

**Universidad de Chile
Facultad de Ciencias Sociales
Departamento de Psicología**

Memoria para optar al título de Psicólogo

**El desarrollo humano en la
psicología jungiana**
–Teoría e implicancias clínicas–

*Alumno: André Michel Sassenfeld Jorquera
Profesor tutor: Ps. Laura Moncada Arroyo*

AGRADECIMIENTOS

NOTA AL LECTOR

El presente estudio recurre, en el transcurso de la exposición, a diversas fuentes bibliográficas norteamericanas, inglesas y alemanas que, en la actualidad, no están disponibles en el idioma castellano. Todas las citas textuales contenidas en este trabajo que, en las referencias finales, corresponden a alguna de estas fuentes han sido traducidas por el autor. Cualquier error que se haya introducido en la traducción, sea por omisión o interpretación parcial o completamente descontextualizada o insuficiente, es responsabilidad exclusiva del traductor. Se ha intentado, en la medida de lo posible, dar cuenta del texto traducido de modo tan literal y fidedigno como las dificultades propias de cualquier tentativa de traducción lo permiten.

INDICE

Agradecimientos	ii
Nota al lector	iii
I. Introducción	1

PRIMERA PARTE

El trabajo de Carl Gustav Jung

II. Algunas consideraciones preliminares	11
2.1 Algunas consideraciones generales	13
2.2 Algunos aspectos generales de la teoría del desarrollo de Jung	16
III. El modelo jungiano del ciclo vital y las etapas de la vida	23
IV. El modelo estructural y la teoría de la individuación	32
4.1 El modelo estructural del desarrollo y la primera mitad de la vida	32
4.2 La segunda mitad de la vida y la teoría de la individuación	41
4.3 A modo de resumen	63
V. Implicancias centrales de la teoría del desarrollo de Jung para la psicología clínica	65
5.1 Las implicancias para la teoría psicopatológica (1): Generalidades y neurosis	65
5.2 Las implicancias para la teoría psicopatológica (2): Psicosis	79
5.3 Las implicancias para el psicodiagnóstico	82
5.4 Las implicancias para la psicoterapia	86
5.5 La salud psicológica en la psicología analítica	96
VI. Consideraciones finales	99

SEGUNDA PARTE

El trabajo de Erich Neumann y Edward Edinger

VII.	Algunas consideraciones generales	107
7.1	Algunos aspectos generales de la teoría del desarrollo de Neumann	109
VIII.	La teoría del desarrollo de Neumann	115
8.1	El estadio urobórico y el estadio matriarcal	115
8.2	El estadio patriarcal, la adolescencia y la segunda mitad de la vida	135
IX.	El trabajo de Edward Edinger	152
X.	Implicancias centrales de las teorías del desarrollo de Neumann y Edinger para la psicología clínica	161
10.1	Las implicancias para la teoría psicopatológica	162
10.2	Las implicancias para el psicodiagnóstico	180
10.3	Las implicancias para la psicoterapia	183
XI.	Consideraciones finales	190

TERCERA PARTE

Perspectivas críticas y conclusiones

XII.	Perspectivas críticas sobre las teorías presentadas	195
12.1	La relación entre el ego y el sí-mismo	195
12.2	La falacia pre/trans y la visión romántica	197
12.3	Nota crítica sobre el concepto de lo arquetípico	207
XIII.	Conclusiones	212
13.1	Las teorías evolutivas de la psicología analítica como teorías transpersonales	212
13.2	Psicología analítica del desarrollo y psicología evolutiva tradicional	216
13.3	Líneas futuras de investigación	220
13.4	Reflexiones finales	221
XIV.	Referencias	224

I. Introducción

La psicología transpersonal, establecida formalmente durante 1969 en los Estados Unidos, es una disciplina que, por un lado, se ha propuesto la dificultosa tarea de estudiar los fenómenos transpersonales desde el punto de vista psicológico y, por otro lado, busca encontrar una equilibrada integración y “fusión de la sabiduría de las tradiciones espirituales del mundo con el saber de la psicología moderna” (Cortright, 1997, p. 8). Así, está interesada en fomentar un diálogo hasta hace pocos años inexistente o, al menos, intermitente y asistemático entre las teorías, las prácticas y los representantes más destacados del campo de la psicología contemporánea y la profunda comprensión de la naturaleza y el funcionamiento del ser humano que yace en las enseñanzas y las prácticas que constituyen el núcleo esencial de las diferentes tradiciones contemplativas milenarias.

En este sentido, la psicología transpersonal intenta unir “las perspectivas psicológicas occidentales sobre el desarrollo humano y la psicopatología y el entendimiento contemplativo oriental de la consciencia y los estados óptimos de salud” (Rubin, 2003, pp. 36-37). Esto significa que sus propósitos no se limitan a promover un enriquecimiento conceptual de la psicología moderna en base a la sabiduría contenida en las grandes tradiciones espirituales, sino que también abarcan la articulación sistemática de metodologías aplicadas –de carácter clínico y de otros tipos– que posibiliten y faciliten la transformación efectiva de la consciencia del individuo en la dirección de estados psicológicos más maduros y de mayor bienestar e integración. Las numerosas aplicaciones que, hasta ahora, se han desarrollado en este contexto han sido empleadas en y adaptadas a escenarios tan diversos como la medicina (Lawlis, 1996), la psiquiatría (Nelson, 1994; Scotton, Chinen & Battista, 1996), la psicoterapia y el psicoanálisis (Boorstein, 1996; Cortright, 1997; Epstein,

1995; Rowan, 1993; Rubin, 1996; Vaughan, 1986), la metodología (Braud & Anderson, 1998), la antropología (Laughlin, McManus & Shearer, 1993), la ecología (Devall & Sessions, 1993; Fox, 1993), la educación (Roberts, 1980) e, incluso, han comenzado a extenderse a la política y los negocios (Wilber, 2000b).

Los fenómenos transpersonales, que conforman la inquietud principal de esta corriente de la psicología, de acuerdo al uso actual del término son las “preocupaciones, motivaciones, experiencias, estadios evolutivos (cognitivo, moral, emocional, interpersonal, etc.), maneras de ser y otros fenómenos que incluyen pero trascienden la esfera de la personalidad, el self o el ego individuales” (Ferrer, 2002, p. 5). Desde el punto de vista de la psicología, son ocurrencias o hechos psicológicos que, de alguna u otra forma, trascienden (trans-) aquella dimensión que habitual e históricamente ha sido conceptualizada como ligada a la sensación subjetiva de la existencia de una identidad personal estable y continua sin poder ser explicados o entendidos, de manera exhaustiva y satisfactoria, en términos de los conocimientos actuales de la psicopatología. En consecuencia, deben ser distinguidos cuidadosamente de experiencias y procesos de naturaleza psicopatológica, una necesidad que ha dado lugar a la aparición del campo del diagnóstico diferencial en esta área (Grof & Grof, 1989, 1990; Jorquera, 2002; Lukoff, Lu & Turner, 1996; Nelson, 1994).

En el medio latinoamericano profesional de la psicología y, particularmente, en el chileno, la psicología transpersonal y sus múltiples avances teóricos y clínicos han permanecido, sobre todo en el ámbito académico, como áreas de investigación más bien marginadas y desconocidas. Esta situación se mantiene a pesar de que, como disciplina formal, la psicología transpersonal existe desde hace más de treinta años y, en todo el mundo, se sigue desarrollando y es enseñada en contextos que incluyen el ámbito académico-universitario de pre- y postgrado (Anderson, 1998; Braud & Anderson, 1998; Sassenfeld, 2002).

En consecuencia, en términos muy generales, la presente investigación teórica representa un intento de introducir algunas de las teorías de la psicología transpersonal en el ámbito académico chileno y, llenando un vacío existente, hacer sus contenidos accesibles a quien se encuentre interesado en conocer algunos de sus planteamientos específicos. Con ello, esta investigación puede ser considerada una continuación y ampliación de un esfuerzo que fue iniciado, entre otros, por los trabajos de Susana Bustos y Francisca Román (1981), Cecilia Severino (2002), Leila Jorquera (2002) y Fabiola Durán (2003). Lo que distingue de estas tentativas previas el hecho de que, aunque la psicología transpersonal como tal o algunos de sus aspectos han sido abordados con anterioridad en estudios académicos, aún no existe un estudio que enfoque y explore específicamente y especialmente su faceta como teoría que da cuenta del desarrollo psíquico del ser humano.

Objetivos de la investigación

Objetivos generales:

- (1) Presentar un panorama amplio y general de la psicología transpersonal del desarrollo humano de orientación junguiana.
- (2) Reconocer aquellos elementos conceptuales de la psicología junguiana del desarrollo que son de relevancia central para la psicología clínica.

Objetivos específicos:

- (1) Describir y examinar las teorías transpersonales del desarrollo psicológico del ser humano formuladas por Carl Jung, Erich Neumann y Edward Edinger.
- (2) Describir y examinar los aportes específicos más importantes de cada una de las teorías presentadas para tres áreas de la psicología clínica: teoría psicopatológica, psicodiagnóstico y psicoterapia.

(3) Realizar una breve revisión de las críticas principales que las teorías presentadas han recibido.

Planteamiento específico del tema de la investigación

Aunque el establecimiento formal de la psicología transpersonal tuvo lugar a fines de la década de 1960, a lo largo de la historia de la psicología moderna han existido numerosos precursores que, a pesar de la frecuente descalificación de sus pares, han investigado distintos aspectos pertenecientes al área. Entre estos pioneros, por lo general, se cuenta al psicólogo y filósofo norteamericano William James, al psiquiatra italiano Roberto Assagioli y, sobre todo, al psiquiatra y psicoterapeuta suizo Carl Gustav Jung.

Desde otro punto de vista, sin embargo, la obra de Jung no se limitó a ser tan sólo un trabajo precursor en el campo de la psicología transpersonal. De acuerdo al psicólogo transpersonal californiano Brant Cortright (1997), tomando en consideración la naturaleza de las concepciones centrales de Jung, sus teorías constituyeron “la primera psicología transpersonal” (p. 82) por derecho propio, el primer modelo conceptual de carácter manifiestamente transpersonal. Para algunos, asimismo, Jung debe ser considerado el primer psicólogo clínico de orientación transpersonal (Scotton, 1996). Así, por lo común, la psicología jungiana es percibida como disciplina o área perteneciente al movimiento psicológico transpersonal (Boorstein, 1996; Cortright, 1997; Grof, 1985, 2000; Rowan, 1993; Scotton, Chinen & Battista, 1996).

Basándonos en lo dicho con anterioridad, la presente investigación consiste en una revisión crítica de la teoría jungiana del desarrollo psicológico y en la exploración de algunas de las implicancias principales de esta conceptualización evolutiva para tres áreas de la psicología clínica: la teoría psicopatológica, el psicodiagnóstico y la psicoterapia.

En la primera parte, examinaremos la teoría del desarrollo del mismo Jung, incorporando algunos aportes menores de sus discípulos más destacados, y sus contribuciones más relevantes al quehacer clínico en relación a las ideas que revisaremos. En la segunda parte, nos centraremos en el trabajo más sistemático y elaborado de dos psicólogos jungianos renombrados –Erich Neumann y Edward Edinger– en torno al crecimiento del psiquismo humano y sus reflexiones acerca del ámbito de la psicología clínica.

En la parte final de esta investigación, destacaremos las diferentes críticas que se han realizado a la psicología jungiana del desarrollo y, por último, mostraremos con más detalle las razones por las cuales la psicología jungiana del desarrollo puede ser considerada una psicología transpersonal y estableceremos las conclusiones y los resultados a los cuales nos ha conducido esta investigación. El motivo por el cual recién hacia el final de este estudio explicaremos, de modo más sistemático, nuestras razones para contemplar la psicología jungiana del desarrollo como teoría transpersonal está relacionado con la circunstancia de que es necesario conocer estas teorías evolutivas para poder comprender esta explicación adecuadamente. Sin este conocimiento previo, lo que podríamos aducir carecería de la indispensable fundamentación y contextualización conceptual.

Así, este estudio gira en torno a los puntos de intersección que se producen entre los siguientes campos de la psicología: psicología transpersonal de orientación jungiana, psicología del desarrollo y psicología clínica. Intenta encontrar una respuesta tentativa a las siguientes preguntas: ¿qué aporta la psicología transpersonal jungiana del desarrollo a la comprensión del crecimiento psicológico del ser humano? Y, tomando en consideración las conceptualizaciones de la psicología transpersonal del desarrollo formulada por Jung (1931a, 1934b, 1939a, 1954), Neumann (1949b, 1952, 1963) y Edinger (1972), ¿de qué manera

concreta se pueden ver afectadas las áreas de la psicología clínica denominadas teoría psicopatológica, psicodiagnóstico y psicoterapia?

Justificación y relevancia de la investigación

Desde el punto de vista de la psicología evolutiva tradicional, la aparición del campo de estudio del desarrollo adulto fue un fenómeno relativamente tardío. El interés principal de los investigadores estuvo dedicado, por mucho tiempo, a la comprensión del desarrollo del niño y el adolescente, tal como se ve reflejado en los trabajos representativos de Sigmund Freud (1904/1905) o Jean Piaget (1929). Recién hace algunas décadas, el foco de la psicología evolutiva se fue expandiendo en dos direcciones.

Por un lado, una serie de hallazgos médicos y psicoterapéuticos importantes –por ejemplo, el reconocimiento de la existencia y la relevancia evolutiva del trauma del nacimiento, los sorprendentes descubrimientos acerca de la vida intrauterina realizados a través de nuevas herramientas tecnológicas, etc.– volcaron la atención de los investigadores hacia aspectos tan discutidos del desarrollo humano como lo son las etapas del desarrollo fetal y neonatal, una situación que culminó con el establecimiento de la llamada psicología pre- y perinatal (Grof, 2000; Janov, 1997; Janus, 1991; Verny & Kelly, 1981). Por otro lado, un conjunto de fenómenos sociales contemporáneos como, por ejemplo, el alza en la expectativa de vida a escala generalizada y el consiguiente fenómeno de sociedades con un número creciente de personas de avanzada edad, exigieron el estudio de la vejez y sus particulares características con el fin de comenzar a acomodar las instituciones sociales y médicas a las sólo superficialmente conocidas necesidades de este grupo humano.

Por otra parte, el advenimiento de la psicología humanista, a partir de la década de 1950, trajo a un primer plano las posibilidades latentes y poco exploradas de lo que los psicólogos humanistas denominaron el “potencial humano” –es decir, las posibilidades evolutivas relacionadas con

la etapa del desarrollo de la adultez. En base a las obras de Abraham Maslow (1968, 1971) y otros, el concepto de la “autorrealización” se convirtió en sinónimo de un estadio evolutivo que superaba aquellas particularidades psicológicas que conformaban el promedio del desarrollo adulto hasta ese momento histórico.

Esta concepción atravesaba y sigue atravesando a la psicología humanista de principio a fin y constituía una continuación del trabajo pionero de personajes como el psicoanalista Erik Erikson (1950) en torno al crecimiento psicológico del adulto. No obstante, amplias secciones del movimiento de la psicología humanista no estuvieron interesadas en elaborar modelos conceptuales precisos, rigurosos y avalados por investigaciones empíricas en base a la metodología científica de las ciencias sociales, una de las críticas más importantes que este enfoque ha recibido a lo largo de los años (Farson, 1978; Moss, 1999).

Así, con el tiempo, los investigadores académicos se fueron apropiando de este campo de estudios y, lenta pero seguramente, se comenzó a establecer la predominancia de los modelos conceptuales que dan cuenta de todo el ciclo vital del ser humano y que afirman que el individuo es capaz de seguir creciendo psicológicamente hasta el momento de su muerte. Con ello, el desarrollo adulto y la importancia de su comprensión se ha movilizado cada vez más hacia un primer plano. Desde hace ya un tiempo, los investigadores dedicados a estudiar esta área vienen cuestionando la idea generalmente aceptada de que, por ejemplo, el desarrollo cognitivo culmina con el logro de las llamadas operaciones formales definidas originalmente por Jean Piaget (Alexander & Langer, 1990; Basseches, 1985; Commons, Richards & Armon, 1984; Commons, Grotzer & Sinnott, 1990; Miller & Cook-Greuter, 1994).

La psicología transpersonal, por su parte, como continuación de algunas de las intenciones de la psicología humanista y en respuesta a las críticas mencionadas de falta de teorización consistente en ésta última, ha formulado diversas teorías evolutivas que tienen en común la inclusión de

estadios evolutivos como el de las operaciones cognitivas postformales planteadas por los investigadores Michael Commons, Francis Richards y Cheryl Armon (1984) y, más allá, un énfasis sobre la existencia de estadios del desarrollo aún más elevados. En este sentido, la psicología transpersonal ha elaborado teorías muy inclusivas y comprensivas del desarrollo humano que se extienden desde sus aparentes inicios prenatales hasta lo que la investigadora Elisabeth Kübler-Ross (1988), colaboradora habitual del campo transpersonal, ha llamado la “etapa final del crecimiento”: la muerte de nuestro cuerpo físico. Sin embargo, tal como señala Funk (1994), “la mayoría de los psicólogos occidentales, incluso muchos de aquellos que se ocupan del desarrollo adulto, tienden a ignorar o incluso denigrar la visión transpersonal, aún cuando la situación ha cambiado un tanto en la década pasada” (p. 4).

Frente a este contexto, este estudio está teóricamente justificado en cuanto su propósito central es el de ofrecer una presentación de las diferentes contribuciones precursoras que Jung y los autores transpersonales de orientación jungiana han realizado en las áreas que hemos estado mencionando y mostrar su coherencia y relevancia actual para la psicología evolutiva más amplia, una tarea que no ha sido todavía enfrentada.

Los aportes que esta investigación puede realizar al plano teórico están relacionados con la aproximación específica que la caracteriza. En términos del ámbito académico, tal como ya hemos insinuado, existe un vacío en cuanto a la psicología transpersonal, en general, y a la psicología transpersonal del desarrollo, en particular. Este estudio, tal como está planteado, pretende comenzar a llenar este vacío y ampliar, también, la mirada tradicional de la psicología evolutiva respecto del desarrollo adulto y sus posibilidades evolutivas en base a las concepciones elaboradas por Jung y varios psicólogos transpersonales jungianos que han investigado el crecimiento psicológico desde su propio marco de referencia. Se debe a este contexto su carácter descriptivo.

Primera Parte

El trabajo de Carl Gustav Jung

II. Algunas consideraciones preliminares

El psiquiatra y psicoterapeuta de origen suizo Carl Gustav Jung (1875-1961) fue, probablemente, uno de los pensadores y teóricos psicológicos más profundos, originales y multifacéticos del siglo XX. La tan desacostumbrada amplitud de sus intereses –sus investigaciones pioneras lo llevaron a examinar, con detenimiento, campos de estudio tan dispares como la mitología, la simbología, la parapsicología, la astrología, la religiosidad indígena norteamericana, el chamanismo africano, la alquimia, el gnosticismo, el ocultismo, las tradiciones espirituales milenarias de Oriente y algunas otras áreas (Scotton, 1996)– puede ser considerada como expresión de una inquietud fundamental por comprender, de la mejor manera posible, la realidad psíquica interna, así como la relación que ésta establece con la realidad material externa. Su necesidad de plasmar en palabras y conceptos sus experiencias personales y profesionales lo llevó, tras un período de varios años de colaboración íntima con el neurólogo vienés y creador del psicoanálisis Sigmund Freud, a formular las bases de su propio acercamiento teórico y práctico a la psicología humana.

A partir de 1913, se referiría a su enfoque con el nombre de *psicología analítica*, una designación a la cual su obra y sus múltiples descubrimientos están asociados, hasta el día de hoy, en el mundo de la psicología, la psicoterapia y la psiquiatría. Partiendo del entendimiento psicoanalítico inicial, el nacimiento de la concepción de la psicología analítica da cuenta de la inclinación de Jung por encontrar una denominación nueva y más amplia para la definición disciplinaria y la orientación básica que enmarcaba sus propios estudios. Este deseo se justificaba por el hecho de que, en el contexto de la psicología profunda, “la investigación psicológica ha abandonado el marco estrecho de una técnica médica de tratamiento con su restricción a ciertos supuestos

teóricos [esto es, el psicoanálisis] y se ha adentrado en el campo más general de la psicología normal” (Jung, 1928b, p. 61).

No obstante, hacia el final de su vida, Jung (1953) no creía que su trabajo podía, en realidad, ser visualizado como un sistema conceptual acabado:

Como no puedo afirmar que yo haya conseguido una teoría definitiva que explique todas –o al menos la mayoría– de las complejidades psicológicas, mi obra consiste en una serie de diversas aproximaciones o, si se prefiere, ‘circum-ambulaciones’ hacia factores desconocidos. Esto hace especialmente difícil dar un esquema o, incluso, una simple relación de mis ideas. (p. 12)

De esta manera, tal como afirman los analistas jungianos ingleses Ian Alister y Christopher Hauke (1998), la

psicología analítica nunca ha sido un cuerpo congelado o rígido de teoría y práctica. Siempre se ha estado desarrollando en la medida en la que nuevas comprensiones y formulaciones se integran o reemplazan a las viejas. El mismo C. G. Jung revisó y completó sus ideas a lo largo de toda su vida. (p. 1)

La dificultad de sistematización mencionada por Jung no excluye, por cierto, sus diferentes consideraciones acerca del desarrollo humano. Así, por ejemplo, la psicóloga analítica Avis Dry (1961) comenta la existencia de lo que percibe como una extraordinaria fragmentación de las contribuciones de Jung en torno al proceso de individuación, una de las nociones evolutivas centrales que éste articuló y que revisaremos, en el capítulo cuatro, con algún detalle. De modo similar, el analista jungiano inglés Andrew Samuels (1985) señala que los escritos de Jung acerca del desarrollo infantil “están desparramados y muchas de sus ideas más sugerentes *no se encuentran en el volumen de sus Obras Completas titulado *El Desarrollo de la Personalidad (OC 17)**” (p. 133, cursiva del original).

En consecuencia, aparte de recurrir directamente al opus jungiano con el fin de enriquecer nuestra exposición, también haremos uso de algunas de las sistematizaciones y precisiones conceptuales que varios de sus discípulos y colaboradores más cercanos han realizado en los últimos cincuenta años. En la segunda parte de esta investigación, nos dedicaremos a explorar, después de haber escudriñado los aportes del mismo Jung, las contribuciones de dos de los más destacados psicólogos analíticos en lo que respecta a la conceptualización del desarrollo psicológico: el médico y analista jungiano alemán Erich Neumann y el psiquiatra y analista jungiano norteamericano Edward Edinger.

2.1 Algunas consideraciones generales

La teoría sobre el desarrollo humano que Jung formuló tiene su origen tanto en su vasta experiencia clínica profesional como en sus investigaciones no clínicas y sus vivencias personales, hecho que queda al descubierto, para cualquier lector atento, en su autobiografía de edición póstuma *Recuerdos, sueños, pensamientos* (1962). Pero, de todos estos factores, fueron quizás sus experiencias con el tratamiento psicoterapéutico de adultos que habían alcanzado ya una edad superior a los treinta y cinco o cuarenta años aquel elemento que más influencia haya ejercido sobre sus ideas acerca del crecimiento psicológico del ser humano (Astor, 1998; McFarland, 1995; Samuels, 1985; Storr, 1983).

Esta particular circunstancia ha generado opiniones divergentes al interior de la comunidad de sus seguidores. Para algunos, la psicología analítica iniciada por Jung “no se ocupó plenamente de los aspectos psicológicos profundos de la temprana infancia ni del desarrollo infantil. [...] Estas áreas de investigación analítica no fueron de interés primordial para Jung ni para el grupo formado con él” (McFarland, 1995, p. 183). El psicoanalista inglés Edward Glover (1950) llega a aseverar, de manera bastante más tajante, que Jung rechazó cualquier teoría del crecimiento

psíquico individual. Esto significa que, para muchos, es necesario afirmar que “Jung no había estado interesado en infantes; su énfasis había subrayado la importancia del desarrollo de la psique en la segunda mitad de la vida” (Sidoli, 1998, p. 103), que “Jung no condujo investigaciones específicas sobre la infancia” (p. 104) y que “Jung no trabajó mucho con niños y tendió a descuidar la infancia [...]” (Kaplinsky, 1998, p. 44).

Para otros, en cambio,

la visión tradicional es que Jung no estaba muy interesado en el desarrollo personal del individuo [y que,] por lo tanto, su teoría del desarrollo temprano es inadecuada [Pero,] de ningún modo es cierto que no haya dejado una teoría del desarrollo en la infancia y la niñez. [...] Jung se moviliza con tanta rapidez de lo personal y ontogenético a lo transpersonal y filogenético que, más que una presentación coherente, encontramos numerosas referencias y es nuestra tarea darles forma como tesis consistente. (Samuels, 1985, p. 133)

Y, más allá, Samuels (1985) opina que, debido a que Jung se ocupó de indagar en áreas tan estudiadas hoy en día por las corrientes contemporáneas del psicoanálisis como lo son la relevancia de la relación diádica primaria entre madre e infante, algunos de los mecanismos psicológicos más primitivos y la formación de la estructura del ego, debe ser considerado como pionero de la psicología psicoanalítica actual del desarrollo pre-edípico. A lo largo de esta primera parte de la presente investigación, tendremos la oportunidad de evaluar en diferentes contextos estas posiciones contradictorias en cuanto a lo acertadas o desencaminadas que puedan estar las afirmaciones que sustentan.

En términos amplios, es posible distinguir entre dos etapas bastante diferentes en el pensamiento evolutivo de Jung. En un primer período, Jung aún se mueve dentro de un marco de referencia esencialmente psicoanalítico, lo que se ve reflejado en sus publicaciones *Los conflictos del alma infantil* (1910), *Intento de una presentación de la teoría psicoanalítica*

(1913) y, hasta cierto grado, en el importante libro que marcaría el comienzo de su distanciamiento de Freud y el psicoanálisis como tal, *Símbolos y transformaciones de la libido* (1912). Las cuestiones que aquí le preocupan son el desarrollo de la libido –la cual Jung ya había empezado a conceptualizar como “energía psíquica” en general, alejándose del énfasis sexual que Freud le atribuía–, la sexualidad infantil y los conflictos internos que se tienden a presentar en la infancia. En otras palabras, durante algún tiempo Jung se dedicó, en efecto, a estudiar varios de los aspectos más sobresalientes del desarrollo del niño; y, a diferencia de lo que a veces se piensa, siempre reconoció de forma abierta su enorme deuda con los singulares hallazgos y algunas de las formulaciones teóricas avanzadas por Freud (McFarland, 1995; Stevens, 1990).

El inicio de la segunda etapa lo marcan, a mi parecer, ciertos descubrimientos que condujeron a Jung hacia el primer planteamiento explícito de la hipótesis del inconsciente colectivo, publicado durante 1917 en *Die Psychologie der unbewußten Prozesse* [La psicología de los procesos inconscientes]. Para Jung (1934a), el inconsciente colectivo puede ser definido como “psique objetiva”, en el sentido de que el inconsciente personal

descansa sobre una capa más profunda, la cual no deriva ya de la experiencia y la adquisición personal, sino que es innata. [...] He elegido la expresión ‘colectivo’ debido a que este inconsciente no es de naturaleza individual sino general; es decir, a diferencia de la psique personal, encierra contenidos y modos de comportamiento que son completamente equivalentes en todas partes y en todos los individuos. Es, en otras palabras, idéntico a sí mismo y constituye así un fundamento psíquico general, de carácter transpersonal, presente en todos. (p. 7)

La cuidadosa elaboración de este concepto, nuclear en la aproximación de la psicología analítica, le permitió a Jung poner la teoría de la libido o energía psíquica en un segundo plano y focalizar su atención

sobre aquellos procesos del desarrollo que posibilitan la emergencia de la consciencia a partir de la difusa “oscuridad” del inconsciente colectivo. Con ello, había sentado las bases para la enunciación de la teoría de la individuación, que tan relevante se volvería para la práctica del análisis y la psicoterapia de orientación jungiana, y se dirigía hacia lo que podríamos calificar de perspectiva metapsicológica –esto es, “un retrato de estructura psíquica [...]” (Samuels, 1985, p. 110) y una descripción conceptual de las relaciones entre diferentes estructuras psíquicas, más que un retrato de contenidos psicológicos.

Puesto que es el trabajo que Jung llevó a cabo en este segundo período el que revela, con mayor consistencia, su postura más articulada y madura frente al desafío que plantea la comprensión del crecimiento del ser humano, nos abocaremos a describir aquellas de sus concepciones que fueron elaboradas en esta etapa y omitiremos, deliberadamente, sus reflexiones pertenecientes al primer período.

2.2 Algunos aspectos generales de la teoría de Jung

Si para Jung había algún principio fundamental que impregnaba la realidad humana en su conjunto, hasta en sus más recónditas y menos reconocidas facetas, era una tendencia intrínseca, espontánea, hacia la actualización de las potencialidades latentes del organismo. En este sentido, de manera un tanto poética, manifestaba que “en el adulto existe un niño, *un niño eterno que sigue formándose, que nunca estará terminado* [...] Esta parte de la personalidad humana es la que quisiera desarrollarse en su totalidad [...]” (Jung, 1934b, p. 178, cursiva del original).

Consecuencia lógica e inevitable de esta visión fue la introducción de un paradigma del desarrollo capaz de tomar en consideración este principio básico e, incluso, de colocarlo en su centro. La perspectiva que Jung adoptó con esta finalidad fue aquella que hoy conocemos con el nombre de “psicología del ciclo vital” o “psicología de la vida entera” [life-

span psychology o whole-life psychology]. Dicho de otro modo, tan temprano como la década de 1920 o 1930, Jung ya había comenzado a pronunciarse sobre el hecho de que el crecimiento psicológico del ser humano no se detiene una vez llegada la adultez, sino que prosigue hasta bien entrada la vejez (Chinen, 1996; Samuels, 1985; Stevens, 1990; Storr, 1983). Tendrían que pasar varias decenas de años hasta que estas valiosas ideas penetraran en los círculos más extensos de la psicología académica y Jung fuera redescubierto como pionero del campo actual del desarrollo adulto.

Jung (1934b) definía lo que llamaba “el crecimiento de la personalidad como sinónimo de un incremento de la auto-consciencia” (p. 198) o de una “ampliación de la extensión de la consciencia” (1946 [1926], p. 92); en suma, el “progresivo proceso de desarrollo psíquico significa *expansión de la consciencia*” (1925a, p. 215, cursiva del original) y la consciencia se desarrolla “*en forma de diferenciación de ciertas funciones*” (1925b, p. 597, cursiva del original). Es decir, para él, el desarrollo humano, en esencia, puede ser definido como y equivale al desarrollo de la consciencia humana. Una de sus formulaciones más claras de una definición de la consciencia quizás sea aquella propuesta en el glosario terminológico incluido en sus *Tipos psicológicos* (1921):

Entiendo por consciencia la referencia de los contenidos psíquicos al yo [...] en la medida en que el yo tiene una sensación de esa referencia como tal [...] La consciencia es la función o actividad que mantiene la relación de los contenidos psíquicos con el yo. (p. 504)

Como podemos ver, para Jung (1939a), la consciencia “requiere de un centro, de un ego al cual algo le es consciente. No conocemos ningún otro tipo de consciencia, ni podemos imaginarnos una consciencia sin un ego” (pp. 219-220). De este modo, el ego¹ termina siendo tanto un posible

¹ Jung (1921) define: “Entiendo por ‘yo’ [ego] un complejo de representaciones que constituye para mí el centro del campo de mi consciencia y que a mi parecer posee una

contenido como la misma condición de la consciencia y Jung agrega que “exclusión, selección y discriminación son la raíz y la esencia de cualquier cosa que demanda la designación de ‘consciencia’” (pp. 224-225).

Jung pensaba, además, que la persona, en el transcurso de su vida, se ve cada vez más directamente enfrentada a la necesidad de diferenciar aquellos aspectos de su psique que ha descuidado; en otras palabras, la necesidad de corregir lo que él denominaba la unilateralidad de la personalidad. Para dar cuenta de todas sus observaciones y especulaciones fue necesaria la elaboración de dos modelos complementarios, que se refieren a dos maneras distintas de abordar y describir las complejas dinámicas subjetivas e intersubjetivas que constituyen el desarrollo psíquico.

El primero de estos dos modelos utiliza la ahora tan difundida noción de que cada individuo recorre determinadas *etapas* o *estadios* vitales que están ligados a características y tareas distintivas. El modelo asume, así, un punto de vista cercano a la experiencia concreta que las personas atraviesan en la medida en la que crecen y acentúa las interacciones que se producen entre el organismo humano y su entorno social, cultural y material. (Esto no significa, como veremos, que hace caso omiso de la ocurrencia de ciertos sucesos de carácter interno.) Resulta curioso comprobar que el mismo Jung (1962) contradecía sus propias consideraciones, hasta cierto punto, cuando escribía que, en el fondo, “no existe un desarrollo lineal [...] Un desarrollo uniforme se da, como máximo, en un comienzo; más tarde, todo apunta al centro” (p. 204).

elevada continuidad e identidad consigo mismo. [...] El complejo del yo es tanto un contenido de la consciencia como una condición de la *consciencia* [...], pues para mí un elemento psíquico es consciente en cuanto está referido al complejo del yo” (p. 564, cursiva del original). Prosigue diciendo que “la consciencia parece ser el antecedente previo necesario del yo” (1926, p. 325). Con todo, concluye que la “naturaleza de la consciencia sigue siendo un misterio cuya solución no conozco” (1926, p. 324). Cabe agregar que, en la literatura jungiana, los términos ego y consciencia tienden a emplearse como sinónimos: “Jung utiliza ‘ego’ como más o menos sinónimo de ‘consciencia normal despierta’, mientras que, en la terminología de Freud, ‘ego’ tiene tanto componentes conscientes como inconscientes” (Rama, Ballantine & Ajaya, 1976, p. 116).

Este modelo ha recibido, con posterioridad, diversas críticas por parte de algunos de los seguidores de Jung. Samuels (1985) menciona la dificultad de establecer etapas universales bien delimitadas al margen de la relatividad cultural y los cambios sociales y el psiquiatra jungiano británico Anthony Stevens (1990) advierte que el “desarrollo de la personalidad no es un avance sencillo y lineal, sino una espiral con ascensos progresivos y descensos regresivos” (p. 149). Sin embargo, tanto la gran riqueza aclaratoria de este acercamiento como su ubicuidad en la literatura jungiana y su nexos formal con la mayoría de los modelos más avalados por investigaciones rigurosas en el ámbito académico de la psicología evolutiva –es decir, la concepción de un avance gradual y ordenado a través de una sucesión de estadios diferenciados (Kegan, 1982; Wade, 1996; Wilber, 1980, 1986a)– han sido razones suficientes para incluirlo en el contexto de este estudio.

El segundo modelo está basado en una perspectiva metapsicológica, tal como la hemos definimos con anterioridad, y consiste en la articulación de los descubrimientos que Jung hizo al explorar los fundamentos transpersonales y los elementos estructurales de la consciencia como secuencia típica del desarrollo –una empresa que pronto dio lugar a la teoría de la individuación. En este sentido, esta aproximación comparte con el primer modelo la noción de etapas del crecimiento psicológico pero enfatiza más bien los procesos intrapsíquicos y psicodinámicos que caracterizan a éste. Es en este contexto donde más relevancia adquieren los diferentes constructos estructurales de la psicología analítica –entre otros, los conceptos del inconsciente colectivo y los arquetipos² o de la

² “El *concepto del arquetipo*, que constituye un correlato inevitable de la idea del inconsciente colectivo, señala hacia la existencia de determinadas formas en la psique que son omnipresentes o que están diseminadas universalmente. [El inconsciente colectivo] está hecho de formas preexistentes, arquetipos, que sólo pueden devenir conscientes de manera secundaria y que le proporcionan a los contenidos de la consciencia una forma definida” (Jung, 1936, pp. 45-46, cursiva del original). Dicho de otro modo, los arquetipos son los elementos estructurales profundos y transpersonales del psiquismo, que confieren forma a la experiencia consciente; esto significa que “existe

consciencia y el ego– y donde, a la vez, Jung (1939a) deja establecida la relación entre la evolución filogenética y el desarrollo ontogenético:

En cuanto ningún hombre nace totalmente nuevo sino que repite, de manera continua, el último estadio del desarrollo que la especie ha alcanzado, contiene a modo inconsciente, como algo dado *a priori*, la estructura psíquica entera que sus ancestros desarrollaron hacia arriba y hacia abajo en el transcurso de la historia. (p. 216, cursiva del original)

A este respecto, Stevens (1990) agrega, como para precisar que este punto de vista estructural y arquetípico no implica ni excesiva rigidez conceptual ni pautas evolutivas del todo estereotipadas, que las estructuras arquetípicas de la consciencia “son al mismo tiempo *universales* en sus formas fundamentales y *únicas* en sus manifestaciones individuales. En consecuencia, toda vida es un acto de equilibrio entre lo personal y lo colectivo [...]” (p. 67, cursivas del original). Y, dicho sea de paso, la crítica común según la cual una perspectiva arquetípica como esta excluye la posibilidad de que las innovaciones creativas potenciales del crecimiento de una persona afecten o alteren significativamente los cursos (arque-) típicos del desarrollo en general, fue respondida por el psiquiatra y analista jungiano alemán Gerhard Adler (1948) cuando se refería a los resultados probables de la cristalización plena y auténtica de la unicidad de un ser humano con las siguientes palabras:

Si el individuo es capaz de recrear el mundo dentro de su propia consciencia, entonces, la totalidad del universo se ha enriquecido por la

un telón de fondo *transpersonal* a la experiencia personal” (Burney, 1984, p. 206, cursiva del original). Los arquetipos “contribuyen desde el nacimiento al desarrollo de la consciencia y las relaciones” (Sidoli, 1998, p. 114). La “comprensión intuitiva de Jung de este principio de la consciencia y la realidad parece encontrarse más y más en línea con ideas recientes en biología, genética, neurociencias y lingüística [...]” (Hauke, 1998, p. 295). Para nuestros propósitos, es necesario mantener en mente que, en la teoría jungiana –dada su fundamentación en la teoría de los arquetipos–, el crecimiento de la personalidad está más o menos determinado por la existencia de una secuencia arquetípica universal y, por lo tanto, típica y común a todos los exponentes de la especie humana. Compárense también las ideas de Erich Neumann revisadas en el capítulo siete de esta investigación.

existencia de su ego infinitesimal y el mundo de los arquetipos ha sido modificado, aunque sea de manera muy ligera. (p. 130)

Nos resta añadir un breve comentario más a esta sección sobre algunas de las generalidades relativas a las teorías evolutivas de la psicología analítica. Es necesario señalar que, hasta cierto grado, Jung (1939a) era consciente de que sus reflexiones teóricas están expuestas a un importante sesgo –su inevitable inmersión en y evidente surgimiento desde la cultura europea– y que, en este sentido, dan cuenta *específicamente* del desarrollo de los individuos que viven insertos en las condiciones socioculturales occidentales. A lo largo de su obra, Jung apunta en repetidas ocasiones, de modo explícito, lo que considera las impresionantes diferencias entre ciertas configuraciones psíquicas presentes en los individuos de Occidente y los de Oriente.

Así, nos encontramos con una ambigüedad conceptual que atraviesa toda la teoría jungiana: si el crecimiento psicológico está, en gran parte, determinado por factores estructurales arquetípicos compartidos por todos los seres humanos, ¿cómo podemos explicar que individuos de diferentes trasfondos socioculturales parecieran, al menos en términos fenomenológicos, divergir en cuanto a las características intrapsíquicas centrales que emergen durante el desarrollo de la consciencia? Respuestas interesantes y coherentes a esta interrogante no faltan³; no obstante, me

³ Respuestas, en efecto, hay muchas. Entre ellas, pueden ser consideradas relevantes al menos tres: (1) Las diferencias pueden deberse a que distintos círculos socioculturales han logrado actualizar distintas etapas estructurales de la evolución filogenética universal de la consciencia; esto implicaría que las diferencias son sólo aparentes porque estamos comparando equivocadamente niveles o estadios dispares del desarrollo y que aquel círculo sociocultural que se encuentra en un nivel evolutivo superior atraviesa las características que pueden observarse en el círculo sociocultural que se encuentra en un nivel evolutivo inferior como parte normal del crecimiento. (2) Las diferencias observables pueden también deberse a que condiciones ambientales –léase sociales, culturales y materiales– dispares determinan y generan manifestaciones de superficie distintas de estructuras arquetípicas profundas idénticas; es decir, las estructuras arquetípicas esbozan *potencialidades generales* del desarrollo cuya expresión efectiva se ve moldeada por las circunstancias externas en las cuales los individuos se desenvuelven. Esta alternativa, de todas formas, no logra dar cuenta de las diferencias entre características *centrales* del desarrollo sino que se limita a explicar las diferencias entre características

parece importante que este asunto nos acompañe, aunque sea de manera tácita, en nuestro recorrido por los modelos evolutivos de la psicología analítica.

En lo que sigue, revisaremos los dos modelos planteados por Jung con la finalidad de presentar un panorama completo de su teoría del desarrollo de la consciencia. La segunda parte de este estudio se adentrará en la presentación de algunos aspectos del trabajo más sistemático de Neumann y Edinger.

más periféricas. (3) Menos plausible, pero por ello no menos posible, es aquel punto de vista de acuerdo al cual también el hecho de que existan estas diferencias puede ser un fenómeno determinado por estructuras arquetípicas universales.

III. El modelo jungiano del ciclo vital y las etapas de la vida

La primera y más fundamental particularidad del modelo jungiano de las etapas de la vida es la división del ciclo vital en dos mitades y un período crítico de transición entre ambas, aunque el mismo Jung (1931a), así como Adler (1948), Samuels (1985) y Stevens (1990), ocasionalmente hacen referencia a cuatro o más estadios básicos. Cada mitad de la vida –o bien, cada época de la vida– exhibe, por un lado, determinadas características que la definen y demanda, por otro lado, el cumplimiento de determinadas “tareas” a la consciencia, que se encuentra en el proceso de transitar por el ciclo vital.

Stevens (1990) llama a estas “tareas”, que involucran aspectos internos y externos, *intenciones arquetípicas* y, partiendo del supuesto de que cada etapa y su correspondiente emergencia están condicionadas por estructuras arquetípicas profundas, nos dice que

los sistemas de arquetipos responsables del desarrollo [funcionan de modo] que, a medida que el individuo madura, pase por una secuencia programada de etapas, cada una de las cuales está mediada por una nueva serie de imperativos arquetípicos que intentan realizarse tanto en el desarrollo de la personalidad como en el comportamiento. Cada una de estas series de imperativos plantea unas exigencias concretas propias con respecto al entorno, y su activación depende de que esas exigencias se cumplan. (p. 73)

Estas consideraciones son relevantes porque nos indican que las estructuras arquetípicas no generan el desarrollo de modo autónomo, sino que dependen de la interacción con ciertas circunstancias externas para dirigir el crecimiento psicológico, una idea que, como todavía veremos, ya había interesado a Neumann (1959, 1963). En relación a esto, se hace necesario señalar también que, para muchos psicólogos analíticos, las

cualidades y las conductas manifiestas de los padres concretos inciden, en efecto, de manera significativa en el desarrollo del niño; sin embargo, de mucha mayor trascendencia serán siempre las experiencias arquetípicas que ellos actualizan en el psiquismo infantil o adolescente por medio de sus comportamientos y actitudes.

Como en la edad infantil la consciencia se halla débilmente desarrollada, no puede hablarse, en realidad, de una vivencia individual: la madre es, por el contrario, una vivencia arquetípica; en estados más o menos inconscientes, es vivida no como persona individual determinada, sino como *madre*, un arquetipo preñado de enormes posibilidades significativas. En el transcurso de la vida, palidece la protoimagen [o imagen arquetípica] y viene a ser sustituida por otra imagen, consciente, relativamente individual [...] El padre viene a ser, asimismo, un poderoso arquetipo que vive en el alma del niño. También el padre es, al principio, el padre en general, una imagen [arquetípica] universal, un principio dinámico. Al correr de la vida, esta imagen autoritaria se traspone. El padre se convierte en una persona concreta, a menudo demasiado humana. (Jung, 1931e [1927], pp. 160-162, cursiva del original)

Como tendremos aún oportunidad de verificar en el capítulo cinco, la concepción de intenciones arquetípicas específicas a cada etapa vital puede ser traducida en útiles aplicaciones clínicas.

La primera mitad de la vida, que puede ser subdividida en infancia y juventud, llega hasta entre los treinta y cinco y los cuarenta años, con evidentes variaciones individuales. Es un período que requiere de cada ser humano la resolución de problemáticas eminentemente biopsicológicas y sociales, que imponen a la consciencia una direccionalidad o un movimiento que, por así decirlo, va de adentro hacia afuera. En otras palabras, el naciente individuo debe hacer frente, de modo cada vez más activo en la medida en la que el alcance de sus recursos disponibles aumenta, a las poderosas demandas de adaptación a la realidad exterior y de expansión en el mundo social que su entorno le plantea.

Antes que nada, el infante debe separarse de modo gradual –en términos psicológicos– de su cuidadora o de su cuidador primario, debe renunciar a la unidad relacional indiferenciada en la cual vive aún inserto. Esto significa diferenciar progresivamente su consciencia personal y establecer una identidad y un ego propios o, dicho de otra forma, asumir cada vez más su condición de individualidad. Así, el desarrollo promueve, en esta primera mitad de la vida, la actualización de objetivos básicos como un cierto grado de independencia y autonomía (Brookes, 1996; Samuels, 1985).

