigue funcionando como si fuera consciente. Se percibe, se piensa, se siente, se tienen voliciones e intenciones como si existiera un sujeto. Y hasta hay no pocos casos, en que, como por ejemplo en la recién mencionada doble personalidad, un segundo yo aparece también de hecho y hace competencia al primer yo. Esos descubrimientos parecen demostrar que lo inconsciente es en verdad un "subconsciente". Pero ciertas experiencias, que en parte ya llegó a hacer Freud, muestran que el estado de los contenidos inconscientes no es igual al de los conscientes. Así, por ejemplo, los complejos de carga afectiva no se modifican del mismo modo en lo inconsciente y en la conciencia. Si bien pueden agregárseles asociaciones, no se corrigen sino que se conservan en su forma primitiva, lo que se comprueba fácilmente por su acción pareja y permanente sobre la conciencia. Del mismo modo, adoptan el carácter compulsivo de un automatismo sobre el cual no se puede ejercer influencia alguna, y este carácter sólo se les puede quitar cuando se los hace conscientes. Este procedimiento es en consecuencia uno de los más importantes factores terapéuticos. Finalmente, estos complejos, por autoamplificación presumiblemente en proporción con su distancia de la conciencia, toman un carácter arcaico-mitológico y por tanto adquieren numinosidad, lo que es fácil de apreciar en las disociaciones de los esquizofrénicos. Pero la numinosidad se sustrae totalmente a la voluntad consciente, pues lleva al sujeto al estado de *enajenamiento*, es decir de entrega involuntaria.

Estas particularidades del estado inconsciente se contraponen al comportamiento de los complejos en la conciencia. En la conciencia los complejos son corregibles, es decir, pierden su carácter automático y pueden sufrir transformaciones esenciales. Abandonan su cubierta mitológica, se afinan personalísticamente y, al entrar en el proceso de adaptación que tiene lugar en la conciencia, se racionalizan de modo que se hace posible una dis-

cusión dialéctica.<sup>46</sup> Es evidente entonces que el estado inconsciente es un estado diferente del consciente. Pese a que en lo inconsciente el proceso sigue desarrollándose en principio como si fuera consciente, a medida que aumenta la disociación parece caer en cierto modo en un estadio más primitivo (es decir, arcaico-mitológico), modificar su carácter acercándose a la forma instintiva en la cual se basa y asumir las características distintivas del impulso, o sea el automatismo, la imposibilidad de sufrir influencia alguna, reacción todo-o-nada, etc. Si aplicáramos aquí la analogía del espectro, podríamos comparar el descenso de los contenidos inconscientes con un desplazamiento hacia el extremo rojo, comparación tanto más sugestiva cuanto que el rojo siempre ha caracterizado, como color de la sangre, la esfera de las emociones y de los impulsos.<sup>47</sup>

Así, pues, lo inconsciente es un medio distinto que la conciencia. Es verdad que en las zonas cercanas a la conciencia no se produce un gran cambio ya que allí se alternan la claridad y la oscuridad con demasiada frecuencia. Justamente esta capa límite es de la mayor importancia para responder a nuestro gran problema de psique = conciencia. Nos muestra precisamente qué relativo es el estado inconsciente. Por cierto es relativo hasta tal punto que uno llega a sentirse seducido por la idea de emplear un concepto como "sub-consciente" para caracterizar adecuadamente la parte oscura del alma. Pero igualmente relativa es también la conciencia, pues dentro de sus límites no hay simplemente una conciencia, sino toda una escala de intensidades de conciencia. Entre el "yo hago" y el "tengo conciencia de lo que hago" no sólo existe una diferencia del cielo a la tierra, sino que a veces hay hasta una patente contradicción. Hay entonces una conciencia en la que priva lo inconsciente y una conciencia en la que domina la autoconciencia. Esta paradoja resulta inmediatamente comprensible si se pone en claro que no hay ningún contenido consciente del cual se pueda afirmar con seguridad

<sup>46</sup> Cuando existe una disociación esquizofrénica no se produce en el estado consciente esta transformación, porque la recepción de los complejos no es hecha por una conciencia íntegra sino por una conciencia fragmentaria. Por eso éstos aparecen tan frecuentemente en su estado primitivo, es decir arcaico.