En el caso ideal, los procesos más formales de educación y socialización, que pronto se instauran y que sobrepasan los límites del ámbito restringido de la familia, están diseñados en función de las intenciones arquetípicas que hemos mencionado y contribuyen a su cumplimiento adecuado. A través de ellos, el niño puede empezar a afianzar su funcionamiento egoico y a consolidar su identidad única e irrepetible:

Apoyamos este proceso por medio de la educación y la formación de los niños. La escuela no es más que un medio para favorecer el proceso de la formación de la consciencia de manera oportuna. [...] La tarea de esta educación es conducir al niño al mundo más amplio y, así, complementar la educación parental. [...] Lo relevante no es cuán cargado de conocimientos uno deja la escuela, sino acaso la escuela ha logrado extraer al ser humano joven de la identidad inconsciente con la familia y hacerlo consciente de sí mismo⁴. (Jung, 1928b, pp. 64-69)

⁴ “Si ahora preguntamos qué sucedería si no tuviéramos una escuela y si dejáramos a los niños abandonados a su propio destino, nos veríamos obligados a responder: los niños permanecerían inconscientes en mayor medida. ¿Y cómo sería un estado de este tipo? Sería un estado primitivo [...]” (Jung, 1928b, p. 64). Más allá, Jung (1928b) opina: “No sólo deberíamos tener cursos de perfeccionamiento para jóvenes, sino también escuelas de educación avanzada para adultos. Educamos a los seres humanos sólo hasta el punto donde pueden ganarse la vida y casarse. Entonces, toda la educación cesa, como si la gente estuviera ahora totalmente preparada. La solución de todas las demás y más complicadas preguntas de la vida se le dejan a la discreción del individuo y su ignorancia. Numerosos matrimonios fallidos e infelices, numerosas decepciones laborales descansan únicamente en la falta de educación de los adultos que, muchas veces, viven en la más

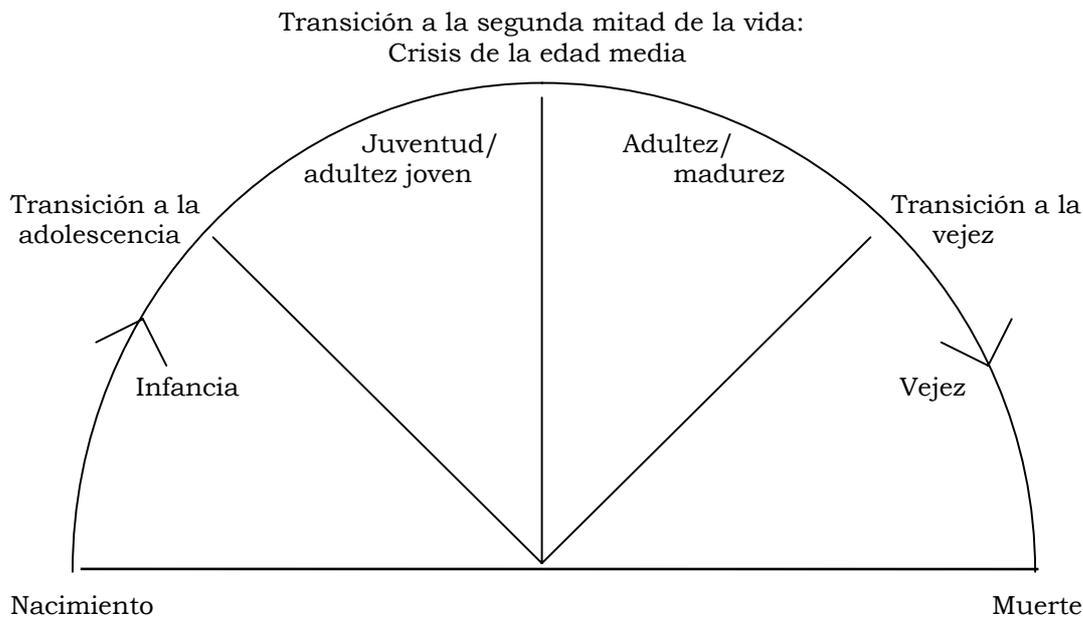
Las tareas evolutivas de la etapa de la infancia experimentan una transformación importante hacia los estadios de la adolescencia y la adultez temprana, cuando la consciencia está terminando de personalizarse y la capacidad de pensar de manera abstracta hace su aparición. El individuo debe ahora dedicarse a satisfacer otro conjunto de necesidades, que pueden subsumirse en la necesidad fundamental de construirse una base segura en el mundo, con todos los aspectos que ello puede implicar: decidir qué tipo de actividad profesional podrá permitirle subsistir, encontrando un compromiso entre las posibilidades reales que tiene a su disposición, por un lado, y sus habilidades e intereses por otro; iniciar una vida sexual responsable y satisfactoria; elegir una pareja con la cual mantener una relación interpersonal profunda y fundar una familia; y, con el tiempo, acceder a una posición social y una identidad adulta estables (Hart, 1995; Jacoby, 1940; Samuels, 1985).

Hasta aquí, la persona se ha ocupado más de vivir que de reflexionar acerca del hecho de su existencia. El desarrollo de su ego y la diferenciación de su consciencia le han garantizado, idealmente, una exitosa adaptación a las realidades social y material y le han proporcionado un sentimiento de autosuficiencia. Ha experimentado una amplia variedad de situaciones vitales que le han demostrado que puede confiar en sus propias capacidades y se siente competente.

No obstante, hacia los treinta y cinco o cuarenta años, tiende a hacerse presente una sensación interior de vacío, ausencia de propósito,

profunda ignorancia respecto de las cosas más importantes. [...] También el adulto es educable: incluso puede ser un objeto agradecido del arte individual de la educación. Sólo que ya no es educable con el mismo método que el niño porque ha perdido la extraordinaria plasticidad de la psique infantil, tiene una voluntad propia, convicciones propias, una consciencia más o menos determinada de sí mismo y, en consecuencia, es mucho menos accesible a una influenciación esquemática. A esto se agrega que el niño, en su desarrollo psíquico, atraviesa los estadios de la sucesión de sus antepasados y sólo es educado hasta que alcanza, más o menos, el estadio moderno de la cultura, o sea, de la consciencia. Por lo tanto, no está muy inclinado a aceptar, tal como un niño, un educador que se encuentre por encima de él. [...] Su cultura no debe nunca detenerse ya que, de otra manera, comienza a mejorar en los niños aquellos errores que deja sin corregir en sí mismo” (pp. 70-71).

desesperación, pérdida y falta de sentido, que puede comenzar siendo muy difusa y muy sutil. Este estado psíquico, que muchas veces es ignorado o reprimido, constituye el preámbulo de lo que hoy conocemos con el nombre de *crisis de la edad media*.



*Figura 3.1: El ciclo vital de acuerdo a la teoría jungiana
(adaptado de Stevens, 1990, p. 76).*

En esta fase de la vida, entre los treinta y cinco y los cuarenta, se prepara un cambio substancial de la psique humana. En un inicio, no son cambios perceptibles, que llamen la atención; más bien son signos indirectos de modificaciones que empiezan a producirse, al parecer, en el inconsciente. A veces, es algo así como un lento cambio de carácter, otras veces reaparecen peculiaridades que desaparecieron con la niñez, o empiezan a difuminarse las aficiones e intereses actuales, que son sustituidos por otros o, lo que es muy frecuente, las convicciones y los principios, especialmente los morales, comienzan a endurecerse y esquinarse [...] (Jung, 1931a, p. 226)

Los acontecimientos de la primera mitad de la vida han generado lo que Jung llamaba la unilateralidad de la personalidad y la crisis de la edad media, que representa la transición hacia la segunda mitad de la vida,

anuncia la necesidad del individuo de atender a aquellas partes de sí mismo que ha descuidado. Debido a ello, “la manera de afrontar la crisis de la mediana edad tiene importancia decisiva para el resto de la vida [...]“ (Stevens, 1990, p. 207). La tendencia natural del organismo humano hacia la realización de sus potencialidades latentes lo conduce en dirección de la posibilidad de convertirse en una totalidad integrada. Es en este sentido que el psicólogo analítico David Hart (1995) escribe que “se trata en el fondo de una crisis espiritual, un desafío para buscar y descubrir el sentido de la vida. Ninguno de los instrumentos utilizados en la primera mitad de la vida resulta adecuado para enfrentarse a este desafío” (p. 159).

El desequilibrio transitorio puede ser calificado de espiritual porque apunta hacia la consecución de una condición de máxima plenitud y porque confronta a la consciencia con las cuestiones más trascendentales del existir. La naturaleza íntima y profunda del proceso puede precipitar un natural, buscado período de aislamiento social e introspección, durante el cual la persona puede sentir un fuerte impulso a evaluar y cuestionarse la forma que ha caracterizado su vivir hasta el momento presente.

Cuando se ha estructurado y afirmado un ego capaz de manejar, de modo oportuno, las demandas de la adaptación al mundo exterior, la psique empieza a invertir su direccionalidad ya acostumbrada y orienta a la consciencia hacia adentro (Adler, 1948; Jacoby, 1940; Samuels, 1985). Tal como dijimos antes, en las etapas de la adultez y la vejez el desarrollo de la personalidad no se detiene, sino que continúa; sólo que ahora, a diferencia de lo que sucede en la primera mitad de la vida, el acento está puesto sobre la adaptación a la realidad interna. El foco del crecimiento, que se había concentrado sobre la dimensión interpersonal, se desplaza hacia el establecimiento de una relación consciente con los elementos colectivos del medio intrapsíquico. Las problemáticas necesitadas de atención pasan a ser culturales y espirituales.

Las intenciones arquetípicas que dominan este período se refieren, en lo esencial, a dos asuntos principales. En primer lugar, el individuo se

ve impelido a apoyar, con aquellos recursos que le son accesibles, la conservación de la cultura que lo respaldó en su juventud y a intentar enriquecerla por medio de las contribuciones únicas que su experiencia acumulada le posibilita hacer (Stevens, 1990). Es decir, la necesidad de apartarse temporalmente de su comunidad más cercana, que las personas pueden vivenciar al entrar en la segunda mitad de la vida, redundará, a la larga, en beneficios concretos para la sociedad. Esto se debe a que el proceso de interiorización y avance hacia un estado psicológico de mayor completitud o integración que caracteriza a las etapas vitales avanzadas, una vez que se ha superado el eventual período de aislamiento, tiende a traducirse también en manifestaciones exteriores. El mejoramiento de la calidad de las relaciones con el entorno humano es un ejemplo de ello.

En segundo lugar, la consciencia se ve expuesta a la exigencia arquetípica de desarrollarse más allá de la hasta entonces alcanzada diferenciación de un ego funcional y una identidad personal, de comenzar un proceso de desidentificación del ego (Brookes, 1996; Samuels, 1985). Es posible que este proceso esté relacionado de cerca con la preparación interior para la muerte, al facilitar el desapego del cuerpo físico; en la misma línea se encuentran, tal vez, las crecientes inquietudes respecto del significado y los valores espirituales o la renovación de los puntos de vista acerca de la naturaleza de la realidad y la psique que pueden hacer aparición.

Pero, con independencia de la adecuación de estas consideraciones, sería un error reducir el surgimiento de preocupaciones de carácter transpersonal en esta etapa a mecanismos que tienen como objeto exclusivo mitigar el miedo a la muerte. Más bien, la teoría jungiana considera que estas cuestiones son reflejo de una función religiosa fundamental del psiquismo y, simultáneamente, expresión de la necesidad arquetípica de generar símbolos transpersonales. Sin duda, el hecho de acercarse al final de la vida puede conllevar una tendencia a amplificar

esta producción simbólica, pero no debe olvidarse que, en alguna medida, puede ser constatada en cualquier momento del ciclo vital.

Jolande Jacoby (1940), una de las más destacadas discípulas y colaboradoras de Jung, redondea todo lo que hemos revisado con las siguientes reflexiones en torno a la última etapa de la vida:

El hombre que va para viejo se va aproximando cada vez más al estado de deslizamiento en lo psíquico colectivo, del cual cuando niño pudo salir con grandes esfuerzos. Y de este modo se cierra el ciclo, pleno de sentido y armónico, de la vida humana, y el principio y el fin coinciden [...] Si esta misión se ha cumplido de manera exacta, entonces, la muerte pierde irremisiblemente su horror y tiene sentido incluirla en la vida total. (p. 190)

Este modelo integrador de las etapas de la vida ha ejercido y sigue ejerciendo una gran atracción sobre muchos de los seguidores de Jung, de donde proviene su extensa difusión en la literatura de la psicología analítica. Sin embargo, también ha sido criticado por diferentes motivos, de los cuales ya hemos hecho alusión a la dificultad de acomodarlo a las diferencias socioculturales que introducen los factores de la relatividad cultural y los cambios sociales. Por ejemplo, concebir la formación de una familia como intención arquetípica del desarrollo parece entrar en conflicto con ciertos comportamientos relacionales contemporáneos, cada vez más diseminados, que evitan el compromiso que implica la vida familiar. Para incorporar estos aspectos en el modelo, se haría indispensable aclarar con más detalle las relaciones existentes entre las estructuras psíquicas arquetípicas determinantes del crecimiento psicológico y tanto las posibilidades como las consecuencias del incumplimiento de las exigencias arquetípicas básicas.

Samuels (1985) agrega dos puntos adicionales de crítica: por un lado, objeta la opinión clásica de que la crisis de la edad media, por necesidad, tiene que ser definida como período dificultoso y, por otro lado, se pregunta por qué razón la transición de la primera a la segunda mitad

de la vida no sucede naturalmente, sin que deba mediar una inflexión que marque una división efectiva entre ambas etapas. “La respuesta de Jung era que las metas sociales de la primera mitad de la vida [...] son alcanzadas a costo de una ‘disminución de la personalidad’ [...]” (p. 170); en otras palabras, a costo de la institución de la unilateralidad de la personalidad. Pero, siendo esto así, “¿cómo puede lo que Jung llama *natural* (esto es, el énfasis sobre los logros exteriores en la primera mitad de la vida) acarrear efectos dañinos para la personalidad?” (p. 170). Claro está que el argumento de Samuels es coherente y merece ser tomado en consideración.

Un último aspecto crítico que me gustaría mencionar, para concluir este capítulo, es aquel comentado por el psiquiatra jungiano estadounidense Crittenden Brookes (1996), quien subraya que, en la práctica, hay un considerable traslape entre ambas mitades de la vida. En especial, es imprescindible no perder de vista que cuestionamientos espirituales elaborados pueden aparecer y, de hecho, tienden a aparecer durante la adolescencia o la adultez temprana y que la búsqueda de seguridad o éxito en el mundo externo, en realidad, no siempre se atenúa o queda remitida a un plano secundario en la vida de los individuos mayores de cuarenta años.

IV. El modelo estructural y la teoría de la individuación

El modelo del ciclo vital que hemos examinado en el capítulo precedente asume una perspectiva que destaca la interacción que se instaura, en cada etapa de la vida, entre el individuo como ser social y la matriz relacional exterior que lo contiene. Este aspecto del desarrollo es, indudablemente, de tremenda importancia para mejorar nuestra comprensión de las complejidades del crecimiento psicológico; sin embargo, Jung no limitó sus investigaciones a este ámbito y buscó entender, también, la forma en la que los procesos del desarrollo se manifiestan *dentro* de la persona.

Esta incógnita lo llevó a delinear las características fundamentales del modelo estructural de la psicología analítica que, como ya hemos mencionado, está planteado desde un punto de vista intrapsíquico y metapsicológico. De modo paralelo, la inquietud señalada le exigió la introducción del concepto de la *individuación*, término que Jung comenzó a emplear alrededor de 1916. En lo que sigue, entonces, nos ocuparemos de explorar esta faceta de los estudios jungianos en torno a la emergencia y la transformación de las diferentes configuraciones estructurales que la consciencia adopta en el transcurso de un hipotético ciclo vital (arque-) típico y universalmente transitado.

4.1 El modelo estructural del desarrollo y la primera mitad de la vida

Jung creía que la vida del ser humano se inicia inmersa en un estado psíquico de completa inconsciencia e indiferenciación o, para ser más exactos, de pre- o de no-diferenciación de las polaridades vivenciales básicas entre sujeto y objeto, adentro y afuera (Adler, 1948; Jung, 1921, 1925a, 1928b, 1931b [1927]; Jung & Evans, 1957). Este estado sume

tanto al feto como al infante recién nacido⁵ en una condición “paradisíaca”: todas sus necesidades son satisfechas, sin su intervención y de manera automática, por parte del organismo materno primero y el comportamiento del cuidador primario después. El niño vive, en este sentido, en una situación a-relacional de igualdad inconsciente con los objetos que pueblan sus todavía indiferenciados ambientes interior y exterior, llamada por Jung *identidad* con el fin de distinguirla de la *identificación*. (Esta última es una situación relacional y presupone un sujeto diferenciado capaz de identificarse con un contenido mental y, debido a ello, es un proceso que sólo podrá ser observado más adelante.)

Estas ideas, muy difundidas en las teorías de algunas corrientes contemporáneas del psicoanálisis (Bleichmar & Leiberman, 1989; Greenberg & Mitchell, 1983), le permitieron a Jung (1939a) describir los contornos más significativos de la configuración estructural inicial de la consciencia humana, esto es, del fundamento y la primera etapa del crecimiento psicológico:

Tanto histórica como individualmente, nuestra consciencia se ha desarrollado a partir de la oscuridad y la somnolencia de la inconsciencia primordial. Había procesos y funciones psíquicas mucho antes de que existiera la consciencia del ego. [...] La consciencia crece desde una psique inconsciente que es más antigua que ella y que sigue en funcionamiento junto a ella o, incluso, a pesar de ella. (pp. 217-218)

El inconsciente es, en cierto modo, la tierra materna desde la cual crece la consciencia. Porque la consciencia tiene un desarrollo a partir de comienzos

⁵ Cuando se le preguntó a Jung, durante una entrevista, respecto del llamado “trauma del nacimiento” –un concepto introducido por el psicoanalista vienés Otto Rank en *El trauma del nacimiento* (1924)–, éste respondió con cierto humor: “Debo decir que para un yo es muy importante haber nacido. [...] ¿No ve que es algo que le ocurre a cualquiera que exista: el hecho de haber nacido? Todo nacido sufre ese trauma, con lo cual la palabra ‘trauma’ ha perdido su significado. Es un hecho general, y no se puede decir que sea un ‘trauma’. No es sino un hecho. No se puede observar una psicología que no ha nacido, pero sólo en ese caso podríamos decir qué es el trauma del nacimiento. Hasta entonces no debe uno siquiera hablar de tal cosa. Es simplemente una falta de epistemología” (Jung & Evans, 1957, p. 285).

y no llega al mundo como algo acabado. Este desarrollo de la consciencia tiene lugar en el niño. En los primeros años de vida, de momento, no se puede constatar casi nada de consciencia, aunque ya muy temprano es clara la existencia de procesos psíquicos [representativos del funcionamiento de la psique objetiva]. Pero estos procesos no se refieren a un ego, no tienen un centro y, por lo tanto, tampoco tienen continuidad, sin la cual un estado de ser consciente es imposible. (1928b, pp. 63-64)

Así, hablando en términos metapsicológicos, la psicología del ser humano comienza siendo idéntica a la psicología impersonal del inconsciente colectivo. Su individualidad, no obstante, al igual que su posibilidad de convertirse en un ser consciente con un ego funcional y adaptativo, puede ser considerada un hecho ya en este estadio –al menos como potencialidad constitucional e intrínseca propia de cada organismo humano. “Para el desarrollo de la personalidad, entonces, la diferenciación estricta respecto de la psique colectiva es absolutamente necesaria, puesto que una diferenciación parcial o borrosa conduce a un inmediato fundirse del individuo en lo colectivo” (Jung, 1928a, p. 161).

De manera lenta pero segura, la consciencia del niño empieza a cristalizar durante ciertos momentos, constituyendo lo que Jung (1925a, 1928b, 1931a) calificaba de pequeñas “islas” o “islotos” de consciencia. Se encuentra aún muy fragmentada, es discontinua y se manifiesta sólo de forma esporádica; el “establecimiento de la consciencia es una transición fluida y no es posible decir, con precisión, cuándo el niño realmente se ha hecho consciente y cuándo aún no lo era” (Jung, 1935c, p. 149).

En distintas ocasiones, se me ha preguntado cómo la consciencia ha nacido del inconsciente. [...] es posible que haya sido el caso que, incluso en aquellos lejanos tiempos, la consciencia haya nacido de la misma manera en la que aún nace hoy. Existen dos caminos diferentes por medio de los cuales se origina [un instante o una isla de] consciencia: uno es un momento de elevada tensión emocional [...] El otro camino es un estado contemplativo, en el cual representaciones se mueven como imágenes oníricas. De pronto,

emerge una asociación entre dos representaciones aparentemente no relacionadas y distantes, a través de la cual se libera una tensión latente. Un momento de este tipo muchas veces actúa como revelación. Pareciera que siempre es una descarga de una tensión energética de naturaleza interior o exterior lo que produce la consciencia. (Jung, 1946 [1926], p. 134)

La primera forma de consciencia accesible a nuestra observación y a nuestro conocimiento parece ser, por tanto, la mera conexión de dos o de más contenidos psíquicos. En esta etapa, la consciencia se halla ligada a la representación de ciertas series de conexiones y, por esto, es de naturaleza esporádica y no vuelve a ser recordada. Efectivamente, en los primeros años de la vida no existe ninguna memoria continuada. Existen, sí, todo lo más, *islotos conscientes*, como luces perdidas u objetos iluminados en la amplia noche. (1931a, p. 219, cursiva del original)

En este contexto, el incipiente ego emerge desde el estado de identidad a partir del encuentro entre el organismo y su entorno. Recién alrededor del tercer o cuarto año de vida, los cada vez más numerosos “instantes de ego” e “instantes de consciencia” comienzan a integrarse en unidades psicológicas estructurales –la consciencia y el ego como su centro– que demuestran una creciente continuidad y coherencia. Con el tiempo, este complejo proceso interno de integración y síntesis posibilita el surgimiento original de un sentido de identidad personal ligado, en primer lugar, al cuerpo. La aparición de la palabra “yo” en el uso que el niño hace del lenguaje es una expresión directa de que la todavía rudimentaria identidad personal ha comenzado, en efecto, a formarse.

Para que la diferenciación sistemática de la consciencia y el ego desde el inconsciente colectivo se pueda transformar en una realidad psicológica más permanente y estable, es insoslayable que se instale una rigurosa barrera represiva dedicada a proteger este logro evolutivo frente a las poderosas fuerzas disolutivas del psiquismo objetivo. El “inconsciente tiene un efecto decididamente desintegrador sobre la consciencia” (Jung, 1929, p. 31) y, debido a ello, Jung (1928a) escribe que la “represión de la

psique colectiva fue absolutamente necesaria para el desarrollo de la personalidad” (p. 159) y que la “oposición de la consciencia respecto del inconsciente, así como la subestimación de este último, responde a una necesidad histórica de desarrollo pues, de no ser así, la consciencia nunca habría podido diferenciarse del inconsciente” (1944, p. 70).

Acerca de esto, Liliane Frey-Rohn (1969), discípula directa de Jung y destacada analista jungiana, clarifica:

Siempre que en la psicología de Jung se hablaba de ‘defensa’ o de ‘supresión’, no entendía él estos términos en el marco de una mera tensión pulsional, sino esencialmente en el *marco del desarrollo de la consciencia*. Visto desde esta perspectiva, el motivo de la represión de determinados contenidos incompatibles con el yo nunca aparecía como algo meramente ‘casual’, sino que estaba profundamente amalgamado con el *proceso de diferenciación de la consciencia*. Jung era incluso de la opinión de que sin la ‘represión’ o, dicho más exactamente, sin la ‘opresión’ ejercida contra los contenidos primitivos, que constituían un obstáculo para la adaptación, no podía producirse una diferenciación de la consciencia. Visto de esta manera resulta también comprensible hasta qué punto Jung fue capaz de considerar que el acto represivo era un fenómeno típico de los procesos que tenían lugar en la psique ‘normal’. [Así, Jung podía concebir que] el proceso de desarrollo de la consciencia iba acompañado de la generación de tensiones de contradicción entre los contenidos conscientes y los inconscientes. (p. 63, cursivas del original)

La indispensable represión de ciertos contenidos psíquicos no sólo se traduce en el establecimiento de la consciencia y el ego como expresiones originarias de la individualidad del niño, sino que precipita, a la vez, la formación de las principales instancias internas o complejos psicológicos autónomos⁶. Lo que Frey-Rohn llama “tensiones de contradicción”

⁶ Un complejo es “la imagen de una determinada situación psíquica que posee un fuerte acento emocional y, además, ha demostrado ser incompatible con la postura o la actitud habitual de la consciencia. Esa imagen tiene una poderosa coherencia interior, tiene su propia totalidad y también dispone de un grado relativamente alto de autonomía, es decir,

corresponde, en esencia, a la dualización del estado psicológico infantil, a la separación de sujeto y objeto, adentro y afuera y consciencia e inconsciente, que conlleva la constitución del dominio de la experiencia subjetiva. Este mismo proceso de constelación de opuestos genera, mediado por la interacción dinámica entre el psiquismo y las circunstancias socioculturales externas, la organización de las primeras instancias estructurales complementarias de la personalidad, denominadas *persona* y *sombra*.

La persona, en su mayor parte, se construye como respuesta adaptativa a las normas familiares (y, por ende, sociales) imperantes y es aquella instancia interna que conduce hacia la actualización de la capacidad del niño para comportarse tal como su entorno de él lo espera; más tarde, se convertirá en la parte o faceta de la personalidad que el individuo tiende a mostrar en las relaciones emocionalmente menos comprometidas que mantiene con otros individuos. La sombra, por el contrario, es aquella instancia que contiene todas las inclinaciones, los deseos y los sentimientos cuya expresión, por diferentes razones, es desaprobada por los cánones socioculturales existentes. Equivale, así, al estrato del inconsciente que es biográfico, adquirido y que está compuesto por los contenidos psíquicos personales y colectivos que han sido reprimidos de manera activa. Engloba, no obstante, también una serie de aspectos constructivos de la personalidad, como potencialidades y talentos creativos latentes, que no han sido actualizados.

sólo en escasa medida se encuentra sometida a las disposiciones de la consciencia, conduciéndose en el espacio de ésta como si fuera un cuerpo extraño animado de vida propia. [...] los complejos son *psíquicos fragmentarios escindidos* [...] Su origen etiológico es, a menudo, un *trauma*, un shock emocional o algún incidente análogo por el que se ha separado un trozo de la psique. Una de las causas más frecuentes es el *conflicto moral* fundado, en último análisis, sobre la aparente imposibilidad de aceptar la totalidad de la naturaleza humana” (Jung, 1934c, pp. 83-84, cursivas del original). “Formalmente, los complejos son ‘ideas con acento en el sentimiento’ que a través de los años se acumulan en torno a ciertos arquetipos, por ejemplo ‘madre’ y ‘padre’. Cuando los complejos se constelan, invariablemente van acompañados de reacciones emocionales” (Sharp, 1994, pp. 36-37).

Ambas instancias están, de alguna u otra forma, referidas al complejo central, al ego, el cual, en condiciones ideales, aprende a administrar las necesidades y demandas de cada una de ellas sin negarlas y a regular sus manifestaciones de acuerdo a lo que las situaciones vitales que se presentan requieren. Sin embargo, esto aún no es plenamente posible en el período inicial del crecimiento psicológico dado que el ego comienza a desarrollarse en conjunto con la persona y la sombra y, durante algún tiempo, los límites definitorios entre ellos se encuentran difuminados. Más adelante, se puede observar una enérgica tendencia del ego a permanecer identificado con la persona y a negar la sombra.

Siguiendo a Stevens (1990), la formación de estos complejos, al igual que la estructuración de otra instancia principal llamada *ánima* en el hombre y *ánimus* en la mujer, es una tarea evolutiva que debe concretarse, en gran medida, hasta el quinto año de vida ya que su resolución moldea los cimientos de la estructura futura de la personalidad. *Ánima* y *ánimus* son los complejos contrasexuales, es decir, constituyen la representación interna de los rasgos generales del sexo opuesto, y juegan un rol de relevancia en términos de la identificación de género que el niño escogerá⁷. También están involucrados en la determinación del tipo y la forma de las relaciones interpersonales que cada individuo entablará con el sexo contrario. Todas las diferenciaciones o escisiones psicológicas que hemos discutido son aspectos naturales e imprescindibles del desarrollo de la consciencia (Alschuler, 1995).

A lo largo de toda la infancia y la niñez, la consciencia y el ego se encuentran todavía en su dificultoso proceso de construcción, debido a lo cual están insertos en una realidad dominada por las imágenes y los

⁷ De acuerdo a la psicóloga analítica Polly Young-Eisendrath (1998), cuyas investigaciones han estudiado los conceptos de sexo y género desde una perspectiva jungiana, la "habilidad para nombrar diferencias de superficie entre los sexos puede ser detectada en niños tan pequeños como de 2 años, pero la distinción categórica entre los sexos no se completa hasta la edad de 6 ó 7, cuando los niños entienden la lógica emocional de un mundo dividido: dos clubes exclusivos de género. En este punto, los niños tienden a segregarse en grupos de pares del mismo sexo y a desarrollar una identidad con el género que reclaman para sí mismos" (pp. 198-199).

contenidos del inconsciente colectivo. Jung pensaba, tal como muchas de sus contribuciones indican, que esta etapa del crecimiento de la personalidad se caracterizaba por la impulsividad, el pensamiento mágico y la constante identificación del ego emergente con el material proveniente de la psique objetiva. Creía haber descubierto evidencia para ello al estudiar lo que visualizaba como correlato de este estadio en la evolución de la especie humana, correlato que podía ser observado en la psicología de los miembros de las tribus primitivas que aún subsisten; esto se explica, como ya hemos visto, porque la psicología analítica considera que la ontogenia de la consciencia recapitula su filogenia. Sin embargo, el individuo se ve impelido, por un movimiento evolutivo que le es inherente, en dirección de una consciencia cada vez más comprehensiva y sistematizada.

“La ruptura decisiva con el estado de identificación con el mundo de los contenidos psíquicos colectivos y, con ello, el paso hacia el mundo del ego individual ocurre solamente en la pubertad” (Adler, 1948, p. 128)⁸. La pubertad es aquel particular momento del desarrollo en el cual la barrera represiva que mencionamos con anterioridad se intensifica, dando lugar a una novedosa configuración estructural intrapsíquica: empieza una etapa marcada por la efectiva desconexión de la consciencia y el ego de su origen y fundamento –el inconsciente colectivo–. Esto posibilita el surgimiento de una *autoconsciencia* cada vez más amplia y, de esa manera, la formación de una identidad personal diversificada, con múltiples aspectos, basada en un ego mental y no ya tanto en el cuerpo. Las conductas conflictivas o agresivas típicas del período adolescente, así como los cambios bruscos de ánimo y otras de sus características, pueden ser entendidas, en este contexto, como manifestaciones exteriores del intenso y complicado

⁸ “En el período desde el nacimiento hasta la conclusión de la época psíquica de la pubertad que, en nuestro clima [europeo] y en nuestra raza, en el varón se puede prolongar normalmente hasta los veinticinco años de vida y, en la mujer, alcanza su final antes con diecinueve o veinte, en este período tiene lugar el desarrollo más grande y más extenso de la consciencia” (Jung, 1928b, p. 64).

proceso interno de la polarización definitiva de los dos sistemas psíquicos esenciales que acompaña a esta transición.

La etapa vital en la cual predomina el ego como instancia central de la personalidad destaca, tal como mostramos cuando revisamos en el capítulo anterior los elementos que forman parte de la primera mitad de la vida, por estar volcada hacia afuera, hacia la expansión del ego en la realidad material y social. El desenvolvimiento exitoso en el mundo consolida la fortaleza y cohesión de la identidad egoica, de modo que el ego es capaz de confiar en sus habilidades y de experimentarse como entidad autónoma, independiente y autosuficiente. La civilización occidental moderna ha alcanzado, a escala colectiva, este estadio egoico de la evolución de la consciencia y, por medio de los recursos educacionales y socializadores que ha creado, logra conducir a la gran mayoría de los individuos hasta él.

Ahora bien, para Jung, esta etapa egoica del desarrollo de la consciencia se ha limitado a originar a un ser humano desconectado de sus raíces⁹, separado de la mayor parte de sí mismo –su inconsciente– y preso de la curiosa ilusión de que no depende de algo que lo trasciende para siquiera existir. Le ha permitido, por cierto, ser creativo y encontrar

⁹ Jung (1945a) reconoce, también, la participación de un cierto factor social y cultural, presente en las sociedades occidentales contemporáneas, en la generación de este proceso: la existencia de una tradición “previene uno de los males psíquicos más grandes, esto es, el desenraizamiento, el cual no sólo le es peligroso a las tribus primitivas, sino también al ser humano civilizado. La disolución de una tradición [léase, de una ficción social compartida o de un “gran relato” unificador de un grupo sociocultural], tan necesaria como a veces puede ser, es siempre una pérdida y un peligro; un peligro psíquico porque la vida instintiva, como lo más conservador en el ser humano, se expresa justamente en las costumbres acordes con la tradición. Creencias y costumbres antiguas están arraigadas, de manera profunda, en los instintos. Si se pierden, sobreviene una separación de la consciencia y el instinto: la consciencia ha perdido, con ello, sus raíces y el instinto, que se ha convertido en inexpresivo, cae de vuelta al inconsciente. Allí, fortalece la energía de éste, la cual entonces fluye hacia los respectivos contenidos de la consciencia, a través de lo cual el enraizamiento de la consciencia recién se hace realmente peligroso. [Esto] provoca una hibridación de la consciencia que se puede manifestar como sobreestimación de uno mismo o como complejo de inferioridad. De todas formas, se origina una perturbación del equilibrio que es el suelo fértil más receptivo para daños psíquicos” (p. 107). “La consecuencia es una falta de instinto y, por ende, una desorientación de la situación general del hombre” (Jung, 1944, p. 77).

maneras de incrementar el valor, la calidad y la duración de su vida; no obstante, también lo ha dejado fragmentado, vacío, temeroso, incompleto e ignorante respecto del sentido profundo de su presencia en el mundo y del lugar significativo que ocupa en su relación con el universo. Para realizarse como verdadero in-dividuo, el ser humano debe recuperar su condición primaria de completud en la cual, sin que se pudiera percatar de ello en su momento, estuvo inmerso al principio de su vida.

La individualidad, piensa Jung (1944), es un estado en el cual se debe abarcar “la totalidad de lo psíquico en general” (p. 57) y añade “que la totalidad consiste, por una parte, en el hombre consciente y, por otra, en el hombre inconsciente” (p. 29). La psique, afirma, “consiste de dos mitades incongruentes que juntas debieran formar un todo. [...] La consciencia y el inconsciente no constituyen un todo cuando uno de ellos es suprimido y herido por el otro” (1939a, pp. 224-225). Sin que su reunión se lleve a cabo, la actualización de la unicidad del hombre continuará siendo una potencialidad latente y desaprovechada:

El individuo (psicológico) o individualidad psicológica existe inconscientemente *a priori*, pero conscientemente sólo existe en la medida en que hay una consciencia de la peculiaridad [...] Con la individualidad física está dada también, como correlato, la individualidad psíquica pero, como hemos dicho, al comienzo está dada de manera inconsciente. Se precisa un proceso consciente de diferenciación, de *individuación* [...] para hacer consciente la individualidad [...] Si la individualidad es inconsciente, entonces no hay un individuo psicológico, sino meramente una psicología colectiva de la consciencia. (Jung, 1921, p. 537, cursivas del original)

4.2 La segunda mitad de la vida y la teoría de la individuación

Los hechos psicológicos que llevaron a Jung a formular la teoría de la individuación fueron, sin lugar a dudas, un conjunto de observaciones que tuvo oportunidad de efectuar en el marco de su trabajo clínico. Esto no

quiere decir, como podría imaginarse, que los sucesos psíquicos a los cuales Jung estuvo expuesto eran de carácter neurótico o patológico. Frieda Fordham (1953), discípula de Jung y analista jungiana inglesa, señala lo siguiente acerca del descubrimiento del proceso de individuación:

Encontró que había un número relativamente abundante de personas que, a pesar de estar ya curadas en el sentido ordinario de la palabra, o insistían en continuar el tratamiento analítico [...] o lo seguían por su propia cuenta una vez abandonado el analista. Se trataba de personalidades maduras [y] se trataba más bien de que estaban buscando de modo inconsciente, pero sin variar de dirección, una meta que eventualmente se define a sí misma como búsqueda de la totalidad –esa entidad misteriosa que es el ‘hombre total’– y que necesitaban forjar un eslabón entre los aspectos conscientes y los inconscientes de su psique. (p. 83)

Las definiciones que Jung elaboró de su concepción de la individuación son numerosas y dejan entrever una fundamental paradoja o ambigüedad que él mismo nunca llegó a esclarecer. En general, opinaba que el

término científico *individuación*, en modo alguno pretende significar que se trata de un hecho conocido y explicado exhaustivamente. Simplemente con él se designa una esfera del inconsciente en la que se centralizan los procesos de formación de la personalidad, esfera que es aún muy oscura y que necesita ser investigada. (Jung, 1944, pp. 496-497, cursiva del original)

En su sentido más específico, tal “como el nombre muestra, es un proceso o curso del desarrollo que nace del conflicto entre los dos hechos psíquicos fundamentales” (Jung, 1939a, p. 225), que serían, por supuesto, la consciencia y el inconsciente. El concepto, aquí, “denota el proceso por medio del cual una persona se convierte en un ‘in-dividuo’ psicológico, esto es, una unidad o una ‘totalidad’ separada, indivisible” (Jung, 1939a, p. 212), significa “crecimiento hacia la totalidad” (Stein, 1995, p. 45).

Muchos de sus seguidores consideran que este es el significado puntual que Jung le confería, en efecto, al término. Debe señalarse, a este respecto, que esta acepción de la palabra implica que la individuación es un proceso que sólo puede iniciarse una vez que, por un lado, los “dos hechos psíquicos” básicos han cristalizado como sistemas psicológicos diferenciados y, por otro lado, ha comenzado a delinearse algún tipo de conflicto o necesidad de contacto entre ambos; es decir, la individuación es una potencialidad del crecimiento psíquico que recién se hace accesible alrededor del período de la crisis de la edad media, cuando el ego empieza a reconocer la necesidad de relacionarse con su mundo interno. Esta perspectiva implica, además, que el ego y la consciencia deben haber alcanzado un grado razonable de adaptación a las normas sociales y las demandas externas antes de poder proseguir su desarrollo (Jung, 1921; Samuels, 1985).

En otros pasajes, Jung declara, contradiciéndose en cierta medida, que la individuación es un acontecimiento natural y que puede ser visualizada como expresión de una especie de instinto o impulso del organismo hacia una progresiva maduración. Apoyándose en estas afirmaciones, Samuels (1985), Hart (1995) y Young-Eisendrath (1998) han criticado y ampliado la concepción clásica que hemos descrito, argumentando que el proceso de individuación es un fenómeno intrínseco al desarrollo humano y que, en consecuencia, su existencia puede ser asumida en niños pequeños e, incluso, en fetos. El analista jungiano inglés James Astor (1998) señala, en este sentido, que “el desarrollo del bebé individual es, en efecto, una forma temprana de individuación [...]” (p. 15).

Estos teóricos proponen incluir la etapa evolutiva que se distingue por la formación de la consciencia y el ego como parte de la individuación, acercándose en algunos aspectos al uso que esta noción recibe en algunas teorías psicoanalíticas contemporáneas (Bleichmar & Leiberman, 1989; Greenberg & Mitchell, 1983). Sin embargo, Jung (1921), en realidad, no había excluido nunca estos puntos de vista de sus reflexiones, como

resulta patente cuando expresa que la “individuación coincide con el desarrollo de la consciencia a partir del originario *estado de identidad* [...] La individuación significa, por tanto, una ampliación de la esfera de la consciencia y de la vida psicológica consciente” (p. 537, cursiva del original) y “la necesidad de la individuación es una necesidad natural [...]” (p. 535).

La afamada analista jungiana Marie-Louise von Franz (1964) y el psiquiatra británico Anthony Stevens (1990) reconocieron esta situación paradójica y, basándose en la idea de un proceso inconsciente de individuación que Jung avanzó en *Aion* (1951a) y en sus seminarios sobre el kundalini-yoga (1996 [1932]) sin detenerse en ella, plantean una distinción entre la individuación *propriadamente tal*, que puede ser experimentada en la segunda mitad de la vida, y la individuación *natural o inconsciente*, que es idéntica al desarrollo de la consciencia y el ego a partir del inconsciente colectivo¹⁰. Este segundo tipo del proceso puede extenderse, para muchas personas, a lo largo de todo el ciclo vital ya que no en todos los seres humanos la individuación y su movimiento hacia la completud devienen una circunstancia psicológica consciente.

Samuels (1985) puntualiza, en este sentido, que Jung era muy cuidadoso al diferenciar entre un estado de totalidad psíquica inconsciente –por así decirlo, una *falsa individuación*– y un estado de totalidad psíquica consciente, en el cual la (re-)unión de consciencia e inconsciente ha resultado ser exitosa. En las palabras del mismo Jung (1996 [1932]), los

¹⁰ Es indispensable tener en cuenta que cuando se habla de un proceso de individuación que puede ser considerado como *natural* esto no significa, de ninguna manera, que tal proceso se produzca en un vacío sociocultural, con independencia de los factores sociales y culturales. Como ya hemos mencionado, la secuencia arquetípica del desarrollo requiere siempre de factores externos al organismo humano que activen y promuevan, en una interacción dinámica, las potencialidades evolutivas del ser humano. Y, por supuesto, la etapa de la evolución de la consciencia que cada sociedad haya alcanzado determinará los medios que cada comunidad pueda crear para garantizarle a sus integrantes el acceso a la etapa correspondiente en la secuencia del desarrollo de la consciencia. Es en este sentido que Adler (1948) refiere que el “largo y doloroso proceso de pubertad psíquica, durante el cual la personalidad emerge a partir de su estadio previo de crisálida, le es tan desconocido a los pueblos primitivos como nuestra concepción de una personalidad individual” (p. 128).

seres humanos, “en cierto sentido, están individuados desde el comienzo de su vida, aunque no sean conscientes de ello. Individuación sólo ocurre bajo la participación de la consciencia, pero individualidad hay desde el principio de su existencia” (p. 61).

Hemos ya descrito la individuación inconsciente, con algún detalle, en la sección precedente. Ahora bien, con independencia de que sea factible concebir el proceso de individuación que es posible experimentar en la segunda mitad de la vida como continuación del desarrollo de la consciencia que se ha llevado a cabo en la primera mitad, existen importantes diferencias entre ambas etapas del crecimiento de la personalidad. En primer lugar, el hecho de que, en cierto sentido, el proce-

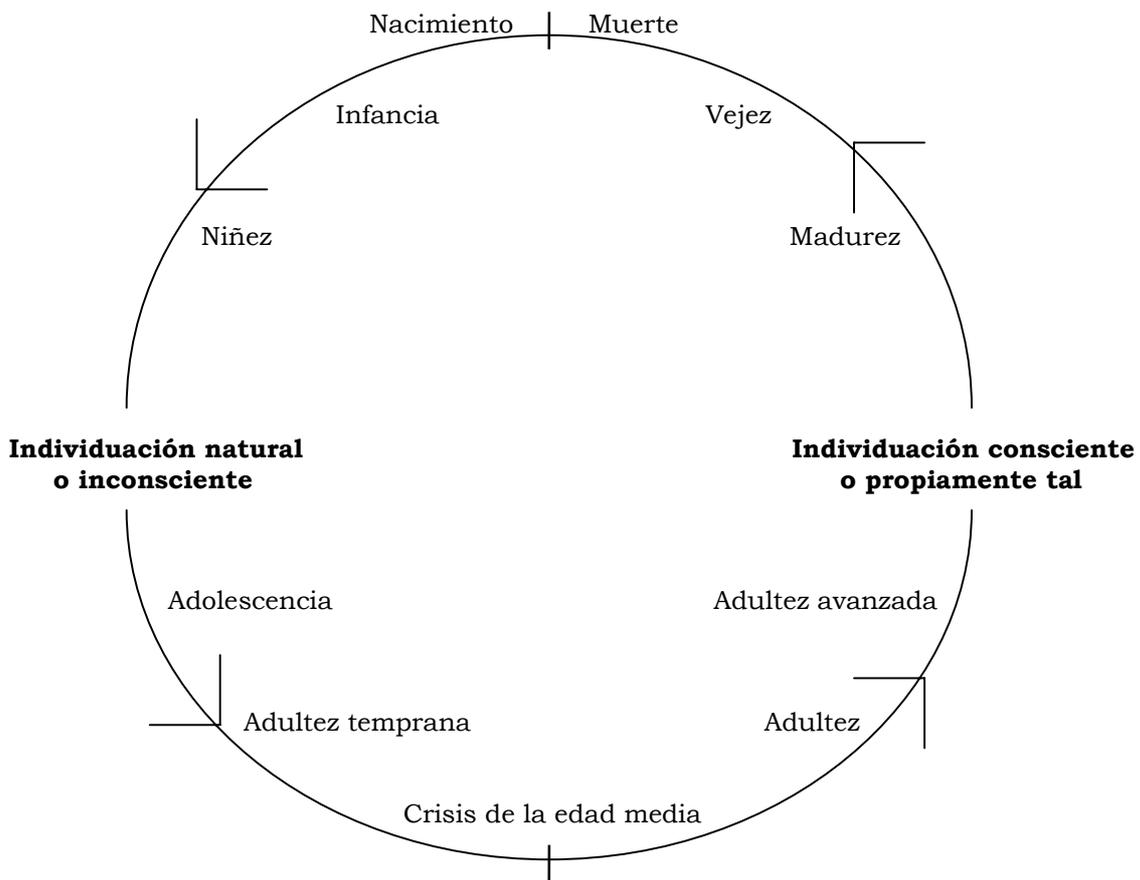


Figura 4.1: La individuación y el ciclo vital.

so se vuelva consciente de sí mismo modifica profunda y radicalmente la experiencia que de él se pueda tener; deja de ser, y valga aquí la redundancia, una condición psíquica inconsciente para transformarse en una situación psicológica susceptible de ser *vivenciada* o, al menos, aprehendida. Más allá, esta particularidad nos conduce hacia una segunda diferencia fundamental entre los dos tipos de individuación que hemos mencionado: mientras que, al comienzo, el organismo humano madura apoyado por los soportes sociales que le exigen el desarrollo de un ego, la individuación consciente sólo puede realizarse en base a un compromiso personal activo del individuo con la continuidad de su propio crecimiento interno. La “personalidad no se puede desarrollar nunca sin que se elija conscientemente y con consciente decisión moral *el camino propio*” (Jung, 1934b, pp. 183-184, cursiva del original).

Las sociedades modernas y postmodernas aún no se han adentrado, al menos como colectividades, en este estadio de la evolución de la consciencia y, por lo tanto, tampoco han construido instancias sociales que ayuden a sus integrantes a acceder a él en el curso de su desarrollo individual¹¹. Y, lo que es más, en su calidad de comunidades que tienden a concentrarse en torno a un promedio evolutivo les parece necesario aislar,

¹¹ Cabe aquí, por razones de espacio, sólo mencionar que Jung (1928a) pensaba que “no distinguimos suficientemente entre individualismo e individuación. Individualismo significa enfatizar y conferir importancia, de modo deliberado, a una supuesta peculiaridad, más que a consideraciones y obligaciones colectivas. [La individuación] sólo puede referirse a un proceso de desarrollo psicológico que realiza las cualidades individuales dadas; dicho de otra manera, es un proceso por medio del cual un ser humano se convierte en el ser definido, único que es. Al hacer esto, no se torna ‘egoísta’ en el sentido ordinario de la palabra, sino que meramente se encuentra realizando la particularidad de su naturaleza y esto, como hemos afirmado, es radicalmente diferente de egoísmo o individualismo” (pp. 182-183). Así, Jung quizás estaría de acuerdo en aseverar que nuestra época actual, una época que, según algunos, se caracteriza por el énfasis sobre la individualidad, en realidad está marcada por el individualismo y no por la presencia de personas que han iniciado un proceso consciente de individuación. En el prefacio a su “Die transzendente Funktion [La función trascendente]” (1957a [1916]), escribe: “Existen suficientes razones para la suposición de que el ser humano, en general, tiene una aversión profundamente arraigada en contra del saber algo más sobre sí mismo y de que aquí debe buscarse la causa verdadera de por qué frente a todo el progreso externo no ha tenido lugar un desarrollo y un mejoramiento interno correspondiente” (p. 82).

rechazar y sancionar a quienes osan sobrepasar ese mismo promedio. “Desarrollar la propia personalidad es, en efecto, una empresa impopular, una desviación que le resulta desagradable al rebaño [es decir, a la comunidad]. No es milagroso, pues, que siempre hayan sido muy pocos los que emprendieran tan extraña aventura” (Jung, 1934b, pp. 184-185).

En teoría, la posibilidad de atravesar un proceso consciente de individuación es un potencial constitucional del ser humano; no obstante, son los menos quienes optan por exponerse al aislamiento que tal proceso, las más de las veces, trae consigo. Este aislamiento proviene del simple hecho de que la

individuación se opone siempre más o menos a la norma colectiva, pues es separación y diferenciación frente a lo general, es formación de lo particular [...] Pero la oposición a la norma colectiva es una oposición sólo aparente, por cuanto, si se consideran las cosas con más detalle, el punto de vista individual no está orientado *en sentido opuesto* a la norma colectiva, sino sólo *en otro sentido*. (Jung, 1921, p. 536, cursivas del original)

La alternativa psicológica al proceso consciente de individuación transitada con más frecuencia es, consecuentemente, conformarse con escoger no “el camino propio sino el de la convención y, por lo tanto, sólo se desarrolla un método y una modalidad colectivos de vida a costa de la propia integridad” (Jung, 1934b, p. 184). La gran mayoría de los seres humanos se contentan con permanecer apegados a la seguridad que las convenciones y creencias compartidas por una colectividad o un grupo de referencia representan. Jung (1928a) agrega que la individuación consciente se activará sólo en aquellos individuos que presentan, por algún motivo, un impulso hacia la diferenciación de un grado de consciencia más elevado, pero no deja de señalar que no está “reservada para individuos especialmente dotados. En otras palabras, para atravesar un desarrollo psicológico de amplio alcance no se requiere ni una inteligencia sobresaliente ni algún otro talento puesto que, en este

desarrollo, cualidades morales pueden compensar deficiencias intelectuales” (p. 127).

Hasta ahora, hemos hecho alusión al descubrimiento, la definición y la frecuencia del proceso consciente de individuación, pero aún no hemos examinado sus características específicas y las etapas (arque-) típicas que le confieren forma y continuidad. Con el fin de describir los aspectos psicodinámicos que inciden en su determinación, es inevitable introducir otro de los constructos metapsicológicos principales de la psicología analítica.

La observación de la individuación en algunos de sus pacientes hizo que Jung advirtiera que

el ego no ha sido producido por la naturaleza para seguir ilimitadamente sus propios impulsos arbitrarios sino para ayudar a que se realice la totalidad: toda la psique. Es el ego el que proporciona luz a todo el sistema, permitiéndole convertirse en consciente y, por tanto, realizarse. (von Franz, 1964, p. 162)

Dicho de otra manera, Jung se percató de que la meta última del crecimiento psicológico no es el establecimiento de un ego, sino la integración de la consciencia y el psiquismo inconsciente en una unidad estructural superior, sintética y más completa. Esta unidad estructural es lo que llamó el *Selbst* o *sí-mismo*, el “conjunto de todos los fenómenos psíquicos que se dan en el ser humano” (Jung, 1921, p. 562), al tiempo que un “concepto por una parte suficientemente determinado para expresar la noción de la totalidad del hombre, y por otra suficientemente indeterminado para expresar el carácter indescriptible e indeterminable de la totalidad” (Jung, 1944, pp. 28-29).

Sin embargo, también en este punto nos enfrentamos a una patente paradoja o ambigüedad en el pensamiento jungiano. Mientras que, en diversas ocasiones, Jung adhiere a la definición de la noción del sí-mismo como totalidad psicológica, en otros momentos afirma que debe ser

entendida como el arquetipo central de la estructura psíquica profunda y, por consiguiente, como núcleo o punto medio de la personalidad entera: “El *Selbst* no sólo es el punto central, sino que además comprende la extensión de la consciencia y el inconsciente; es el centro de esta totalidad, así como el yo [ego] es el centro de la consciencia” (Jung, 1944, p. 57, cursiva del original). La naturaleza contradictoria y equívoca de estas formulaciones ha sido criticada por varios seguidores de Jung y por otros investigadores ajenos al acercamiento de la psicología analítica.

En primer lugar, la concepción del sí-mismo es utilizada con dos amplias acepciones divergentes. Por un lado, Jung la emplea como designación de un *estadio* o *nivel* del desarrollo de la consciencia –a saber, una eventual etapa de integración que sigue a la etapa egoica– y, por otro lado, la conceptualización da cuenta de un *elemento estructural* del psiquismo –el arquetipo central, el centro de la personalidad total–. Estos dos usos del término deben, sin duda, ser diferenciados puesto que no son equivalentes.

En segundo lugar, parece incongruente sostener que el sí-mismo es, de modo simultáneo, una idea que se refiere a la *totalidad* psíquica *y* a una estructura interna que es *parte* de la totalidad porque esto desafía la lógica conceptual (Samuels, 1985). Esta contradicción, en cualquier caso, aparece más como dificultad lógica que como imposibilidad vivencial. Debido a ello, la analista jungiana inglesa Rosemary Gordon (1978) ha sugerido que el concepto del sí-mismo es capaz de contener dos aspectos diferentes: en términos metapsicológicos, el sí-mismo corresponde a la totalidad psicológica, incluyendo la consciencia, el inconsciente y los factores personales y arquetípicos; en términos experienciales, la noción del sí-mismo puede ser usada para hacer sentido de las experiencias que exigieron la elaboración del término y que no son, por necesidad, lógicamente congruentes.

En tercer lugar, complicando aún más el panorama esbozado, Jung (1928a) opinaba no sólo que el crecimiento psicológico se dirigía *hacia* el sí-mismo, sino también que el ego y la consciencia habían surgido *a partir* del sí-mismo: “Los inicios de toda nuestra vida psíquica parecen estar inextricablemente enraizados en este punto [el sí-mismo] y todos nuestros propósitos más elevados y últimos parecen estar apuntando hacia él. Esta paradoja es inevitable” (p. 250). De acuerdo a esta perspectiva, el sí-mismo y el inconsciente colectivo parecieran ser nociones con un significado sinónimo.

La dificultad con esta situación es que hace indispensable distinguir entre dos “totalidades” distintas. Por un lado, habría un estado original de totalidad inconsciente *in-* o *pre-diferenciada*, previo a la sistematización de la consciencia y el ego y, por otro lado, existiría un estado de totalidad consciente *diferenciada*, en el cual los dos sistemas psíquicos fundamentales, después de haberse separado, han vuelto a establecer contacto y constituyen una condición de completud. “Estados pre-existentes de totalidad [...] no son lo mismo que uniones formadas en base a dos o más entidades o partes diferenciadas de la personalidad” (Samuels, 1985, p. 116), sobre todo porque el papel que juega la consciencia en cada uno de ellos es, casi diríamos, opuesto.

Jung, a quien como pensador metódico y riguroso –aunque, en ocasiones, también paradójico y ambiguo– estas reflexiones no eran indiferentes, se pronunció alrededor de 1960 aduciendo que el *Selbst* es un concepto especial de carácter trascendental en el sentido de que implica fenómenos que, empíricamente, pueden ser descritos sólo en parte; sus componentes inconscientes, sea visualizado como estructura intrapsíquica, totalidad psicológica o etapa del desarrollo, se encuentran, por definición, fuera del rango de lo observable. Además, creía que una cualidad paradójica y contradictoria era inherente a contenidos psíquicos que expresaban estados o cuestiones que desafiaban la dualidad vivencial propia de la realidad del ego.

El psiquiatra y analista jungiano norteamericano Edward Edinger (1972) resume la discusión de la siguiente manera:

por lo general, definimos el sí-mismo como la totalidad de la psique, que incluiría necesariamente al ego. [Sin embargo, en la literatura de la psicología analítica] pareciera que ego y sí-mismo se convierten en dos entidades separadas, siendo el ego la protuberancia más pequeña y el sí-mismo la protuberancia más grande de la totalidad. Esta dificultad es inherente a la materia en cuestión. Si hablamos de forma racional, inevitablemente debemos hacer una distinción entre el ego y el sí-mismo que contradice nuestra definición del sí-mismo. El hecho es que la concepción del sí-mismo es una paradoja. Es, de modo simultáneo, el centro y la circunferencia del círculo de la totalidad. Considerar al ego y al sí-mismo como dos entidades separadas es meramente un artefacto racional necesario para discutir estas cosas. (p. 6)

Cabe añadir, por fin, que el sí-mismo no debe ser conceptualizado como ocurrencia o entidad estática y pasiva. Siempre se ha enfatizado, de manera explícita o bien implícita, la idea de que el sí-mismo, como principio regulador de la organización y la coherencia del psiquismo, asume un rol activo en el curso del crecimiento interno. A veces, en la literatura jungiana, es igualado con la existencia de un dinámico “factor integrador y equilibrante” involucrado en la autorregulación del organismo humano (Storr, 1983). En este sentido, el sí-mismo guía el desarrollo individual a través de una especie de “proyecto evolutivo” que está contenido en él y que se despliega como lo que, en otros contextos, puede denominarse “destino” (Stevens, 1990).

Planteadas estas precisiones, podemos ahora llevar nuestra atención a lo que sucede durante el proceso consciente de individuación en el psiquismo. Podemos partir de la idea de que, llegada la crisis de la edad media, la personalidad se encuentra escindida. Se ha dividido en dos sistemas psíquicos contrarios entre los cuales una barrera represiva impide el contacto y el intercambio. La individuación, en consecuencia,

debe proceder por medio de una gradual expansión de la consciencia que posibilite la flexibilización de la hasta entonces infranqueable barrera represiva y, eventualmente, el restablecimiento de la relación entre estas dos partes de la psique.

Como recordaremos, esta interrupción había sido un acontecimiento imperativo en el curso del desarrollo de la consciencia y el ego. Así, en el momento en el cual se hace asequible la individuación consciente, existe ya un ego con un funcionamiento general que es adaptativo respecto de las circunstancias internas y externas que el individuo encara en su vida cotidiana. Dice Jung (1929) sobre este proceso de “unión de opuestos en un nivel superior de consciencia” (p. 23):

si el inconsciente puede ser reconocido como factor co-determinante junto a la consciencia y si podemos vivir de tal manera que las demandas conscientes e inconscientes pueden ser tomadas en cuenta tanto como sea posible, entonces, el centro de gravedad de la personalidad total cambia su posición. Entonces, no se encuentra ya en el ego, que es meramente el centro de la consciencia, sino en el punto hipotético entre el consciente y el inconsciente. Este nuevo centro puede ser llamado el sí-mismo. (1929, p. 47)

Jung (1928a) prosigue estableciendo que el proceso consciente de individuación consiste en una

serie larga y continua de transformaciones que tienen como meta el logro del punto medio de la personalidad. Podría no ser inmediatamente evidente a qué se refiere un ‘punto medio de la personalidad’. Intentaré, por lo tanto, resumir este problema en pocas palabras. Si nos imaginamos la mente consciente, con el ego como su centro, siendo opuesta al inconsciente, y si ahora agregamos a nuestra imagen mental el proceso de asimilación del inconsciente, podemos pensar en esta asimilación como una especie de aproximación del consciente y el inconsciente, en la cual el centro de la personalidad total ha dejado de coincidir con el ego y coincide ahora con un punto a medio camino entre el consciente y el inconsciente. Este sería el

punto del nuevo equilibrio, un nuevo centramiento de la personalidad entera, un centro virtual que, a causa de su posición focal entre lo consciente y lo inconsciente, asegura un fundamento nuevo y más sólido para la personalidad. (p. 234)

La “asimilación del inconsciente”, a la cual Jung concede un lugar preponderante en su explicación, es uno de los procesos esenciales que se manifiestan en el transcurso de la individuación. Sólo a través de la confrontación activa y consciente del ego con los contenidos del inconsciente personal y del inconsciente colectivo puede precipitarse su integración y posterior síntesis en dirección de la completitud psíquica. Este encuentro directo con el inconsciente depende, desde luego, de la disposición y colaboración efectiva del ego. Sin su apertura al diálogo con el inconsciente y su entrega a los dictados del sí-mismo que, como hemos mencionado, es un factor integrador creativo y dinámico, el proceso no puede llevarse a cabo.

Además, la asimilación del inconsciente implica, entre otras cosas, la retirada de las proyecciones psicológicas ya que todos los contenidos mentales que son inconscientes para el ego están, en primera instancia, proyectados (Hart, 1995; Jones, 1998; Jung, 1929, 1940). Y, tal como las experiencias de la psicología clínica demuestran, para que la retirada de una proyección se concrete y el material proyectado sea integrado a la consciencia, es indispensable que el ego esté dispuesto a enfrentar asuntos que ha preferido, hasta ese instante, mantener alejados de su campo de atención.

Uno de estos asuntos –quizás el más delicado y difícil de aceptar– es la necesidad del ego de reconocer y reconciliarse con el hecho de que su propia actividad corresponde tan sólo a un pequeño fragmento del funcionamiento del psiquismo entero y que, dada la aparente inteligencia teleológica del sí-mismo, el verdadero control que él ejerce sobre los acontecimientos interiores y exteriores que le sobrevienen es mínimo.

Aunque, a menudo, muy dolorosa, ésta es la única manera de expandir el alcance de la consciencia, un proceso que, como hemos visto, es característico de la individuación.

Fue, precisamente, la cuidadosa y repetida observación clínica del proceso psicodinámico de integrar contenidos psíquicos proyectados a la consciencia lo que le permitió a Jung (1935a, 1944) percatarse de que la individuación experimentable en la segunda mitad de la vida podía ser descrita en fases con rasgos distintivos (arque-)típicos¹². El trabajo de elaborar una teoría más acabada de estas etapas y de especificar sus detalles es obra de dos de las más sobresalientes discípulas de Jung, Jolande Jacobi (1940) y Marie-Louise von Franz (1964), aún cuando esta última advierte la dificultad de condensar las infinitas variaciones que adopta una etapa tan idiosincrásica del crecimiento psicológico en un modelo conceptual definido. Jacobi (1940) asegura, con más confianza, que el “curso de la individuación ha quedado trazado a grandes rasgos y posee leyes regulares” (p. 143) que pueden ser estudiadas.

Lo que lleva a las personas a iniciar el particular desarrollo psíquico que hemos estado discutiendo es, por lo general, la crisis de la edad media. El individuo ha dejado de sentirse satisfecho, realizado, con sus logros y quehaceres en el mundo material y social externo o bien ha debido hacer frente, por ejemplo, a una pérdida importante o a una contrariedad significativa. Se puede sentir inquieto, aburrido o vacío y tiende a adentrarse en un estado de creciente desesperación o depresión. En esta

¹² No obstante, la idea de que el proceso de individuación se concretiza en la sucesión de determinadas etapas diferenciadas es tan sólo una de las maneras posibles de concebir el fenómeno. Jung (1944) mismo se pronunció, también, en otro sentido: “Desde el principio, el camino a la meta es caótico e imprevisible; sólo paulatinamente van aumentando los indicios de una dirección hacia una meta. Ese camino no sigue una línea recta, sino aparentemente cíclica. Un conocimiento más preciso de él ha mostrado que se desarrolla en *espiral*: después de ciertos intervalos, los motivos [arquetípicos] vuelven a asumir siempre formas determinadas que, de acuerdo con su naturaleza, señalan hacia un centro. [...] En virtud de la multiplicidad del material simbólico, resulta difícil reconocer, al principio, un orden de cualquier índole. [...] Pero lo cierto es que, observándolos mejor, se comprueba que su curso de desarrollo es cíclico o en espiral” (pp. 39-40, cursiva del original).

situación, sólo parece haber una cosa que sirve: “Si dirigimos la atención al inconsciente, sin suposiciones temerarias o repulsas emotivas, con frecuencia se abre camino mediante un torrente de imágenes simbólicas que resultan útiles” (von Franz, 1964, p. 169). Esto es lo que la psicología analítica denomina el *primer acercamiento al inconsciente*, etapa en la cual suele surgir la necesidad de reajustar la actitud habitual del ego frente a sus determinantes inconscientes. El individuo se ve enfrentado, quizás por primera vez, a un área enorme de sí mismo que ha ignorado durante la mayor parte de su vida y al cual, ahora, se acerca con cuidado y recelo.

Esta situación pronto da lugar a la segunda fase del *encuentro con la sombra* que, como el nombre indica, exige al ego el enfrentamiento y la conciliación con todas aquellas partes de la personalidad que han sido reprimidas o negadas y le demanda aprender a convivir con ellas. Esto no sólo incluye todos los aspectos biográficos que pueden emerger del inconsciente personal, sino también sus contenidos colectivos reprimidos social y culturalmente y aquellas funciones o potencialidades de la consciencia que, debido a la unilateralidad de la personalidad, no han recibido oportunidad de ser actualizadas durante el crecimiento psicológico previo a la individuación consciente.

La primera pareja de contrarios que el ser humano debe integrar con la finalidad de acercarse al sí-mismo es, así, aquella formada por la persona y la sombra. Cabe aquí señalar que la tensión psicológica de los opuestos dentro de un individuo no es anulada o sustituida por la individuación;

incluso puede exacerbarse en la medida en la que el ego retira su apoyo a la modalidad habitual de consciencia. [...] La individuación no es, según la visión de Jung, una eliminación del conflicto, sino más bien una consciencia aumentada de éste y su potencial. (Samuels, 1985, p. 103)

Jung (1944) ya había planteado esto cuando escribía que el “*Selbst* se revela en los opuestos y en su conflicto; es una *coincidentia oppositorum*.”

Por eso, el camino que conduce al *Selbst* es, al principio, un conflicto” (p. 202, cursivas del original).

Una vez que los contenidos de la sombra y de la persona han podido ser acercados a la consciencia, ampliando su alcance, el carácter dominante del inconsciente vuelve a cambiar. La tercera etapa de la individuación consciente es el *encuentro con el ánima o ánimus*, en el cual el arquetipo de la ánima o el ánimus asume un papel adicional al que cumplió antes en términos de la elección de género del niño y que sigue cumpliendo en vistas de la influencia que ejerce sobre la forma general que adoptan las relaciones entre hombres y mujeres. Ahora, estos arquetipos funcionan en calidad de instancias mediadoras entre el ego y la consciencia, por un lado, y el inconsciente colectivo, por otro.

Debido a ello, es indispensable establecer un vínculo firme con ellos para que el desarrollo de la personalidad pueda continuar. Mientras que, en el estadio anterior, gran parte del material psíquico inconsciente que debía ser asimilado por el individuo era de naturaleza personal y biográfica, esta tercera etapa sitúa a la consciencia frente a contenidos propiamente colectivos, transpersonales. Estos la confrontan con el hecho de que la fundamental polaridad masculino/femenino que impregna la realidad externa posee una correspondencia profunda en la realidad interna.

El afianzamiento de la función mediadora de la ánima y el ánimus y la paralela desidentificación del ego de estas estructuras arquetípicas conduce, con el tiempo, al *encuentro con la “antigua sabiduría”* en el hombre y *con la “magna mater”* en la mujer. Estos arquetipos representan, en lenguaje metafórico, al “principio espiritual” y a la “madre tierra”, respectivamente. En esta cuarta etapa no se trata ya de entablar una relación con y llegar a conocer al “otro sexo de la psique –como en el *ánimus* y el *ánima*–, sino de entrar en relación, por así decirlo, con lo que forma el propio ser hasta llegar a aquella imagen primitiva, según la cual fue formado” (Jacobi, 1940, p. 161). Esto significa, en lo esencial, “para el

hombre la segunda y verdadera emancipación del padre, para la mujer de la madre y, con ello, la primera sensación de la propia individualidad” (Jung, 1944, cit. en Jacobi, 1940, p. 163).

A partir de este estadio, el arquetipo de la totalidad psíquica –el *Selbst*– comienza a manifestarse con más frecuencia, anunciando una integración cada vez más completa de la psique que culmina con la quinta y última etapa de la individuación consciente: la *coincidentia oppositorum* o coincidencia de los opuestos. Metapsicológicamente, los dos sistemas psíquicos parciales, el consciente y el inconsciente, se han re-unido o, en otras palabras, están conjugados en un plano más elevado que los trasciende y que es capaz de englobarlos sin violentar sus identidades particulares; en vez de seguir siendo experimentados como principios, factores o dominios contrarios y excluyentes, pueden ahora ser entendidos como partes constituyentes de una totalidad de orden superior.

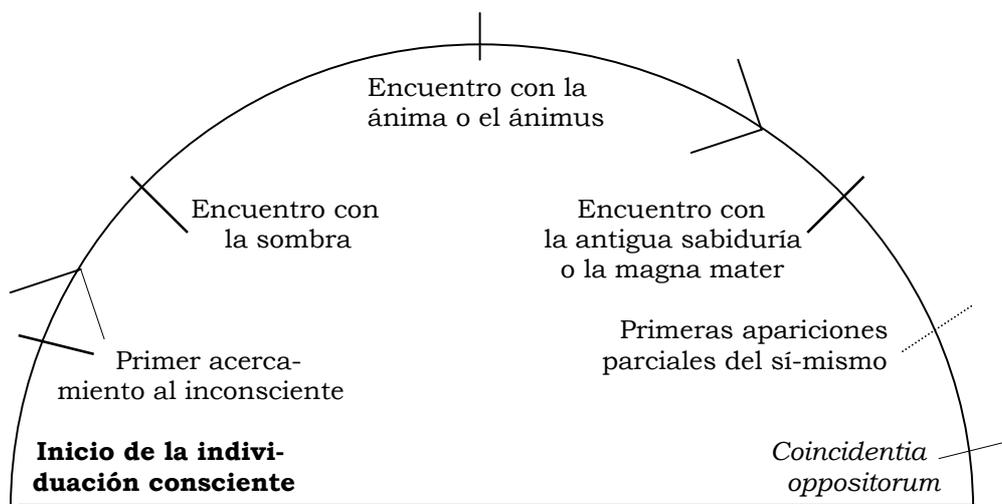


Figura 4.2: Las etapas de la individuación consciente.

La analista jungiana Toni Wolff (1935), una de las discípulas más destacadas de Jung, afirma que esta peculiar situación “se presenta únicamente después de que el camino de la individuación se aproxima a su fin, es decir, cuando lo psíquico interior ha llegado a cobrar tal realidad, que es percibido como el mundo de la realidad exterior” (p. 94). En cuanto

este estado se actualiza, podemos considerar que el psiquismo se ha realizado en su conjunto, ha puesto en movimiento todos aquellos aspectos de sus potencialidades innatas que estaban destinados a confluír en la conformación de su individualidad más auténtica; con ello, el individuo ha arribado en la meta del desarrollo de la consciencia, el sí-mismo.

El resultado psicológico de este proceso es que el ego individuado, en el contexto de la vivencia concreta del sí-mismo, se intuye a sí mismo como objeto de un sujeto que le es desconocido y superordenado –este “sujeto”, no obstante, permanece siempre como entidad que trasciende al ego, a la cual éste, además, nunca tendrá un acceso vivencial directo. La retirada generalizada de las proyecciones de material inconsciente posibilita la cristalización de una autoimagen más sincera y menos cargada de distorsiones, que se acompaña de una creciente postura de autoaceptación.

A ello se suma que, bajo la influencia del sí-mismo, el ego es cada vez más capaz de asumir la responsabilidad sobre sus decisiones y acciones. Al desprenderse, en cierta medida, de las normas colectivas como lineamientos morales, se ve obligado a construir un sentido ético basado en sus propios recursos personales. Jung (1929) pensaba que se accede, finalmente, a una actitud que se encuentra más allá “de las complicaciones emocionales y los impactos violentos –una consciencia desapegada del mundo. Tengo razones para creer que esta actitud se hace presente después de la edad media y que es una preparación natural para la muerte” (p. 48).

El proceso de individuación consciente, cuyos hitos más relevantes acabamos de describir, no es un desarrollo psíquico lineal y uniforme, exento de peligros y dificultades. En distintos momentos, arquetipos que se creían integrados a la consciencia con suficiente paciencia pueden volver a manifestarse y necesitar ser contemplados desde ángulos hasta entonces ignorados. En ocasiones, estos sucesos se limitan a contribuir al

enriquecimiento del crecimiento de la personalidad, poniendo al descubierto elementos conflictivos secundarios que no han sido aún resueltos o bien actuando como vías de expresión de la inteligencia teleológica del sí-mismo. Otras veces, estas situaciones se deben a la persistencia de áreas residuales de identificación del ego con un arquetipo que deben ser reconocidas y clarificadas para que puedan ser disueltas.

En caso contrario, la emancipación de la consciencia cede frente a las poderosas fuerzas disolutorias y desestructurantes de los contenidos del inconsciente colectivo, fuerzas cuyo poder Jung designaba, en algunos de sus escritos, con el término *fascinación*. La individuación de la segunda mitad de la vida precisa de la consciencia y el ego la confrontación directa con lo inconsciente; pero, al mismo tiempo, el proceso les exige que no se dejen fascinar por éste sino que mantengan su claridad e intensidad para que la necesaria confrontación, en efecto, pueda llevarse a cabo:

Si no se llega a sucumbir en parte [...] tampoco puede producirse una renovación y curación. [...] Si el ego sucumbe totalmente [...] los contenidos [inconscientes] obran como si fuesen otros tantos demonios, es decir, se produce una catástrofe. Pero si el ego sólo sucumbe en parte y logra salvarse de ser engullido completamente por medio de la propia afirmación, entonces puede asimilar [los contenidos inconscientes]. (Jung, 1934b, pp. 198-199)

Trataremos algunas de las implicancias psicopatológicas de estas concepciones en un capítulo posterior, dedicado a dilucidar los detalles de este y otros asuntos relacionados. Dicho sea aquí, de paso, que es legítimo cuestionarse cómo un proceso del desarrollo de la consciencia que es definido como natural puede encerrar peligros que, en circunstancias extremas, pueden desembocar en verdaderas condiciones psíquicas patológicas.

La individuación es un *proceso*, no un *estado*, psicológico natural que ocurre a todos los seres humanos a lo largo de todo su ciclo vital, por

lo que debe asumirse que “no hay personas ´individuidas´, sólo personas que se están individuando” (Gordon, 1998, p. 267). En el despliegue de este proceso, desde la más temprana infancia, el sí-mismo hace el intento

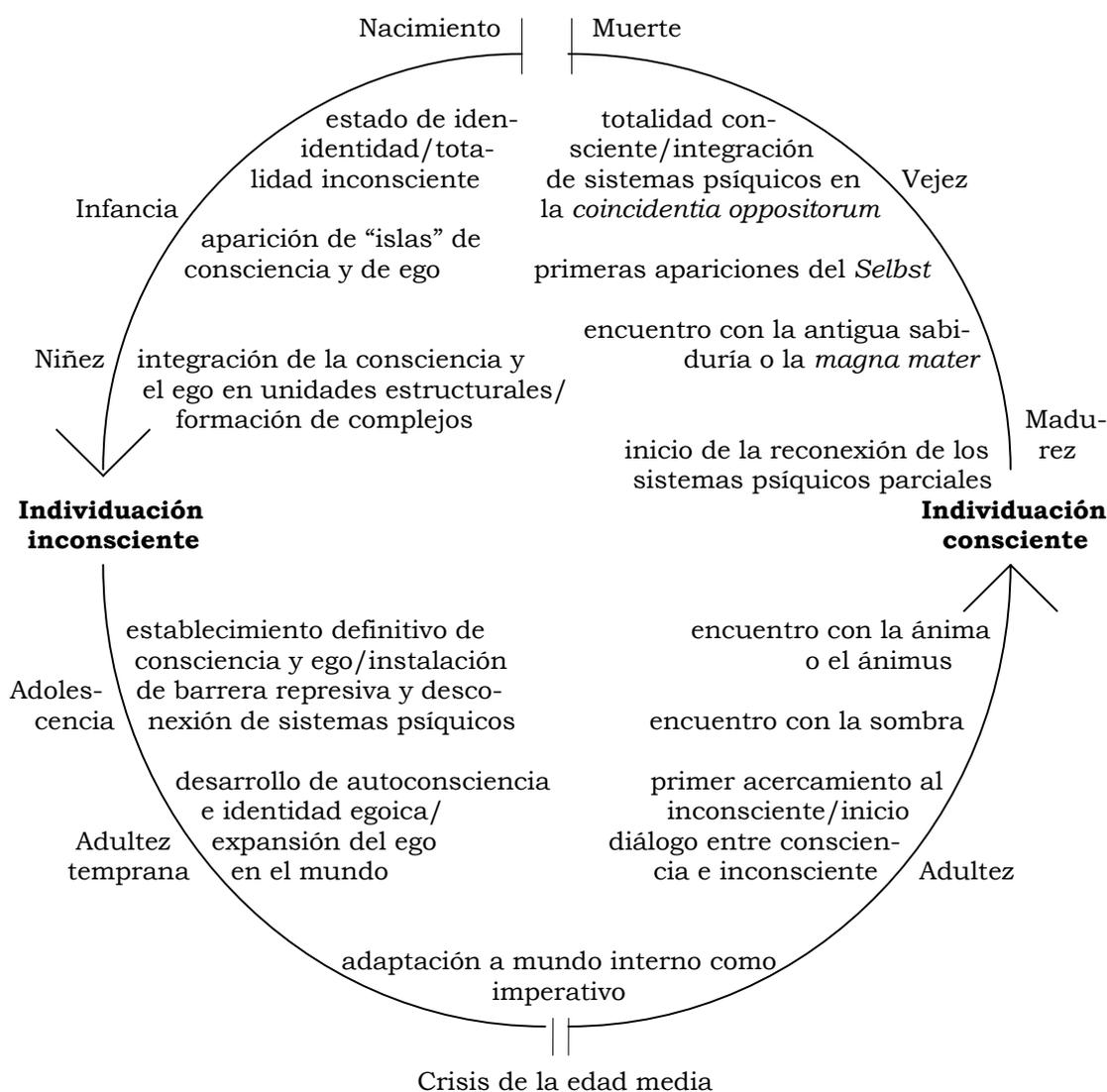


Figura 4.3: Visión de conjunto de la teoría junguiana del desarrollo.

de manifestarse “trabajando en asociación desigual con el yo [ego]. Así, aunque sean desiguales, son mutuamente dependientes: el yo no puede sobrevivir sin el sí-mismo, y el sí-mismo no puede alcanzar la consciencia sin el yo” (Stevens, 1990, p. 80). Puesto que las potencialidades de cada individuo pueden ser actualizadas, en su conjunto, sólo en teoría, la

individuación nunca puede llegar a un efectivo fin y permanece, en este sentido, un concepto ideal. Su manifestación especial en la segunda mitad de la vida, que Jung a veces describía como “circumambulación del sí-mismo”, fue y sigue siendo considerada inadecuada para la primera mitad de la vida, sobre todo porque requiere de la existencia de un funcionamiento egoico estable y equilibrado. Por otro lado, la individuación consciente ha sido siempre visualizada como restauración o recuperación de una condición primordial originaria del psiquismo, es decir, como situación interna en la cual la disposición original hacia la totalidad psíquica, que nunca había dejado de existir, se convierte en un acontecimiento consciente (Jung, 1951a).

Estas concepciones han representado uno de los puntos teóricos más criticados del pensamiento jungiano ya que parecen omitir, por completo, la faceta interpersonal del crecimiento de la personalidad y su rol en el desarrollo de la consciencia. Específicamente, las reflexiones de Jung acerca de la separación inevitable del naciente individuo de la colectividad que lo contiene han generado disonancias entre algunos de sus seguidores y algunos de sus críticos. Como señala Samuels (1985), “el tono de las ideas de Jung sobre la individuación enfatiza el diálogo entre el individuo y el inconsciente colectivo bastante más que aquel entre el individuo y los otros” (p. 103).

Varios psicólogos analíticos han intentado remediar este aparente descuido en sus subsecuentes trabajos conceptuales; pero, en realidad, Jung estaba lejos de suscribir un punto de vista exclusivamente intrapsíquico. Es por ello que sus más cercanas colaboradoras han indicado que sólo cuando se ha logrado la integración de los sistemas psíquicos consciente e inconsciente, el ser humano “puede encontrar su verdadero lugar en la colectividad [porque le posibilita acceder a] la facultad de ser parte integrante de un grupo humano y no sólo un número en la masa” (Jacobi, 1940, p. 140) y que “una devoción incondicional a

nuestro proceso de individuación también proporciona la mejor adaptación social posible” (von Franz, 1964, p. 219).

Parece claro, además, que tanto la acrecentada autoaceptación proveniente del enfrentamiento con la propia sombra como también la ampliada comprensión del sexo opuesto que puede brotar del encuentro con la ánima o el ánimus no pueden más que incidir, de manera constructiva y saludable, sobre las relaciones afectivas y sociales de cada individuo. Jacobi (1940) se aventura incluso en aseverar que quienes se han individuado

han sido en todo tiempo los creadores de la cultura frente a aquellos que tan sólo han traído y fomentado la civilización. Porque la civilización es siempre hija de la *ratio*, del intelecto; la cultura, por el contrario, surge del espíritu [...] (p. 191, cursiva del original)

Aquí, el término “espíritu” se refiere, por supuesto, al particular origen de la creatividad que el contacto que se ha podido establecer y cultivar con las raíces de la consciencia –con el inconsciente colectivo, esa inmensa fuente de sentido y sabiduría– ha hecho accesible.

En síntesis, la individuación

involucra el desarrollo de una consciencia progresivamente creciente de la propia identidad personal, tanto con sus cualidades ‘buenas’ y deseables y sus ideales del ego como con sus cualidades malas, reprochables y pertenecientes a la ‘sombra’. Incluye una consciencia progresivamente creciente de la propia separatividad, el desarrollo de uno mismo como totalidad y persona única, relativamente desapegada de los orígenes personales y sociales y preocupada por descubrir valores personales. Uno se hace consciente de la existencia como unidad orgánica, separado del colectivo, separado pero no desapegado e impermeable a las necesidades de la comunidad. Mientras uno ya no se encuentra identificado con los otros, uno respeta los derechos, los valores y la autenticidad de otra persona; y asume responsabilidades personales. [...] Naturalmente, el proceso de individuación también facilita una capacidad creciente para la comprensión

[y] la compasión [...] La individuación abarca procesos que llevan a la gente a buscar el sentido de sus propias vidas, de la vida en general y de la muerte y del universo. También les permite establecer nexos con su propio centro creativo y su sí-mismo interno, real y secreto. Por lo tanto, los mueve hacia la búsqueda de valores, de sentido y de auto-trascendencia. Uno casi podría decir que una persona que se está individuando apunta a lograr una síntesis óptima de los procesos y fantasías conscientes e inconscientes y, así, esto lo puede conducir a valorar su propia unicidad individual y, aún así, permanecer consciente de que existen fuerzas tanto adentro como afuera que trascienden el entendimiento consciente. (Gordon, 1998, p. 267)

4.3 A modo de resumen

Hemos revisado los elementos más importantes de la teoría del desarrollo de la consciencia que Jung y algunos de sus discípulos han formulado, delineando con ello los fundamentos de la psicología analítica evolutiva. Antes de concluir este capítulo y pasar a ocuparnos de las implicancias clínicas que esta teoría arroja, resumiremos, en pocas palabras, lo que hemos expuesto:

El camino del desarrollo humano, por lo tanto, conduce de una condición previa al ego, donde el ser humano se encuentra aún identificado con la matriz psíquica colectiva, a través del estadio del ego que se ha separado de este trasfondo hacia una condición más allá del ego; dicho de otra manera, de un no-ego a un ego hacia un no-ego. En esta última etapa, sin embargo, a diferencia de la primera, la personalidad es capaz de experimentar conscientemente la matriz colectiva. En consecuencia, se puede afirmar que nuestro camino conduce de un anonimato inconsciente a un anonimato consciente. Es este último estadio al cual Jung aplica el término 'sí-mismo' en contraste con el 'ego'. (Adler, 1948, p. 152)

El mismo esquema trifásico ha recibido, también, las descripciones de naturaleza inconsciente (tesis), ego en oposición (antítesis) y naturaleza consciente (síntesis) (Adler, 1948) o, desde otro punto de vista, surgimiento

de la consciencia del ego, alienación del ego y relativización del ego (Alschuler, 1995). El acento está puesto, respectivamente, sobre la relación entre la consciencia y el inconsciente y sobre las diferentes vivencias que el ego atraviesa en el curso del crecimiento de la personalidad.

Por último, mencionemos las siguientes palabras de Jung (1944):

[La individuación o renovación de la personalidad] es un estado subjetivo, cuya existencia real no puede confirmarse por ningún criterio exterior, cualquier otro intento de descripción y de explicación no tendría éxito, de manera que sólo quien haya tenido esta experiencia está en condiciones de comprender y de confirmar su efectividad. (pp. 164-165)

V. Implicancias centrales de la teoría del desarrollo de Jung para la psicología clínica

Los dos modelos conceptuales del desarrollo de la consciencia que hemos revisado –formulados, en primer lugar, por C. G. Jung y refinados por varios de sus discípulos más destacados– no se limitan a ampliar nuestra comprensión de los procesos dinámicos, subjetivos e intersubjetivos, que configuran y moldean el crecimiento de la personalidad a lo largo del ciclo vital; nos permiten, al mismo tiempo, extraer de ellos un importante conjunto de consecuencias teóricas y técnicas para el campo de la psicología clínica.

Como ya sabemos, gran parte de las contribuciones de Jung a la psicología analítica evolutiva adquirieron forma, precisamente, en el contexto de su práctica psiquiátrica y psicoterapéutica. En este capítulo, entonces, nos dedicaremos a dilucidar y describir las implicancias principales que la teoría jungiana del desarrollo conlleva para tres áreas esenciales que fundamentan, condicionan y constituyen el quehacer clínico: la teoría psicopatológica, el psicodiagnóstico y la psicoterapia¹³.

5.1 Las implicancias para la teoría psicopatológica (1): Generalidades y neurosis

Jung, en su calidad de psiquiatra y de psicoterapeuta, trató con un dilatado espectro de condiciones y estados psíquicos disímiles a lo largo de su extensa carrera profesional. Aunque no dejaba de señalar la a menudo ignorada unicidad de cada caso individual que se enfrenta en la práctica

¹³ Dicho sea de paso que las páginas que siguen no pretenden ser, de ningún modo, una reseña completa y exhaustiva de la perspectiva jungiana sobre la psicología clínica y la labor profesional del psicoterapeuta. Más bien, representan el intento de resaltar los aspectos más relevantes de esta aproximación que guarden relación directa con las nociones básicas articuladas por la psicología analítica evolutiva.

clínica, reconocía la necesidad de distinguir al menos entre dos categorías psicopatológicas generales, en las cuales el factor propiamente psicológico es de relevancia bien en términos descriptivos bien en términos etiológicos: el grupo de las neurosis y el grupo de las psicosis.

La diferencia más fundamental entre estas dos categorías, sin embargo, debe buscarse en el ámbito de la dimensión cuantitativa más que en el ámbito de la dimensión cualitativa, aún cuando las diferencias de orden cualitativo existen. “Al igual que la neurosis, una condición psicótica se debe a la actividad de complejos inconscientes y al fenómeno de *splitting* [esto es, el fenómeno de la escisión o disociación de la personalidad]. En la neurosis, los complejos son sólo relativamente autónomos. En la psicosis, están completamente desconectados de la consciencia” (Sharp, 1994, pp. 160-161).

De acuerdo a Jacobi (1957), la neurosis se encuentra de un lado y la psicosis del otro lado de la línea divisoria trazada por la fuerza de la consciencia y del ego para resistir la irrupción de contenidos inconscientes. El mismo Jung (1952 [1912]) añade que cuanto más se “acentúe el abismo entre la consciencia y el inconsciente, tanto más se aproxima la disociación de la personalidad, que en las personas neuróticamente predispuestas lleva a la neurosis y, en las propensas a la psicosis, [conduce] a la descomposición de la personalidad” (p. 439); es decir, la mayoría de los trastornos psicológicos consisten en afecciones que corresponden a una irrupción más o menos acentuada de lo inconsciente y el simultáneo desbordamiento más o menos pronunciado de la consciencia.

La psicología analítica considera que tanto los estados neuróticos como los estados psicóticos deben ser conceptualizados como consecuencias de un impedimento al o una detención del crecimiento de la personalidad o, dicho de otro modo, como efectos de un proceso desencaminado o distorsionado de individuación (en la acepción de este término que visualiza la individuación como fenómeno que ocurre durante

toda la vida) (Brookes, 1996; Jung, 1957b; Stevens, 1990). Esta interrupción o alteración del desarrollo de la consciencia puede producirse en cualquier momento del ciclo vital y, de acuerdo a Samuels (1985) y Brookes (1996), implica algún grado o alguna forma de disfunción del funcionamiento del ego.

Desde la perspectiva jungiana, los síntomas somáticos, psicosomáticos y psicológicos específicos que caracterizan a un cuadro clínico manifiesto de neurosis o de psicosis, en apariencia patológicos, “pueden verse, desde un punto de vista analítico, como sustitutos de un paso necesario para la individuación que el paciente ha tratado de evitar” (Hall, 1986, p. 53) o como resultados de “los intentos del ego de negarse a un desarrollo necesario para el proceso de individuación de la persona” (p. 51). En este sentido, la formación de un síntoma puede, en efecto, ser un acontecimiento *necesario* para determinadas personas, por lo que la eliminación de la sintomatología no siempre puede ser utilizada como indicador de cambios reales y permanentes en un psiquismo particular.

Como podemos apreciar, algunas de las definiciones y nociones clínicas más elementales de la psicología analítica están formuladas en función de una concepción evolutiva de la experiencia humana. A continuación, nos dedicaremos a examinar la relación del concepto de la neurosis con la teoría jungiana del desarrollo, antes de pasar a explorar, de manera un poco más escueta, la relación de la psicología analítica evolutiva con el concepto de la psicosis en la próxima sección.

Para Jung (1935b), en general, la neurosis

es más un fenómeno psicosocial que una enfermedad en sentido estricto. La neurosis nos obliga a ampliar el concepto de la ‘enfermedad’ más allá de la idea de un cuerpo individual perturbado en sus funciones y a contemplar al ser humano neurótico como un sistema relacional social que se ha enfermado. (p. 36)

Además, “hemos comprendido que los males psíquicos [neuróticos] no son males localizados, estrechamente circunscriptos, sino síntomas de cierta disposición falsa de la personalidad total” (Jung, 1931d, p. 31).

Las definiciones conceptuales concretas de la neurosis que han sido planteadas en el marco de la teoría del crecimiento de la personalidad de Jung son múltiples. Por un lado, la condición neurótica ha sido visualizada como sinónimo de aquello que hemos denominado, con anterioridad, la unilateralidad de la personalidad que surge en el transcurso de la primera mitad de la vida como situación psicológica normativa; con el término neurosis, Jung “se refirió, generalmente, a un ‘desarrollo unilateral’” (Samuels, 1985, p. 176). Esta concepción está ligada, de manera íntima, a los puntos de vista de Jung (1934b) acerca de que la neurosis constituye una protección contra la actividad objetiva interior de la psique y acerca de que la disociación de la personalidad es el fundamento de toda neurosis (1951a) –es decir, la neurosis corresponde al producto del indispensable proceso evolutivo de la separación de la consciencia y el inconsciente colectivo.

Por lo tanto, esta aproximación teórica concibe los trastornos neuróticos como secuelas de la desconexión del sistema psíquico consciente y la capacidad natural de adaptación de los instintos. Desde esta perspectiva, la neurosis debe ser vista como aspecto y hecho común e inevitable del crecimiento de la personalidad. No obstante, siguiendo estas mismas reflexiones, también es posible adoptar una postura que afirma que, puesto que la polarización del psiquismo es un suceso ineludible del desarrollo de la consciencia, la neurosis se relaciona, antes que nada, con un individuo que ha rehuído volver a establecer contacto con la psique colectiva una vez que ha emergido de ella como ego individual.

Por otro lado, en base a la teoría jungiana del ciclo vital y las etapas de la vida, se ha propuesto una conceptualización de la neurosis como efecto del incumplimiento de alguna o algunas de las exigencias que las tareas evolutivas, en cada etapa de la vida, plantean a cada ser humano:

Cada etapa de la vida tiene su propio deber y quien no cumple estos deberes específicos, esto es, quien no vive y atraviesa esa fase particular, no ha experimentado un aspecto de la vida y el precio de esta negativa es o embrutecimiento y entumecimiento o una neurosis. (Adler, 1948, pp. 135-136)

Stevens (1990) ha llamado a esta circunstancia de incumplimiento *frustración de la intención arquetípica*¹⁴, una circunstancia que lleva a que “el sistema arquetípico correspondiente [a una tarea evolutiva que no es cumplida] permanece latente en el inconsciente y, en consecuencia, el desarrollo del individuo queda detenido o se ve forzado a seguir un curso distorsionado o anómalo” (pp. 73-74).

En la misma línea, el psicólogo analítico inglés Nigel Wellings (2000) agrega que esta

frustración de la expresión de nuestras posibilidades innatas puede ser visualizada como causa del rango y la profundidad entera de los problemas psicológicos [neuróticos] y añade otro nivel al entendimiento de las heridas [o trastornos psíquicos], adicional a que éstas se forman alrededor de traumas específicos y discretos. (p. 80)

En la historia biográfica de cada individuo habrá, de modo inevitable, cierta distorsión de las intenciones arquetípicas primarias. El alcance de esta frustración será, en última instancia, aquel factor determinante que condicionará la aparición de una condición neurótica manifiesta o, en otras palabras, de una condición más o menos neurótica.

Una tercer forma alternativa de definir la neurosis impregna, en particular, algunas de las publicaciones de Jung que hacen referencia al tema y, en términos más amplios, la psicología analítica clínica en su conjunto. Según esta perspectiva, las neurosis son, “las más de las veces, desarrollos desviados que se han estructurado a través de muchos años”

¹⁴ Analizamos el concepto de la *intención arquetípica* en el capítulo tres, en la página 23.

(Jung, 1935b, p. 36); las “neurosis típicas son, en el sentido verdadero, *trastornos del desarrollo*” (p. 35, cursiva del original), “la neurosis [es] una perturbación del desarrollo de la personalidad” (1934b, p. 197). En ellas, “se trata siempre de un desarrollo desviado del individuo que, como regla, se remonta a la infancia” (1935b, p. 39). Sin embargo, paradójicamente, las fuerzas psicológicas que sustentan un estado neurótico no pertenecen y no pueden ser encontradas, en definitiva, en el pasado de una persona:

Así, se produce la apariencia (que, dicho sea de paso, se adapta perfectamente al neurótico) de que la causa eficiente de las neurosis se encuentra en un pasado muy remoto. En realidad, la neurosis se fabrica de nuevo todos los días y precisamente a base de una falsa actitud que consiste en que el neurótico piensa y siente como lo hace y justifica con su teoría de la neurosis. (Jung, 1952 [1912], p. 417)

La actitud incorrecta puede tener su origen, en cierto modo, hace mucho tiempo, pero no existiría hoy si no existiesen causas inmediatas y propósitos inmediatos que la mantienen viva.