<sup>47</sup> Es verdad que en Goethe el rojo tiene significación espiritual pero en el sentido de la creencia goetheana acerca del *sentimiento*. Se pueden sospechar aquí antecedentes alquímico-rosacruces, como la tintura roja y el *carbunculus*. (Cf. *Psychologie und Alchemie*, 1952, pág. 631.)

que es totalmente consciente,<sup>48</sup> pues para ello sería necesaria una irrepresentable totalidad de la conciencia que supondría una igualmente inconcebible totalidad o perfección del espíritu. Llegamos así a la paradójica conclusión de que no existe *ningún contenido de conciencia que desde otro punto de vista no sería inconsciente*. Quizá tampoco haya ningún elemento psíquico inconsciente que al mismo tiempo no sea consciente.<sup>49</sup> Pero demostrar esta última afirmación es más difícil que demostrar la primera, porque nuestro yo, único que podría hacer tal comprobación, es el punto de referencia de la conciencia y no se encuentra en tal asociación con los contenidos inconscientes que pudiera declarar sobre su naturaleza. Esos contenidos son para él *prácticamente* inconscientes, lo que no quiere decir que no tenga conciencia de ellos desde otro punto de vista. Con esto queremos decir que dado el caso los conoce bajo cierto aspecto, pero no sabe que se trata de los mismos que bajo otro aspecto provocan trastornos en la conciencia. Existen además procesos en los cuales no se puede comprobar ninguna relación con el yo consciente y que pese a eso aparecen como "representados", es decir, similares a la conciencia. Finalmente se dan casos en que, como hemos visto, existe también un yo inconsciente y por tanto una segunda concienzialidad. Pero éstas son excepciones.<sup>50</sup>

En el campo psíquico el patrón de comportamiento con su compulsividad pasa a segundo plano frente a las variaciones del comportamiento condicionadas por la experiencia y las voliciones, es decir, por procesos conscientes. Con respecto a los estados psicóideos, reflejo-instintivos, la psique representa un aflojamiento de la obligatoriedad y un creciente retroceso de los procesos no libres en favor de las modificaciones "elegidas". La actividad electiva se encuentra, por un lado, en la conciencia; por el otro, fuera de ésta, es decir, sin relación con el yo consciente,

<sup>48</sup> Sobre eso ya ha llamado la atención Bleuler. (*Naturgeschichte der Seele und ihres Bewusstwerdens*, 1921, pág. 300 y sigs.)

<sup>49</sup> Lo inconsciente psicóideo está expresamente exceptuado porque comprende lo no-capaz-de-conciencia y sólo cuasi-psíquico.

<sup>50</sup> Hemos de señalar aquí que C. A. Meier pone esas observaciones en relación con concepciones físicas similares. Dice: "La relación de complementaridad entre la conciencia y lo inconsciente sugiere todavía otro paralelo físico, la exigencia de un minucioso desarrollo del 'principio de correspondencia'. Esto podría dar la clave para eso que en psicología analítica tan a menudo experimentamos como 'lógica rigurosa' (lógica probabilística) de lo inconsciente y que realmente hace pensar en un 'estado ampliado de conciencia'". ("Moderne Physik - Moderne Psychologie", en *Die Kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie*, 1935, pág. 360.)



en consecuencia en forma inconsciente. Este último tipo de proceso es sólo similar a la conciencia, o sea que se presenta *como si* fuera "representado" y, en ese sentido, consciente.

Como no hay motivos suficientes para aceptar que en todo individuo ha de existir un segundo yo, o sea que todas las personas sufren una disociación de la personalidad, deberíamos hacer a un lado la idea de una segunda conciencia del yo de la cual pudieran emanar decisiones voluntarias. Pero como de acuerdo con las experiencias de la psicopatología y de la psicología de los sueños resulta por lo menos muy probable que existan en lo inconsciente procesos altamente complejos, similares a los de la conciencia, nos vemos obligados a concluir, lo queramos o no, que el estado de los procesos inconscientes, si bien no es igual al de los conscientes, es sin embargo de algún modo semejante. En estas circunstancias no queda sino postular un estado intermedio entre el concepto de estado consciente e inconsciente: *una conciencia aproximada*. Como tenemos experiencia mediata solamente de un estado reflejado, es decir, consciente y conocido como tal; esto es, sólo se le da la relación de representaciones o contenidos con un complejo del yo que representa la personalidad empírica. Entonces una conciencia de otro tipo —tanto una dotada de un yo como una que carezca de él— resulta apenas concebible. Pero no es necesario tomar la cuestión en forma tan absoluta. Ya en un estadio algo más primitivo el complejo del yo disminuye considerablemente su significación y la conciencia se modifica en consecuencia en forma característica. Sobre todo deja de ser reflejada. Si, finalmente, observamos los procesos psíquicos de los vertebrados superiores y sobre todo de los animales domesticados, encontramos fenómenos similares a la conciencia que difícilmente hagan suponer la existencia de un yo. Tal como sabemos por nuestra experiencia inmediata, la luz de la conciencia tiene muchos grados de luminosidad y el complejo del yo muchos grados de acentuación. En los estadios animal y primitivo rige la pura *luminositas* que apenas se diferencia de la claridad de los fragmentos disociados del yo. Análogamente, en los estadios infantil y primitivo la conciencia no es todavía una unidad, ya que no está centralizada por un complejo del yo firmemente integrado sino que chisporrotea aquí y allí, donde la reavivan acontecimientos internos o externos, instintos y afectos. En este estadio tiene todavía un carácter insular o de archipiélago. Tam-