Esta tercera concepción es complementada por la idea de que la “neurosis es, en realidad, un intento de autosanación. [...] Es un intento del sistema psíquico autorregulador por restablecer el equilibrio [...]” (Jung, 1935c, p. 185). En este contexto, los síntomas neuróticos apuntan, en el fondo, a obligar al ego a enfrentar tareas eludidas del proceso de crecimiento psicológico.

De aquí que Jung vea en la neurosis no sólo algo negativo, una enfermedad fastidiosa, sino algo positivo, un factor curativo, un motor formativo de la personalidad. [...] Una neurosis puede, por tanto, actuar también como grito de socorro, proferido por una instancia interna superior, para llamarnos la atención acerca de la urgente necesidad en que nos hallamos de ampliar nuestra personalidad, lo que podremos lograr si abordamos *exactamente* nuestra neurosis. (Jacobi, 1940, p. 136, cursiva del original)

De acuerdo a Samuels (1985), “Jung no dejó ni una *clasificación* de la neurosis ni una declaración sobre lo limítrofe entre la neurosis y la psicosis. Tampoco liga los síntomas manifiestos con la etiología” (p. 177, cursiva del original). A la luz de la evidencia, la afirmación de Samuels es insostenible: varios de los escritos más clínicos del mismo Jung indican, incluso, lo contrario, exceptuando quizás la elaboración de una postura respecto de los trastornos limítrofes; es, justamente, la noción de la condición neurótica como perturbación del desarrollo de la consciencia aquel punto de vista central que le permitió a Jung distinguir entre diferentes tipos de estados neuróticos con fundamentos etiológicos también distintos. En este sentido, la clasificación jungiana de las neurosis es evolutiva y asume que los factores etiológicos y explicativos principales de una condición neurótica pueden ser localizados en esa misma dimensión evolutiva.

El primer gran tipo de trastornos neuróticos se relaciona con la infancia y cubre la totalidad de las *neurosis infantiles*. Recordemos que, para la psicología analítica, en esta etapa vital domina el llamado *estado de identidad*, es decir, el “primer estado psíquico [que] es un estar fundido con la psicología parental” (Jung, 1928b, p. 65). Jung (1928b, 1931a, 1931b [1927], 1946 [1926]) subrayó esta circunstancia en diversas ocasiones, sobre todo porque le parecía que el estado de identidad podía ser hecho responsable de la mayor parte de las complicaciones neuróticas de la niñez. Consideraba que éstas eran, las más de las veces, expresiones de la situación psicológica de los padres y no efectos de causas psicopatológicas primarias pertenecientes al niño.

Este “contagio” de un hijo es, por lo común, un proceso indirecto, en el cual el niño adopta, de modo instintivo e inconsciente, una posición respecto de los estados subjetivos e intersubjetivos o relacionales conflictivos de uno o de ambos progenitores¹⁵.

¹⁵ “Pero uno no debe exagerar la significancia de este hecho de los efectos inconscientes [...] Por cierto, existen causas pero el alma no es un mecanismo que reacciona

De ahí que las perturbaciones nerviosas y psíquicas de los niños, hasta bien entrada la edad escolar, se deban, por así decirlo, exclusivamente a perturbaciones de la esfera psíquica de los padres. Las dificultades de la relación entre los padres se reflejan, de manera infalible, en la psique del niño y pueden, allí, originar perturbaciones realmente patológicas. (Jung, 1928b, p. 65)

Jung (1928b) agrega acerca de los niños “difíciles”:

Pero uno está tentado, muchas veces, a concebir como particularmente individuales y dotados de voluntad propia, en especial, a niños extraños o tercos, desobedientes o difíciles de educar. Esto, sin embargo, es un engaño. En casos de este tipo, uno debería siempre investigar el ambiente parental y sus condiciones psicológicas y uno encontraría ahí, donde los padres, casi sin excepción las únicas razones válidas para las dificultades del niño. Sus particularidades son mucho menos expresión de su propia naturaleza que, más bien, el reflejo de influencias perturbadoras por parte de los padres. Cuando el médico trata con una perturbación nerviosa [es decir, neurótica] en un niño de esta edad, será lo correcto, en primer lugar, admitir a tratamiento a los padres y prestar seria atención a su estado psíquico: a sus problemas, a la forma en la que viven o no viven, a las aspiraciones que han realizado o que han descuidado, como también a la atmósfera familiar dominante y al método de educación. (pp. 66-67)

necesariamente y de acuerdo a leyes a un impulso específico. También aquí, como en otras áreas de la psicología práctica, uno siempre hace nuevamente la experiencia de que, en una familia con varios hijos, sólo uno u otro reacciona frente al inconsciente de los padres con una identidad pronunciada y los otros no. La constitución específica del individuo juega, también aquí, el rol casi decisivo. [...] Este punto de vista [fundamentado en la constitución y la herencia], con lo satisfactorio que pueda ser en términos generales, resulta, lamentablemente, insignificante en el caso particular, en cuanto no ofrece, en la práctica, una forma de manejo para el tratamiento psicológico del caso. Precisamente, también es cierto que existe una causalidad psíquica entre los padres y los niños, a pesar de todas las leyes de la transmisión hereditaria; y lo que es más, el punto de vista hereditario, al margen de su validez innegable, conduce de modo dañino al interés educativo y terapéutico de largo en cuanto al hecho práctico de la influencia parental hacia una consideración general, más o menos fatalista, de la masa hereditaria, de cuya determinación no hay escapatoria” (Jung, 1931b [1927], p. 54).

En base a estas y otras formulaciones similares, el psicólogo analítico y terapeuta familiar Renos Papadopoulos (1998) ha señalado la afinidad y la compatibilidad existente entre algunos de los conceptos clínicos de la psicología analítica y el abordaje psicoterapéutico sistémico contemporáneo. Para nuestros propósitos, es suficiente establecer el reconocimiento de que la comprensión jungiana de las neurosis infantiles se ha nutrido de la psicología analítica del desarrollo, un hecho que hemos podido comprobar en el uso clínico consistente de la idea del estado de identidad como elemento etiológico básico de estos trastornos –aún cuando, de acuerdo a Astor (1998), las ideas de Jung “acerca de la influencia del inconsciente de los padres y la falta de límites del inconsciente del niño ([estado de] identidad primitiva) retrasaron el desarrollo del análisis jungiano infantil porque negaban la existencia de la vida individual propia del niño” (p. 7).

El segundo gran tipo de condiciones neuróticas es, por supuesto, el conocido grupo altamente heterogéneo de las *neurosis adultas*. Esta notoria heterogeneidad fenomenológica precisa la subdivisión de esta espaciosa categoría en al menos cuatro subgrupos con determinadas características específicas propias, a pesar de que Jung (1935a, 1951b) avanzó la noción de sólo dos subtipos en algunas de sus contribuciones clínicas. Sin embargo, es necesario aclarar que, en esas publicaciones, Jung hace alusión a más que dos subtipos puesto que sus intentos clasificatorios no son idénticos en cuanto a las definiciones categoriales que establecen. Aquí, mencionamos cuatro subtipos porque incluimos un tipo de neurosis que, en sentido estricto, no pertenece a la edad adulta en sí, sino al a menudo dificultoso período de transición desde la adolescencia a la adultez. En las sociedades modernas y postmodernas, no obstante, esta transición se prolonga, en muchos círculos socioculturales, más allá de la propia adolescencia y engloba, en realidad, también la adultez joven.

Tal como Jung (1943 [1917, 1926]) indica, la “personalidad en desarrollo, de modo natural, se aleja de tal lazo infantil inconsciente [esto

es, del estado de identidad]; ya que nada es más obstructivo para el desarrollo que la persistencia en un estado inconsciente –también podríamos decir, un estado psíquicamente embrionario” (pp. 114-115). El adolescente se halla frente a la extraordinaria tarea de disolver, por un lado, gran parte de las áreas psicológicas residuales marcadas aún por el estado de identidad y de completar la diferenciación estructural del ego y, por otro lado, debe haber aprendido a manejarse, de manera satisfactoria, según las normas sociales de convivencia; además, debe comenzar a buscar su “lugar en el mundo”.

La tremenda complejidad de esta etapa vital hace comprensible que, en su seno, pueda aparecer un conjunto extenso de dificultades neuróticas. Estas comparten, en términos sintomáticos o bien etiológicos, un cierto grado de fragilidad del ego que hace más permeable el límite entre consciencia e inconsciente y, así, “representa[n] una desadaptación que descansa sobre una debilidad personal” (Jung, 1951b, p. 129). Jung (1931a) señala sus raíces: el adolescente o el joven adulto neurótico “no pudo desasirse de la infancia [y] se revuelve medroso ante lo desconocido del mundo y de la vida [...]” (p. 227); “hay una resistencia a la expansión durante la primera parte de la vida [y cuando] los jóvenes se resisten a arriesgar su vida, o su carrera social [...] pueden volverse neuróticos” (1938a, pp. 125-126).

Los analistas jungianos Marie-Louise von Franz (1981) y James Hall (1986), entre otros, han descrito el denominado *síndrome del puer aeternus* o *de la puella aeterna*, que corresponde a una condición neurótica concreta del tipo que estamos discutiendo (aún cuando, para algunos, guarda más similitud con los trastornos narcisistas de personalidad). Los términos latinos *puer aeternus* y *puella aeterna* significan *niño eterno* y *niña eterna* y se refieren a una situación en la que

el hombre [o la mujer] que se identifica con el arquetipo del *puer aeternus* permanece demasiado tiempo en la psicología adolescente; es decir, todas

las características que son normales en un joven de dieciséis o diecisiete años se prolongan en la vida posterior, acompañadas en muchos casos de una dependencia excesiva de la madre. (von Franz, 1981, pp. 219-220, cursiva del original).

Estamos frente a un individuo adulto cuya vida emocional se encuentra en un nivel adolescente; está inmerso en la llamada “vida provisional”, esto es, la tendencia a vivir en un mundo lleno de posibilidades sin llevar nunca a cabo los esfuerzos requeridos para concretizar alguna de ellas, lo que se expresa en un acentuado miedo al compromiso. Debido a la dependencia extrema de la figura materna, el síndrome del puer aeternus está, muchas veces, ligado a la homosexualidad. La falta de disolución del estado de identidad posibilita la mantención de un contacto cercano con el inconsciente colectivo y, como cabía imaginarse, a menudo están presentes dificultades importantes para la adaptación social.

Con todo, la “descripción del puer lleva consigo la implicación de que dentro de la persona existen cualidades potencialmente positivas que idealmente podrían ser incorporadas por el ego consciente a través de un proceso de integración y diferenciación” (Hall, 1986, p. 49), tales como la creatividad, el entusiasmo o un cierto encanto juvenil. De nuevo, como hemos podido verificar, los conceptos principales para entender las neurosis juveniles y para siquiera calificarlas de tales provienen de la psicología analítica evolutiva.

El interés de Jung por aquellos pacientes que buscaban ayuda psicoterapéutica cuando, habiendo sido productivos y creativos en la primera mitad de sus vidas, en la segunda mitad del ciclo vital empezaban a percibir que sus existencias individuales estaban vacías de sentido y no eran plenas, lo llevó a distinguir entre tres tipos de neurosis propiamente adultas. Por un lado, es de la opinión de que “uno puede dividir las psiconeurosis, desde el punto de vista psicológico (por lo tanto, no del

clínico), en dos grandes grupos; uno contiene seres humanos colectivos con una individualidad subdesarrollada, el otro individualistas con una adaptación colectiva atrofiada” (Jung, 1935a, p. 19).

En ambas situaciones podemos detectar factores etiológicos relacionados con el crecimiento de la personalidad y las tareas evolutivas o intenciones arquetípicas: mientras que, en el primer caso, el desarrollo de la consciencia se ha, por así decirlo, detenido en el nivel de la adaptación social exitosa sin ser continuado hasta los comienzos de la independencia o distancia apropiada del ego de la colectividad y sus metas, en el segundo caso el individuo no ha logrado integrar los deseos del ego y las demandas externas y encontrar el indispensable equilibrio entre los dos aspectos. “Todas las perturbaciones neuróticas, tan frecuentes, de la edad madura, tienen una cosa en común: que pretenden traspasar la psicología de la fase juvenil más allá de sus propias fronteras” (Jung, 1931a, p. 227).

Por otro lado, Jung hace alusión a un tercer tipo de neurosis, más frecuente en la segunda mitad de la vida y difícil de formular, como cuadro típico, en términos clínicos. Un indicio relevante de la existencia de este tipo de neurosis es, para la psicología analítica clínica, el aumento de la cantidad de estados depresivos alrededor de la edad de cuarenta años en los hombres y algunos años antes en las mujeres (Jung, 1931a, 1938), “cuando ya las ambiciones de la juventud no satisfacen y cuando ya no parecen tan brillantes ni tan importantes los ideales y valores que en aquella se acariciaron” (Fordham, 1953, p. 86).

En este sentido, Jung (1931c) explica:

Alrededor de un tercio de mis casos no sufre, en realidad, de una neurosis clínicamente determinable, sino de la falta de sentido y razón de ser en sus vidas. No me opondría si designamos esto como la neurosis de nuestros tiempos. (p. 53)

Se trata de “aquel ser humano colectivamente adaptado que tiene y hace todo lo que, de modo razonable, podría exigirse como garantía de salud pero que, no obstante, está enfermo” (Jung, 1935a, p. 19) y que

es representado por un individuo que fácilmente podría estar adaptado y que ha demostrado su capacidad para hacerlo. Puede o quiere no adaptarse por convicción o no comprende por qué su ‘estar adaptado’ no le posibilita una vida normal [...] El motivo para su neurosis parece estribar en una ventaja que supera el promedio, para la cual no existe una posibilidad de utilización. (Jung, 1951b, p. 129)

Entre todos mis pacientes más allá de la mitad de la vida, es decir, más allá de los treinta y cinco, no se encuentra ni uno solo cuyo problema definitivo no fuera el de la perspectiva religiosa. Sí, cada uno de ellos se ha enfermado, en última instancia, porque ha perdido aquello que las religiones vivas de cada época le han proporcionado a sus seguidores, y ninguno de ellos ha realmente sanado si no ha recuperado su perspectiva religiosa, lo que no tiene nada que ver con un credo o una pertenencia particular a una iglesia. (Jung, 1932, p. 119)

Jung pensaba, además, que estos individuos estaban, de algún modo, “destinados” a seguir desarrollándose, argumentando que su propia naturaleza no toleraba que persistieran, por demasiado tiempo, en una condición psicológica más básica que aquella a la cual su impulso de individuación apuntaba. Afirmaba que estaban “destinados” a individuarse en vistas de que sólo pequeños segmentos de las vastas masas de la población, a pesar de su inconsciencia, sucumben a una neurosis; y, si fuera un asunto general, muchas más personas accederían, una perturbación neurótica mediante o no, a las etapas más avanzadas del crecimiento de la personalidad y a un proceso consciente de individuación.

Para estos individuos, en particular, la neurosis se convierte en una situación que estimula el movimiento hacia la integración de los sistemas psíquicos consciente e inconsciente. Los estados depresivos y ansiosos y

otros síntomas que tienden a acompañar a este tipo de neurosis pueden ser entendidos, por una parte, como efectos de una postura conservadora del ego frente a experiencias que desafían su imagen de sí mismo y su visión de mundo y, por otra parte, como consecuencias de una fijación defensiva del ego sobre sí mismo que le posibilita, al menos durante algún tiempo, ignorar la realidad de su limitado lugar en un psiquismo mucho más amplio.

En este sentido, por ejemplo, la analista jungiana Connie Zweig (1996) cree que la depresión de la edad media “no se debe, típicamente, a traumas de la temprana infancia o a desbalances neuroquímicos. En cambio, la depresión de la edad media es un evento arquetípico [...]” (p. 35). Agrega que se trata de “un viraje simbólico hacia la segunda mitad de la vida –un viraje irreversible. Y justo esta cualidad –su irreversibilidad– porta un peso depresivo” (p. 35).

Por lo tanto, a menudo se experimenta como una pérdida y a menudo se la resiste enérgicamente; sin embargo, la psique, y sus propias poderosas exigencias, persisten en enfrentar a la consciencia con nuevas y desconocidas concepciones acerca del sentido y las posibilidades de la vida. (Hart, 1995, p. 159)

Así, los síntomas que acompañan a estas neurosis son signos de que el ego se resiste a aceptar la necesidad de adentrarse en las etapas superiores del ciclo natural del crecimiento psicológico. “Como resultado de su estrecha perspectiva consciente y su existencia apretada, [estos individuos] ahorran energía; poco a poco, ésta se acumula en el inconsciente y, finalmente, explota bajo la forma de una neurosis más o menos aguda” (Jung, 1928a, p. 194) que encamina, en el caso ideal, un desarrollo continuado de la consciencia.

Las concepciones psicopatológicas y etiológicas de orientación jungiana acerca de las neurosis que hemos descrito han pretendido mostrar de qué manera las teorías de la psicología analítica sobre el

desarrollo de la consciencia inciden sobre algunas de sus nociones clínicas y les confieren un contexto significativo que las integra y las provee de una dimensión directriz –la dimensión evolutiva. No sin razón, Jung (1934b) escribe:

Tras el desplazamiento neurótico queda el destino, el futuro y la formación de la personalidad, la realización total de la voluntad de vivir innata al individuo. El hombre sin *amor fati*: he aquí el neurótico, el que se desatiende a sí mismo y que nunca puede decir, con Nietzsche: 'El hombre nunca se eleva a mayor altura que cuando ignora hacia dónde puede llevarle todavía su destino'. (p. 196, cursiva del original)

5.2 Las implicancias para la teoría psicopatológica (2): Psicosis

Tal como sucede con los trastornos neuróticos, también los trastornos psicóticos pueden ser vistos desde un punto de vista evolutivo. Ya sabemos que la psicosis implica, entre otras cosas, una disociación de la personalidad similar pero más marcada y extensa que aquella presente en la neurosis. En términos psicológicos, los procesos psicodinámicos que determinan su aparición pueden ser diferenciados y clasificados en dos categorías distintas, debido a lo cual Jung (1939b) declara:

Podría ocurrir que en la esquizofrenia una consciencia normal se enfrenta a un inconsciente extremadamente fuerte; también podría darse el caso de que la consciencia del paciente sólo sea débil y, por lo tanto, incapaz de detener la influencia del material inconsciente. En la práctica, debo tener en cuenta la existencia de dos grupos de esquizofrenia: uno con una consciencia débil y el otro con un fuerte inconsciente. [...] Admito que es muy difícil decidir si se trata de una debilidad primaria con la disociabilidad correspondiente de la consciencia o de la fuerza primaria del inconsciente. Esta última no puede ser simplemente descartada, porque es concebible que el material arcaico abundante en la esquizofrenia sea la expresión de una mentalidad infantil y, por lo tanto, primitiva todavía existente. [...] No hay

que pasar por alto que muchos pacientes parecen ser capaces de ostentar una consciencia moderna y suficientemente desarrollada, en ocasiones de un tipo particularmente concentrado, racional y obstinado. (pp. 100-101)

El caso de una consciencia frágil significa que un área más grande que la común de la psicología primitiva del inconsciente colectivo permanece intacta y dificulta la adaptación a las circunstancias materiales y sociales externas; sin lugar a dudas, esta situación está relacionada, muy de cerca, con la emergencia del ego a partir del estado primordial de identidad. No ha sido construida aún una barrera represiva firme que posibilite la separación estructural estricta de los dos sistemas psíquicos fundamentales. Brookes (1996) considera que esta condición intrapsíquica o una condición similar subyace no sólo a ciertas psicosis, sino también a los trastornos limítrofes.

En consecuencia, los fundamentos etiológicos de un desorden psicótico de este tipo y de los desórdenes limítrofes pueden ser entendidos como incumplimientos evolutivos en base a los conceptos que dan cuenta de las primeras etapas del crecimiento psicológico, elaborados por la psicología analítica del desarrollo. De modo similar, el segundo caso de “una estructura consciente normal [que] es avasallada por una presión excesiva del inconsciente” (Hall, 1986, p. 81) puede ser visualizado como eventualidad de un proceso consciente de individuación que se ha complicado, sin estar el estado psicótico en cuestión vinculado ni necesaria ni directamente a una deficiencia primaria del funcionamiento egoico¹⁶.

¹⁶ El psiquiatra y analista jungiano norteamericano John Perry (1999), cuyo trabajo Jung llegó a conocer y apoyaba con entusiasmo, dedicó alrededor de cuarenta años de investigación, desde una perspectiva jungiana, a la exploración de los procesos psicóticos y concluyó: “Los *estados visionarios* [...] son los estados alterados de consciencia más extremos, más allá de aquellos marcados por meros cambios perceptuales y que se caracterizan, en cambio, por un grado tal de activación de la psique profunda, que sus imágenes inundan el campo de la consciencia. El primer episodio agudo de tales estados visionarios, mientras usualmente es considerado ‘psicótico’ en nuestra cultura, debería ser distinguido, de manera escrupulosa, de las condiciones crónicas conocidas como esquizofrénicas” (p. xv, cursiva del original). Añade que este proceso recibe, en sus

El segundo tipo de psicosis que hemos mencionado se caracteriza por aquel proceso psicodinámico denominado *inflación del ego*, la identificación inconsciente del ego con material psíquico arquetípico, trans- o impersonal, que se tiende a acompañar de sentimientos cercanos a los peligrosos afectos de elevación propios de los delirios de grandeza o los delirios mesiánicos (Brookes, 1996; Hall, 1986; Hart, 1995; Jacobi, 1940; Jung, 1944; von Franz, 1964). Las manifestaciones ocasionales y breves de la inflación del ego son corrientes –como vimos, también están involucradas en el síndrome del puer aeternus o puella aeterna y, más allá, son procesos que forman parte de la vida psicológica cotidiana en su conjunto– y, en sí mismas, no son fenómenos psicopatológicos. Pero, si se prolongan en el tiempo sin que el ego se vuelva a desidentificar del contenido transpersonal con el cual se halla identificado, pueden constituir el preludio de un trastorno psicótico transitorio o crónico y llevar a la pérdida del juicio de realidad.

Adler (1948) piensa que la inflación egoica

es un peligro muy real porque si el ego, enfrentado por estos contenidos del trasfondo psíquico colectivo, es simplemente sobrepasado por ellos, su órgano receptivo elaboradamente desarrollado es aplastado y el ego se pierde en una psicosis. Por otro lado, si el individuo, gracias a la fuerza e integridad de su ego subjetivo, es capaz de manejar la aparición del no-ego

términos, el nombre de *proceso de renovación* [renewal process] y que la “tesis aquí presentada es que, en muchos casos, el primer episodio ‘psicótico’ agudo no debe ser considerado uno de las esquizofrenias. Si es recibida apropiadamente en una relación, esta experiencia puede ser visualizada como portadora de la capacidad de fomentar el crecimiento de la personalidad. En efecto, en esta luz, el episodio aparece como la forma de la naturaleza de sanar un desarrollo emocional restringido y de liberar ciertas funciones vitalmente necesitadas –en pocas palabras, un despertar espiritual. Es natural, para la psique, pasar por periodos de confusión dado que, para crecer más allá de una fase de desarrollo insuficiente y entrar en una fase revitalizada, la psique profunda es estimulada hacia una actividad altamente dinámica. [...] Si se retiene esto, la psique puede llegar a estar tan activada, que puede sobrepasar la consciencia. Cuando esto sucede, el estado es declarado anormal por parte de nuestra cultura y se inician acciones para corregir esta ‘descompensación’. La psique, sin embargo, tiene sus propias metas que perseguir con el fin de conseguir una nueva orientación. El proceso no debería ser detenido sino que se le debería permitir satisfacer sus propios requerimientos” (pp. vii-viii).

objetivo, no hay disolución de su personalidad; en vez de ello, puede experimentar, mientras se percata de los límites subjetivos de su propio ego, la riqueza inagotable del mundo interno objetivo que existe más allá. (pp. 151-152)

Es decir, a menos que el ego sea lo bastante fuerte como para conservar su propia identidad circunscrita frente a una vivencia directa de algún contenido de la psique colectiva, esa misma experiencia puede traducirse en su aniquilación temporal o continuada. Si el ego puede integrar el material inconsciente, muchas veces tiene lugar una reanimación y una reordenación de la personalidad total; por el contrario, si el ego no logra asimilarlo, la intensidad emocional de los contenidos arcaicos puede fracturar la unidad de la consciencia.

Una vez más, la presencia de suficiente fortaleza egoica que permita a un individuo resistir las fuerzas de disolución que provienen del enfrentamiento con los elementos del psiquismo objetivo es un aspecto psicológico de la problemática de la psicosis que puede ser evaluado a la luz de una perspectiva evolutiva: la falta o bien la existencia de un ego capaz de evadir las amenazas inconscientes de desintegración exitosamente son hechos que dependen, en gran medida, de la etapa del desarrollo que una persona específica ha alcanzado y de las tareas del desarrollo que ha resuelto o no de forma adecuada.

5.3 Las implicancias para el psicodiagnóstico

Jung era de la opinión de que el diagnóstico psicológico es, en la mayoría de los casos, de escaso valor y poca utilidad práctica. Lo consideraba una cuestión altamente irrelevante dado que, aparte de arrojar un nombre más o menos exacto para un cuadro clínico manifiesto, proporciona poca información en cuanto al pronóstico y en cuanto a la forma que el proceso terapéutico del individuo neurótico o psicótico concreto asumirá. Por lo demás, sentía que el pronóstico era independiente, en su mayor parte, del

hecho de diagnosticar. A lo más, el diagnóstico puede indicar que la persona está necesitada de atención psicoterapéutica.

Siguiendo al analista jungiano Daryl Sharp (1994), en su trabajo analítico, Jung evitó tanto “los diagnósticos [como] los pronósticos. No utilizaba ninguna técnica o método sistemático. Su objetivo era abordar cada caso con un mínimo de suposiciones previas, aunque reconocía que la personalidad y la disposición psicológica del analista impedían lograr una objetividad total” (p. 13). Jung (1945b) mismo precisa:

Tampoco debe ocultarse que la clasificación de las neurosis constituye un asunto muy poco satisfactorio y, debido ya a esta razón, un diagnóstico específico sólo pocas veces significa algo real. En general, basta el diagnóstico ‘psiconeurosis’ en contraposición a un trastorno orgánico y, más que eso, no significa. En el curso de los años, me he acostumbrado a prescindir, en principio, de un diagnóstico específico de las neurosis [...] Por más deseable y ambicionado que sea un diagnóstico seguro en la medicina general, tanto más provechoso es, para el psicoterapeuta, saber lo menos posible de un diagnóstico específico. Basta con que esté seguro del diagnóstico diferencial entre orgánico y psíquico y que sepa lo que es y puede hacer una melancolía genuina. Mientras menos sepa el psicoterapeuta, en general, de antemano, tanto mejor será la posibilidad que tiene el tratamiento. (pp. 96-97)

Así, el psicodiagnóstico jungiano se focaliza mucho más en los contenidos psicológicos que guardan relación con el estado neurótico o psicótico de un individuo y mucho menos en la descripción del cuadro clínico explícito que, las más de las veces, no pone al descubierto estos contenidos, sino que los tiende a encubrir o distorsionar. Y, puesto que los contenidos relevantes se muestran en el mismo transcurso del tratamiento, “recién al final del tratamiento se hace evidente el diagnóstico psicológico real. [...] El diagnóstico clínico le parece a [un psicoterapeuta], para su necesidades, casi carente de sentido” (Jung, 1945b, p. 97).

Sin embargo, en base a la psicología analítica del desarrollo, es posible articular tanto un sistema diagnóstico clasificatorio –tomando en consideración los tipos de neurosis y los tipos de psicosis que hemos revisado– como un sistema diagnóstico descriptivo –haciendo uso de la comprensión de las tareas evolutivas que corresponden a cada etapa del ciclo vital–. Para ambas posibilidades, es crucial el punto de vista que sostiene la existencia de un psiquismo que se encuentra, de modo constante, en el proceso de crecer y diferenciarse por sobre otras ideas.

Hall (1986) afirma que “el estado psicológico real de una persona es invariablemente más complejo que lo que puede ser cubierto por cualquier sistema de diagnósticos (de allí que muchos jungianos sean reacios a dar un diagnóstico formal) [...]” (p. 47). No obstante, la “relatividad del diagnóstico no significa que éste no sea importante en el análisis jungiano. Es importante para cualquier procedimiento psicoterapéutico [...]” (p. 49). La analista jungiana inglesa Jan Wiener (1998) añade que el interés de la psicología analítica en el psicodiagnóstico

no necesita ser ‘no-jungiano’ y, ciertamente, no es irrelevante. Hoy, *necesitamos* saber cuán limítrofe o psicótico es un paciente si él/ella comenzará un análisis o una psicoterapia, ya que esto tiene implicancias para la probabilidad de una regresión maligna y para potenciales problemas de manejo. (p. 108, cursiva del original)

Es así que, por ejemplo, Wellings (2000) ha elaborado una herramienta diagnóstica interesante, centrada en la noción de la intención arquetípica y su frustración, a partir de la psicología analítica evolutiva. Daremos una visión resumida de este instrumento con el fin de ilustrar las implicancias de las teorías jungianas del crecimiento de la personalidad para el psicodiagnóstico.

[Si] podemos identificar, de modo preciso, qué aspectos de nuestra disposición arquetípica permanecen frustrados porque se les niega la expresión, tenemos una herramienta diagnóstica poderosa. [...] Una manera

de aplicar esto en la práctica es construir una tabla que compara lo que idealmente esperábamos, determinado por nuestra disposición arquetípica, y lo que la vida efectivamente proveyó. El momento para hacer esto es quizá

Imagen	Instinto	Edad	Eventos vitales concretos del individuo
Sí-mismo, totalidad, Gran Madre	Emerger, ser nutrido, desarrollar apego	0 años	(A rellenar por parte del clínico)
Gran Madre, héroe	Diferenciación, autoafirmación como ser separado	18 meses	(A rellenar por parte del clínico)
Anima/ánimus, sombra, persona	Explorar relaciones, competencia	3 años	(A rellenar por parte del clínico)
Anima/ánimus, sombra, persona	Periodo de consolidación, latencia, escuela	9 años	(A rellenar por parte del clínico)
Reconstelación de ánima/ánimus, sombra, persona	Separación, grupos de pares, entrar en madurez sexual	Adolescencia	(A rellenar por parte del clínico)
Reconstelación de ánima/ánimus, madre, padre	Pareja sexual, hijos, establecer posición social, profesión	Adulthood	(A rellenar por parte del clínico)
Reconstelación ánima/ánimus, llamada espiritual	Insatisfacción, crisis de la edad media, posible apertura a experiencias transpersonales	Edad media	(A rellenar por parte del clínico)
Sí-mismo, viejo sabio	Sabiduría, creación de cultura	Madurez	(A rellenar por parte del clínico)
Sí-mismo, renacimiento	Separación del mundo, preparación para la muerte	Vejez	(A rellenar por parte del clínico)

Tabla 5.1: Tabla diagnóstica de las intenciones arquetípicas y su frustración (adaptado de Wellings, 2000, pp. 81-84).

cuando miramos una historia vital, solos o con un paciente. Mi preferencia es con un paciente porque este, cuando está involucrado, no sólo hace conexiones en las cuales yo no hubiera pensado, sino que también se le ocurren, con frecuencia, mejoras e innovaciones que amplían el método.

[Las] expectativas [o intenciones] arquetípicas, al comienzo de la vida, están particularmente aglomeradas dado que es durante este periodo que el aprendizaje masivo y condensado posibilita el desarrollo rápido de la persona. Tenemos una cantidad enorme de necesidades que deben ser satisfechas si vamos a crecer. Para incorporar esto en la tabla sugerida, he incluido estadios evolutivos, llamados aquí instinto, y he situado estos frente a constelaciones arquetípicas generales, llamadas aquí imagen. [...] Para hacerse una idea general de las áreas de la persona que permanecen en o han sido reprimidas hacia la sombra, tan sólo es necesario ver qué expectativas no han sido cumplidas en la vida comparando los dos lados. [...] A la derecha, tenemos los eventos de la vida del paciente, la historia de su vida. Mientras que la información arquetípica permanece la misma, el material personal, obviamente, será diferente de persona a persona. En la práctica, sólo es necesario registrar la historia y mantener en la propia mente las fases arquetípicas. Sin embargo, si a uno le parece difícil hacer esto en un comienzo y uno quiere escribir la cosa entera para cada persona, sería mejor hacerlo solo para no transmitirle al paciente, equivocadamente, que existe una manera de acuerdo a la cual debería ser y a la que ha fallado. (Wellings, 2000, pp. 80-84)

Por supuesto, los detalles de este mapa diagnóstico descriptivo pueden ser pormenorizados con mucha más exactitud y, además, están expuestos al sesgo que introduce el hecho de la relatividad sociocultural del funcionamiento social. Debido a este último factor, la tabla debiera de ser completada sin perder de vista la cultura y la subcultura específicas en cuyo contexto un individuo creció y pudo satisfacer o no las intenciones arquetípicas más importantes correspondientes a cada etapa evolutiva.

5.4 Las implicancias para la psicoterapia

Ya sabemos que Jung fue, antes que nada, un psicoterapeuta y que su práctica psicoterapéutica fue uno de sus lugares preferidos para investigar

las profundidades del psiquismo humano o bien para verificar o contrastar hipótesis de trabajo concebidas y elaboradas en otros contextos. No nos debe sorprender, entonces, que sus ideas acerca del desarrollo de la consciencia afectaran, también, su visión general de la psicoterapia y de los procesos subjetivos e intersubjetivos que la constituyen.

La terapia, siguiendo todas nuestras consideraciones anteriores, consiste en la tentativa de descubrir y de explorar, en la atmósfera de seguridad y contención que una relación terapéutica facilita, aquellas áreas psicológicas y afectivas en las cuales el crecimiento de la personalidad se ha desviado o detenido (Stevens, 1990). Se basa en el proceso de individuación en su significado más amplio, “al que Jung veía, a la vez, como el sustrato y la meta de la terapia” (Kirsch, 1995, p. 172).

Fundamental para nuestros propósitos es una distinción que Jung (1935a) trazó entre el cambio terapéutico o la curación terapéutica de un individuo y un verdadero proceso de individuación:

En cuanto un ser humano es sólo colectivo, puede ser cambiado por medio de la sugestión en tal medida que, en apariencia, se convierte en algo diferente de lo que era anteriormente. Pero, en cuanto es individual, sólo puede convertirse en aquello que es y que siempre ha sido. Ahora, en tanto ‘curación’ significa que un enfermo es transformado en alguien sano, curación significa cambio. En donde esto es posible –es decir, en donde, con ello, no se exige un sacrificio demasiado grande en términos de personalidad–, uno debe cambiar terapéuticamente al enfermo. Pero, donde un paciente comprende que la curación a través del cambio significaría un sacrificio demasiado grande en términos de personalidad, el médico puede y debe renunciar al cambio y al querer curar. [...] En mi propia práctica, siempre tengo un número elevado de seres humanos muy instruidos e inteligentes de una pronunciada individualidad, quienes, debido a razones éticas, le opondrían la resistencia más grande a cada intento serio dirigido a cambiarlos. En todos estos casos, el médico debe dejar abierto el camino individual de sanación y, entonces, la curación no llevará a un cambio de la

personalidad, sino que será un proceso que se denomina *individuación*, es decir, el paciente se convierte en aquello que, en realidad, es. En el peor de los casos, aceptará incluso su neurosis porque ha comprendido el sentido de su enfermedad. Más que un enfermo me ha confesado que aprendió a estarle agradecido a sus síntomas neuróticos dado que estos siempre le han mostrado cuándo y dónde se ha desviado de su camino individual o cuándo y dónde ha dejado inconscientes asuntos importantes. [...] A pacientes de este tipo, el médico no tiene absolutamente nada que ofrecerles aparte de la posibilidad del desarrollo psíquico individual. (pp. 22-30, cursiva del original)

En otras palabras, la aproximación psicoterapéutica es, por necesidad, distinta de acuerdo al tipo de neurosis o psicosis que el individuo presenta y de acuerdo a su edad y a la etapa vital en la que se encuentra. Así, por ejemplo, mientras la gran mayoría de las condiciones neuróticas de la primera mitad de la vida requieren la “normalización” de la persona –esto es, el logro de la adaptación exitosa a las normas y circunstancias colectivas–, las de la segunda mitad de la vida precisan, más que un tratamiento terapéutico sintomático, el desarrollo de las potencialidades evolutivas de la persona. La pretensión de “normalizar” a estos individuos podría, incluso, ser una intervención contraterapéutica puesto que éstos no necesitan ser reducidos a las verdades compartidas por una colectividad, sino apoyados durante la transición hacia el surgimiento de una individualidad consciente e integrada (Jung, 1931c, 1935a); por lo general, son sujetos socialmente bien adaptados, capaces de realizar esfuerzos creativos significativos y, en ocasiones, han ya atravesado algún otro proceso de carácter psicoterapéutico con resultados insatisfactorios o ambiguos.

En última instancia, sin embargo, “nunca puede esperarse una curación definitiva de una terapéutica limitada únicamente al mal, sino de un tratamiento de toda la personalidad” (Jung, 1931d, p. 31) y el “redondeamiento de la personalidad en una totalidad puede bien ser la

meta de cualquier terapia que pretende ser más que una mera cura de síntomas” (1939a, p. 226). La psicoterapia debe apuntar al “desarrollo personal del individuo, que considero la finalidad suprema de todo esfuerzo psicológico” (Jung & Weizsäcker, 1933, p. 81).

Un proceso consciente de individuación no es la solución más adecuada para todos los estados neuróticos y psicóticos o para las dificultades que emergen en cualquier momento del ciclo vital. Si los resultados de un tratamiento psicoterapéutico más convencional, basado, como hemos dicho, en el cambio de la personalidad y la curación del individuo, son satisfactorios para la persona en cuestión, las más de las veces tal abordaje resulta ser suficiente. Sólo si esto no demuestra ser eficaz, el terapeuta debe “orientarse por las irracionalidades del propio paciente. Aquí, debemos seguir a la naturaleza como guía y, lo que el médico entonces hace, es menos tratamiento que, más bien, desarrollo de los gérmenes creativos que yacen en el paciente” (Jung, 1931c, p. 53).

La individuación consciente, en consecuencia, no tiene sentido en las fases iniciales de la psicoterapia (Jung, 1939a), está fuera de toda consideración en el tratamiento de adolescentes, jóvenes y adultos jóvenes (Jung, 1943 [1917, 1926]; Stevens, 1990), puede ser peligrosa para individuos que no están afianzados como personalidades sociales (Jung, 1935a), pocas veces es útil antes de la edad media (Jung, 1929) y, en términos de la psicología analítica evolutiva, puede ser, incluso, dañina para individuos neuróticos o psicóticos cuyos trastornos se deben a la excesiva predominancia del estado de identidad (Jung, 1929). En la misma línea de estas reflexiones, Brookes (1996) señala que un terapeuta jungiano es cuidadoso cuando se enfrenta a un cliente joven que está fuertemente involucrado con elementos transpersonales antes de que la autonomía personal y la integridad del ego han sido establecidas de manera completa.

Jung (1939c) lo formuló, de manera sintética, del siguiente modo: un “ego consciente y un entendimiento cultivado deben primero ser

producidos por medio del análisis antes de que uno pueda siquiera pensar en abolir la etapa egoica o el racionalismo” (p. 154), lo que equivaldría a contactar los factores transpersonales de la psique. Más allá, el proceso psicoterapéutico de un caso grave puede ser extenso y concluir con éxito sin alcanzar, como aspecto indispensable del tratamiento, los niveles superiores del desarrollo de la consciencia. Allí, la adaptación a la realidad externa demanda tanta atención, que la adaptación a la realidad interna del psiquismo objetivo no puede ser planteada como prioridad si es que es mencionada en absoluto.

El intento de llevar a cabo un proceso consciente de individuación está indicado cuando la consciencia del individuo ha accedido a un grado extremo de desarrollo y, por lo tanto, se ha separado demasiado de su cimiento inconsciente; dicho de otro modo, está indicado cuando las intenciones arquetípicas básicas han sido realizadas, la persona ya ha accedido al promedio psicológico evolutivo de su grupo de referencia y, además, se encuentra a punto de traspasar las limitaciones de la situación psíquica representada por ese promedio a favor de la integración de su propia personalidad. En esta condición, “el nacimiento de la propia personalidad [es decir, la integración de los dos sistemas psíquicos parciales] surte efectos terapéuticos para el individuo” (Jung, 1934b, p. 197) y “el terapeuta ya no es el sujeto actuante, sino alguien que coexperimenta un proceso individual de desarrollo” (1935a, p. 20).

Mientras, durante un proceso terapéutico dirigido hacia la individuación, predomina el material inconsciente personal contenido en la sombra –recordemos que las etapas iniciales de la individuación corresponden a la disolución de la sombra y la conciliación de la sombra y la persona–, éste debe ser elaborado con la finalidad de empezar a ampliar el campo de la consciencia. En este sentido, el psiquiatra jungiano norteamericano Bruce Scotton (1996) advierte que, dado que el trabajo psicológico del proceso de individuación “completa” el desarrollo egoico, puede parecer, en sus inicios, que se está desarrollando un ego

aumentado. Esta observación guarda relación directa con el hecho de que, por medio de la psicoterapia, el ego se moviliza desde una cierta configuración de su identidad personal hacia otra, más espaciosa y más flexible¹⁷.

En la medida en la que la persona se individúa, sin embargo, se hace cada vez más patente que este era un paso necesario para que el ego pudiera hacer frente, sin perder demasiado su unidad y estabilidad, a la realidad del sí-mismo. Más adelante, la emergencia de contenidos arquetípicos confronta

al médico [con] problemas que una psicología orientada meramente a lo personal ya no puede dominar. Tampoco basta para ello el simple conocimiento de la estructura de las neurosis psíquicas, pues tan pronto como el proceso llega a la esfera del inconsciente colectivo, se encuentra uno en presencia de *material sano*, esto es, con los fundamentos universales de la psique [...] (Jung, 1944, pp. 45-46, cursiva del original).

En estas circunstancias, debe considerarse que la predominancia de influencias inconscientes, junto a la desintegración asociada de la [instancia estructural de la personalidad llamada] persona y la disminución del poder de la mente consciente, constituye un estado de desequilibrio psíquico que, en el tratamiento analítico, es artificialmente inducido con el propósito terapéutico de resolver una contrariedad que

¹⁷ “En el proceso analítico, el apego del ego a un patrón anterior, subyacente dominante de organización, el que provee una identidad y una estructura de carácter, es desafiado tanto por el analista como por material nuevo que emerge del inconsciente. Gradualmente, el apego del ego a su estructura familiar es disuelto, en parte debido a la confianza en la seguridad del contenedor analítico y la personalidad del analista y, en parte, debido a la nueva relación con un sí-mismo más grande e interior que se está desarrollando. Esta experiencia de disolución puede ser desorientadora y producir miedo y, en ocasiones, puede incluso ser emocionalmente dolorosa y el ego, muchas veces, se resistirá a ella, aún cuando dé la bienvenida a la experiencia más grande de totalidad y a la promesa de mayor vitalidad y significado. [...] La resistencia a la individuación, de modo gradual, desaparece en el curso de un análisis largo, en la medida en la que la fe en el proceso psicológico aumenta con la experiencia. El ego se resiste a la transformación de la personalidad porque se siente amenazado por la desaparición de una construcción anterior de la realidad y de la identidad. El proceso de crecimiento a través del análisis puede ser temido como amenaza que conduce a una regresión a estados psicológicos más tempranos, más indefensos [...]” (Stein, 1995, p. 45).

podría estar bloqueando un desarrollo continuado. [...] Si, en estos casos, el equilibrio psíquico no se encuentra ya perturbado antes de que comience el tratamiento, ciertamente será alterado en el transcurso del análisis y, a veces, sin alguna interferencia por parte del médico. Muchas veces, parece como si estos pacientes hubieran estado esperando encontrar una persona fidedigna para rendirse y colapsar. Una pérdida de equilibrio de este tipo es, en principio, similar a un trastorno psicótico; sólo que difiere de los estadios iniciales de la enfermedad mental por el hecho de que conduce, al final, a mayor salud, mientras que la primera conduce a una destrucción aún mayor¹⁸. Es una condición de pánico, un soltar frente a complicaciones aparentemente desesperadas. [...] De aquí que considere la pérdida de equilibrio como teleológica dado que reemplaza una consciencia defectuosa por la actividad automática e instintiva del inconsciente, la que apunta todo el tiempo a la creación de un nuevo equilibrio y que, además, cumplirá esta meta si la mente consciente es capaz de asimilar los contenidos producidos por el inconsciente; es decir, si logra comprenderlos y digerirlos. (Jung, 1928a, pp. 171-172)

Según Fordham (1953), en estos instantes, la presencia del terapeuta es crucial porque muchos individuos que están atravesando estos momentos difíciles del proceso de individuación sienten miedo a estar enloqueciendo. El apoyo de alguien que haya visto suceder situaciones semejantes y que pueda asegurar que el presente estado turbulento de cosas no es definitivo constituye un significativo factor calmante y amparador. Aún así, Jung opinaba que, aun siendo protagonista de estos acontecimientos dificultosos, la persona no debiera de interrumpir ni su vida cotidiana habitual ni su labor profesional “a pesar de todo estímulo interno en este sentido, porque precisamente resistir la tensión, mantenerse firme en medio del aflojamiento psíquico, es

¹⁸ Para una perspectiva contemporánea actualizada sobre este asunto, compárense estas consideraciones con los puntos de vista de Stanislav y Cristina Grof (1989, 1990) y de Stanislav Grof (2000) acerca de lo que han denominado las *emergencias espirituales* o crisis evolutivas.

lo que únicamente garantiza la posibilidad de un nuevo orden psíquico” (Jacobi, 1940, p. 165).

La asimilación genuina de los contenidos inconscientes transpersonales, sin que se diluya la identidad del ego, requiere de un alto grado de fortaleza y cohesión egoica, otra de las razones por las cuales la individuación consciente no es un procedimiento terapéutico apropiado para trastornos psicológicos determinados por disturbios históricos o actuales pertenecientes a cualquier etapa evolutiva. La fortaleza del ego “es esencial para la integración de material transpersonal. Otros clientes, a quienes les falta fuerza egoica, expuestos a intensas experiencias transpersonales han experimentado una regresión profunda, a veces hasta el punto de una psicosis abierta que requiere hospitalización” (Brookes, 1996, p. 99); debido a esta razón, “una valoración cuidadosa de las funciones egoicas del cliente, durante cada etapa de la terapia, es esencial” (p. 91).

Por lo tanto, un psicoterapeuta con poca experiencia en situaciones de esta naturaleza puede sentir que está frente a contenidos psíquicos que parecen indicar la proximidad de una genuina regresión profunda a niveles arcaicos del funcionamiento mental, caracterizados por el pensamiento mágico y mitológico, y que debe hacer lo que se encuentre a su alcance por evitar el avance de este proceso. El hecho de que la asimilación de material transpersonal a menudo es acompañada de un alto nivel de ansiedad y/o estados depresivos puede contribuir a ello. Para poder evaluar lo que está sucediendo, en efecto, de manera adecuada, es ineludible que se halle en conocimiento de la psicodinámica del crecimiento de la personalidad en sus estadios más avanzados; de lo contrario, el acercamiento terapéutico que adopte, posiblemente, podrá interferir con un suceso natural del desarrollo de la consciencia e imposibilitar su desenlace positivo con sus múltiples beneficios.

El punto de vista evolutivo introduce, así, la necesidad de realizar un riguroso diagnóstico diferencial en términos de algunos acontecimientos

que se pueden presentar durante un proceso psicoterapéutico, también debido a que Jung (1928a) describió al menos dos reacciones “negativas” ante el imperativo de la individuación, que pueden ser visualizadas como formas de evadir la inminente realidad del sí-mismo y el inconsciente objetivo: la *restauración regresiva de la persona*, en la cual el sí-mismo se retira al trasfondo psíquico y se genera un movimiento interno de retroceso hacia una organización anterior de la personalidad, inadecuada para el potencial de crecimiento existente, y la *identificación con la psique colectiva*, que corresponde a una identificación del ego con algún contenido arquetípico y el consiguiente estado de inflación egoica.

Tal como hemos visto con anterioridad, el proceso de individuación es, en sí mismo, un auténtico proceso de desarrollo. En su calidad de tal, por supuesto, su “actitud de crecimiento e integración entra en conflicto con el actual énfasis en tratamientos más rápidos y menos costosos” (Hall, 1986, p. 51), una dificultad que es común a toda aproximación psicoterapéutica que intente desarrollar la consciencia de quien se somete a ella –el crecimiento psicológico pocas veces puede transcurrir en un breve periodo de tiempo, por el solo hecho de que implica, por un lado, una extensa y profunda transformación interior y, por otro lado, la a menudo dolorosa desidentificación o trascendencia de estructuras psíquicas muy arraigadas. En consecuencia,

no es suficiente tener simplemente notables sueños o experiencias desacostumbradas; hay personas que tienen una exuberante fantasía sin resultados positivos. Incluso totalmente al contrario. Cualquiera puede vivenciar los arquetipos en sueños, incluso el arquetipo del *sí-mismo*, sin llegar a un desarrollo correspondiente de su personalidad. [La persona debe] elaborar este material, describirlo, pintarlo y modelarlo, intentando por todos los medios darle una forma en la que pueda ser contemplado y estudiado y donde sea posible sacar su significado [...] (Fordham, 1953, p. 89, cursiva del original)

Podría quedar la impresión de que la individuación consciente sólo puede ser puesta en marcha a través de la psicoterapia y las herramientas de las que dispone un psicoterapeuta calificado. En cuanto a este asunto, las opiniones de los psicólogos analíticos divergen: para algunos, la individuación consciente “no es accesible a la consciencia sin *una técnica y un conocimiento psicológico específico* y sin una actitud psicológica especial” (Wolff, 1935, p. 102, cursiva del original); para otros, en cambio, “el análisis [no es] la única forma de llegar a esta meta, sino que constituye tan sólo una manera especialmente bien adaptada a la situación moderna” (Fordham, 1953, p. 84). Esta segunda aseveración se apoya, al menos en parte, en que la individuación, tal como hemos mostrado, requiere de la retirada generalizada de las proyecciones psicológicas inconscientes, un aspecto esencial del trabajo psicoterapéutico.

Quizás la postura más aceptada sea la de Samuels (1985), quien expande la distinción entre la individuación como proceso que ocurre durante todo el ciclo vital y la individuación consciente, (idealmente) característica de la segunda mitad de la vida, para incluir un tercer tipo, la “individuación sobre la cual se trabaja y la que es traída a la consciencia por medio del análisis” (p. 111). Hall (1986) aclara: la

verdadera razón para involucrarse en [la psicoterapia] usualmente evoluciona y se desarrolla durante el curso del análisis. En última instancia, la razón o motivación es la individuación, llegar a ser cada vez más la persona que uno potencialmente es. [...] El análisis jungiano no produce el proceso de individuación, pero a menudo puede activarlo, hacerlo más consciente y acelerar la velocidad con que ocurre. Hay tres diferencias importantes entre una persona que está individuándose de modo natural o a través de una experiencia analítica: La persona cuya individuación ha sido estimulada por el análisis es 1) más capaz de comprender y describir conscientemente el proceso, 2) menos susceptible de retroceder a patrones de conducta neurótica, y 3) más capaz de ayudar a otro (como ‘partera’) a

través del mismo proceso. Sin embargo, esto no significa que una forma de individuación sea superior a la otra. Sólo son diferentes. (pp. 53-54)

Permanece la interrogante acerca de si, por ejemplo, las etapas del proceso consciente de individuación se suceden de acuerdo a la misma secuencia que exhiben en el marco de la psicoterapia o si ésta progresión sucesiva es, de algún modo, distinta. Es importante no olvidar que la individuación fue descubierta y sus detalles descritos en el contexto de la psicología clínica; la aplicabilidad más general del modelo conceptual que da cuenta de ella puede, en este sentido, ser cuestionada.

En suma, podemos afirmar que la psicología analítica del desarrollo, sin lugar a dudas, ha influenciado la práctica psicoterapéutica de orientación jungiana. Tal como hemos podido verificar, incluso le ha proporcionado, en algunos aspectos relevantes, un marco teórico de referencia capaz de fundamentar y explicar un conjunto de impresiones y hallazgos clínicos que, de otro modo, podrían haber permanecido dispersos, inconexos o sin ser distinguidos. En todos los casos, la aproximación terapéutica jungiana intenta volver a encaminar o bien fomentar el desarrollo de la personalidad más allá de su estado actual de diferenciación e integración.

5.5 La salud psicológica en la psicología analítica

Hemos revisado, en las últimas secciones, las implicancias de las teorías jungianas del crecimiento de la personalidad para tres áreas centrales de la psicología clínica: la teoría psicopatológica, el psicodiagnóstico y la psicoterapia. En este recorrido, nos hemos encontrado con que estas implicancias son, en su mayor parte, de gran alcance y que la perspectiva jungiana clínica, en realidad, no puede prescindir del punto de vista evolutivo. A modo de conclusión de este capítulo, haremos algunos

comentarios en torno a la concepción de la salud psicológica en la psicología analítica.

Las múltiples transiciones de una etapa de la vida a otra etapa que el ser humano enfrenta a lo largo del ciclo vital son períodos potenciales de crisis y, como tales, las eventuales dificultades que pueden acompañarlos deben ser consideradas como conflictos naturales –aunque esto no significa que la persona involucrada nunca requiere de apoyo para superarlas. A este respecto, Stevens (1990) establece que la salud psicológica es un estado en el que “la necesidad arquetípica se ha satisfecho mediante la realización exterior, lo cual hace posible que el individuo pase libremente de una fase del ciclo vital a la siguiente con una ampliación y una profundización progresivas de la personalidad” (p. 222).

Es decir, la salud es un estado que se mantiene en cuanto el desarrollo espontáneo del psiquismo puede manifestarse –al menos en sus aspectos más cruciales, como la existencia de una relación afectiva entre el cuidador primario y el niño o la construcción de un ego cohesionado y de las instancias estructurales de la personalidad–, con independencia de los obstáculos que puedan surgir en el proceso. Impedimentos difíciles de vencer, como hemos visto, detienen o distorsionan el crecimiento de la personalidad y, en interacción con otros factores, generan la amplia gama de los trastornos psíquicos.

Hacia la adultez, la salud psicológica depende de la cristalización de un ego de fuerza mediana y de que el inconsciente no se encuentre excesivamente activado. En otras palabras, depende de la presencia de una condición de equilibrio tácito entre los dos sistemas parciales de la psique. Más tarde, no obstante, un estado de equilibrio inconsciente comienza a ser insuficiente: la consciencia y el inconsciente precisan reanudar el contacto perdido o ignorado e iniciar una especie de diálogo. Es por ello que la actitud terapéutica de Jung (1928c) fue la de sostener que, en muchos casos, hacer consciente lo inconsciente no bastaba, sino

que era “necesario coordinar con la consciencia las actividades que fluyen de la matriz de lo inconsciente. Intento encauzar las fantasías de lo inconsciente hacia la mente consciente, no para destruirlas sino para desarrollarlas” (p. 58).

En este estadio evolutivo, la salud psicológica exige que el ego reconozca la realidad del inconsciente colectivo y permita que la actividad autónoma de éste lo enriquezca y guíe. “La experiencia espiritual [que tiende a hacer aparición en el contexto del re-acercamiento a la psique objetiva], encontrada en todas las épocas y todas las culturas, es una parte normal del desarrollo humano; su ausencia es evidencia de una detención del desarrollo” (Scotton, 1996, p. 47) cuando no aparece, en algún momento, durante la segunda mitad de la vida.

Así, incluso la visión jungiana de la salud psicológica puede ser formulada en términos de una perspectiva evolutiva. Con todo, la integración de aspectos disociados u opuestos de la psique, hacia la cual se dirige el crecimiento de la personalidad, será siempre el criterio de salud más relevante: el individuo posee lo que Jung llamaba la “función religiosa”, su tendencia a producir símbolos de carácter espiritual, y “la salud psíquica y la estabilidad del ser humano dependen de la correcta expresión de esta función tanto como de la acertada expresión de los instintos” (Fordham, 1953, p. 75).

VI. Consideraciones finales

El trayecto que hemos efectuado a lo largo de esta primera parte de este estudio nos ha conducido desde la teoría jungiana de las etapas de la vida, pasando por la teoría estructural de la psicología analítica del desarrollo, hasta las diferentes implicancias que estas dos teorías traen consigo para las conceptualizaciones y el ejercicio de la psicología clínica. Durante la exposición, en diferentes momentos, hemos ya intercalado un conjunto variado de apreciaciones críticas sobre algunas de las concepciones teóricas que hemos examinado. Al final de esta investigación, ofreceremos una mirada crítica más articulada y de mayor alcance en torno a la visión jungiana del desarrollo de la consciencia en su totalidad, englobando tanto el modelo conceptual del propio Jung como aquellos modelos más sistemáticos de Erich Neumann y Edward Edinger. Aquí, nos limitaremos a señalar ciertos aspectos más generales del trabajo de Jung que pueden ser considerados lógicos o teóricamente conflictivos.

Un elemento relevante que podemos destacar es la cualidad paradójica o ambigüedad fundamental de muchas de las definiciones de los conceptos básicos que Jung establece. Por un lado, la definición de la consciencia y el ego, que sólo diferencia estas nociones de modo vago, plantea varias dificultades. La idea de que sólo puede haber consciencia si un contenido psíquico se encuentra en relación inmediata con el ego se ve desafiada en cuanto advertimos que, en la segunda mitad de la vida, para que el ego sea capaz de aceptar la existencia del sí-mismo y del inconsciente colectivo, en realidad, la consciencia debe ser capaz de percibir al ego mismo como objeto o contenido psicológico, debe ser capaz de objetivarlo y de desidentificarse de él; de no ser así, es difícil explicar de qué manera el individuo puede percatarse de que el ego es sólo una parte del psiquismo total. El ego puede, quizás, ser consciente de determinados

aspectos que lo componen como objetos o contenidos, pero más problemático de explicar es cómo puede ser consciente de sí mismo.

Por lo demás, esto se ve aún más complejizado cuando pensamos que el ego ha sido definido como estructura psíquica o instancia estructural de la psique. Cabe preguntarse por qué razón la individuación consciente exige a la consciencia la disolución respectivamente desidentificación de las estructuras de la personalidad llamadas persona, sombra, y ánima o ánimus pero no así del ego. La definición de la consciencia y el ego, por último, implica una espiritualidad de tipo relacional¹⁹, en la cual el ego se relaciona con el sí-mismo sin desidentificarse de aquella estructura psicológica que fundamenta su identidad personal. “Uno debía fiarse de la consciencia ego-vigilia para asimilar todo lo posible del inconsciente colectivo a través de las pistas de sueños y símbolos” (Rama, et al., 1976, p. 119). En consecuencia, la teoría jungiana no puede dar cuenta o siquiera tomar en consideración la espiritualidad no-dual sin distorsionarla y traducirla a sus propios conceptos (Cortright, 1997; Wilber, 1991).

Otras definiciones paradójicas o ambiguas son las de la individuación, tal como ya hemos mostrado, y la del inconsciente colectivo.

¹⁹ Los especialistas en campos de investigación como la religión comparada y el misticismo comparado han mostrado que, dentro del conjunto de las tradiciones espirituales y sus corrientes místicas, se pueden identificar dos tipos principales distintos de tradiciones (Cortright, 1997). Por un lado, se encuentran las tradiciones *relacionales* o *teístas*, que se organizan alrededor de la devoción a Dios como un otro o de la instauración de una relación consciente de la persona con Dios como un otro (un otro bien externo bien interno, según el caso). Es decir, estas aproximaciones a la espiritualidad se inscriben en un marco que sostiene la existencia de una divinidad personal o personalizada. Se cuentan entre éstas, por citar algunos ejemplos, el cristianismo, el judaísmo, el sufismo y otras más. Por el otro lado, tenemos las tradiciones *no-duales* que se constituyen en torno a la afirmación y la concomitante realización vivencial de que, en los niveles más sumergidos u ocultos (pero actualizables) de la consciencia humana, la identidad de cada persona equivale, en todo momento, a la identidad del Espíritu, entendido como divinidad de carácter impersonal. Se denominan no-duales debido a su énfasis sobre la ilusoriedad última de la dualidad entre sujeto y objeto, consciencia personal y consciencia transpersonal o yo y absoluto; desde diferentes ángulos y con diferentes acentos, pertenecen a esta categoría las diversas ramas del budismo, el taoísmo y la variante advaita vedanta de lo que, en la actualidad, se suele llamar hinduismo (Loy, 1988).

La primera utiliza la oposición del individuo y su colectividad como característica definitoria importante, una oposición que puede ser considerada efectiva en un plano del análisis; sin embargo, el hecho de que, en el fondo, todos los individuos están, al menos de modo inconsciente, individuándose, oscurece el significado del término *colectividad* como agrupación de seres humanos que están, por así decirlo, “menos” individuados que algún individuo en particular.

La segunda definición, por su parte, involucra una sutileza que, no por ser una sutileza, es menos significativa. En algunos pasajes, Jung (1939a) describe “la vida caótica del inconsciente” (p. 225) como “plena oscuridad de mera instintividad” (p. 218) y Adler (1948) indica que el inconsciente “tiene sólo una meta, la de la autopropagación o de la conservación puramente biológica de la vida” (p. 132). Ahora bien, estas descripciones, en sí mismas, no representan mayores dificultades, pero entran en conflicto con otras declaraciones como la que sigue: “La colaboración del inconsciente es inteligente y teleológica y, aún cuando actúa en oposición a la consciencia, su expresión sigue siendo compensatoria de forma inteligente, como si estuviera tratando de restaurar el equilibrio” (Jung, 1939a, p. 219).

En este sentido, la psique objetiva es definida de dos maneras muy diferentes entre ellas –como instintividad biológica “ciega” y como inteligencia creativa directriz– y esta distinción ni es explicitada ni es suficientemente explicada. Jung, en consecuencia,

se encontró en la curiosa y paradójica posición de afirmar que la integración y creatividad más altas del hombre son guiadas por el nivel más primitivo de su ser, el inconsciente colectivo ‘instintivo’. Esto no encaja confortablemente con una teoría de crecimiento y evolución. [...] el lado instintivo de la naturaleza del hombre y su naturaleza superior, en apariencia, no fueron distinguidas claramente en la psicología de Jung. Fueron agrupadas en el inconsciente colectivo y se expresaban, de manera mezclada, por medio de los arquetipos. [...] A esta combinación de la

consciencia más primitiva y la más avanzada la llamó el inconsciente colectivo. [...] Si el inconsciente colectivo, a través de la formación de arquetipos, guía al ego en su integración y desarrollo, ¿dónde obtiene esta sabiduría y sofisticación? ¿Cómo puede un nivel más primitivo, más arcaico de la psique del hombre organizar y guiar a un nivel más evolucionado? (Rama et al., 1976, pp. 116-125)

Ya nos hemos ocupado antes de la cualidad paradójica o ambigüedad de la definición del sí-mismo, por lo que no nos detendremos otra vez en ella.

Desde otra perspectiva, se ha afirmado que el “esquema de la primera mitad de la vida puede no ser universal, ya que varias analistas jungianas consideran que es más típico y representativo del desarrollo psicológico masculino” (Alschuler, 1995, p. 393). Esta reflexión, en conjunto con que “Jung no examina, con gran detalle, el rol del ego en las relaciones personales ni el rol de las relaciones personales en la formación del ego” (Samuels, 1985, p. 68), puede ser comprendida, quizás, en base a la siguiente opinión de Jung (1928a): “Una consciencia inferior no puede ser adscrita *eo ipso* a las mujeres; es meramente distinta de la consciencia masculina. [...] Como regla, las relaciones personales son más importantes e interesantes para ella que los hechos objetivos y sus conexiones” (p. 217, cursiva del original). Jung, como sabemos, fue hombre.

Para algunos, Jung “considera que el ego se desarrolla mucho más tarde de lo que, probablemente, sea el caso [...]” (Samuels, 1985, pp. 67-68). Aunque esto puede ser cierto, Jung nunca fue tajante en cuanto a este asunto. Más bien, dejaba las posibilidades abiertas cuando escribía que ese cambio, el establecimiento del ego, “entre en escena, normalmente, entre el tercer y el quinto año de vida, pero puede también acontecer antes” (Jung, 1928b, p. 66). Aquí, es necesario no perder de vista que Jung vivió y elaboró la mayoría de sus concepciones teóricas en la primera mitad del siglo XX. Hoy en día, las investigaciones que se apoyan, por ejemplo, en instrumentos tecnológicos que posibilitan el acceso a la vida intrauterina (Janus, 1991) y en otras herramientas de observación (Grof,

1985, 2000; Stern, 1985; Verny & Kelly, 1981) han transformado, de modo radical, la visión contemporánea actualizada de esta cuestión. La analista jungiana Polly Young-Eisendrath (1998) ya ha modificado la perspectiva jungiana, respecto de este punto, cuando liga la emergencia del ego al surgimiento de lo que denomina las “emociones autoconscientes”, como el orgullo, la vergüenza, la envidia, la culpa o los celos, emociones que hacen aparición alrededor de la segunda mitad del segundo año de vida del niño.

Por último, mencionaremos tres aspectos criticables desde el punto de vista clínico. En primer lugar, tal como Samuels (1985) apunta, puesto que Jung emplea los conceptos de la consciencia y el ego de manera intercambiable, no puede concebir que el ego no sea del todo consciente; pero “esto es problemático porque Jung, entonces, no tiene un equivalente al constructo metapsicológico psicoanalítico del super-ego. Tampoco puede decir mucho sobre las defensas del ego, cuyo operar también es inconsciente [...]” (p. 60). Por lo tanto, “Jung dice muy poco sobre las defensas egoicas y no tiene concepción de las defensas” (p. 67). En la segunda parte de esta investigación, mostraremos que Erich Neumann ha elaborado algunos conceptos que pretenden llenar este vacío teórico.

En segundo lugar, muchas veces se ha subrayado que la psicoterapia de orientación jungiana sólo se ocupa de la exploración de las experiencias transpersonales y el inconsciente colectivo –esto es, siguiendo a la psicología jungiana, la exploración de los niveles superiores del crecimiento de la personalidad y sus características–, ignorando otras áreas comunes de interés clínico. Esta aseveración carece de fundamento: como hemos visto, la psicología analítica clínica es consciente de que, al menos durante la primera mitad del ciclo vital, la adaptación a las demandas sociales de la realidad externa es el imperativo y no la adaptación o el relacionarse con la psique objetiva, debido a lo cual la aproximación terapéutica varía en función de la etapa evolutiva en la que se encuentra la persona que es atendida. Además, en palabras de Brookes (1996), el

psicoterapeuta jungiano está alerta a la probabilidad de que tanto eventos personales como transpersonales se manifestarán en el transcurso del trabajo con un cliente. [...] Un terapeuta de este tipo, por cierto, tratará fuertemente con los fenómenos usuales de la psicoterapia –transferencia personal, resistencia, catarsis, desarrollo y utilización de la fuerza del ego, interpretación de rasgos de carácter, material instintivo y conflictivo, dificultades habituales al interactuar con ‘otros’ emocionalmente significativos, etc. (p. 95)

En tercer lugar, según el psicólogo transpersonal californiano Brant Cortright (1997), el énfasis del modelo jungiano sobre la segunda mitad de la vida como momento privilegiado de un posible despertar espiritual no concuerda con todas las observaciones clínicas: existen numerosas personas quienes demuestran intereses transpersonales y atraviesan experiencias transpersonales mucho antes. Una reflexión similar proviene de Hauke (1998), quien considera que, “en décadas recientes, este vacío y esta insatisfacción [típicas de la crisis de la edad media] han sido experimentados por muchos no sólo en la edad media, sino a una edad cada vez más joven” (p. 294).

Esto significa que una apertura al menos momentánea o esporádica a los niveles transpersonales del crecimiento psicológico no siempre precisa, primero, la completación del desarrollo del ego. Más compleja resulta la pregunta acerca de si los intereses y las experiencias transpersonales mencionados implican, en efecto, un acceso más permanente o estructural hacia estos niveles. Con todo, Cortright (1997) rescata que la idea de que las dimensiones psíquicas arquetípicas pueden guiar, con éxito, un proceso psicoterapéutico es “un descubrimiento clínico de inmensa importancia” (p. 90) y afirma que la psicología analítica “articula claramente al menos uno de los patrones conocidos del crecimiento transpersonal y la trascendencia, la crisis de la edad media.

Esta exploración de los motivos de la crisis de la mediana edad tiene mucha aplicabilidad clínica” (pp. 88-89).

Para concluir esta primera parte del presente estudio, mantengamos en mente que

Jung introdujo la perspectiva de la vida entera, tiene un modelo que puede incluir mundos internos y externos, estuvo interesado en el contexto cultural, tenía un punto de vista religioso y también la capacidad de incorporar el aspecto filogenético. Finalmente, intentó ver al ser humano completo. (Samuels, 1985, p. 171)

Creía que el ser humano “ha dejado escapar el sentido de su vida, en la misma medida en que, infiel a la ley propia, no ha llegado a convertirse en personalidad” (Jung, 1934b, p. 196), es decir, en la medida en la que no desarrolla, de manera progresiva, su consciencia.

Segunda Parte

**El trabajo de Erich Neumann
y Edward Edinger**

VII. Algunas consideraciones generales

El psicólogo analítico alemán Erich Neumann (1905-1960) fue uno de los primeros y, a la vez, uno de los más destacados investigadores del desarrollo humano desde la perspectiva jungiana. Dedicó la virtual totalidad de sus contribuciones teóricas a explicitar, resaltar y sistematizar el punto de vista evolutivo que impregna, al menos de modo tácito, a la psicología analítica en su conjunto. Debido a ello, su obra puede ser visualizada como piedra angular y fundacional de la psicología analítica del desarrollo, concebida como teoría metapsicológica coherente y sistemática. Neumann (1949b) mismo consideraba que su labor capital consistía en el intento de “demostrar estadios arquetípicos del desarrollo de la consciencia” (p. 7) o, dicho de otra forma, de poner al descubierto “factores psíquicos internos, a saber, arquetípicos, que determinan el desarrollo de la consciencia” (p. 7).

Con el fin de dar cumplimiento a esta tarea y responder, con rigurosidad, al desafío que le planteaba, combinó dos aproximaciones metodológicas distintas: por un lado, trató de comprender y reconstruir el crecimiento del psiquismo desde adentro, a partir de la extrapolación empática de material psicológico encontrado en adultos (tal como era y sigue siendo costumbre en el contexto de la psicología profunda); y, por otro lado, hizo uso de abundante material proveniente de los diversos legados culturales mitológicos del mundo, bajo el supuesto general de que éste es un reflejo o una expresión fiel de condiciones y estadios psíquicos históricos que forman parte de la evolución filogenética de la consciencia y que se encuentran proyectados en él (Samuels, 1985)¹. Esto implica, como

¹ “El mito, por su parte, es siempre la autorrepresentación de semejantes situaciones vitales decisivas para la humanidad y es, entre otras razones, significativo para nosotros porque en sus auto-declaraciones, que no están enturbiadas por la consciencia, podemos recoger la verdadera experiencia de la humanidad” (Neumann, 1952, p. 72). “[Suponemos] que una progresión de arquetipos constituyen un elemento esencial de la mitología, están relacionados de acuerdo a leyes y, en la sucesión de sus estadios, condicionan el

puede imaginarse, que Neumann, al igual que Jung, opina que el desarrollo ontogenético recapitula la evolución filogenética. Sin embargo, reconoce que este principio es paradójico porque, aunque es cierto que las estructuras psíquicas colectivas determinan la forma del desarrollo individual, al mismo tiempo son, también, el resultado o la “sedimentación” del desarrollo individual a lo largo de la historia de la humanidad.

A Jung (1949), la investigación realizada por su cercano colaborador le era, “como pocas veces alguna, bienvenida en alta medida; pues comienza justo allí donde, si me fuera concedida una segunda vida, también yo hubiera empezado” (p. 5). Jung se refiere a la ya clásica *Ursprungsgeschichte des Bewußtseins* [Historia y orígenes de la consciencia] (1949b), el trabajo principal de Neumann que esboza una teoría comprensiva, global del crecimiento de la personalidad. Por desgracia, su prematura muerte le impidió finalizar su último estudio, que se ocupaba, más específicamente, de la delineación de la psicología analítica de la infancia (*Das Kind* [El niño], manuscrito inconcluso publicado, de manera póstuma, en 1963).

Sus aportes han logrado, no obstante, constituir un modelo conceptual completo e integrado del desarrollo de la consciencia que, como es de esperarse, exhibe múltiples similitudes con las ideas de Jung que revisamos en la primera parte de esta investigación. Asumiendo el riesgo de incurrir en la repetición de algunas ideas cardinales, hemos incluido

desarrollo de la consciencia. [...] El individuo debe, en su vida, seguir la pista que la humanidad ha seguido antes de él y cuyo precipitado [se encuentra] en la sucesión arquetípica de imágenes de la mitología” (Neumann, 1949b, p. 7). Alrededor de veinte años antes, Jung (1931f [1927]) ya había declarado: “La mitología en su conjunto sería una especie de proyección del inconsciente colectivo. Podemos ver esto, de manera más clara, en el cielo estrellado, cuyas formas caóticas fueron ordenadas por proyecciones de imágenes. A partir de ello, se explican las influencias de las estrellas, sostenidas por la astrología: no son más que percepciones inconscientes introspectivas de la actividad del inconsciente colectivo. Tal como las imágenes de constelación fueron proyectadas en el cielo, figuras similares y otras figuras fueron proyectadas sobre leyendas y cuentos de hadas o sobre personajes históricos. Por lo tanto, podemos investigar el inconsciente colectivo de dos modos diferentes, en la mitología o en el análisis del individuo” (p. 176).

este modelo aquí dada la gran cantidad de detalles y procesos psicológicos pertenecientes al desarrollo que examina, con lo cual complementa, de modo substancial, la teoría menos sistematizada y menos pormenorizada de Jung.

En las próximas páginas, entonces, presentaremos las contribuciones más significativas que Neumann elaboró; en particular, exploraremos aquellas de sus formulaciones teóricas que se remiten a la descripción y la explicación del desarrollo de la consciencia desde el punto de vista (meta-)psicológico dado que su obra incluye, además, concepciones sistemáticas que abordan el mismo asunto desde la perspectiva de la mitología. Después de ello, mencionaremos, brevemente, las precisiones que el psiquiatra y analista jungiano norteamericano Edward Edinger ha introducido en la psicología analítica evolutiva como continuación del trabajo de Neumann.

Comentario [S1]:

7.1 Algunos aspectos generales de la teoría del desarrollo de Neumann

Neumann define el desarrollo por medio de diferentes procesos o aspectos complementarios que se entrelazan e influyen unos a otros, complejizando así las reflexiones pioneras de Jung. En primer lugar, podemos reconocer en el desarrollo “un autodespliegue dinámico de la estructura psíquica, que domina la historia de la humanidad y la historia individual” (Neumann, 1949b, p. 12). Es decir, existe una secuencia coherente y arquetípica, prefigurada en términos constitucionales, de progresivas diferenciaciones y configuraciones psicológicas estructurales que se manifiesta en la medida en la que la maduración del organismo humano procede. En este sentido, aunque Neumann (1949b, 1963) es consciente de que sus puntos de vista son, en alto grado, específicos a la cultura occidental, sustenta la opinión de que es valioso y conceptualmente

imprescindible establecer una concepción ideal universal del desarrollo de la consciencia con la cual comparar sus expresiones socioculturales específicas.

En segundo lugar, el desarrollo también puede ser visto como un proceso continuado de asimilación, introyección e integración de contenidos psíquicos inconscientes –exteriorizados² primero y proyectados después– a través del cual la personalidad humana se constituye y adquiere cierta forma (Neumann, 1949a, 1949b). Es en base a esta perspectiva que Neumann (1949b) articula el concepto básico de la *personalización secundaria* [sekundäre Personalisierung], un mecanismo responsable del fortalecimiento del sistema personal del ego y la consciencia y, a la vez, de la reducción simultánea del poder del inconsciente:

Este principio afirma que, dentro de la humanidad, se impone una tendencia a entender, de manera secundaria, contenidos que son primariamente contenidos transpersonales como personales y de reducirlos a lo personal. [...] La personalización secundaria está relacionada con los procesos de introyección, en los cuales de lo exteriorizado se hace algo interior. [La] consciencia de la personalidad, centrada en el ego, recibe un ‘peso’ cada vez más grande en la medida en la que ha llevado más contenidos para adentro. (pp. 268-269)

Así, por medio de la personalización secundaria, la consciencia se apropia de contenidos de carácter colectivo que, hasta entonces, pertenecían al inconsciente. Siguiendo estas ideas, la personalización secundaria debe

² Neumann (1949b) considera que, antes de poder ser proyectados, los contenidos mentales se encuentran *exteriorizados*: “Cuando hablamos de la proyección o la introyección de un contenido psíquico, es decir, de que éste es experimentado como un afuera pero llevado hacia adentro, estamos presuponiendo una ya existente, delimitada estructura de la personalidad, para la cual hay un ‘afuera’ y un ‘adentro’. Pero, en realidad, lo psíquico está originalmente exteriorizado en su mayor parte. [...] En cuanto a la cualidad de exteriorización de un contenido psíquico se trata, en contraposición al concepto de la proyección, del estar-afuera de algo que originalmente no se encuentra dentro de la personalidad. Esta cualidad de exteriorización de un contenido es algo originario y nos dice que el contenido es reconocido como perteneciente a la psique en un estado tardío de la consciencia” (p. 219).

ser contemplada, por un lado, como condición del crecimiento de la personalidad y, por otro lado, como uno de sus procesos distintivos.

En tercer lugar, el desarrollo de la consciencia puede ser descrito en términos de las transformaciones que se producen en la relación recíproca entre los centros de la consciencia y el inconsciente. A partir de 1959, Neumann (1963) llamó a esta relación *eje ego-sí-mismo* [Ich-Selbst-Achse], que aparece “como fenómeno ‘interno’ fundamental de la psique [...] Hablamos de la relación entre el ego y el sí-mismo, crucialmente importante para el desarrollo y el funcionamiento sano del psiquismo, como eje ego-sí-mismo” (pp. 20-22). Este eje es tan relevante, en términos evolutivos, porque representa el “lugar” en el cual se generan numerosos procesos internos tanto entre el inconsciente y el centro de la totalidad psíquica –el sí-mismo– como entre la consciencia y su propio centro –el ego–.

Los procesos de interacción entre los dos sistemas psicológicos de la consciencia y del inconsciente y entre sus dos respectivos centros también transcurren en el contexto del eje ego-sí-mismo; pueden, incluso, ser descritos metafóricamente como alejamientos o acercamientos entre los dos polos del eje, una idea que, años más tarde, utilizará Edinger en sus elaboraciones teóricas. El eje ego-sí-mismo es el fundamento de la tendencia de la personalidad hacia la mantención de su equilibrio por medio de actividades regulatorias de compensación.

Cada cambio de la consciencia implica, siempre, una modificación del eje, por lo que éste se encuentra en continuo movimiento. En el transcurso de sus transformaciones, el inconsciente se le presenta a la consciencia en distintas conformaciones (arque-)típicas. Esto significa que, en diferentes momentos, los arquetipos constelados son otros, debido a lo cual la relación del ego con los arquetipos se va modificando, muchas veces de manera dramática, durante las dos mitades de la vida. Las

regularidades del desarrollo de la consciencia y el ego dependen, en cada instante, de aquel polo del eje que llamamos sí-mismo.

En el contexto de la relación entre el ego y el sí-mismo y, especialmente, a la luz de las actividades regulatorias y la orientación teleológica que el sí-mismo introduce en ella, Neumann plantea la existencia de dos principios que traspasan el desarrollo de la consciencia a lo largo de todo el ciclo vital: la *centroversión* [Zentroversion] y el *automorfismo* [Automorphismus]. “La centroversión es la tendencia de la totalidad a establecer la unidad de sus partes y a integrar su diferenciación en sistemas unitarios. Esa unidad del todo es mantenida por procesos de compensación que están subordinados a la centroversión” (Neumann, 1949b, p. 229), con cuya ayuda el todo se perpetúa como sistema vivo en constante equilibración.

Así, este principio se manifiesta, en el organismo, como regulación de la totalidad en dirección de la sistematización de sus componentes y la nivelación homeostática, mientras que presupone la ocurrencia de diversos procesos de diferenciación cuyos resultados pueden ser integrados en una unidad funcional. En el psiquismo, la centroversión está al servicio del sí-mismo (esto es, de la personalidad total) y encauza el desarrollo de la consciencia hacia la perfilación de una personalidad diferenciada pero cohesionada y la construcción de un eje que liga al ego con el sí-mismo.

El automorfismo, en cambio, representa “la tendencia específica y única de cada individuo hacia la realización de sí mismo” (Neumann, 1963, p. 74) y la necesidad de cada ser humano de “actualizar su realidad constitucional e individual al interior del colectivo y, si fuera necesario, también fuera o en contra del colectivo” (p. 8). Así, el automorfismo es una concepción que concretiza las ideas de Jung acerca de un instinto o impulso humano intrínseco hacia la completud psicológica. El desarrollo automorfo de la personalidad está sujeto a la actitud que el ego asume frente a las realidades interna y externa y depende, además, de una relación estable entre el ego y el sí-mismo. La tendencia hacia la

centroversión, por su parte, constituye un ingrediente esencial e indispensable del automorfismo.

Neumann (1963) precisa:

Mientras que el concepto de la centroversión se refiere a la conexión entre los *centros* de la personalidad, el concepto del automorfismo comprende no tanto el desarrollo de los centros psíquicos, sino el de los sistemas psíquicos: consciencia e inconsciente, su relación [como] también [los] procesos que ocurren sólo en el inconsciente o sólo en la consciencia, pero que están al servicio del desarrollo de la totalidad de la personalidad. (pp. 9-10, cursiva del original)

Esto significa, en otras palabras, que

pertenece a la naturaleza de lo vivo no solamente la conservación de su totalidad y su estatus con la ayuda de regulaciones compensatorias, sino también su desarrollo, es decir, el avanzar hacia totalidades más complicadas y más grandes, en el sentido de que el espacio del mundo que es experimentado y capaz de ser experimentado, y con el cual el ser vivo entra en contacto, crece y se hace más amplio. (Neumann, 1949b, p. 240)

El crecimiento de la personalidad transcurre en una sucesión ordenada de *estadios*³, determinada por las estructuras arquetípicas del inconsciente colectivo y observable en términos objetivos. Estos estadios son experimentados subjetivamente como tales, están enlazados con períodos vitales específicos que involucran ciertas experiencias individuales definidas y deben, en última instancia, ser entendidos más como fases estructurales de la personalidad que como etapas que se suceden, con claridad, en el tiempo. En cada uno de ellos, como ya hemos señalado, el eje ego-sí-mismo está constelado de una manera (arque-)

³ Aún cuando la teoría de Neumann está construida sobre la idea de una sucesión ordenada de estadios evolutivos, Neumann (1952) reconoce que cada “presentación esquemática del desarrollo no corresponde, por supuesto, a la realidad, en la cual no existen desarrollos lineales” (p. 142). No obstante, para los fines de una exposición sistemática coherente, es necesario asumir que el crecimiento de la personalidad transcurre por medio de una progresión de estadios psicológicos diferenciados.

típica y, asimismo, la relación del ego y la consciencia con la realidad exterior exhibe características particulares. El paso de una de estas fases a otra tiende a ser más bien fluido y existen estadios de transición, en los cuales confluyen y conviven elementos de aquella etapa que está siendo reemplazada y de aquella que está comenzando a imponerse.

Sin embargo, Neumann (1949b) considera que “nos encontramos, en lo psíquico, siempre de nuevo con que el crecimiento se produce a empujones. Se llega, de momento, a inmovilizaciones [...] que son superadas por una nueva fase del desarrollo a través de rupturas” (p. 244). La psicología analítica asume, de todas formas, que distinciones descriptivas y conceptuales entre diferentes estadios evolutivos transpersonales de la psique pueden y deben efectuarse; más allá, la tentativa de separar y delimitar las etapas arquetípicas del desarrollo de la consciencia, para Neumann, no se justifica, en definitiva, por las necesidades teóricas del pensamiento jungiano, sino por los recurrentes simbolismos distintivos que se revelan en el psiquismo humano de modo habitual. Para la psicología analítica neumanniana, el acento está puesto en que el desarrollo psíquico es, en esencia, de naturaleza transpersonal y que sus estadios transpersonales se actualizan de forma autónoma. “Esto también quiere decir que el ego y la consciencia se despliegan desde el ‘inconsciente’ en una secuencia arquetípicamente ordenada, hasta que alcanzan una cierta autonomía, característica del adulto moderno” (Neumann, 1963, p. 198).

El analista jungiano inglés Andrew Samuels (1985) resume lo dicho, indicando que el nombre de Neumann

está asociado con la idea de que existen estadios arquetípicos que pueden ser observados en el desarrollo del ego [...] Se sigue de esta noción que el ego individual pasa por fases o estadios arquetípicos del desarrollo y que, en cada etapa de su evolución, el ego entrará en una nueva relación con los arquetipos y complejos. En consecuencia, el poder y el alcance de la consciencia del ego aumentan. (p. 70)

VIII. La teoría del desarrollo de Neumann

8.1 *Del estadio urobórico al estadio matriarcal*

Para Neumann (1949b, 1963), en concordancia con los puntos de vista de Jung, la vida humana no se inicia en una especie de vacío psíquico. El psiquismo objetivo representa, de manera inevitable, un fundamento previo a la individualidad en el cual esta última está enraizada y del cual depende para su subsistencia. El estado inconsciente, en este sentido, debe ser visualizado como situación humana originaria, tanto en el desarrollo ontogénico de la consciencia como en su evolución filogenética.

En esta condición primordial, las disposiciones constitucionales transpersonales, que funcionan aún de manera automática e inconsciente y sin la intervención de la consciencia, son los factores motivacionales dominantes. Por consiguiente, las acciones y reacciones del organismo frente a las circunstancias externas e internas son de carácter instintivo y corresponden a una psicología más colectiva que individual. Las respuestas e iniciativas orgánicas son impulsivas, impersonales, totales y, debido a que son acontecimientos no mediados, se producen frente a cualquier situación o necesidad percibida, sin que un grado mínimo de discriminación respecto de su adecuación y posibilidad real de satisfacción actúe al servicio de la adaptación.

Durante los nueve meses del período intra-uterino de gestación, la realidad del feto no es interrumpida, todavía, por las actividades de una consciencia emergente. El feto se encuentra sumergido en el llamado *estado de identidad*⁴, que se caracteriza por una unidad inconsciente original, pre-dual y libre de la tensión que, más tarde, es generada por la constelación de los pares de opuestos de la consciencia y el inconsciente,

⁴ Analizamos este concepto en el capítulo cuatro. Véanse las páginas 32 y 33.

el individuo y su grupo de pertenencia y el mundo interno y el ambiente físico y social externo. Neumann (1963) opina que esta condición se prolonga a lo largo de los primeros meses de existencia extra-uterina en lo que califica de *fase embrional post-uterina* y denomina a toda esta etapa del desarrollo de la consciencia *estadio urobórico*⁵, un estadio que es pre-egoico y, por lo tanto, pre-histórico.

En él, no hay ni oposición ni enfrentamiento entre los sistemas de la consciencia y del inconsciente dado que aún no se han separado el uno del otro y sólo puede asumirse la presencia de un *germen del ego* [Ich-Keim], entendido como potencialidad latente del crecimiento de la personalidad. Este potencial egoico es y se experimenta –aunque, siendo estrictos, no es posible hablar aquí de experiencia puesto que no hay un ego capaz de vivenciar en el sentido tradicional del término– como idéntico a la totalidad psíquica inconsciente, de modo que el eje ego–sí-mismo está plegado, por el momento, sobre sí mismo.

Este estado conlleva sentimientos “paradisíacos” y “cósmicos” de contención, seguridad, realización y satisfacción, que constituyen la base de los posibles sentimientos infantiles de omnipotencia y que dejan tras de sí un anhelo profundo, más o menos consciente, de volver a experimentar los estados emocionales asociados a esta fase en la experiencia del adulto. (Esta ansia puede conducir, en ciertos casos, a situaciones de naturaleza regresiva que pueden jugar un papel relevante en la comprensión de la psicopatología.) La regulación del organismo completo es llevada a cabo por el sí-mismo, lo que se traduce en que, en este estadio del desarrollo, la centroversión se expresa de forma inconsciente y se manifiesta en el funcionamiento del cuerpo como un todo y en la unidad de sus órganos y

⁵ El *uróboros* corresponde a la imagen mítica de una culebra que está devorando su propia cola, resultando en una imagen circular. “Neumann, sobre la base de material mitológico y etnográfico, ha retratado simbólicamente el estado psíquico original, previo al nacimiento de la consciencia del ego, como *uróboros*, utilizando la imagen circular del comedor de cola para representar al sí-mismo primordial, el estado mandálico original de totalidad desde el cual nace el ego individual” (Edinger, 1972, p. 4, cursiva del original).

sistemas funcionales. La totalidad de la personalidad es, así, un hecho psicológico que antecede al establecimiento de la consciencia y el ego (Neumann, 1963).

Desde una perspectiva relacional, la configuración psíquica propia del estadio urobórico está inserta en la *relación primal* o *primordial* [Ur-Beziehung], una unión (a- o pre-) dual que se establece primero con la madre y que se continúa, después, con quien permanece como cuidador primario estable del niño⁶.

La fase de la relación primal del niño con la madre, que determina los primeros meses de vida, es, a la vez, el tiempo en el que se forma el ego infantil o en el que éste al menos se comienza a desarrollar de modo que el germen del ego o núcleo del ego que existe desde un inicio se agranda o unifica. De esta manera, al final podemos hablar de un ego infantil más o menos unitario. (Neumann, 1963, p. 10)

En el contexto de esta relación primordial, el sí-mismo es, en primer lugar, un sí-mismo corporal [Körper-Selbst]. Este sí-mismo corporal, “la totalidad de la unidad biopsíquica, es una instancia reguladora del todo que dirige el desarrollo biopsíquico incluyendo el crecimiento en fases arquetípicamente condicionado” (Neumann, 1963, p. 29) y es el fundamento del desarrollo automorfo, que se hará más patente en la segunda mitad de la vida.

Simultáneamente, la madre o el cuidador primario ha sido, desde el principio, condición indispensable en términos de la regulación y supervivencia del organismo infantil. Es decir, en vistas de las particularidades específicas que caracterizan a un niño pequeño, la subsistencia de éste no depende tan sólo del factor regulador interior que

⁶ “El carácter paradisiaco de la relación primal es, de acuerdo a su naturaleza, carente de contornos e inconcebible en base a las categorías de la consciencia del adulto. Debido a ello, su ‘estar-completamente-extendida’ [Allausgebreitetheit] puede ser, de manera equivocada, entendida como desmesura y su ‘apertura’ como falta de objetivos. Pero el desarrollo normal lleva al automorfismo, a la formación del ego *y* a la sociabilidad, al ego integral *y* a la adaptación al entorno, la que normalmente no es forzada, tal como el psicoanálisis cree tener que asumir, por la privación negativa de amor, sino que es guiada por la relación de confianza del amor” (Neumann, 1963, p. 85, cursivas del original).

hemos recién descrito como sí-mismo corporal, sino también de un factor regulador exterior. Neumann (1963) explica esta situación aduciendo que una parte esencial del sí-mismo se encuentra bien exteriorizada bien proyectada en la madre. Tomando en consideración la aún existente falta de una clara delimitación y diferenciación entre los dominios del adentro y del afuera, resulta muy interesante esta observación que se aventura mucho más allá de las reflexiones de Jung y que compensa, además, una de las aparentes falencias más criticadas de la teoría jungiana –esto es, la supuesta desatención a las influencias de la dimensión interpersonal en el desarrollo de la consciencia.

Recién hacia el final del primer año de vida, que se superpone con la finalización de la fase embrional post-uterina, puede considerarse que el niño, por un lado, nace psicológicamente en el sentido de que alcanza una cierta continuidad de consciencia y, por otro lado, integra su sí-mismo corporal y el sí-mismo exteriorizado en un *sí-mismo unitario* individual [Ganzheits-Selbst]. Aún cuando el individuo se ve obligado a abandonar el estadio urobórico en el curso del crecimiento de la personalidad, seguirá participando de esta etapa evolutiva, en alguna medida, con todos aquellos sectores de su psiquismo que no han cesado de ser inconscientes y con todas aquellas áreas psíquicas que nunca devendrán conscientes.

Antes de que se establezca, con más firmeza, la continuidad de la consciencia infantil, ésta y sus contenidos surgen primero como islotes aislados y desconectados entre ellos.

En la fase de la Gran Madre urobórica, la consciencia del ego, en la medida en que está presente, aún no ha formado un sistema propio y no posee una existencia independiente. Uno solamente puede imaginarse el surgimiento más temprano de instantes de ego y de consciencia en analogía con lo que sucede hasta el día de hoy: en momentos especiales de elevación afectiva o de irrupciones arquetípicas, es decir, en situaciones extraordinarias, emerge una iluminación, un momento de consciencia a manera de una isla, bajo la

forma de una comprensión sorpresiva e interrumpe la situación promedio de la existencia inconsciente. (Neumann, 1949b, p. 229)

La intensa carga energética emocional del inconsciente colectivo incrementa la inestabilidad e inseguridad de la consciencia y le exige un genuino esfuerzo para poder superar, por instantes, el estado de identidad que aún domina la vida psíquica. Este esfuerzo implica, desde ya, la introducción de un monto de tensión en el psiquismo.

Con el paso del tiempo, estos islotes de consciencia y de ego empiezan a extenderse por lapsos temporales cada vez más amplios, posibilitando una cierta orientación del niño en el mundo externo. No obstante, mientras el naciente sujeto psicológico se mantiene informe y no está todavía unificado, vuelve a diluirse cada vez después de su aparición espontánea en el inconsciente, sucumbiendo a la inercia de la psique. Neumann (1949b) llamó a este proceso, en alusión al material mitológico que grafica este estadio del desarrollo psíquico, *incesto urobórico*, la “tendencia del ego a disolverse de vuelta al inconsciente [...] Equivale a la tendencia del germen del ego a retornar al estadio originario del inconsciente del cual emergió” (p. 222).

El incesto urobórico, para un ego poco estructurado, es un suceso placentero puesto que elimina la tensión que la actividad de la consciencia trae consigo y lo devuelve a un estado emocional marcado por sentimientos de seguridad y plenitud. Más tarde, cuando el ego se encuentra más integrado, el mismo evento tendrá una connotación negativa y displacentera. Hasta aquí, el ámbito subjetivo destaca por ser más bien pasivo y por carecer de un funcionamiento continuo, activo y autónomo propio.

La creciente capacidad de resistencia de la consciencia y el ego modifica, por supuesto, la relación primal con el cuidador primario. Estos cambios pueden ser entendidos desde dos puntos de vista diferentes pero complementarios:

(1) En un inicio, el inconsciente colectivo, en realidad, aún no es constelado⁷ por un naciente sistema psíquico consciente que se le opone, sino que precede a éste último como unidad indiferenciada. No existe, originalmente, una consciencia que pueda percibirlo de modo diferenciado. Ahora, en cambio, un ego emergente comienza a constelar al inconsciente colectivo en la figura del arquetipo de la Gran Madre⁸. En particular, el ego constela el aspecto positivo de la Gran Madre, que es el responsable de los sentimientos de plenitud y satisfacción que hemos mencionado antes y, también, del placer inicial que el incesto urobórico comporta. Así, durante algún tiempo, la madre representa, en la dimensión más cercana a la experiencia del niño en esta etapa –a saber, la dimensión arquetípica–, una situación de completa seguridad que nutre, contiene y protege.

(2) Desde un punto de vista más relacional y menos intrapsíquico, el arquetipo de la Gran Madre se actualiza, en la psique infantil, por medio

⁷ En el contexto de la psicología de Jung, *constelar* es un término técnico que se refiere a la activación de un complejo psicológico que, generalmente, se debe a una reacción de naturaleza emocional, sea consciente o inconsciente (Young-Eisendrath & Dawson, 1995). Para Neumann, el concepto alude, en lo fundamental, al rol de la consciencia a la hora de conferir una cierta forma al inconsciente en la relación entre ambos sistemas psíquicos durante distintos estadios del desarrollo.

⁸ “El concepto de la Gran Madre proviene del campo de la historia de la religión y abarca las más diversas expresiones del tipo de una madre-diosa. [...] El símbolo es, por supuesto, un derivado del arquetipo de la madre” (Jung, 1938b, p. 75). “El arquetipo de la madre es para el niño el más inmediato de todos. Con el desarrollo de su consciencia, el padre penetra también en su campo visual y produce un arquetipo que, por su naturaleza, se opone en muchos de sus aspectos al de la madre” (Jung, 1931e [1927], p. 161). Jung examinó la psicología de este arquetipo, con más detalle, en “Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus [Los aspectos psicológicos del arquetipo de la madre]” (1938b) y en *Transformaciones y símbolos de la libido* (1912), revisado en 1952 bajo el título *Símbolos de transformación*. El mismo Neumann lo trató, ampliamente, en su *Die Große Mutter* [La Gran Madre] (1955). En el presente contexto, la concepción de la Gran Madre hace referencia a una imagen arquetípica que se superpone, en la psique infantil, a la madre “real” humana, de modo que ésta “es vista como la ‘Gran Madre buena’, ella contiene, nutre, protege y mantiene con calor a su niño” (Samuels, 1985, p. 157). Este proceso inviste a la madre humana de cualidades y atributos transpersonales que no pertenecen, en sentido estricto, a su persona propiamente tal, sino que provienen del psiquismo objetivo. Como todavía veremos, todos los arquetipos pueden ser polarizados, resultando en la existencia de dos aspectos arquetípicos, uno “positivo” y uno “negativo” (estos aparentes juicios de valor se relacionan, en realidad, con la vivencia que el ego tiene de cada uno de estos aspectos); a la Gran Madre *buena* se le opondrá, eventualmente, una Gran Madre *mala*.

de un proceso concreto de interacción entre la madre y el niño que Neumann (1959, 1963), como proceso intersubjetivo más general perteneciente al crecimiento de la personalidad, denominó *evocación del arquetipo*.

Al menos hasta 1949, Neumann había pensado que los arquetipos, como verdaderos “órganos” de la estructura psíquica, “se ponen en marcha de manera tan autónoma como órganos físicos y determinan, quizás de modo análogo a los componentes biológicos-hormonales constitucionales, la maduración de la personalidad” (1949b, p. 7). Estas ideas implicaban que, en el desarrollo temprano, el arquetipo de la Gran Madre hacía aparición con relativa independencia de las conductas manifiestas de la madre “humana”. Más tarde, sin embargo, consideró más acertado afirmar que el arquetipo de la Gran Madre es evocado en el psiquismo infantil por parte de la madre humana o de quien esté encargado de cuidar al niño:

El comienzo de la actuación psíquica de los arquetipos [...] presupone la evocación primaria del arquetipo, adecuada en términos del crecimiento, presupone su actualización original por medio de una experiencia en el mundo. La evocación de los arquetipos y el desencadenamiento de desarrollos psíquicos dispuestos en términos de la especie, asociado a ella, no es un proceso intrapsíquico, sino que ocurre en un campo de realidad arquetípico que comprende un adentro y un afuera y que siempre contiene y presupone, también, un ‘factor externo’ desencadenante, un factor del mundo. (Neumann, 1963, p. 90)

La madre constela el campo arquetípico y evoca la imagen arquetípica de la madre en la psique infantil, donde ésta descansa dispuesta a ser evocada y capaz de funcionar. Entonces, esta imagen arquetípica evocada del psiquismo pone en movimiento un extenso interjuego de funciones psíquicas en el niño, que se convierte en el punto de partida de desarrollos psíquicos sustanciales entre el ego y el inconsciente. Estos desarrollos transcurren, al igual que los desarrollos orgánicamente dispuestos, con relativa independencia del comportamiento individual de la madre, si ésta tan sólo

vive con su niño en el sentido de su rol arquetípico, es decir, de acuerdo a lo dispuesto por la especie. (p. 26)

Neumann enfatiza que la construcción de un ego, un sí-mismo unitario y un eje ego-sí-mismo apropiada a la edad del niño dependerá, en cierta medida, de la calidad de la relación primal y de la capacidad de la madre para evocar determinados arquetipos en los momentos evolutivos oportunos. Desde la perspectiva de la madre humana, es indispensable no olvidar que, para ella, la situación de embarazo, el parto, los contactos iniciales con el bebé y el comienzo de la crianza de su hijo también se traducen en la evocación de un arquetipo –el arquetipo de la madre, que le posibilita desempeñar, a modo de la “madre suficientemente buena” descrita por el psicoanalista inglés Donald Winnicott (1960), su papel maternal “de acuerdo a lo dispuesto por la especie”.

Los dos procesos que hemos descrito –la constelación del inconsciente colectivo en la figura arquetípica de la Gran Madre por parte del ego naciente y la evocación del arquetipo de la Gran Madre en la psique del niño por parte del cuidador primario en el contexto de la relación primal– constituyen los primeros pasos psicológicos en dirección de la polarización necesaria de los dos extremos del eje ego-sí-mismo. La tendencia hacia la centroversión empieza a integrar los contenidos de la consciencia que han permanecido difusos y empuja, con cada vez más insistencia, hacia la sistematización del complejo del ego como centro de una consciencia cada vez más unificada.

A lo largo de toda la primera mitad del ciclo vital, la centroversión apunta hacia la organización del sistema psíquico consciente para poder transformarlo en su órgano ejecutivo, con lo que conduce al desarrollo desde la totalidad inconsciente de la personalidad hacia la institución del dominio de la consciencia. Esto significa que el ego debe “alejarse” del sí-mismo y el originario estado de identidad debe ser abandonado; Neumann llamaba a esta circunstancia interna el comienzo del establecimiento de

una “sucursal” del sí-mismo en el ego, una idea que también aparece en el trabajo de la analista jungiana Marie-Louise von Franz (1964), cuando afirma que el ego representa “aparentemente un duplicado o réplica estructural del centro originario” (p. 168) que denominamos sí-mismo. La regulación de la totalidad dejará, eventualmente, de ser inconsciente y dirigida por el sí-mismo y estará pronto a cargo de la consciencia y el ego.

Hacia el segundo año de vida, el polo egoico del eje ego-sí-mismo cristaliza como estructura psicológica más firme y estable en forma de un *ego integral* [integrales Ich]. Este está provisto de la habilidad de elaborar o abreaccionar, hasta cierto grado y según sea el caso, las experiencias negativas y displacenteras a las que el niño ahora se ve expuesto con creciente frecuencia. Le es posible asimilar vivencias de dolor y frustración que provienen, una vez dejada atrás la placentera contención urobórica, tanto de la realidad exterior como del mundo interior. “De esta manera, se origina un ego integral positivo con la capacidad de integrar lo positivo y lo negativo de modo que la unidad de la personalidad es garantizada y ésta no se escinde en partes que se contradicen” (Neumann, 1963, p. 63).

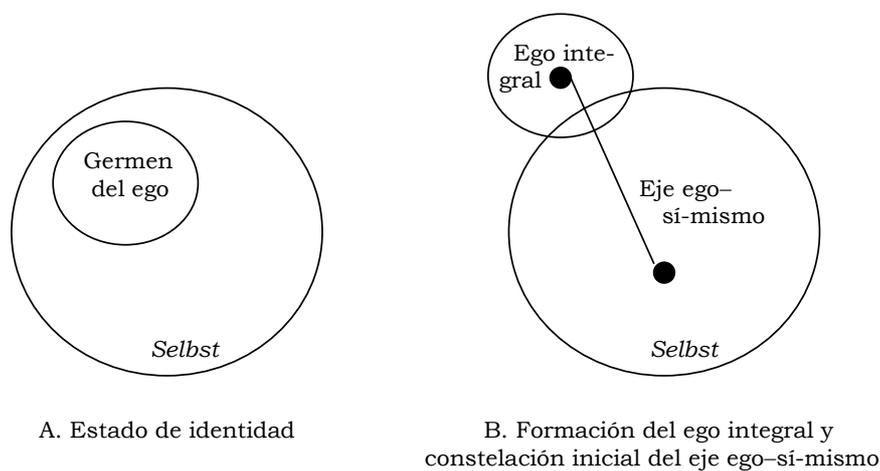


Figura 8.1: Transición del estado original de identidad a la formación del ego integral y la constelación del eje ego-sí-mismo (adaptado de Edinger, 1972, p. 5 y Stevens, 1990, p. 81).

La formación de un ego integral debe ser considerada el fundamento de una confianza básica del niño en su propia realidad que le permite conservar, al menos durante algún tiempo, un estado psíquico abierto y flexible en el sentido de que la frontera entre la consciencia y el inconsciente aún es permeable y posibilita el contacto. Ego y sí-mismo no se encuentran todavía separados por una barrera represiva firme, debido a lo cual la experiencia del ego integral es, a la vez, experiencia de la totalidad y la modalidad de funcionamiento de la consciencia es receptiva.

Aún así, en el fondo, los procesos inconscientes siguen dominando el escenario psíquico y la consciencia es, en primer lugar, un órgano funcional que facilita la consecución de las metas del inconsciente y que depende enteramente de él. De acuerdo a Neumann (1949b), en términos de la evolución humana, este estadio corresponde a un período en el cual el sistema psicológico consciente fue desarrollado como aparato sensorial adicional a los sentidos ya existentes con la finalidad de perfeccionar la adaptación a circunstancias externas más complejas para las cuales los instintos comenzaban a ser medios adaptativos insuficientes. En otras palabras, la consciencia no se había constituido como instancia mediadora entre la percepción de una situación y una reacción impulsiva a ella, sino como un sentido de orientación más que tan sólo se activaba, instantes antes de que el cuerpo reaccionara, de manera más bien pasiva.

Estos acontecimientos ligados a la evolución, no obstante, fueron dando lugar a que, en el desarrollo ontogenético, la centroversión inste al ego a trascender su limitada condición al servicio del inconsciente colectivo y a asumir una función propia como representante autónomo de la totalidad. Para que este impulso del crecimiento pueda encontrar un cauce de expresión, la consciencia y el ego precisan fortalecerse y sistematizarse; ello implica, de modo ineludible, un decidido distanciamiento de la supremacía del inconsciente, capaz de asegurar su todavía precaria continuidad. La poderosa atracción energética de la psique colectiva y sus

tendencias a la disolución del sistema psíquico consciente sólo pueden ser superadas por medio de un conjunto de mecanismos que las transformen favorablemente.

Neumann (1949a, 1949b, 1952, 1959, 1963), a lo largo de su obra escrita, hace mención de al menos cinco de estos mecanismos o procesos internos que apuntan a apartar la consciencia y el ego del inconsciente, algunos de los cuales se mantienen hasta la crisis de la edad media o, incluso, más allá de ella:

(1) En la medida en la que el ego integral se comienza a percibir a sí mismo, aún de manera vaga, como entidad individual, deja de adecuarse a su función acostumbrada como órgano sensorial y ejecutivo subordinado a los movimientos instintivos del inconsciente colectivo. Además, el incesto urobórico ya no es vivenciado como suceso placentero; ahora, es experimentado como evento que interrumpe la actividad cada vez más personalizada de la consciencia y, en consecuencia, cualquier indicio que lo anuncie es vivido, por el ego, como amenaza de aniquilación y destrucción. (En un inicio, tanto la intensa carga energética del psiquismo objetivo como la fragilidad de la misma estructura del sistema de la consciencia contribuyen a la generación de estos sentimientos de amenaza.)

Tal como dijimos con anterioridad, el inconsciente se encuentra, en esta etapa evolutiva, constelado en la figura de la Gran Madre y, en particular, en su aspecto positivo, como Gran Madre nutriente y protectora. Al entrar el ego en conflicto con la Gran Madre –es decir, con los procesos psíquicos de este estadio del desarrollo determinados por el inconsciente colectivo, como el incesto urobórico y su tendencia disolutoria–, empieza a constelarla como Gran Madre terrible, que corresponde a su aspecto negativo.

La aparición de esta imagen lleva al miedo como reacción defensiva del sistema de la consciencia. El que esta imagen tome forma y se haga visible

ya equivale a un estado despierto fortalecido de la consciencia. De la hasta entonces difusamente desdibujada propiedad de atracción del inconsciente se desprende una cualidad negativa que es reconocida como hostil a la consciencia y el ego, por medio de lo cual una reacción de autoprotección y defensa es movilizada. El miedo al inconsciente conduce, así, a través de la defensa, a un fortalecimiento del ego [...] (Neumann, 1949b, pp. 239-240)

Durante algún tiempo, la constelación del inconsciente colectivo como Gran Madre alterna la presencia de sus aspectos positivo y negativo. A este proceso de fluctuación entre los aspectos opuestos de un arquetipo, Neumann (1963) lo llama *ambivalencia del arquetipo*, una ambivalencia fundamental que

se expresa, en el desarrollo de los estadios, de tal manera que el arquetipo dominante, que rige la fase evolutiva dada, manifiesta la tendencia a retener al ego. Así, se llega a un conflicto entre la centroversión, que empuja hacia la realización de la progresión al próximo desarrollo de acuerdo a lo dispuesto por la especie, y la tendencia hacia la inercia de la fase que es, en ese momento, la dominante. La situación resultante es que el arquetipo de la próxima fase exhibe su aspecto positivo, mientras que el arquetipo de la fase que debe ser superada exhibe su aspecto retentivo, terrible e inspirador de miedo. [...] El miedo del ego frente al aspecto terrible de la fase que retiene resulta ser una función oportuna que facilita o fuerza la transición [...] Es necesaria para el desarrollo y promueve el crecimiento. (p. 200)

Neumann supone, así, que el afecto del miedo no sólo surge a partir de la superioridad del mundo arquetípico en relación al ego en desarrollo sino también, y sobre todo, en los momentos de transición de una fase evolutiva hacia otra. Por principio, afirma, se produce un conflicto entre la tendencia del psiquismo hacia el desarrollo de la consciencia y la tenaz tendencia del psiquismo hacia la inercia y la conservación de una posición ya alcanzada. En la encrucijada de la transición de un estadio arquetípico hacia otro, la necesidad de abandonar su posición consolidada genera miedo por parte del ego.

En cualquier caso, el surgimiento de miedo es necesario como síntoma de la centroversión [...] Debido a ello, el miedo infantil conduce, allí donde aparece como miedo normal y evolutivamente indispensable, a un fortalecimiento progresivo del ego. Las fases arquetípicas, consteladas de manera inconsciente, posibilitan, sí, fuerzan el desarrollo de la consciencia porque, justamente a través de la amenaza del ego, el miedo a la extinción del ego –vivo en cualquier miedo–, produce un fortalecimiento reactivo del ego. (1963, pp. 184-186)

Cada vez más, comienza a predominar la imagen arquetípica de la Gran Madre terrible que le permite a la consciencia percibir la tendencia de aniquilación que ésta conlleva como contenido mental. De esta manera, la tendencia destructiva de la psique objetiva puede ser despojada de su objeto original –el ego integral– y asimilada por la consciencia, que la convierte en una función propia. Esta nueva función, cuyo componente de destrucción es modificado, es una función analítica que hace posible partir el continuo todavía mayoritariamente indiferenciado de realidad en partes, en objetos que, entonces, pueden ser elaborados y asimilados. Este novedoso modo funcional significa, también, que la modalidad pasiva de la consciencia se vuelve más activa.

Como ya hemos mencionado, para Neumann, el crecimiento de la personalidad implica la asimilación de contenidos psíquicos que proceden del inconsciente. El establecimiento de la función analítica descrita hace que esto sea posible y, de forma simultánea, separa a la consciencia del inconsciente y aleja al ego del sí-mismo. La personalidad se desarrolla por medio de la asimilación y, por cierto, “el proceso de diferenciación [analítica de la realidad] constituye la condición para una integración posterior” (Neumann, 1949b, p. 254), más madura. El miedo a la Gran Madre se convierte, de esta manera, en un suceso necesario y potenciador del fortalecimiento de la consciencia. En este punto, es preciso agregar que, aunque este miedo, en efecto, se produzca, ello no significa que la

madre o el cuidador primario, como ser humano que cuida a un niño, deja de ser una instancia positiva e integradora para ese niño.

(2) En segundo lugar, muy entrelazado con los acontecimientos evolutivos que acabamos de presentar, se encuentra la *escisión* [Aufspaltung] o *disociación* [Abspaltung] *de los arquetipos*. “Aquellos que designamos como ‘escisión de los arquetipos’ es, ahora, un proceso en el cual la consciencia intenta arrebatarse al inconsciente los componentes de contenido de los arquetipos, con la finalidad de llevarlos a su propio sistema” (Neumann, 1949b, p. 257).

En cierto sentido, la constelación del inconsciente colectivo en la figura arquetípica de la Gran Madre es ya parte del proceso de escisión de los arquetipos porque, siguiendo a Neumann (1949b), “es como si la multiplicidad inconcebible de sus aspectos [los aspectos del psiquismo objetivo] se hubiera desplegado en las figuras del inconsciente colectivo para siquiera [...] poder ser experimentados por el ego” (p. 257). Además, la escisión de la Gran Madre en un aspecto positivo y uno negativo es también un ejemplo de cómo, primero, los arquetipos mismos son escindidos de la matriz psíquica transpersonal (la Gran Madre, como tal, “emerge” del inconsciente colectivo) y, sólo en un segundo momento, el mismo arquetipo es disociado en dos o más aspectos diferenciados. No obstante, el proceso de escisión de los arquetipos es llevado a cabo por una consciencia que ya ha incorporado, en gran medida, su función analítica puesto que es esta función aquél factor que recién posibilita el mismo proceso de disociación.

Aún así, la

escisión de los arquetipos no debe ser concebida, de ninguna manera, como proceso analítico consciente. La actividad de la consciencia tiene un efecto diferenciador sólo por la multiplicidad de sus posibilidades de orientación. El nacimiento del grupo de arquetipos que se escinde de un arquetipo extenso [...] es la expresión de procesos espontáneos, en los cuales la

actividad del inconsciente es preservada. A la consciencia del ego le aparecen los arquetipos y símbolos como productos del inconsciente aún cuando, en realidad, la consciencia y su situación total constelan su entrada en escena. Mientras la consciencia no constela el inconsciente, tampoco hacen aparición símbolos y arquetipos diferenciados. Mientras más nítida es la sistematización de la consciencia, más nítidamente constela los contenidos del inconsciente. Es decir, con el fortalecimiento de la consciencia y la expansión de su alcance se transforma, también, la manifestación del inconsciente. (1949b, p. 259)

Esta situación contradictoria entre el hecho de la constelación activa y efectiva del inconsciente por parte del sistema consciente y el hecho de que, al mismo tiempo, el ego perciba los contenidos inconscientes arquetípicos como acontecimientos que se presentan sin su intervención, es otra de las paradojas que caracterizan al desarrollo de la consciencia.

La escisión de los arquetipos significa que, para la consciencia, un arquetipo se divide en un grupo más o menos grande de aspectos y símbolos arquetípicos. Estos contenidos psicológicos son más compactos y, por lo tanto, más fáciles de elaborar e integrar al sistema psíquico consciente. Así, los arquetipos dejan de ser vivenciados como entidades aplastantes y arrolladoras del ego y, quizás más relevante, las reacciones instintivas, arquetípicamente determinadas, del organismo dejan de ser automáticas: una respuesta orgánsmica es, a partir de este momento, mediada por la percepción consciente de una imagen interna. Por primera vez, las reacciones instintivas totales pueden ser contenidas o reprimidas por medio de la intervención de una consciencia cada vez más autónoma. A una diversidad de imágenes arquetípicas, que es el resultado del proceso de escisión de los arquetipos, le corresponde una diversidad de respuestas conductuales posibles.

Este proceso, entonces, afianza la separación entre el sistema psicológico consciente y el inconsciente al ampliar el alcance de las posibilidades de acción de la consciencia. Por otro lado, al igual que la

incorporación de la función analítica, la disociación de los arquetipos contribuye, casi diríamos, a preparar el material psíquico de la psique colectiva para facilitar su asimilación y, de ese modo, el desarrollo de la personalidad.

(3) En tercer lugar, la consciencia y el ego se ven en la necesidad de disminuir el peligro de inundación afectiva que representa la elevada carga energética emocional del inconsciente colectivo. Esta carga energética, hasta ahora, ha tendido a desarticular la estructura y el dominio del sistema psicológico consciente cada vez que se han producido reacciones instintivas totales del organismo. El ego y la consciencia enfrentan esta circunstancia amenazante por medio de varios procesos psíquicos que tienen como objetivo deconstruir la intensa emocionalidad de la psique transpersonal.

Dos de ellos se alimentan uno al otro y se harán más importantes en las próximas etapas del desarrollo: por un lado, se hace presente una tendencia definida a separar, de manera progresiva, la “mente” –sede de la consciencia– del cuerpo –sede de los instintos, las emociones y los afectos–; por otro lado, se comienzan a manifestar los primeros procesos de abstracción mental o racionalización. Estos últimos desplazan y reemplazan la característica capacidad imaginativa y la fantasía del niño pequeño que, al originarse en el contacto íntimo del ego integral con las imágenes arquetípicas del inconsciente colectivo, deben ser apartadas en vistas del alejamiento necesario entre el sistema consciente y el psiquismo colectivo.

Un tercer proceso, la llamada *deflación del inconsciente* [Deflationierung], divide, a través de la función analítica consciente, las formaciones de la psique transpersonal en un componente de contenido y un componente dinámico o emocional, como ya insinuamos al discutir la escisión de los arquetipos. Así, la consciencia puede dedicar sus esfuerzos a asimilar el componente de contenido y a reprimir el dinámico, que

abarca la carga energética inconsciente, un procedimiento que resulta en el fortalecimiento y la ampliación del sistema psíquico consciente. “La escisión de los arquetipos y la reducción del componente emocional también pertenecen a la deflación del inconsciente, propia del desarrollo de la consciencia, es decir, a su depreciación y su depotenciación tanto fáctica como ilusoria [...]“ (Neumann, 1949b, p. 268).

De acuerdo a estas concepciones, la represión debe ser considerada un proceso esencial en términos del crecimiento de la personalidad: “Esta represión de las partes dinámicas-emocionales del inconsciente colectivo es inevitable porque el desarrollo de la consciencia supone el desprendimiento y la liberación del ego del abrazo de la emoción y el instinto” (Neumann, 1949b, p. 267).

(4) En cuarto lugar, la personalización secundaria, que ya hemos mencionado, contribuye a remarcar la separación sistemática de consciencia e inconsciente colectivo. Recordemos que este proceso implica, en el transcurso del crecimiento de la personalidad, la disminución de la influencia de los contenidos psíquicos transpersonales y el concomitante aumento de la significación del ámbito de lo personal y consciente.

La personalización secundaria lleva a que toda una serie de contenidos transpersonales secundariamente personalizados sean proyectados en personas que pertenecen al círculo social del niño. De este modo, su percepción de los individuos que lo rodean se encuentra influida y sesgada por factores de naturaleza arquetípica, tal como ya hemos mostrado cuando discutimos diferentes aspectos del concepto de la Gran Madre. Allí, vimos cómo la consciencia sobrepone un arquetipo a la relación que mantiene con su cuidador primario y percibe a éste investido de cualidades que, en sentido estricto, no son particularidades propias de la persona en cuestión. Neumann (1949b) opina que este proceso desempeña un papel de relevancia en la infancia como proyección de los arquetipos parentales sobre los padres.

(5) Por último, como factor de máxima importancia para facilitar la separación entre los sistemas psíquicos consciente e inconsciente, encontramos el *rol del colectivo* en el crecimiento de la personalidad.

El colectivo le transmite, en su mundo valórico, al individuo en crecimiento como bienes culturales aquellos contenidos que, dentro de la historia de la humanidad, han fortalecido el desarrollo de la consciencia humana y, a la inversa, prohíbe todos aquellos desarrollos y actitudes que le son contrarias. Como educación y tradición espiritual, apoya desde afuera lo que, desde adentro, está preformado arquetípicamente y que, ahora, es actualizado por medio de la educación. (Neumann, 1949b, p. 291)

Cada organismo humano, a través de los procesos de socialización, debe elaborar y asimilar partes amplias y fundamentales del pasado sociocultural de aquel contexto humano específico en el cual nace y se desarrolla. De no ser así, la integración del niño a su entorno social se ve, si no amenazada, sí dificultada.

La expresión más evidente de esta influencia del colectivo en el psiquismo individual es, por supuesto, la *formación de las instancias de la personalidad*. Las más relevantes de éstas son, tal como tuvimos oportunidad de discutir en la primera parte de este estudio, la persona, la sombra, la ánima y el ánimus, a las cuales Neumann agrega el super-ego [Über-Ich], como concepto análogo a la concepción psicoanalítica del mismo nombre. Todas estas instancias cumplen, en el fondo, la tarea esencial de “proteger a la personalidad en contra de los poderes de disolución del inconsciente [y] de garantizar la existencia del individuo sin dañar su contacto vivo con el grupo y el mundo” (Neumann, 1949b, p. 280). En cada una de ellas, se vinculan elementos personales e idiosincrásicos con un “molde” o una disposición constitucional arquetípica y se generan estructuras psicológicas funcionales de adaptación social.

Estas diferenciaciones internas, normativas y evolutivamente indispensables, incrementan la tensión y la complejidad intrapsíquicas, con lo cual expanden las posibilidades de actividad de la consciencia y el ego y afianzan su continuidad. Las primeras manifestaciones de estas instancias se hacen presentes en los primeros años de vida; sin embargo, recién alrededor del quinto año de vida, estos procesos adquieren una importancia mayor debido a lo cual volveremos a tocar esta cuestión más adelante.

Todos estos procesos, como hemos dicho, favorecen la tendencia de la centroversión hacia la integración del sistema psíquico consciente y la consolidación del ego como su centro porque comienzan a introducir una cierta distancia entre la consciencia y el inconsciente colectivo. Para el ego, esto significa que, dentro de un mundo que le demuestra un carácter más mitológico y mágico que conceptual –constituido por un modo de funcionamiento de la consciencia, imperante en este estadio, que Neumann (1949b, 1963) denomina *apercepción mitológica*, “en la cual las categorías de la experiencia no son conceptos de la consciencia, sino símbolos y arquetipos” (1963, pp. 169-170)– se empieza a experimentar a sí mismo de una manera novedosa, nunca antes vivenciada:

el desarrollo del ego integral positivo y de un eje ego–sí-mismo estable conduce, de forma paulatina, a que la experiencia *antropocéntrica* del niño, en la cual el niño se experimenta como centro de ‘su’ pero también de ‘el’ mundo, se torne relativamente consciente. Este antropocentrismo que, de ninguna manera, corresponde a una omnipotencia mágica [...], es el fundamento necesario de cualquier desarrollo humano en general [y] no representa la expresión de un narcisismo patológico, sino el reflejo del establecimiento de una sucursal del sí-mismo en el ego y de la realización del eje ego–sí-mismo, que subyace a todo desarrollo psíquico. (1963, pp. 63-64, cursiva del original)

El hecho psicológico de que aún no existe un ego que está completamente separado del psiquismo colectivo diferencia esta modalidad de la experiencia de aquella que podría calificarse, más tarde, como experiencia *egocéntrica*. De hecho, aquí persiste una identidad parcial del ego con el sí-mismo corporal y la personalidad en su conjunto aún no se ha identificado del todo con el ego como centro de la consciencia. La polarización de los sistemas psíquicos no ha todavía finalizado y la jerarquía de las instancias de la personalidad, que pronto asegurará el lugar privilegiado del complejo egoico en el campo de la consciencia, no se ha actualizado. En consecuencia, el ego debe ser considerado, todavía, un complejo más entre otros complejos autónomos.

Debido a ello, también podemos decir que la auto-identidad del niño aún no se ha desarrollado o, al menos, que no está presente en aquella forma reflectiva, en la cual se experimenta el adulto en calidad de ego, como también podemos describir la situación de manera que el niño exhibe una consciencia y una autoconsciencia, en cierto modo, libremente flotantes, no localizadas. (Neumann, 1963, p. 153)

Los sucesos y procesos intersubjetivos y subjetivos que hemos estado examinando, con algún detalle, corresponden a los *estadios inferiores del ego* que, a su vez, forman parte de la segunda gran etapa del desarrollo de la consciencia, el *estadio matriarcal*. Su nombre hace referencia a la predominancia del arquetipo de la Gran Madre y a la primacía de la relación primal, configuraciones que nos permiten diferenciarlo de la primera etapa del crecimiento de la personalidad, el estadio urobórico, en el cual la psique transpersonal permanece aún indiferenciada, sin estar constelada alguna figura arquetípica concreta. La transición hacia el próximo estadio del desarrollo, que trataremos enseguida, se caracteriza por el paso de la progresiva impermeabilización de los límites entre consciencia e inconsciente colectivo a la relativa autonomía del sistema consciente y el ego, una condición que hace posible

la emergencia del primer atisbo de la individualidad de cada organismo humano.

8.2 El estadio patriarcal, la adolescencia y la segunda mitad de la vida

La constelación del aspecto negativo de la Gran Madre, mediada por lo que hemos llamado la ambivalencia del arquetipo, es un proceso que prepara al psiquismo para proseguir su crecimiento y adentrarse en el *estadio patriarcal* del desarrollo de la consciencia. “El desarrollo necesario del niño [...] se encuentra, en nuestra cultura [...], bajo el signo de la transición desde el matriarcado psicológico, con la dominancia del arquetipo de la madre, hacia el reinado del patriarcado, con la dominancia del arquetipo del padre” (Neumann, 1963, p. 105). En este estadio evolutivo, la relación del ego con las figuras de la psique transpersonal vuelve a cambiar y el miedo frente a la Gran Madre terrible se convierte en un importante factor motivacional para que el ego modifique la constelación del inconsciente colectivo desde el arquetipo de la madre hacia el arquetipo del padre⁹.

Por lo general, esta transición se produce entre los tres y los cinco años de edad y en sintonía con el ritmo de maduración del niño; tanto madre como hijo son capaces de adaptarse, de manera apropiada, a las “leyes” transpersonales del crecimiento psicológico que, hasta ahora, habían sido “custodiadas” por la madre. La emergente predominancia del arquetipo paterno implica, para el niño, desprenderse de la exclusividad de

⁹ Señalemos aquí que la distinción entre un estadio matriarcal y otro patriarcal del desarrollo de la consciencia es una distinción conveniente pero no completamente exacta. Elementos “patriarcales”, en el sentido de aspectos relacionados con los distintos arquetipos masculinos, han estado presentes también durante el estadio matriarcal. Paradójicamente, ha sido la misma madre quien, debido a que, durante su propio desarrollo, diferenció la instancia de la personalidad del ánimus (véase la página 38 y más adelante), ha introducido modos de relación y de conducta determinados por esta instancia psíquica en la relación primal (Neumann, 1963). En el caso de que el niño es un varón, esta situación, por cierto, se acentúa aún más puesto que la madre no sólo se está relacionando con un niño, sino también con un representante del género masculino.

la relación primal y, por decirlo de algún modo, “entrar en el mundo”, en un mundo relacional más amplio, más diverso y, en apariencia, menos protegido. El arquetipo del padre representa, en lo interno, la presencia y el dominio de la colectividad o el grupo de referencia.

El estadio patriarcal es una etapa crucial del desarrollo porque, en su contexto, el ego integral se transforma, finalmente, en el complejo unitario del ego. La personalidad total se identifica, ahora, con el complejo egoico como centro de la consciencia y agente del sentido de identidad personal. La consciencia alcanza su continuidad definitiva, característica principal del ser humano moderno, y concluye la polarización del psiquismo en los dos sistemas psíquicos consciente e inconsciente –apoyada, claro está, por el establecimiento de una barrera represiva firme que mantiene las tendencias disolutorias inconscientes alejadas del ego.

Ello significa, también, que los dos polos del eje ego–sí-mismo se han, en efecto, separado, con lo que el ego se ha convertido en el representante de la totalidad de la personalidad frente a las exigencias de las realidades interna y externa. En otras palabras, la centroversión logra llevar el complejo egoico al primer plano del escenario psíquico. Y, puesto que el hecho de que la consciencia permanece activa de forma continua equivale al nacimiento psicológico del individuo, la fase del desarrollo en la que la personalidad infantil, como individualidad, “se hace relativamente autónoma y el ego se convierte en una dimensión continuada tiene un peso especial porque, en ella, el automorfismo de la totalidad de la personalidad se transforma, por primera vez, en una experiencia del ego” (Neumann, 1963, p. 65).

La introducción del niño en un entorno humano más extenso requiere de él el aprendizaje de las normas básicas del funcionamiento social, para lo cual los colectivos han creado determinadas instancias en el seno de las cuales se llevan a cabo los procesos de socialización como

preparación para una integración social que resulte útil a la colectividad¹⁰. La complejidad de las sociedades contemporáneas exige la internalización de cada vez más elementos culturales, debido a lo cual la socialización se prolonga hasta la adolescencia y, en ciertos círculos sociales, más allá de ella. En términos psicológicos, el enfrentamiento directo del niño con el colectivo y el mismo proceso formal de socialización se traducen, por un lado, en el reemplazo progresivo de la apercepción mitológica por una modalidad más bien conceptual de la consciencia y, por otro lado, en la construcción de las estructuras psíquicas que designamos con el nombre de instancias de la personalidad.

Tal como describimos en el capítulo cuatro (véase páginas 37-38), las instancias de la personalidad se constituyen, por medio de lo que hemos denominado evocación del arquetipo, en base a varios procesos de diferenciación intrapsíquica. De modo paralelo, la persona y la sombra se estructuran como formaciones psicológicas que posibilitan y facilitan la adaptación social del niño. Como ya sabemos, la persona es una especie de “máscara social”, resultado de la necesaria supresión de todas aquellas disposiciones, rasgos y tendencias del individuo cuya existencia y expresión perturba o perturbaría la vida colectiva. En la persona sólo se conservan factores deseados, valorados y recompensados por parte de la colectividad. Los contenidos y elementos rechazados e indeseados, por el contrario, son reprimidos y conforman la sombra, que corresponde, en lo esencial, al estrato biográfico o adquirido del inconsciente. La sombra siempre contendrá aspectos compartidos por todos los integrantes del

¹⁰ “El alargamiento de la juventud, en contraposición al desarrollo temprano de todo el mundo animal restante, constituye la condición básica más importante para la cultura humana y su transmisión. La activación de un tiempo largo de aprendizaje y educación hasta la madurez humana completa corresponde al despliegue de la consciencia dentro de la historia de la humanidad. [...] En el tiempo de aprendizaje hasta la pubertad concluye la educación cultural que consiste en la aceptación de los valores colectivos y en la diferenciación de la consciencia; ésta última le posibilita al individuo la adaptación al mundo y al colectivo” (Neumann, 1949b, p. 317). “La escuela es, en nuestra cultura [occidental], el arquitecto empleado por el colectivo que instala, sistemáticamente, el muro entre un inconsciente deflacionado y una consciencia vuelta hacia la adaptación colectiva” (p. 320).

colectivo y, al mismo tiempo, aspectos particulares que se relacionan con las circunstancias vitales específicas y la historia familiar de cada individuo.

Por último, la instancia psíquica de la ánima en el hombre y el ánimus en la mujer surge debido a la acentuación unilateral del conjunto de características pertenecientes o atribuidas por cada colectividad al sexo manifiesto de cada niño. Este es un proceso que, al menos en parte, se debe a la forma más o menos arbitraria que adopta la socialización en una sociedad y que constela una instancia contrasexual –ánima y ánimus– en el sistema inconsciente de cada psiquismo. Ésta determina, en gran medida, los modos arquetípicos o sólo prevalentes de relación entre hombres y mujeres. Estas ideas significan que, recién aquí, “en la relación con el arquetipo del padre y la superación del matriarcado, comienza a diferenciarse el desarrollo de los géneros y a distinguirse lo específico de la psicología femenina de lo específico de la masculina” (Neumann, 1963, p. 190)¹¹.

Jung no llegó a plantear la existencia de una instancia psíquica adicional, responsable de la dualización de la personalidad en persona y sombra. Neumann, en cambio, consideró esto indispensable y se sirvió de una interpretación ampliada del concepto psicoanalítico del super-ego¹² para explicar esta situación.

¹¹ Por razones de espacio, nos limitaremos a mencionar aquí una de las características más relevantes que distingue el desarrollo de hombres y mujeres: “[La] centroversión, como tendencia de la totalidad, se expresa originalmente en un sentimiento corporal general y, en el estadio primitivo, el cuerpo representa, en cierto modo, la totalidad, el sí-mismo. [...] Esta fase que, en el desarrollo de lo masculino, es relevada y reemplazada por otra constelación, en lo femenino, en lo que la relación originaria con el sí-mismo en total es conservada con más fuerza, es mantenida permanentemente” (Neumann, 1952, p. 134).

¹² En el contexto del psicoanálisis, el concepto del super-ego se refiere a una “de las instancias de la personalidad, descrita por Freud en su segunda teoría del aparato psíquico: su función es comparable a la de un juez o censor con respecto al yo [o ego]. Freud considera la conciencia moral, la autoobservación, la formación de ideales, como funciones del superyó [o super-ego]. [Este] se forma por interiorización de las exigencias y prohibiciones parentales” (Laplanche & Pontalis, 1968, p. 419).

En el estadio evolutivo matriarcal, regulada por una relación primal positiva, la oposición entre las necesidades instintivas y las exigencias del ambiente humano se encuentra en un estado de cierto equilibrio. Las fases iniciales del establecimiento del super-ego pueden ser situadas ya en esta etapa, en la que el niño recibe y se acostumbra, sin mayores dificultades, a algunos primeros valores culturales, como la limpieza y cierta forma de alimentarse. El incipiente super-ego, que se irá convirtiendo en el representante interno de los valores colectivos, no ha entrado aún en contradicción con la naturaleza del sí-mismo corporal infantil, del cual provienen las demandas instintivas; esto se debe, en gran medida, a que la madre humana no puede ser visualizada, en este momento, como factor localizado fuera del organismo del niño –como sí lo estará, más tarde, el colectivo–, sino que es todavía una parte del sí-mismo de su hijo (no olvidemos, a este respecto, que la madre es aquí portadora de una parte del sí-mismo infantil que está exteriorizada sobre ella). En este sentido, el comportamiento maternal debe ser concebido como función relevante de la regulación orgánica que depende del *Selbst* del niño. Así, puesto que este desarrollo es “normal y se encuentra en acuerdo con lo dispuesto por la especie, un super-ego así originado, que valora y que está anclado en lo social, corresponde a la constitución del niño humano y a su fase interna del crecimiento” (Neumann, 1963, p. 143).

El paso evolutivo hacia la fase patriarcal marca el comienzo de una duradera contradicción entre algunos de los impulsos o movimientos instintivos dependientes del sí-mismo y algunos de los valores e ideales colectivos representados, en cada psique individual, por el super-ego. Siguiendo a Neumann (1963), este último es “una instancia del grupo, del entorno, un factor externo histórica y culturalmente condicionado, cuya exigencia siempre entrará en conflicto con las individualidades de una parte del grupo” (p. 144). El hecho de que un super-ego se instale es un hecho arquetípico y, por lo demás, imprescindible para el desenvolvimiento de la convivencia social; sus contenidos específicos, en contraste, varían

con el paso del tiempo y de una sociedad a otra, aunque algunos de ellos, como la prohibición del incesto, tienden a presentarse de modo generalizado.

En base a lo dicho, no es difícil entender que la existencia de esta instancia super-egoica deriva en la construcción de las instancias psíquicas de la persona y la sombra. Ellas son el producto y el reflejo de la oposición fundamental entre el aspecto natural y el aspecto cultural del ser humano, una dualidad que la colectividad y el super-ego crean y perpetúan de manera constante. Neumann (1963) añade, subrayando que la contradicción entre super-ego y sí-mismo, cuando el desarrollo avanza en concordancia con sus cauces arquetípicos, es más una confrontación creativa que una relación de dominación u opresión unilateral:

La tensión de opuestos entre el super-ego y el sí-mismo pertenece al crecimiento del ser humano. Mientras el desarrollo moral [...] sigue a la constitución de la especie, está subordinado al sí-mismo representado por la madre, que lleva las tensiones a una síntesis e integración positivas. Además, el sí-mismo automorfo, que es el guardián del desarrollo del individuo, igualmente procura la adaptación de éste al mundo y el ámbito social. También la moral del super-ego, fundada social y heterónomamente, puede basarse en las tendencias evolutivas instintivas normales, dadas de modo colectivo e inconsciente, en el marco de las cuales pone sus acentos valorativos. El super-ego normal no es, en principio, negativo, sobreexigente y violador de la individualidad, y el sí-mismo del individuo tampoco es 'narcisista' y ciego al mundo. En el caso normal, cuando una cultura se encuentra en equilibrio, el ego en desarrollo se sitúa entre el super-ego y la sociedad, por un lado, y el sí-mismo y el automorfismo, por otro lado. Es verdad que se encuentra en un conflicto continuo, pero éste conduce a progresiones y síntesis cada vez renovadas. (pp. 145-146)

Sin embargo, allí donde los valores y los ideales sociales contrarían lo dispuesto por la especie y ejercen su autoridad, de modo antinatural y violento, sobre ciertas tendencias de la naturaleza humana a través de

obligaciones irracionales, supresión y represión, se origina una forma negativa del super-ego. Esta se opone por completo al sí-mismo, impone sus propios mandatos y, de ese modo, no permite que se realice la continua equilibración entre las necesidades del individuo y las del colectivo, tan imperiosa para el adecuado desarrollo de la consciencia. Está en manos de cada colectividad adoptar normas colectivas que, a través de su intermediario psicológico –el super-ego–, apoyarán o distorsionarán el crecimiento de la personalidad de acuerdo a su prefiguración arquetípica.

Tal como, durante la etapa matriarcal del desarrollo, hablamos de los estadios inferiores del ego, los *estadios superiores del ego* corresponden a la etapa evolutiva patriarcal, en la cual el ego se relaciona con el arquetipo del padre (Neumann, 1949b, 1963). La confrontación con el arquetipo paternal dirige al ego hacia el grado máximo de autonomía que alcanzará en el transcurso del ciclo vital; le otorga cada vez más posibilidades de actividad y la capacidad de actuar de manera libre, al tiempo que facilita y exige el fortalecimiento de la voluntad.

Hacia la adolescencia, se ha establecido un nivel apropiado de tensión entre los sistemas psíquicos consciente e inconsciente gracias a los procesos subjetivos e intersubjetivos que han permitido la separación sistemática de la consciencia y el inconsciente colectivo. La pubertad es, precisamente, aquel particular período en el cual concluye la formación del ego, que culmina en una consciencia continua, firme y alejada de la psique objetiva pero flexible y no rigidizada frente a ella. La pubertad se caracteriza por una reactivación temporal del inconsciente colectivo, ligada a los profundos y variados cambios fisiológicos que el organismo experimenta. Sin embargo, el funcionamiento continuado del sistema psicológico consciente es capaz, ahora, de elaborar y asimilar la gran mayoría de los contenidos inconscientes que llegan a la superficie de la psique sin ser sobrepasado.

Este proceso de elaboración, asimilación e integración permanece, por el momento, como actividad inconsciente. Con él, se inicia una modalidad relacional en base a la compensación entre los dos sistemas psíquicos fundamentales, una modalidad de relación que es expresión de la centroversión y que no será consciente hasta el comienzo de la segunda mitad de la vida. El ego asume, de manera plena, su rol como órgano central de la centroversión y portador definitivo de la individualidad de la personalidad total, ignorante de que su existencia depende, por completo, de la totalidad.

Por medio de la identificación del ego con la consciencia, éste pierde el contacto con el inconsciente y, con ello, el contacto con la totalidad psíquica. La consciencia puede ahora pretender que representa la unidad, pero esta unidad es sólo la unidad relativa de la consciencia y no la unidad de la personalidad. La totalidad psíquica se ha perdido y ha sido reemplazada por el principio de los opuestos que domina la constelación consciencia-inconsciente. (Neumann, 1949b, pp. 321-322)

La constelación del inconsciente en la figura arquetípica del padre da paso a la figura del ánima o del ánimus, que trae al primer plano uno de los asuntos más relevantes en lo queda de la primera mitad de la vida –esto es, la problemática de la elección de una pareja.

Neumann (1963) resume la situación intrapsíquica del individuo que ha logrado completar los estadios matriarcal y patriarcal del desarrollo del siguiente modo:

La firmeza del ego del desarrollo normal, por medio de la cual la personalidad finalmente es capaz de identificarse con el complejo del ego como centro de la consciencia, es la continuación del ego integral de la infancia [...] La tarea del ego de representar la totalidad de la personalidad en su confrontación con el mundo interno y externo y, de ese modo –al menos en la primera mitad de la vida–, ser el órgano ejecutivo de la centroversión, abarca dos modalidades funcionales que, por de pronto, son

aparentemente excluyentes. Por un lado, el ego debe producir la unidad de la consciencia a través de la sistematización y la integración y conservarla por medio de mecanismos de defensa. Debe encargarse de que la consciencia no sea inundada y disuelta. Esta función se encuentra, bajo el signo del 'patriarcado' y el desarrollo egoico patriarcal, en la resistencia al inconsciente y el fortalecimiento del ego. Pero, por otro lado, el ego y la consciencia tienen la tarea de mostrarse continuamente abiertos a las impresiones y los efectos cambiantes del mundo y el inconsciente dado que una apertura de este tipo posibilita el 'tomar consciencia' de la situación y la adaptación de la personalidad a ella. Esta postura del ego corresponde a la consciencia 'matriarcal', y recién la coexistencia elástica y viva de ambas posturas hace posible un funcionamiento eficaz del ego y la consciencia. (pp. 86-87)

Este funcionamiento vivo del ego hacia adentro y hacia afuera, tanto en su modalidad patriarcal como en su modalidad matriarcal, es la condición de la integración productiva de la consciencia y de una apertura flexible de la personalidad que posibilita su transformación y desarrollo continuado hacia la segunda mitad del ciclo vital.

La primera mitad de la vida está, como ya hemos dicho, marcada por una relación no consciente entre el ego y el inconsciente colectivo en base a la compensación entre los sistemas psíquicos, un modo de relación que garantiza la estabilidad psicológica de la consciencia y excluye eventuales irrupciones de contenidos arquetípicos. Esta forma relacional exhibe, en este período, una particularidad importante: para aquellos individuos cuyo funcionamiento intrapsíquico se mueve dentro de los límites del promedio social imperante, los símbolos proporcionados por las producciones creativas de la colectividad constituyen el puente entre la consciencia y el psiquismo objetivo. Es decir, la dialéctica psicodinámica entre los sistemas psíquicos es, en realidad, una dialéctica entre el individuo y ciertos aspectos del colectivo en el cual vive inserto. La compensación de la consciencia por parte del inconsciente se produce a través de los

arquetipos proyectados en los mitos, la religión, el arte y otros elementos socioculturales significativos, lo que impide la disociación de los dos sistemas parciales de la psique total (Neumann, 1949a, 1949b). Cuando éstos se influyen y retroalimentan en esta dialéctica externa, un círculo social se encuentra en una situación que Neumann (1949b) ha llamado *cultura en equilibrio*.

Históricamente, siempre ha habido algunos individuos que han sentido la necesidad de alejarse de las normas culturales dominantes y de abandonar la dialéctica externa que hemos descrito a favor de una dialéctica interna entre la consciencia y el inconsciente objetivo. Estos son los “Grandes Individuos” que son capaces de percibir y dejarse impresionar por contenidos psíquicos arquetípicos y, a partir de estas percepciones e impresiones, formulan nuevos valores, siendo así los destructores de la tradición y los creadores de renovadas facetas de una cultura viva; los aspectos más relevantes de una cultura han sido siempre creación de los Grandes Individuos, quienes le permiten a los restantes integrantes de la colectividad evitar la experiencia personal directa del inconsciente colectivo y vivir, de esa manera, seguros y protegidos de las fuerzas arquetípicas inconscientes.

En las sociedades occidentales modernas y postmodernas, por primera vez en la evolución de la humanidad, se han generado dos situaciones psicológicas relacionadas que han modificado, en profundidad, el curso del desarrollo de la consciencia individual en términos subjetivos e intersubjetivos. En primer lugar, el arquetipo del Gran Individuo fue integrado, de manera progresiva, al canon sociocultural vigente, constituyendo o actualizando un estadio del crecimiento de la personalidad cuya realización había sido excepcional –en los pocos Grandes Individuos creadores de nuevos valores culturales– como fenómeno evolutivo más o menos generalizado. (Para ser exactos, “fenómeno evolutivo más o menos generalizado” se refiere, en este contexto, a que la *posibilidad* de acceder a la etapa evolutiva del Gran

Individuo se generalizó, no a que la mayor parte de las personas, efectivamente, se desarrollan hasta este estadio.)

Esta particular circunstancia ha precipitado, con cada vez más determinación, la desestructuración de un canon sociocultural general. El resultado de esta desintegración corresponde, como parece evidente, a la ausencia de un “gran relato”, de una ficción social compartida que cohesione a los miembros de una sociedad, les proporcione un proyecto conjunto y confiera sentido unitario a la convivencia (Lasch, 1979; Rieff, 1966; Safran, 2003).

En segundo lugar, la forma occidental especial que el desarrollo de la consciencia ha asumido se ha traducido en una sobrevaloración y consiguiente acentuación exagerada del sistema psíquico consciente. El mecanismo psicológico de la personalización secundaria, dedicado a asimilar material inconsciente transpersonal a la consciencia, es llevado a un extremo, lo que, a su vez, conduce a una peligrosa sobreestimación que el ego hace de su propio dominio sobre el mundo interior.

Al mismo tiempo, la falta de un canon sociocultural general contribuye a interrumpir la relación compensatoria entre la consciencia y la psique objetiva, que había sido mediada por los arquetipos proyectados en los símbolos contenidos en ese mismo canon. El inconsciente colectivo es escindido de la consciencia y sus manifestaciones son reprimidas; a diferencia del necesario alejamiento de ambos sistemas psíquicos, tan indispensable para el nacimiento efectivo de la individualidad, esta situación se caracteriza más bien por la supresión y la depreciación del contacto vital del ego con sus raíces y de la modalidad matriarcal de la consciencia. Para Neumann (1949b), el estado sociocultural que resulta de estos acontecimientos es la llamada *cultura en crisis*.

Una sociedad con una cultura en crisis ofrece a sus integrantes al menos tres distintas posibilidades de enfrentar las condiciones internas y externas que la caracterizan. La primera alternativa es el regreso –en términos psicológicos, la regresión– al estadio evolutivo matriarcal, en un

intento de volver a acercarse a la contención y seguridad urobóricas y de evitar la experiencia de la tensión que se ha establecido entre la consciencia y el psiquismo colectivo. Esta reacción trasluce, por ejemplo, en la masificación del ser humano y su paralela pérdida de la identidad consciente individual a favor de una identidad grupal, que releva al individuo de sus responsabilidades personales y produce vivencias de alta intensidad afectiva.

La segunda alternativa es la permanencia en la identificación con el arquetipo del padre, propia del estadio evolutivo patriarcal, que significa aislamiento defensivo de cada consciencia particular, individualismo¹³ y disociación entre los dos sistemas psíquicos parciales. De ella se deriva la vivencia de una vida desprovista de sentido, solitaria, plana y vacía. Mientras que la gran mayoría de las personas se mantiene en una fluctuación constante entre estas dos reacciones, sólo para una minoría surge la necesidad de hacer frente a una cultura en crisis por medio de una tercera alternativa.

La tercera alternativa representa la progresión del crecimiento de la personalidad hacia el próximo estadio del desarrollo de la consciencia; de manera paradójica, esta etapa evolutiva debe ser entendida más como un estadio individual que como un estadio arquetípico del desarrollo debido a que sus características no pueden ser definidas en base a rasgos generales. Lo que en ella acontece es, siempre, particular y específico al ser humano que avanza hacia este estadio y no compartido –en otras palabras, el automorfismo llega a su máxima expresión.

El acceso a esta etapa supone, por parte de la consciencia y el ego, el reconocimiento de que la adaptación a las circunstancias exteriores ha llegado a ser insuficiente y, por sí misma, insatisfactoria. “La consciencia reconoce que en el inconsciente mismo se encuentran constituyentes de la realidad en forma de dominantes de nuestra experiencia, como ideas o

¹³ Para una explicación jungiana de las diferencias entre individualismo e individuo, véase la nota al pie de página número 11, en la página 46.

arquetipos. Esto quiere decir que la consciencia también se dirige hacia adentro” (Neumann, 1949b, p. 273). En otras palabras, la dialéctica externa entre ego y colectividad se convierte en una dialéctica psicodinámica entre ego y psique objetiva.

Mientras que, en la primera mitad de la vida, la posición central del ego no permite que la centroversión se haga consciente, el tiempo de la mitad de la vida se distingue por una transformación decisiva de la personalidad. La centroversión deviene consciente. El ego está expuesto, sufriendo, a un proceso que, partiendo del inconsciente, toma posesión de la totalidad de la personalidad. [En] el fenómeno de la segunda mitad de la vida, se arriba en una segunda fase del desarrollo personal de la centroversión. Mientras que su primer aproximación condujo al crecimiento del ego y la diferenciación del sistema psíquico, su segundo acercamiento conduce al desarrollo del sí-mismo y la integración del sistema psíquico. Pero, en este proceso de transformación, que transcurre en dirección contraria al crecimiento de la primera mitad de la vida, no se llega a una disolución del ego y la consciencia, sino a una ampliación de la consciencia en el recobrar el sentido del sí-mismo del ego. En este desarrollo, se restablece la posición original del ego, el ego deja la monomanía de su obsesión egoica y vuelve a ser portador de la función del todo. (Neumann, 1949b, p. 326)

“Se origina una especie de autorrelativización, que [...] hace posible una forma superior progresiva de objetividad psíquica” (Neumann, 1949b, p. 286). Esta tercera alternativa es, por supuesto, el proceso de individuación descrito, originalmente, por C. G. Jung. En él, como ya sabemos, se relativiza la autonomía del ego y éste deja de sentirse amenazado por el inconsciente colectivo. En consecuencia, el diálogo entre los sistemas psíquicos se reanuda y la consciencia puede ser enriquecida y su unilateralidad complementada por contenidos arquetípicos inconscientes. En opinión de Neumann (1949b), este proceso determina no sólo la individuación consciente, sino también, en alguna medida, la maduración de cada personalidad en la segunda mitad de la vida.

En la medida en la que el ego se aleja de su centramiento exclusivo en sí mismo y se deja integrar a la totalidad de la personalidad, se produce la integración de los sistemas psíquicos en un todo unificado coherente y el *Selbst* es constelado como centro regulador de la psique total. Según Neumann (1949a, 1949b, 1963), los procesos intrapsíquicos involucrados en las fases iniciales de la individuación comprenden:

(1) La deconstrucción relativa de las instancias de la personalidad o, mejor dicho, la eliminación de las tensiones y los conflictos innecesarios entre ellas. Esto, por supuesto, no implica una regresión a etapas evolutivas pre-egoicas, sino la cristalización de una nueva responsabilidad social y un nuevo sentido ético más personal y menos colectivo que, a la larga, repercutirá de manera positiva sobre la colectividad (esto es, deconstrucción del super-ego); la creciente aceptación de la existencia de las tendencias instintivas reprimidas y negadas y su integración a la consciencia (esto es, deconstrucción de la sombra); la flexibilización de la persona y el dominio de la consciencia sobre su activación diferencial en contextos sociales que lo requieran (esto es, deconstrucción de la persona); y, además, la integración de algunas de las características atribuidas o pertenecientes al sexo opuesto al funcionamiento de la consciencia (esto es, deconstrucción de la ánima o el ánimus).

(2) La abolición del mecanismo de la personalización secundaria, gracias a la cual el ego y la consciencia pueden reconocer que la mayor cantidad de los contenidos psíquicos provienen del inconsciente. Este proceso ayuda al sistema psicológico consciente a abandonar el control ilusorio que cree ejercer sobre el mundo interno, a abrirse a la influencia del psiquismo objetivo y a aceptar el doloroso hecho de que es tan sólo un fragmento de la psique total.

(3) La reanimación de la componente dinámica, emocional y energética, del inconsciente. Este proceso, ahora, en vez de inundar a la consciencia, la

vivifica y le posibilita establecer contacto con las raíces mismas de la vida psíquica; así, se fortalece la relación entre los dos sistemas psicológicos parciales.

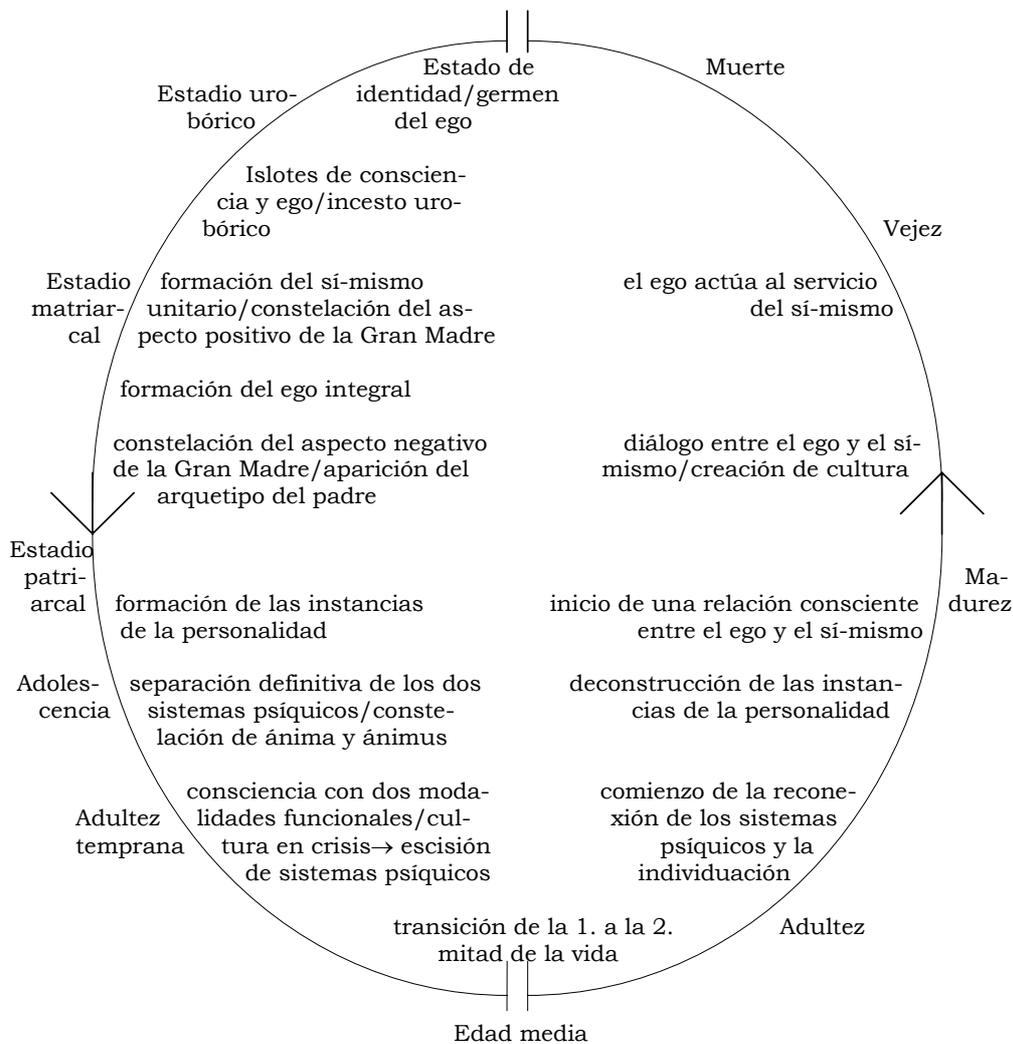


Figura 8.2: Visión de conjunto del ciclo vital de acuerdo a la teoría de Neumann.

Estos tres procesos facilitan la reunificación de la consciencia y el inconsciente y, de esa manera, la recuperación de la unidad originaria de la personalidad. En cuanto a las fases subsiguientes de la individuación,

Neumann (1949a) se muestra, en lo fundamental, de acuerdo con las opiniones de Jung, Jacobi y von Franz que revisamos en la primera parte de esta investigación.

En términos del eje ego-sí-mismo, el ego se vuelve a aproximar al polo del sí-mismo, con la diferencia de que el ego ya no se disuelve con su acercamiento al sí-mismo, sino que se “suspende”, “de modo que desaparece para su experiencia de sí mismo. Pero, de ninguna manera, la totalidad de la personalidad deja de ser un sujeto que hace experiencia. Sólo que aquello que hace experiencia es la totalidad de la personalidad” (Neumann, 1963, p. 52); dicho de otra forma, en el estadio final del crecimiento de la personalidad y la consciencia humanas, el agente de la experiencia ya no es el ego, sino el sí-mismo.

Mas lo decisivamente nuevo es que la síntesis generada por el ego es consciente, es decir, que el aspecto de la unidad no se queda sólo en el plano biológico, sino que se eleva hasta el psicológico. [...] Recién ahora se restablece la unidad del psiquismo, trascendiendo la separación de la personalidad en los sistemas consciencia-inconsciente, en la integración de la personalidad, por medio de la capacidad sintética de la consciencia del ego, en un nivel superior. (Neumann, 1949b, pp. 286-287)

[En un psiquismo individuado,] el centro de gravedad de la personalidad es traspasado progresivamente del Yo [ego] y la consciencia hacia el sí-mismo y hacia el fenómeno de la totalidad de la psique. [...] Así, el curso de la integración, con su atención a los procesos compensatorios y su orientación al sí-mismo y a la totalidad, lleva a una estructura de la personalidad no disoluble por la lucha de opuestos ni por el sobrepeso de uno u otro de los aspectos de la psique. La vía media en la que se realiza el desarrollo de la personalidad se halla entonces libre de la unilateralidad de la posición dogmática y absoluta de los sistemas parciales. Se halla libre del ser sólo ‘bueno’ o ‘malo’, así como de la unilateralidad de una actitud consciente meramente racionalista o de un irracionalismo fundamental. Con ello, además, la personalidad se sobrepone a la catastrófica dialéctica por la que

siempre una posición unilateral se ve violentamente destruida por la posición igualmente unilateral pero contraria. (Neumann, 1949a, p. 114)

A manera de conclusión de este capítulo, añadiremos que, para Neumann, la especie humana en su conjunto aún no ha accedido al estadio evolutivo de la individuación, quizás debido a que la posibilidad colectiva de alcanzar esta etapa del crecimiento de la personalidad es aún muy reciente; no obstante, si las tendencias de la evolución filogenética y del desarrollo ontogenético de la consciencia permanecen apuntando en esta dirección, la integración del psiquismo precipitada por el proceso psicológico de individuación modificará la estructura de las sociedades y las culturas venideras en profundidad. “Una humanidad futura realizará, entonces, el mismo punto medio como núcleo de la humanidad, que hoy experimenta la personalidad individual como su propio punto medio [...]” (Neumann, 1949b, p. 332). En la actualidad, perspectivas similares han sido planteadas y desarrolladas por diversos teóricos (Combs, 1996; Wilber, 1980, 1981, 1995, 1996).

IX. El trabajo de Edward Edinger

El trabajo del psicólogo analítico norteamericano Edward Edinger (1922-1998) puede ser considerado como continuación y elaboración de algunas de las concepciones más importantes de la teoría evolutiva de Erich Neumann, motivo por el cual hemos incluido sus aportes más significativas aquí. Edinger (1972) piensa, mostrando el fundamento principal de su modelo conceptual, que muchas “de las vicisitudes del desarrollo psicológico pueden ser entendidas en términos de la relación cambiante entre el ego y el sí-mismo en los diferentes estadios del crecimiento psíquico” (p. 4).

En este sentido, ha formulado un esquema teórico del desarrollo de la consciencia que da cuenta, en primer lugar, de las distintas configuraciones relacionales que se generan entre los dos centros de los sistemas psíquicos consciente e inconsciente a lo largo del ciclo vital. Este énfasis sitúa sus contribuciones más cerca de las experiencias concretas que el individuo atraviesa en el transcurso de las diferentes etapas de su vida que de una perspectiva propiamente metapsicológica; aún así, en sus descripciones y explicaciones del crecimiento de la personalidad, Edinger utiliza los constructos teóricos estructurales de la psicología analítica y un conjunto de las nociones articuladas por Neumann. En base a una ampliación de ciertas ideas centrales de éste último, es de la opinión de que

el desarrollo psicológico se caracteriza por dos procesos que ocurren simultáneamente, a saber, la separación progresiva del ego y el sí-mismo y, también, la emergencia creciente del eje ego-sí-mismo en la consciencia. [Esto] significa que, en realidad, la separación del ego y el sí-mismo y la consciencia creciente del ego como dependiente del sí-mismo son dos aspectos de un único proceso emergente que se extiende desde el nacimiento hasta la muerte. (Edinger, 1972, p. 6)

La psicología analítica evolutiva ha asumido, en términos generales, que la primera mitad de la vida está dedicada a la formación de un ego y a la indispensable separación de éste y el sí-mismo. La segunda mitad de la vida, en cambio, exige una relativización del ego que conduce a vivencias iniciales de una relación consciente entre el ego y el sí-mismo. Estas experiencias culminan, por su parte, en la reunión de los dos centros psíquicos durante las fases más avanzadas del proceso de individuación.

Desde el punto de vista de Edinger, estas reflexiones pueden ser consideradas acertadas sólo en su calidad de generalizaciones orientadoras puesto que pasan por alto una serie de observaciones reveladoras que han sido recogidas en los campos de la psicología infantil y la psicoterapia de adultos. De acuerdo a estas observaciones, el “proceso de alternancia entre la unión del ego y el sí-mismo y la separación del ego y el sí-mismo parece ocurrir repetidamente a lo largo del ciclo vital del individuo, tanto en la infancia como en la madurez” (Edinger, 1972, p. 5). De esta manera, los estadios sucesivos del crecimiento de la personalidad se actualizan en el contexto de un ciclo psicológico alternante y, siguiendo a Edinger (1972), en “la medida en la que este ciclo se repite a sí mismo una y otra vez en el transcurso del desarrollo psíquico, produce una diferenciación progresiva del ego y del sí-mismo” (p. 7).

Tal como ya sabemos, el primer estadio evolutivo de la consciencia corresponde al estadio urobórico, el estado primario de identidad entre el ego y el sí-mismo. En esta condición originaria de totalidad y “perfección” inconsciente, el niño se encuentra en contacto directo con las realidades arquetípicas de la psique profunda. La identidad original con el sí-mismo –que es, al mismo tiempo, la totalidad psíquica y su centro– le confiere a la experiencia que el naciente ego tiene de sí mismo un carácter “divino”, en el sentido de estar marcada por intensos sentimientos de omnipotencia; en otras palabras, por medio de la aún existente unión con el sí-mismo, el emergente ego se experimenta a sí mismo como divinidad o como entidad

con atributos divinos¹⁴. En consecuencia, puede afirmarse que el ego se halla en un *estado de inflación*, un concepto que Edinger (1972) emplea

para describir la actitud y el estado que acompaña la identificación del ego con el sí-mismo. Es una condición en la cual algo pequeño (el ego) se ha arrogado las cualidades de algo más grande (el sí-mismo) y, por lo tanto, está inflado más allá de los límites de su tamaño apropiado. (p. 7)

Así, debido a la presencia de la identidad inconsciente entre el germen del ego y el sí-mismo, el ser humano nace inmerso en un estado psicológico de inflación. Entre otros factores, la vivencia concomitante de omnipotencia le impide al organismo, en un primer momento, tomar en consideración las demandas reales de la adaptación al mundo externo. Al comienzo, el comportamiento de la madre o del cuidador primario, dirigido a satisfacer las necesidades del niño del mejor modo posible, contribuye a mantener este estado de inflación. Con el tiempo, sin embargo, el individuo se ve enfrentado a la frustración inevitable de algunas de las exigencias que le plantea a su entorno. Para poder seguir creciendo y para encontrar formas realistas de satisfacer sus necesidades naturales, debe empezar a prestar atención a los factores exteriores que condicionan la posibilidad de esa misma satisfacción.

En este sentido, el rol del cuidador primario consiste, cada vez más, en la búsqueda de conductas respecto del niño que, por un lado, desalienten la inflación a través de una disciplina impuesta desde afuera y, por otro lado, sostengan la inflación por medio de una educación más bien permisiva. Del balance entre estos dos procesos depende la resolución adecuada del problema más importante de la primera mitad de la vida –esto es, la mantención de la integridad del eje ego–sí-mismo mientras se disuelve primero la identidad y, cuando el ego ha alcanzado cierta

¹⁴ Compárense los puntos de vista de Jung mencionados en el capítulo trece, página 213.

autonomía y el eje ego-sí-mismo ha sido, en efecto, constelado, la identificación del ego con el sí-mismo¹⁵.

El aprendizaje de las normas sociales, representadas, en un inicio, por la disciplina que la madre introduce en su trato con el niño, alienta la disolución de la identidad entre los centros de los dos sistemas psíquicos parciales con éxito. Pero, a la vez, la socialización tiende a perturbar la conexión vital del ego con sus raíces en el inconsciente colectivo, con lo que el estado de inflación da paso a un *estado de alienación*. “En el estado de alienación, el ego no sólo está desidentificado del sí-mismo, lo que es deseable, sino que también está desconectado de él, lo que es más que indeseable” (Edinger, 1972, p. 42).

Dado que, en este estadio del desarrollo, partes del sí-mismo se encuentran todavía proyectadas sobre los padres, la falta de aceptación y satisfacción de determinadas necesidades del organismo es experimentada, por el niño, como falta de aceptación por parte de su propio sí-mismo. Esto significa que el estado de alienación involucra un daño o una interrupción de la comunicación positiva entre los dos polos del recién constelado eje ego-sí-mismo, de cuyo funcionamiento relativamente fluido y continuado dependen el crecimiento y la integridad del ego. Más tarde, dependerán de él la continuidad, la seguridad y la salud de la estructura egoica, como también la manifestación de significados y propósitos que guían a cada individuo. De este modo, para proseguir su desarrollo, el ego siempre precisa volver a reanudar su interacción con el sí-mismo.

Lo que hemos dicho se traduce en que, durante toda la primera mitad de la vida, este ciclo alternante de estados de inflación y alienación define el escenario psíquico: “Este proceso cíclico se repite a sí mismo una

¹⁵ Recordemos que el estado de *identidad* hace referencia a una situación psicológica en la cual aún no se ha separado un sujeto –un ego– de la matriz psíquica transpersonal, mientras que la *identificación* presupone un sujeto al menos rudimentariamente diferenciado del psiquismo colectivo capaz de identificarse con algo que se le opone como objeto (véase, también, capítulo cuatro, página 33).

y otra vez en las fases tempranas del desarrollo psicológico, produciendo cada ciclo un incremento de la consciencia. Por lo tanto, gradualmente, la consciencia se construye” (Edinger, 1972, p. 42). Edinger (1972) agrega que las “tres fases de este ciclo repetitivo son: (1) el ego identificado con el sí-mismo, (2) el ego alienado del sí-mismo y (3) el ego reunido con el sí-mismo por medio del eje ego-sí-mismo” (p. 186).

Hasta la edad media, no obstante, la existencia del eje ego-sí-mismo es un hecho intrapsíquico y psicodinámico que no es consciente. A diferencia de Jung y Neumann, Edinger (1972) cree, entonces, que la separación y la re-aproximación de los dos centros psíquicos no son fenómenos que se generan uno en la primera y el otro en la segunda mitad de la vida, sino que ambos procesos internos se presentan durante gran parte del ciclo vital.

Llegada la edad media, el ego ha alcanzado un cierto grado de fortaleza y autonomía y el ciclo dinámico entre el estado de inflación y el estado de alienación deja de ser indispensable para que el crecimiento de la personalidad continúe. Aunque aún permanece una identidad residual entre el ego y el sí-mismo, el eje ego-sí-mismo –hasta ahora inconsciente y, en consecuencia, indistinguible del estado de identidad– comienza a emerger en la consciencia. Esto sucede, por lo común, después de una experiencia particularmente acentuada del estado de alienación, que muestra al ego su desvinculación de sus raíces y su fundamento. Una primera vivencia consciente del sí-mismo como un otro trascendente con la capacidad de corregir la unilateralidad de la consciencia le permite al ego constatar la realidad del centro transpersonal de la totalidad de la personalidad y la realidad de su dependencia intrínseca del recién descubierto psiquismo objetivo. Esta vivencia exige al ego ya un alto grado

de desidentificación del sí-mismo¹⁶ e inicia el último gran estadio evolutivo del desarrollo de la consciencia, la llamada individuación.

En el transcurso de la historia de la humanidad, la experiencia directa del inconsciente colectivo y el sí-mismo ha sido más bien rara. La religión y, antes que nada, los símbolos arquetípicos y valores transpersonales que sus actividades, ritos y enseñanzas contienen, eran aquellos elementos socioculturales que se encargaban de reemplazar, en la



*Figura 9.1: El ciclo psíquico entre inflación y alienación
(adaptado de Edinger, 1972, p. 41)*

mayoría de los individuos, el ciclo psicológico entre inflación y alienación por una conexión más constante entre el ego y la psique transpersonal. Esta conexión, por supuesto, era indirecta dado que era mediada por arquetipos proyectados en símbolos arquetípicos externos y no se llevaba a

¹⁶ Edinger (1972) opina que, “para el ego, es imposible experimentar al sí-mismo como algo separado mientras el ego se encuentra inconscientemente identificado con el sí-mismo. Esto explica la necesidad de la alienación como prelude de la experiencia [de la individuación]. El ego primero debe estar desidentificado del sí-mismo antes de que el sí-mismo pueda ser vivido como ‘el otro’” (p. 52).

cabo entre los dos sistemas psíquicos consciente e inconsciente de manera inmediata. Debido a ello, esta circunstancia imposibilitaba el acceso individual al desarrollo continuado de la consciencia que el encuentro personal con el psiquismo objetivo tiende a encaminar.

En la medida en la que esta función crucial de la religión institucionalizada, a partir de la época moderna, dejaba de ejercer una influencia significativa sobre las personas, cada individuo se veía forzado a enfrentar la problemática principal de la segunda mitad de la vida por sus propios medios. Según Edinger (1972), existen diferentes formas de acercarse a la resolución de esta tarea evolutiva:

(1) Al perder el contacto con la dimensión arquetípica proyectada en la religión, el ego pierde también el contacto interior con el sí-mismo y permanece en un estado crónico de alienación que se expresa en una vida vacía y desprovista de sentido.

(2) Por el contrario, al perder el contacto con la dimensión arquetípica proyectada en la religión, el ego mismo carga con las cualidades “divinas” atribuidas al sí-mismo y permanece en un estado crónico de inflación, que significa la inundación crónica del sistema psíquico consciente y la consiguiente ausencia de una genuina personalidad individual.

(3) Los valores supra- o transpersonales proyectados en la religión son retirados de ella pero re-proyectados sobre alguna otra institución u otro movimiento sociocultural, lo que conduce a la idolización y el fanatismo que son, en opinión de Edinger, religión inconsciente.

(4) Si el individuo “es capaz de hacer frente a las preguntas últimas de la vida que le son planteadas, quizás sea capaz de usar esta oportunidad para un desarrollo decisivo de la consciencia” (p. 68), que implica ocuparse, de modo consciente y responsable, del inconsciente y sus diversas manifestaciones. Implica, a diferencia de las otras tres

posibilidades, una experiencia directa del sí-mismo y el inconsciente objetivo.

Las primeras tres alternativas, como puede imaginarse, no representan mayores estímulos para el crecimiento de la personalidad y, en general, no lo encauzan hacia el proceso consciente de individuación. La cuarta alternativa mencionada, las más de las veces, sí lo hace y orienta hacia la emergencia del eje ego-sí-mismo en la consciencia y hacia el establecimiento de un diálogo más o menos consciente entre sus dos polos, rasgos definitorios de la individuación. En este proceso, el ego se comienza a percibir como instancia subordinada al centro psíquico de la totalidad de la personalidad y se prepara para poner sus habilidades al servicio de esa totalidad que lo incluye e integra. Reconoce una fuerza directriz interna, creativa y teleológica, que lo trasciende y que es una fuente de sentido, propósito y vitalidad.

La individuación es un proceso, no una meta realizada. Cada nuevo nivel de integración debe entregarse a transformaciones posteriores si el desarrollo debe proseguir. Sin embargo, tenemos algunos indicios respecto de qué esperar como resultado del encuentro consciente del ego con el sí-mismo. Hablando en términos generales, el impulso de individuación promueve un estado en el cual el ego está relacionado con el sí-mismo sin estar identificado con él. Desde este estado emerge un diálogo más o menos continuo entre el ego consciente y el inconsciente, así como entre la experiencia exterior y la interior. En la medida en la que se alcanza la individuación, una escisión doble es sanada; primero, la escisión entre consciente e inconsciente, que se inició en el nacimiento de la consciencia, y segundo, la escisión entre sujeto y objeto. La dicotomía entre realidad externa e interna es reemplazada por el sentido de una realidad unitaria. (Edinger, 1972, p. 96)

El ciclo repetitivo de inflación y alienación es reemplazado por el proceso consciente de individuación cuando la consciencia de la realidad del eje ego-sí-mismo ocurre. Una vez que la realidad del centro transpersonal [esto

es, el sí-mismo] ha sido experimentada, un proceso dialéctico entre el ego y el sí-mismo puede, hasta cierto grado, sustituir la oscilación entre inflación y alienación. (1972, p. 103)

El fin último de la individuación que, en este instante, resulta más patente que antes, es la recuperación del estado originario de unidad y totalidad inconsciente, sólo que ahora este estado psíquico debe ser experimentado a un nivel de realización consciente. Tomando en consideración el desarrollo de la consciencia tal como lo hemos descrito –en concordancia con la teoría de Edinger–, sus “estadios pueden ser denominados: (1) el estadio del sí-mismo, (2) el estadio del ego y (3) el estadio del eje ego–sí-mismo. [...] Tres [...] representa la totalidad del ciclo de crecimiento y cambio dinámico –conflicto, resolución y, nuevamente, conflicto renovado” (Edinger, 1972, pp. 186-188).

Al igual que Neumann, Edinger considera, por un lado, que la consciencia del ser humano contemporáneo ha perdido el contacto con sus orígenes transpersonales y que necesita, con urgencia, volver a entrar en relación con ellos y, por otro lado, que el potencial evolutivo colectivo para atravesar el proceso psicológico de individuación es un fenómeno moderno y reciente. La combinación exitosa de estos dos factores podría transformar, por completo, la evolución de la humanidad. “Si esta [situación] es llevada a su conclusión inevitable, no puede más que conducir a más y más personas a un redescubrimiento de las perdidas categorías suprapersonales dentro de ellas mismas” (Edinger, 1972, p. 69). La consecuente integración del psiquismo individual, una tarea de la segunda mitad de la vida, a escala masiva, podría acarrear efectos positivos de amplio alcance para las sociedades y la cultura humana venidera.

X. Implicancias centrales de las teorías del desarrollo de Neumann y Edinger para la psicología clínica

La teoría del desarrollo de la consciencia de Erich Neumann y las contribuciones teóricas de Edward Edinger conllevan, al igual que los modelos conceptuales que hemos revisado en la primera parte de esta investigación, importantes y múltiples consecuencias para el ámbito de la psicología clínica. A continuación, dedicaremos nuestra atención a examinar este asunto con detenimiento.

Con las siguientes palabras, Neumann (1949b) nos proporciona el contexto general para introducirnos en esta cuestión:

Los arquetipos que determinan los estadios del desarrollo de la consciencia constituyen sólo un recorte de la realidad arquetípica. Pero, a través del punto de vista de la historia del desarrollo que los reúne, se hace visible un sendero en la inmensa simbólica del inconsciente colectivo, el que facilita la orientación en la teoría y en la práctica de la psicología profunda. [...] Nuestra exposición [...] no parte de un esfuerzo científico específico, arqueológico, de la ciencia de las religiones o antropológico, sino de la labor práctica del psicoterapeuta sobre el trasfondo psíquico del ser humano moderno; la relación de su psicología con las capas humanas profundas que están vivas en él es el verdadero punto de partida y objeto de este trabajo. La presentación deductiva y sistemática enturbia, posiblemente, en un primer momento, la significación actual y psicoterapéutica de los hallazgos. Pero cualquiera familiarizado con el acontecer psíquico profundo ya podrá reconocer, en este trabajo, la importancia y la posibilidad de aplicación de las relaciones [expuestas]. (p. 8)

El intento de distinguir diferentes fases del desarrollo del ego no corresponde a una tendencia del autor hacia la sistematización, sino a una simbólica de la psique que emerge tanto en la psicología del niño como en la

del adulto, y cuya comprensión es de significación decisiva para el desarrollo normal del ego como para sus perturbaciones. (1963, pp. 151-152)

Ahora bien, aún cuando las posibilidades de la aplicación clínica de las ideas de Neumann y Edinger son, en efecto, variadas y muy sugerentes, ni el primero ni el segundo se ocuparon de explorarlas, de manera sistemática, en sus escritos. Neumann (1949b) había proyectado un volumen que siguiera a su monumental *Ursprungsgeschichte des Bewußtseins* y que tratara, en detalle, “los desarrollos desencaminados en relación a los estadios arquetípicos del desarrollo de la consciencia” (p. 14) –es decir, la amplia variedad de las condiciones psicopatológicas en relación a una perspectiva evolutiva de la consciencia–, pero esta intención, lamentablemente, nunca llegó a materializarse.

Por lo tanto, contamos más con un conjunto extenso de comentarios dispersos (pero no por ello menos significativos) que con presentaciones específicas y circunscritas que dan a conocer las reflexiones clínicas de ambos autores con un cierto orden y a cabalidad. Esta circunstancia se ha traducido, además, en que disponemos de numerosas concepciones acerca de teoría psicopatológica mas, en comparación, de pocos puntos de vista en torno al psicodiagnóstico y a la psicoterapia. No obstante, en lo que sigue, nos abocaremos a describir las implicancias clínicas centrales que se desprenden del trabajo de Neumann y Edinger para las tres áreas mencionadas.

10.1 Las implicancias para la teoría psicopatológica

En el capítulo cinco, delineamos los rasgos cardinales de la visión explicativa y etiológica que la psicología analítica clínica ha elaborado respecto de la naturaleza de aquellas condiciones psicológicas que calificamos de psicopatológicas y su sintomatología concomitante. En concordancia con lo que allí planteamos siguiendo a Jung y a algunos de

sus partidarios, Neumann (1949b) considera que el diverso espectro de los estados psicopatológicos se presenta en individuos “en los cuales –por las razones que sea– el desarrollo de la consciencia está perturbado” (p. 326); en ellos, hablando en términos generales, “el desarrollo del ego y de la consciencia está –por las razones que sea– incompleto y la dominancia del inconsciente se encuentra intacta [...]” (p. 247).

El grado de esta incompletud egoica y de este predominio inconsciente o, dicho de otra manera, el estadio del crecimiento hasta el cual la consciencia se ha podido, efectivamente, desplegar determinará, en cada caso específico, la aparición de condiciones psicopatológicas más inclinadas hacia el polo de la psicosis o más cercanas al polo de la neurosis. De modo similar, Edinger (1972) señala que el crecimiento de la personalidad de muchas de las personas que acuden a psicoterapia está detenido en puntos que, de manera típica, requerían de éstas una ampliación evolutiva significativa de la consciencia. En consecuencia, por medio de “la orientación en esta prefiguración arquetípica [del desarrollo de la consciencia que hemos examinado con anterioridad], también pueden entenderse las desviaciones del desarrollo, su simbolismo y su sintomatología” (Neumann, 1949b, p. 12).

Esta perspectiva evolutiva dinámica de las manifestaciones de la psicopatología, ligada a la comprensión simultánea de que la ontogenia recapitula la evolución filogenética de la consciencia, nos permite afirmar que, mientras que a una situación psíquica psicopatológica, “vista desde el individuo y la consciencia, debe hacerse referencia como desarrollo fallido, ésta recibe a menudo un acento positivo en la historia de la humanidad” (Neumann, 1949b, p. 247). Esto se debe a que, en el contexto de la evolución humana, la mayoría de las condiciones psicológicas que hoy podemos englobar bajo el concepto de la psicopatología implican la presencia de al menos algunos aspectos constitutivos de otras condiciones psicológicas que siguen formando partes sustanciales del desarrollo

normativo de la consciencia en cada individuo y que, en su momento, fueron verdaderos logros evolutivos excepcionales y poco frecuentes. Recién cuando ciertos estados o niveles psíquicos se han convertido en el promedio psicológico que la virtual totalidad de los integrantes de un colectivo alcanzan en el transcurso del crecimiento de la personalidad es posible conceptualizar estados y niveles psíquicos evolutivamente antecedentes y persistentes como desarrollos inconclusos o interrumpidos y, en este sentido, como configuraciones psicopatológicas.

En la cultura occidental contemporánea, por lo tanto, el fracaso más o menos completo de concluir aquel proceso intrapsíquico que significa el “desplazamiento de un centramiento inconsciente en los instintos hacia el centro del ego ocasiona una abundancia de trastornos del desarrollo y enfermedades” (Neumann, 1949b, p. 322). En otras palabras, dado que el movimiento interno desde el estado de identidad hacia el establecimiento de una estructura egoica más o menos integrada es un suceso perteneciente al crecimiento normativo de la personalidad en casi todos los círculos socioculturales actuales de Occidente, su eventual ausencia o parcialidad es un factor etiológico de relevancia decisiva.

Neumann (1949b) describe una de las implicancias clínicas de este hecho:

En cada enfermedad psíquica es llamativo que el daño y la perturbación del ego y la consciencia no son experimentados, de ningún modo, como claramente displacenteros. Sólo en la medida en la que el ego se ha convertido en el centro de la personalidad, en el portador de la personalidad, su placer y su displacer son idénticos con la personalidad. En las reacciones neuróticas, particularmente en las histéricas, el fracaso del ego, su sufrimiento, se acompaña muchas veces de una ‘sonrisa placentera’, la sonrisa del inconsciente victorioso [...] que se ha adueñado del ego. Lo inquietante de las manifestaciones neuróticas de este tipo y, más aún, de las psicóticas [...] descansa justamente sobre la escisión, es decir, sobre la no identidad de la personalidad con el ego. (p. 277)

Más allá, Neumann (1963) agrega que, en todos los trastornos psicológicos, podemos suponer que,

en las fases decisivas del desarrollo de la psique, el factor mundano personal del arquetipo –la madre personal, el padre– debe ser evocado de manera adecuada, de acuerdo a lo dispuesto por la especie y puesto en movimiento, pero que precisamente este factor personal, en aquellos seres humanos que han enfermado, no ha tenido lugar o ha fracasado, por medio de lo cual el funcionamiento de la disposición estructural arquetípica de la psique ha sido trastornado fundamentalmente. (p. 91)

Aquí, a través de la noción de la evocación del arquetipo, Neumann introduce un aspecto crucial para la teoría psicopatológica que también representa la dimensión central del pensamiento clínico de Edinger y que, en las contribuciones clínicas de Jung y de algunos de sus seguidores que ya hemos revisado, había estado presente –recordemos la similitud de esta concepción con el concepto de la frustración de la intención arquetípica– pero no había sido traído, de forma sistemática, a un primer plano: la dimensión relacional, que adquiere importancia explicativa tanto en términos de los desórdenes psicológicos de la infancia como en términos de la etiología de los trastornos psíquicos de la adolescencia, la adultez temprana y la edad media¹⁷.

Esta dimensión, en realidad, puede ser visualizada desde dos perspectivas diferentes pero complementarias. Por un lado, señala hacia la interacción externa e intersubjetiva concreta que se produce entre el niño

¹⁷ “Posiblemente, semejantes posiciones y estructuras [psicopatológicas como las que revisaremos] están también presentes como disposición y no son sólo formaciones reactivas, pero todavía no sabemos en qué medida son constitucionales y en qué medida se originan en el desarrollo individual. Reacciones de tipo positivo como de tipo negativo que nos parecen desproporcionadas, la capacidad de un niño de integrar excepcionalmente mucho o la de otro de no poder elaborar perturbaciones aparentemente pequeñas sin ser herido, nos motivan una y otra vez a utilizar el concepto de emergencia de lo ‘dado constitucionalmente’. Aparte de tales ‘casos límite’ que, sin lugar a dudas, existen, el factor de la influencia verdadera de la relación primal sobre el desarrollo infantil y sus enfermedades psíquicas difícilmente puede ser sobreestimado” (Neumann, 1963, p. 79).

y sus cuidadores primarios en el marco de la denominada relación primal y, por otro lado, se refiere a la psicodinámica de los intercambios entre el ego y el sí-mismo o bien entre los sistemas psíquicos consciente e inconsciente. La segunda de estas perspectivas fue, como vimos en capítulos anteriores, utilizada por Jung y es, como veremos enseguida, retomada y rearticulada por Edinger y, en gran medida, también por Neumann. La primera perspectiva, por su parte, no fue abordada, al menos de manera explícita, por Jung pero sí es tomada en consideración por Neumann quien, por lo demás, plantea una concepción que combina ambas perspectivas en su idea de que ciertos elementos del sí-mismo del niño se encuentran, al comienzo del ciclo vital, exteriorizados o proyectados en la madre.

Desde el punto de vista de la relación exterior que entablan la madre o el cuidador primario y el niño, los “trastornos de la madre, la enfermedad física, shocks psíquicos así como enfermedades psíquicas son desviaciones de la constelación arquetípica de la relación primal dispuesta por la especie y pueden perturbar y destruir el desarrollo del niño” (Neumann, 1963, p. 23)¹⁸. Asimismo, algunos encuentros “con la realidad [externa y relacional] frustran las expectativas infladas [del ego y, así,] el ego no sólo ha sido castigado, sino que ha sido herido” (Edinger, 1972, p. 37)¹⁹ y la “experiencia del rechazo parental de algún aspecto de la personalidad del niño es una parte de la anamnesis de casi todos los pacientes en psicoterapia” (p. 39).

¹⁸ Cabe, por supuesto, preguntarse si, en el fondo, hechos o experiencias como las mencionadas no deben ser, también, entendidas como sucesos arquetípicos en sí mismos, sobre todo dada su difusión en las historias de vida de la mayoría de las personas. Más allá, permanece la interrogante acerca de si las desviaciones evolutivas, al igual que el desarrollo no desviado de la consciencia, deben ser consideradas, a su vez, como hechos arquetípicos o arquetípicamente determinados.

¹⁹ La expresión *expectativas infladas*, en este contexto, hace referencia al estado de inflación del ego (véanse las páginas 153-154). No olvidemos que, siguiendo a Edinger, el individuo nace en un estado de inflación egoica que sólo gradualmente es disuelto en el transcurso de las interacciones del naciente ego con su entorno.

Una relación primal de carácter negativo o deficiente, como también una interrupción repentina y más o menos duradera de ésta, puede impedir al niño la creación de un vínculo saludable con su propio cuerpo y puede determinar una forma general desadaptativa de vinculación con otros individuos –por ejemplo, una forma habitual de relación condicionada por una construcción histórica fallida de límites claros y adecuados entre la madre y su hijo– al ser el modelo básico y, por un cierto período, el único modelo de referencia que el niño tiene a su disposición. Así, en términos generales, no sólo “el desarrollo de un ego saludable, sino también el de un ‘sí-mismo unitario’ saludable y de una relación sana del ego con ese ‘su’ sí-mismo depende del curso de la relación primal” (Neumann, 1963, pp. 48-49).

La seguridad de una relación primal positiva, en cambio, permite al niño aprender a integrar a su personalidad en desarrollo, sin dificultades mayores, tanto las crisis y transiciones evolutivas arquetípicas y naturales como también otras eventualidades, contratiempos y frustraciones más contextuales que pudieran complicar el proceso de crecimiento de la personalidad.

Es decir, dentro de una relación primal positiva, puede tener lugar el establecimiento de inhibiciones y supresiones sustanciales sin perturbaciones decisivas de la vida del niño, mientras que, por otro lado, las mejores circunstancias externas no pueden detener una enfermedad del niño o del adulto en una relación primal negativa. (Neumann, 1963, pp. 73-74)

Así, concluye Neumann (1963), una perturbación de la relación primal representa siempre, al mismo tiempo, una perturbación del desarrollo de la consciencia.

Desde el punto de vista de la relación interior que se establece entre el ego y el sí-mismo una vez que los sistemas psíquicos de la consciencia y del inconsciente se han empezado a separar, en “todos los problemas

psicológicos serios estamos tratando [...], básicamente, con la cuestión de la relación entre el ego y el sí-mismo” (Edinger, 1972, p. 39); en ellos, “el movimiento de la consciencia a lo largo del eje desde el ego hasta el sí-mismo ha sido, de alguna forma, interferido” (Brookes, 1996, p. 92) o, dicho de otro modo, se ha hecho más o menos permanente un estado de alienación que, como hemos visto, se refiere a un estado psicológico de desconexión entre el ego y el sí-mismo.

La ausencia de estados consecuentes de inflación, que sigan a aquellos de alienación, elimina la posibilidad del tan necesitado re-acercamiento entre ambos centros psíquicos, estorbando su conexión vital. “Si esto acontece con un alcance serio, somos alienados de nuestras propias profundidades y el terreno está preparado para la enfermedad psicológica” (Edinger, 1972, p. 12). Desde una visión ideal del crecimiento de la personalidad, quizás sería deseable que la disolución progresiva del estado inflado de identidad se produjera sin generar repercusiones negativas sobre la relación del ego con el sí-mismo. Sin embargo, la psicología analítica clínica de Neumann y Edinger reconoce que esto sólo ocurre en escasas oportunidades; además, siguiendo la teoría de Edinger, la exposición a un conjunto de experiencias del estado de alienación es una necesidad evolutiva imprescindible de ser satisfecha puesto que la inflación egoica se atenúa o disuelve y la consciencia se fortalece, precisamente, en el momento de estas vivencias. Sin ellas, el desarrollo de la consciencia no tendría lugar de manera apropiada.

No obstante, es indispensable no perder de vista que tanto la inflación como la alienación se convierten en condiciones psíquicas de importancia etiológica para la psicopatología sólo cuando, por algún motivo, dejan de ser parte del ciclo psicodinámico alternante que une ambos estados y, en el peor de los casos, se cronifican:

Sin embargo, el ciclo puede salir mal. Está sujeto a disturbios, especialmente en las fases tempranas de la vida. Si las relaciones

interpersonales de la familia son demasiado perjudiciales, el ciclo puede verse casi completamente interrumpido. Puede ser interrumpido en dos lugares [...] Un bloqueo puede desarrollarse si no ocurre suficiente aceptación y renovación en el punto A [...] Si el niño no es totalmente aceptado después de un castigo por mala conducta, el ciclo de crecimiento puede ser interrumpido. En vez de completar el ciclo y alcanzar la posición de descanso y re-aceptación, el ego del niño puede quedarse atrapado en una oscilación estéril entre la inflación y la alienación que aumenta más y más la frustración y la desesperanza. Otro lugar en el que puede ocurrir un bloqueo es en el punto B. Si el entorno del niño es tan totalmente permisivo que el niño no tiene experiencias significativas de rechazo, eso también interrumpe el ciclo. Toda la experiencia de alienación, que trae consigo la consciencia, es omitida y el niño recibe aceptación por su inflación. (Edinger, 1972, p. 42)

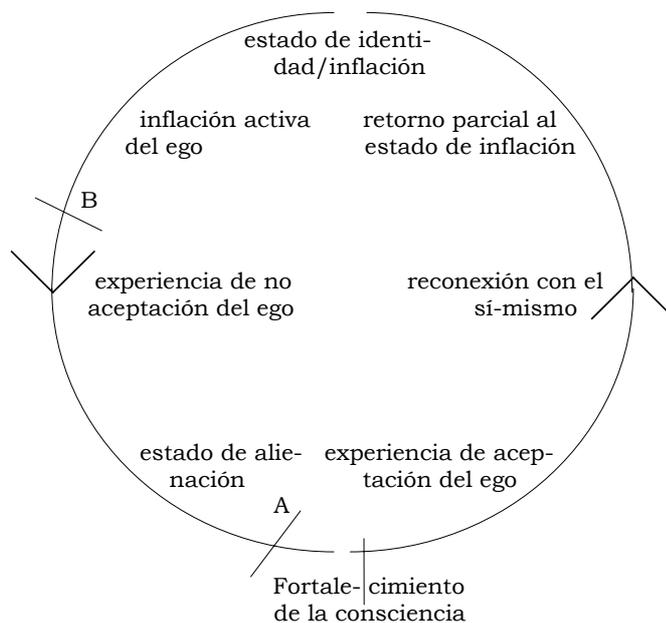


Figura 10.1: El ciclo psíquico entre inflación y alienación y sus bloqueos (adaptado de Edinger, 1972, p. 41).

Neumann (1963) añade:

Es, además, de significancia decisiva si acaso el eje ego-sí-mismo se encuentra desarrollado de modo normal y estable, si acaso el desarrollo del sí-mismo unitario en la infancia que hemos insinuado realmente ha sido efectuado o no. [...] En un desarrollo defectuoso [...], que ha llevado a un debilitamiento o a una perturbación del desarrollo del eje ego-sí-mismo -como, por ejemplo, en el caso de la formación defectuosa del sí-mismo unitario en la infancia más temprana-, no sólo se llega a un trastorno del desarrollo del ego y la consciencia, sino que también a un trastorno grave de la relación entre el ego y el sí-mismo. (pp. 53-54)

Es decir, el daño al eje ego-sí-mismo desorganiza la relación existente entre el ego y el sí-mismo y, así, separa al ego de sus orígenes y su fundamento. Una base sana de la personalidad, en consecuencia, “es idéntica con el desarrollo normal de un eje ego-sí-mismo y garantiza un funcionamiento relativo de la relación compensatoria entre la consciencia y el inconsciente, muchas veces perturbada, de modo fundamental, en las enfermedades graves” (p. 68). Asimismo, la

base de la autoconsciencia automorfa es el eje ego-sí-mismo positivo, una experiencia, antes que nada, inconsciente de la concordancia del ego individual con la totalidad de ‘su naturaleza’, su disposición; es decir, al fin y al cabo, con el sí-mismo. [...] Desde el principio, no sólo el desarrollo del ego, sino también la capacidad vital completa depende de cómo se organiza la relación con el sí-mismo. (pp. 47-48)

Neumann y Edinger también se han pronunciado sobre una tercera perspectiva relacional ligada a la comprensión de la psicopatología, una perspectiva que intenta integrar los dos puntos de vista anteriores -el más intersubjetivo, que subraya la calidad de la interacción que se produce en la relación primal, y el más intrapsíquico, que destaca las vicisitudes de la relación dialéctica del ego con el sí-mismo. Aquel elemento que posibilita esta integración es, por supuesto, la idea de que partes del sí-mismo infantil se encuentran, en un comienzo, exteriorizados o proyectados sobre

el cuidador primario y sólo pueden ser experimentados en el contexto de esa misma exteriorización o proyección (Edinger, 1972; Neumann, 1963; Samuels, 1985). En este sentido, Edinger (1972) incluso afirma que “la fase temprana del eje ego-sí-mismo en desarrollo puede ser idéntica a la relación entre los padres y el niño” (p. 39).

“Durante esta fase de experimentar al sí-mismo en proyección, el eje ego-sí-mismo está, con cierta probabilidad, máximamente vulnerable al daño por intermedio de la influencia ambiental adversa” (Edinger, 1972, p. 39). Esta circunstancia de vulnerabilidad puede conducir a que vivencias de falta de aceptación y falta de empatía por parte de las figuras parentales –determinadas, muchas veces, por la proyección de la sombra de los padres sobre el niño– sean percibidas, de modo simultáneo, como dolorosas pérdidas de la aceptación por parte del sí-mismo. Existe, por lo tanto, una ligazón directa entre las características de la relación primal y la estabilidad de la relación ego-sí-mismo. Así, un síntoma definido que indica la presencia inequívoca de algún grado de daño al eje ego-sí-mismo es la ausencia de un sentimiento básico y enraizado de autoaceptación.

Esta situación psicológica tiende a estar sujeta a la constelación prematura o demasiado prolongada del aspecto terrible del arquetipo de la Gran Madre, un factor arquetípico cuya aparición, circunscrita al período previsto en la secuencia típica del crecimiento de la personalidad, es normativa e indispensable para el avance del mismo proceso evolutivo. La posible identificación de un ego emergente con la Gran Madre terrible puede sumar a la falta de autoaceptación un sentimiento primario de culpa²⁰, dado que la faceta terrible del arquetipo materno representa una

²⁰ “Mientras que el ‘sentimiento primario de culpa’, que se forma en una relación primal temprana negativa con la madre, actúa como base todavía inarticulada de un posterior super-ego negativo, la confrontación del niño pequeño con [...] la madre en la ‘crisis anal’ de la educación de limpieza lleva a un daño mucho más diferenciado y más fácil de demostrar pero también más fácil de remediar de la personalidad infantil. Cuando esta crisis del desarrollo anal [esto es, la segunda fase del desarrollo psicosexual teorizada por Freud, que se extendería aproximadamente entre los dos y los cuatro años de edad] transcurre de manera negativa, hablamos [...] de una ‘castración anal’. [...] Un trastorno

actitud “que rechaza al niño y le deniega su derecho de vivir y su posibilidad de vida. Un trastorno de este tipo es fundamental porque interviene en el desarrollo del sí-mismo unitario [...]“ (Neumann, 1963, p. 145).

La consecuencia psicológica más significativa de estos sucesos, tanto en términos del desarrollo de la consciencia como en términos de la comprensión clínica de la psicopatología, es la connotación negativa, desvalorizadora y casi hostil que le confiere a la naciente instancia del super-ego. De acuerdo a Neumann (1963), en estos casos, el

super-ego se convierte en el representante de una intervención moral devaluadora desde afuera, que le es impuesta al desarrollo natural del niño. A través de esto, el super-ego –negativo– se encuentra en una oposición al sí-mismo corporal y al sí-mismo del niño, que va en contra de la naturaleza, y empieza una escisión funesta de la personalidad. La obligación, que destruye el ritmo propio del niño, viola la personalidad infantil y consigue, con ello, una pérdida de seguridad y un daño del desarrollo del ego. El lugar del sí-mismo que provee de seguridad es ocupado por un super-ego violentamente sobreexigente [...] El intento del niño de cumplir con esta sobreexigencia consiste en tomar la obligación, activamente, sobre sí mismo, en identificarse con ella [...] El ego, que depende de la dirección del sí-mismo, se aísla de ese sí-mismo en oposición [...] (pp. 147-148)

Las consideraciones antecedentes nos conducen hacia aún otro aspecto involucrado, desde el punto de vista de Neumann y Edinger, en la génesis de las condiciones psicopatológicas: las deficiencias evolutivas de la estructura egoica, que pertenecen al meollo etiológico de las neurosis y

en la fase anal, con el primer punto de partida de la formación de un super-ego negativo, conduce, igualmente, a un sentimiento reforzado de culpa del niño. Pero, mientras que el sentimiento primario de culpa pone en peligro el fundamento de la existencia, de la autovaloración y del ser en la vida, el sentimiento infantil de culpa que nace por medio de la castración anal es un trastorno que, por cierto, ataca la formación del eje ego-sí-mismo, pero no así la base del eje ego-sí-mismo, el sí-mismo. En la fase de la crisis anal, ya se ha originado un ego y la culpa relacionada con éste no tiene la coloración de la imposibilidad de la vida en general, sino que está acentuada socialmente” (Neumann, 1963, p. 145).

las psicosis y que también emergen en el contexto de la relación primal. Una deficiencia evolutiva del ego implica, siempre, una desviación o una perturbación del desarrollo automorfo. Cuando predominan las experiencias amenazantes de inseguridad, desconfianza, miedo, abandono, pérdida y soledad en el vínculo primal, el germen o núcleo egoico es, dependiendo del grado de cohesión y fortaleza que ya ha adquirido, inundado y disuelto o formado de modo negativo. Neumann (1963) designa al ego “de un niño marcado por una relación primordial negativa como *ego de emergencia* [Not-Ich], puesto que su experiencia del mundo, del tú y de sí mismo se encuentra bajo el signo de la necesidad, si no de la ruina” (p. 81, cursiva del original).

Un trastorno de aquellas características arquetípicas de la relación primal necesarias para el crecimiento normativo de la personalidad, frente a una consciencia que todavía no se ha unificado, lleva a una apatía y un debilitamiento del ego, a una verdadera disolución de la consciencia por parte del inconsciente colectivo –es decir, en “la negativación de esta fase, en la cual o no se llega a la formación del ego integral o sus principios son nuevamente destruidos, la situación negativa se agudiza por la reducción del ego infantil” (Neumann, 1963, p. 82). En consecuencia, Neumann (1963) opina que la experiencia infantil de una relación primordial desequilibrada, presente desde una edad muy temprana, constituye una de las condiciones básicas para la aparición de aquellas psicosis que agrupamos bajo el término esquizofrenia, un grupo de trastornos psíquicos que pueden ser conceptualizados como regresiones a la fase de la relación primal.

De manera parecida, pero desde una perspectiva relacional interna entre el ego y el sí-mismo, Edinger (1972) piensa que muchas “psicosis ilustran la identificación del ego con el sí-mismo” (p. 13) y que muchos delirios psicóticos pueden ser explicados “como una regresión al estado infantil original en el cual el ego está identificado con el sí-mismo” (p. 13). Como ya mencionamos, una relación primal perturbada se traduce, de

modo simultáneo, en una perturbación del vínculo interior representado por el eje ego-sí-mismo.

Un trastorno similar de la relación primal al que hemos descrito, ante un escenario psíquico en el cual la consciencia ha alcanzado ya cierta firmeza y autonomía, genera

compensatoriamente, en esta circunstancia de necesidad y abandono, una acentuación prematura y reforzada del ego. De manera normal, el ego se desarrolla en la seguridad de la relación primal y, en una actitud segura de confianza, puede confiar en la madre y su previsión. En la relación primordial perturbada, el ego de emergencia debe pararse demasiado temprano sobre sus propios pies, es despertado antes de tiempo y, por medio de la situación de miedo, hambre y necesidad, es empujado hacia una autonomía precoz. [...] Sólo el ego de emergencia sin la experiencia de seguridad [...] es obligado a desarrollar, junto a su miedo y su falta de confianza, un narcisismo, que es expresión de un ego que depende de sí mismo. Sólo el abandono del ego negativado conduce a un reforzamiento de su yoidad [Ichhaftigkeit], la cual es egoísta, egocéntrica y narcisista²¹ porque, en este caso, se trata de un reforzamiento que es reactivamente indispensable y comprensible, pero patológico por su naturaleza –dado que, para este ego, el contacto con el tú, con el mundo y con el sí-mismo se encuentra trastornado y, en casos extremos, casi suspendido. [...] El ego de emergencia negativado del niño es expresión de un estar ahuyentado hacia un ego patológicamente reforzado, que debe depender de sí mismo sin estar preparado para esta tarea de acuerdo a su naturaleza y a su etapa de desarrollo. (Neumann, 1963, pp. 84-89)

²¹ “El ego negativado es narcisista pero no antropocéntrico dado que el fundamento del antropocentrismo infantil y humano se localiza en la seguridad del eje ego-sí-mismo y la fundamentación del ego personal en uno transpersonal –el cual, como sí-mismo, no sólo es una dimensión individual, sino también, a la vez, una dimensión humana general–, dada con ello. La postura antropocéntrica es, en contraposición a la narcisista, expresión de una relación amorosa exitosa” (Neumann, 1963, p. 86). Discutimos el concepto del antropocentrismo del ego en las páginas 133-134, en el capítulo ocho.

Las deficiencias evolutivas del ego que pueden hacer aparición una vez que la consciencia ha alcanzado un cierto grado sistemática se presentan,

esencialmente, en dos formas, como rigidez de la consciencia y como posesión. En la rigidez de la consciencia, una forma tardía del desarrollo [...], la independencia del sistema de la consciencia egoica se encuentra tan radicalizada, que se produce una peligrosa atrofia de la conexión con el inconsciente. Esta atrofia se expresa en una pérdida de la función de totalidad de la consciencia del ego y en una neurotización de la personalidad. Diferente es en la segunda forma de la pérdida de la relación con el inconsciente, la posesión. En ella, el sistema de la consciencia es subyugado por el lado mental, apoyado en el cual había llevado a cabo su lucha de liberación en contra de la superioridad del inconsciente. [...] Al contrario de la inundación del sistema de la consciencia del ego por parte del inconsciente, que culmina con el desgarramiento de la consciencia, aquí se trata de una expansión del ego y de la consciencia que traspasa los límites. [...] En la inflación [característica de la posesión], la consciencia está repleta de contenidos psíquicos que no es capaz de elaborar [y] sus síntomas son el perder-el-piso-bajo-los-pies, la pérdida del cuerpo en oposición al despedazamiento, la manía en oposición a la depresión. (Neumann, 1949b, pp. 306-307)

El ego negativado rígido es expresión de una condición en la que “el ego ya unificado y la consciencia ya sistematizada, centrada en torno a ese ego, ahora se petrifican reactivamente y se defienden en todos los frentes, establecen una barricada y se aíslan” (Neumann, 1963, p. 86). La utilización concomitante de mecanismos defensivos rigidizados (por ejemplo, la rigidización de la personalización secundaria²²), por un lado,

²² “Pero allí donde el proceso de la personalización secundaria se pervierte, conduce a una sobre-ampliación del ego que intenta descartar lo transpersonal como ilusionista y reducirlo a datos sólo personalísticos relacionados con el ego. Con esta consecuencia, sin embargo, el sentido de la personalización secundaria como condición de la elaboración de la consciencia deja de existir porque, ahora, lo transpersonal es fácticamente reprimido. [...] Lo problemático de este desarrollo reside en que, en sí mismo, es legítimo y necesario

dificulta o incluso impide el desarrollo espontáneo de la personalidad y, por otro lado, imposibilita la fluctuación natural entre las modalidades matriarcal y patriarcal de la consciencia. Esta fluctuación, recordemos, es característica de un proceso evolutivo que ha seguido los cauces arquetípicamente predeterminados y garantiza la continuidad del mínimo de contacto necesario entre los dos sistemas psicológicos parciales.

Tanto en la rigidización del ego como en la posesión del ego, la capacidad de fluctuar, con cierta libertad, entre las modalidades conscientes matriarcal y patriarcal se ha inmovilizado. En vez de esta orientación doble de una personalidad integrada, la exclusión o represión desmesurada de contenidos mentales, instintos e impulsos inconscientes, encaminada por un ego negativado rígido, instala una alternación azarosa entre rigidez y caos –la irrupción de contenidos psíquicos e impulsos reprimidos, cada cierto tiempo, rompe la aparente calma que produce la rigidez. Así, muchos de los procesos que, en algún momento, habían contribuido a la construcción del ego y la consciencia se distorsionan o se salen de proporción y dejan de cumplir sus funciones y propósitos originales.

El distanciamiento excesivo entre el ego rígido y la psique objetiva, por su parte, tiende a interrumpir el flujo de las actividades compensatorias que el inconsciente colectivo efectúa a través del eje ego-sí-mismo con la finalidad de equilibrar la actitud consciente. “Por medio de este desarrollo extremo, el sistema de la consciencia del ego pierde su significación auténtica de representar y realizar, como órgano de compensación de la centroversión, el carácter de totalidad del psiquismo” (Neumann, 1949b, p. 308).

Con ello, cristaliza un estado psíquico típico de la cultura occidental, una estructuración intrapsíquica que destaca por la incomunicación y un nivel muy alto de tensión entre la consciencia y el inconsciente y que

y sólo a través de su exageración se lleva a lo absurdo y se convierte en un peligro” (Neumann, 1949b, p. 310).

demuestra una pronunciada tendencia a obstaculizar la expansión y el crecimiento continuado del sistema psicológico consciente. La disociación del psiquismo colectivo y la consciencia lleva, además, a la persistencia de los, en Occidente, tan difundidos sentimientos de desesperanza, vacío existencial y de que la vida carece de significado y propósito: el individuo está aislado del inconsciente objetivo, el único factor capaz de proporcionarle, en profundidad, el tan buscado sentido vital. La incapacidad para soportar esta poderosa tensión de opuestos es, muchas veces, uno de los elementos precipitantes o causantes de diferentes condiciones psicopatológicas.

Más allá, este estado psíquico típico corresponde, por lo común, a una identificación crónica de y consecuente confusión entre la consciencia como tal y el pensamiento como conjunto de procesos mentales. Esta identificación más o menos permanente resulta en una “rigidez intelectual que trata de igualar su propia verdad u opinión privada con la verdad universal [y que] es también [expresión del estado de] inflación” (Edinger, 1972, p. 15) que prevalece, sobre todo, en el ego poseído. La rigidez egoica, en última instancia, se traduce en la paradójica presencia de una afectividad y reactividad emocional elevadas, agresiones aumentadas y no integradas y, además, de actitudes egocéntricas, narcisistas y antisociales (Neumann, 1963).

En otras palabras, el establecimiento de un ego negativado y rígido en el transcurso del desarrollo de la personalidad debe ser visualizado como hecho común a distintos trastornos psicológicos. En términos amplios, la acentuación unilateral y la negativación defensiva del sistema psíquico consciente pueden ser entendidas como reacciones evolutivas instintivas de supervivencia frente a circunstancias ambientales desfavorables que, puesto que el sí-mismo infantil es experimentado, en parte, proyectado en objetos exteriores (esto es, en las figuras parentales), se manifiestan internamente en la relación del ego rigidizado con el sí-mismo.

Un último punto de vista acerca de la teoría psicopatológica que mencionaremos aquí se relaciona con el rol de algunas de las características de la colectividad en la cual el individuo vive inmerso. Tal como hemos visto, Neumann considera que la cultura occidental, en términos generales, ha sido testigo del derrumbamiento de un canon sociocultural compartido, capaz de estructurar, ordenar y dar sentido unitario a la convivencia y el funcionamiento social más amplio. La cultura occidental se encuentra, así, en una posición que Neumann (1949b) denomina *cultura en crisis*. En particular, esto se traduce, entre otras cosas, en que el colectivo ha dejado de proveer instancias formales dedicadas a contener y apoyar las transiciones fundamentales del ciclo vital que atraviesan todos sus integrantes.

Con ello, esta situación afecta el hecho de que el “desarrollo de los estadios de la consciencia, dispuesto por la especie, y el desarrollo del ego con él relacionado es un proceso que, normalmente, depende tanto del colectivo, que dentro de la humanidad siempre encontramos rituales” (Neumann, 1963, p. 204).

Allí donde, como para el ser humano moderno, estos ritos colectivos son suprimidos y, de esa manera, la problemática de estas transiciones recae sobre el individuo, se llega a una tal sobrecarga de su responsabilidad y de su comprensión que, en estas transiciones, encontramos acumuladamente enfermedades [esto es, trastornos psíquicos]. Este no sólo es el caso en la infancia, sino también en la pubertad, al contraer matrimonio, en la mitad de la vida, en el climaterio y antes de la muerte. (p. 205)

La falta de ritos e instituciones en nuestra cultura, las que, como ritos de la pubertad, median la transición del joven al mundo, constituye una causa para la aparición de neurosis juveniles, a las cuales les es común la dificultad de encontrar acceso al mundo en la adaptación al colectivo y de encontrar una pareja. De forma parecida actúa la falta de ritos correspondientes al climaterio, los ritos de la vejez. A las neurosis climatéricas de la segunda mitad de la vida, sin embargo, les es común la

dificultad de encontrar la salida al entrelazamiento con el mundo, la que es necesaria para la madurez y el cumplimiento de la vejez. (1949b, p. 326)

Esta marcada ausencia de ritos de transición y formas sociales que contengan la dimensión transpersonal de la psique no es frecuente porque, hasta “donde sabemos, cada sociedad ha tenido tales categorías suprapersonales en su ritual colectivo de la vida” (Edinger, 1972, p. 64). De este modo, en el presente, el “hecho es que grandes números de individuos no tienen categorías vivas, funcionales, suprapersonales por medio de las cuales pueden entender la experiencia de la vida, entregadas por la iglesia o de otro modo” (p. 64).

En este sentido, las sociedades modernas y postmodernas se hallan frente a “un estado peligroso de cosas ya que, cuando tales categorías no existen, el ego tenderá a pensar en sí mismo como todo o como nada” (Edinger, 1972, p. 64) o fluctuará entre ambas apreciaciones extremas; dicho con otras palabras, no encontrará el equilibrio interno que la salud mental precisa, será incapaz de percibirse como parte de una totalidad superordenada y, por lo tanto, será incapaz de dejarse dirigir o guiar, conscientemente, por parte de la inteligencia teleológica del sí-mismo a partir de la segunda mitad de la vida. Así, el individuo occidental contemporáneo parece destinado a una existencia trastornada: “Con todo eso, pareciera que nuestra cultura occidental se distingue por la frecuencia, si no, en realidad, por la presencia de aquellas enfermedades psíquicas que denominamos neurosis y psicosis” (Neumann, 1963, p. 73).

Como se desprende de todo lo que hemos mostrado en esta sección, las teorías evolutivas de Neumann y Edinger traen consigo importantes perspectivas para ampliar y profundizar el entendimiento psicológico de las diferentes condiciones psicopatológicas. De modo muy similar a lo que pudimos observar en la primera parte de esta investigación, un marco conceptual de referencia basado en un modelo del desarrollo de la consciencia humana puede dar sentido y ordenar un conjunto heterogéneo

de hechos subjetivos e intersubjetivos en un panorama integrado y coherente.

10.2 Las implicancias para el psicodiagnóstico

Ya hemos mencionado que ni Neumann ni Edinger se ocuparon, con detenimiento, de examinar las implicancias o las aplicaciones de sus concepciones teóricas en el área del psicodiagnóstico clínico. No obstante, es posible reconocer en sus respectivos trabajos al menos dos contribuciones significativas a este ámbito, que revisaremos, brevemente, a continuación.

En primer lugar, mucho antes de que surgiera la idea de construir un sistema diagnóstico jungiano basado en el concepto de las intenciones arquetípicas y su frustración como aquel que mencionamos en el capítulo cinco (Wellings, 2000), Neumann había señalado ya la relevancia de la dimensión arquetípica de la experiencia humana para ofrecer una visión diagnóstica más integrada y total de la personalidad y, también, para detectar desviaciones evolutivas de la prefiguración arquetípica del desarrollo de la consciencia con eventual importancia etiológica psicopatológica.

Por ello, una anamnesis que se restringe a hechos personalísticos nunca es suficiente para la comprensión del desarrollo sano y enfermo. La significación fundamental de la ‘apercepción mitológica’ del niño y de la interpretación arquetípica de la psicología analítica se muestra en que las experiencias arquetípicas del niño siempre son decisivas, nunca sólo ‘datos objetivos’. (Neumann, 1963, p. 80)

En este sentido, Neumann debe ser considerado el precursor conceptual de lo que podríamos llamar el “diagnóstico evolutivo arquetípico”, continuado por otros psicólogos analíticos con posterioridad.

En segundo lugar, Neumann y Edinger han hecho algunos aportes elementales a ciertos aspectos del diagnóstico clínico diferencial, al tiempo que han introducido la dimensión evolutiva en estas mismas consideraciones. En este contexto, Neumann (1949b) distingue, por ejemplo, consecuencias psicopatológicas diferenciadas relacionadas con una perturbación específica de determinados factores involucrados en el establecimiento de la consciencia. De esta manera, en el caso de que factores más intrapsíquicos del crecimiento de la personalidad –como el paso por las fases arquetípicas del desarrollo o la construcción de la modalidad patriarcal de la consciencia– sean perturbados, el resultado más probable es una neurotización de la personalidad. Un trastorno de los factores que Neumann califica de “culturales”, como la formación del super-ego o la existencia de un canon sociocultural de valores e ideales compartidos, en cambio, conduce hacia dificultades más o menos permanentes de la adaptación social –dificultades que se manifiestan bajo la forma de diversos trastornos de naturaleza antisocial o con componentes antisociales y de criminalidad.

Desde otro punto de vista, Neumann cree necesario diferenciar, en términos etiológicos, distintas circunstancias que pueden estar ligadas a la aparición de cuadros clínicos con apariencia psicótica. Así, la elevada frecuencia de episodios psicóticos que se presenta en la adolescencia, en comparación con otras etapas del ciclo vital, guarda relación con el proceso de la polarización definitiva de los sistemas psíquicos consciente e inconsciente; aquí, la realización de la necesidad evolutiva de separar la consciencia del inconsciente colectivo se ha visto, por alguna razón, interrumpida o, incluso, suspendida, precipitando la irrupción masiva de material psicológico inconsciente en la consciencia y la consecuente inundación de ésta.

Las condiciones psicóticas de la edad adulta, por su parte, también se relacionan con la irrupción descontrolada de contenidos de la psique

objetiva y la paralela destitución del ego como instancia coordinadora central pero, en algunas de ellas, puede tratarse de consecuencias inesperadas de un proceso consciente de individuación. Por lo común, este proceso “transcurre con la conservación de la consciencia –aún cuando sus crisis y peligros se parecen mucho a aquellos del ego primitivo y, en un caso desafortunado, aquí como allí pueden conducir a la destrucción de la personalidad” (Neumann, 1949b, p. 328). Mientras que, en el primer caso, la lucha juvenil por afianzar el sistema consciente está perturbada, en el segundo caso un ego se ve disuelto, a veces sólo temporalmente, cuando vuelve a enfrentarse al psiquismo colectivo con el fin de enriquecerse. En este sentido, Neumann es de la opinión de que no todas las psicosis se deben a causas idénticas y de que sus causas tienden a estar determinadas por el estadio evolutivo en el cual aparecen.

Por último, Edinger (1972) plantea lo que sigue:

Aún cuando la alienación es una experiencia arquetípica y, por lo tanto, generalmente humana, formas exageradas de la experiencia [...] usualmente pueden encontrarse en personas con un cierto tipo de infancia traumática. En casos en los cuales el niño experimenta un grado severo de rechazo por parte de sus padres, el eje ego-sí-mismo es dañado y el niño, entonces, está predispuesto, en su vida posterior, a estados de alienación que pueden alcanzar proporciones insoportables. [...] Entonces, la experiencia llega a ser parte de la psique como alienación ego-sí-mismo permanente. [...] Hay un cuadro clínico típico, que se ve muy corrientemente en la práctica psicoterapéutica y que puede ser llamado una neurosis de alienación. Un individuo con una neurosis de este tipo duda mucho sobre su derecho a existir. Tiene una sensación profunda de no valer la pena, con todos los síntomas a los cuales nos referimos comúnmente como complejo de inferioridad. Asume inconscientemente y automáticamente que cualquier cosa que sale de él –sus deseos, necesidades e intereses más íntimos– tienen que estar equivocados o ser, de algún modo, inaceptables. (pp. 54-56)

Esta neurosis de alienación es, por supuesto, el producto de una perturbación importante del ciclo psicodinámico alternante entre el estado de inflación y el estado de alienación; en estos casos, se cronifica la vivencia de no aceptación por parte del sí-mismo, mediada por el rechazo afectivo efectivo de las figuras parentales. Así, la neurosis de alienación es una condición psicopatológica que se encuentra determinada por factores subjetivos e intersubjetivos específicos, pertenecientes a algunos de los procesos que constituyen el crecimiento de la personalidad. Las particularidades de esta situación exigen que sea diferenciada de otras condiciones con raíces etiológicas distintas, con lo cual esta conceptualización clínica de Edinger ha hecho necesario realizar un diagnóstico diferencial con otras formas neuróticas cuando esto parezca útil y apropiado.

10.3 Las implicancias para la psicoterapia

El “aspecto evolutivo e histórico de los estadios arquetípicos no sólo es, como creemos, de importancia para la teoría, sino justamente también para la psicoterapia práctica” (Neumann, 1949b, p. 210). Esto se debe a que las teorías del desarrollo de la consciencia de Neumann y Edinger proporcionan algunas nociones sugerentes para comprender mejor ciertos aspectos típicos de un proceso psicoterapéutico y su dinámica. En el núcleo de estas ideas se encuentra la concepción de que la psicoterapia ofrece la oportunidad de reparar, hasta cierto grado, daños psicológicos infantiles relevantes y, de esa manera, modificar sus secuelas psicopatológicas presentes (Edinger, 1972; Neumann, 1963). La psicoterapia constituye, en este sentido, una posibilidad de corregir desviaciones evolutivas psicológicas o de reanudar procesos psíquicos detenidos del crecimiento de la personalidad.

En este contexto, uno de los conceptos psicoterapéuticos fundamentales, tanto en la obra de Neumann como en el trabajo de

Edinger, es el concepto de la transferencia²³. Para ambos, la situación transferencial que surge en el transcurso de la psicoterapia debe ser considerada su ingrediente curativo principal porque representa la actualización de la relación primal y sus deficiencias originales en el presente; esta circunstancia es, quizás, la única instancia existente que posibilita la elaboración psicológica efectiva y sistemática de las causas históricas del sufrimiento neurótico o psicótico actual y la transformación gradual de la personalidad hacia estadios evolutivos más integrados, con características subjetivamente más satisfactorias. Por lo tanto, al hablar del abordaje terapéutico del sentimiento primario de culpa que hemos discutido con anterioridad, Neumann (1963) señala:

Pareciera que, en la primera mitad de la vida, casi sólo el establecimiento de la relación primal en la situación transferencial, en el cual el dañado eje ego-sí-mismo es regenerado, puede conducir a una reducción o disolución de este sentimiento primario de culpa y sus consecuencias. Otra posibilidad consiste –sin embargo, sólo en una estructura menos dañada– en que, en una vía evolutiva intrapsíquica que casi siempre es posible recién en la segunda mitad de la vida, emerja la figura de la Gran Madre Buena y supere lo negativo de la relación primal perturbada. (p. 97)

Esto significa, en términos más generales, que la seguridad y la contención del vínculo terapéutico son capaces de generar una situación transferencial profunda, en la cual la relación primordial originaria puede ser reexperimentada y sus trastornos rectificadas o bien compensados. Podemos ver, también, de qué manera la transferencia sobre la persona del psicoterapeuta puede afectar la relación interna entre el ego y el sí-mismo.

²³ El concepto de la *transferencia* se originó en el marco de la teoría y la práctica del psicoanálisis. “Designa, en psicoanálisis, el proceso en virtud del cual los deseos inconscientes se actualizan sobre ciertos objetos, dentro de un determinado tipo de relación establecida con ellos y, de un modo especial, dentro de la relación analítica. Se trata de una repetición de prototipos infantiles, vivida con un marcado sentimiento de actualidad” (Laplanche & Pontalis, 1968, p. 439). En el contexto del análisis jungiano, hace referencia a un caso “particular de proyección, que describe el lazo emocional inconsciente que surge en el paciente en relación al analista” (Sharp, 1994, p. 203).

De modo similar, Edinger piensa que, en los procesos psicoterapéuticos, el individuo establece un vínculo con el analista que exhibe características muy cercanas a aquellas de la relación primal que vivió en su infancia; y no sólo esto, ya que, de modo simultáneo, la persona vuelve a experimentar su sí-mismo en proyección sobre una figura significativa externa, al igual que durante su niñez (Edinger, 1972). Como sabemos, uno de los síntomas más destacados de muchos estados psicopatológicos es la falta de un sentimiento de autoaceptación que, de acuerdo a la teoría de Edinger, puede ser explicado como producto de vivencias repetidas de rechazo parental que fueron percibidas, al mismo tiempo, como rechazos por parte del propio sí-mismo. Es así que los pacientes

con un eje ego-sí-mismo dañado se impresionan mucho, en psicoterapia, por el descubrimiento de que el terapeuta los acepta. [...] La psicoterapia ofrece a tal persona una oportunidad de experimentar aceptación. En casos exitosos, esto puede llegar a la reparación del eje ego-sí-mismo, la cual restablece el contacto con las fuentes interiores de fuerza y aceptación, dejando al paciente libre para vivir y crecer. (Edinger, 1972, p. 40)

En la medida en la que el proceso psicoterapéutico avanza, la persona es cada vez más capaz de retirar la proyección del sí-mismo sobre el terapeuta y la relación interna entre el ego y el sí-mismo pasa a un primer plano. Este cambio progresivo indica que la reparación terapéutica del eje ego-sí-mismo está, en efecto, llevándose a cabo. Edinger (1972) concluye que la “realización de que un proceso nuclear profundo que involucra la reparación del eje ego-sí-mismo está teniendo lugar proporciona una dimensión adicional al entendimiento del fenómeno de la transferencia” (p. 59) –adicional a otras dimensiones de la transferencia que el psicoanálisis y otras aproximaciones psicoterapéuticas han puesto al descubierto en las últimas décadas.

Desde otra perspectiva, siguiendo a Edinger (1972), la experiencia terapéutica de aceptación también reactiva áreas residuales de identidad entre el ego y el sí-mismo, sobre todo si, como es el caso a lo largo de toda la primera mitad del ciclo vital, el eje ego-sí-mismo permanece aún inconsciente. Esta circunstancia tiende a impulsar la emergencia de estados psicológicos de inflación que se expresan a través de actitudes, suposiciones y expectativas grandiosas, posesivas y poco realistas por parte de la persona frente al terapeuta. Aquí, la persona puede evocar respuestas de rechazo o no aceptación que podrían repetir la traumatización infantil original, por lo que el objetivo terapéutico es “desinflar” y no simplemente frustrar, lo que lleva a un estado de alienación que es más relativo que definitivo. Este proceso es indispensable dado que los estados de alienación son aquellos momentos en los cuales la consciencia puede ser fortalecida pero, “aún aquí, uno no debe nunca olvidar la necesidad de mantener el eje ego-sí-mismo” (Edinger, 1972, p. 36).

Cuando el contacto entre el ego y el sí-mismo ha sido interrumpido por la aparición de un estado de alienación, la comunicación bi-direccional entre ambas instancias psíquicas debe ser restaurada con el fin de enmendar el daño histórico ocasionado por la separación más o menos marcada entre ellas. La psicoterapia vuelve, así, a poner en marcha el proceso cíclico entre inflación y alienación, con lo que contribuye, en el caso ideal a largo plazo, a dar lugar al funcionamiento adecuado de uno de los procesos psicológicos más básicos que generan y garantizan el desarrollo continuado de la consciencia.

Mencionaremos, por último, dos implicancias complementarias y más circunscritas de la teoría evolutiva de Neumann para la psicoterapia. En primer lugar, el miedo inespecífico –es decir, el miedo que no está ligado a un objeto particular– recibe, en las consideraciones de Neumann, un lugar privilegiado en términos de un proceso terapéutico. Cuando un

temor inespecífico aparece, en un contexto psicoterapéutico, en la experiencia de una persona, a menudo se trata de un síntoma que indica una movilización relacionada con la posibilidad de un genuino proceso de crecimiento psicológico.

Allí donde una fase del ego es relevada por otra, surge miedo, el cual está simbólicamente ligado al simbolismo de la muerte. En efecto, al ego, caracterizado por su fase, le es inminente una muerte. Decisivo es sólo si se llega a una regresión a una fase egoica anterior o a la transición a una fase egoica superior. (Neumann, 1949b, p. 278)

El hecho de que el miedo es un síntoma de la centroversión, una alarma por medio de la cual el ego es prevenido, lo podemos reconocer, de manera más clara, en el miedo frente a la regresión a una forma egoica antigua –ésta significaría la disolución de la nueva forma egoica y, con ello, del sistema egoico-consciente nuevo. [...] Su disolución le amenaza desde dos lados, de la regresión a un plano inferior tanto como de la progresión a un nivel superior. La aparición típica del vuelco de placer en miedo y viceversa, en consecuencia, se puede observar, acumulado ontogenéticamente, en la transición de las fases egoicas particulares, por ejemplo, en la infancia y en la pubertad. (p. 250)

“El miedo, cuando no es abrumador, es un síntoma del desarrollo que le acerca a la experiencia del ego aquello que es temible y que le posibilita, de este modo, su necesaria orientación renovada” (Neumann, 1963, p. 185). Estas reflexiones advierten a un psicoterapeuta sobre la necesidad de permanecer atento y abierto a las posibilidades evolutivas que un miedo inespecífico o difuso puede estar conteniendo y anunciando. Su trabajo, en esta situación, consiste en elaborar el miedo y sus ramificaciones, facilitar la progresión del ego y la consciencia hacia los estadios superiores del crecimiento de la personalidad y evitar la regresión hacia niveles ya superados del desarrollo.

En segundo lugar, tal como ya hemos visto, Neumann señala la relevancia de factores sociales y culturales en términos de la génesis de los estados psicopatológicos. Entre otros aspectos de esta cuestión, destaca la posibilidad de que, en el patriarcado, la opresión y desvalorización de lo femenino puede haber generado en las madres un sentimiento fundamental y generalizado de inferioridad y una debilidad básica del eje ego-sí-mismo (Neumann, 1963). Esta circunstancia, por su parte, podría contribuir a perturbar la capacidad de las madres para proporcionar la seguridad necesaria en la relación primal que establecen con sus hijos.

Esta línea de sus reflexiones lo llevó a plantearse la idea de lo que denominó *terapia cultural*, un acercamiento o, más bien, un movimiento terapéutico dirigido a corregir las desviaciones o volver a encaminar las detenciones de la evolución colectiva de la consciencia. Pensaba que una comprensión global e integrada de los estadios psíquicos que atraviesa el crecimiento de la personalidad individual implicaba el potencial para apoyar el avance evolutivo de la humanidad en su conjunto. Concluye, en este sentido, que la

psicoterapia del individuo y una terapia cultural del todo nos parece posible recién cuando disponemos de una orientación total sobre el origen y el significado de la consciencia y su historia, la cual posibilita un diagnóstico del estado de la consciencia del individuo y su colectivo. (Neumann, 1949b, p. 316)

Las tres secciones antecedentes han intentado esbozar una visión general de las implicancias clínicas de los modelos del desarrollo de Erich Neumann y Edward Edinger para las áreas de la teoría psicopatológica, el psicodiagnóstico y la psicoterapia. Su en ocasiones precaria sistematicidad se debe, antes que nada, al hecho de que ni el uno ni el otro se dedicaron, en profundidad, a delinear las consecuencias clínicas específicas que sugieren o que se desprenden de sus respectivas concepciones. No obstante, aquellos aspectos que sí abordaron y que hemos revisado en las

páginas precedentes demuestran el alcance explicativo e insinúan la aplicabilidad de sus consideraciones teóricas acerca del crecimiento de la personalidad humana.

XI. Consideraciones finales

El trabajo de Edinger, en general, ha sido pocas veces sometido a reseñas críticas precisas y detalladas. Debido a ello, focalizaremos nuestra atención sobre algunas de las críticas más sustanciales que ha recibido la obra de Neumann.

Con cierta probabilidad, el aspecto menos aceptado de la teoría evolutiva de Neumann es su concepción del llamado estadio urobórico, visto como estado psíquico indiferenciado, inconsciente e inactivo. Este rechazo se basa, de manera fundamental, en los singulares descubrimientos y la copiosa información que el estudio contemporáneo de la interacción entre los infantes y sus cuidadores primarios, como la importante investigación del psiquiatra norteamericano Daniel Stern (1985), y la psicología pre- y perinatal han reunido respecto de las características psicológicas centrales de los primeros meses de vida. La “insistencia de Neumann sobre un estado completamente inconsciente, pasivo en el nacimiento es contradicha por el estudio empírico, científico de infantes” (Samuels, 1985, p. 78), el cual afirma la existencia de una actitud activa y buscadora de estímulos, contactos y relaciones con el entorno material y humano en los niños muy pequeños. Estos estudios indican, más allá, que los niños pequeños nacen, más bien, con una consciencia ya formada e, incluso, que pueden vivenciar, interactuar y reaccionar cuando todavía se encuentran inmersos en el ambiente uterino (Janus, 1991; Verny & Kelly, 1981).

Estos hechos plantean grandes obstáculos a las ideas de Neumann –y, en realidad, también a las opiniones del mismo Jung– acerca de la emergencia de la consciencia a partir del inconsciente colectivo y acerca de la formación de la consciencia a partir de “islotes” conscientes momentáneos y separados; ésta última idea es criticable, entre otras cosas, porque, según Astor (1998), “sugiere que no hay un centro en el

infante. Jung pensaba que el infante no tenía un centro hasta que se desarrollaba el ego” (p. 13) o, dicho de otro modo, el lugar del sí-mismo como centro psíquico en el niño permanece ambiguo.

Más allá, la investigación psicológica moderna de la infancia insinúa que la inferencia de que “el bebé *primero* experimenta una imagen colectiva de la Gran Madre y sólo entonces una madre actual diferenciada por la consciencia” (Samuels, 1985, p. 82, cursiva del original) es cuestionable. Samuels (1985) menciona, en este contexto, la reflexión del psicólogo analítico Louis Zinkin (1979) respecto de “si el niño no experimenta quizás primero su madre personal y entonces generaliza esto en una idea del ser-madre. Si es así, entonces lo personal –en un modo de mirarlo– precede a lo colectivo” (p. 82).

Asimismo, dado que no existe evidencia sistemática que apoye el concepto del estadio urobórico sino, más bien, lo contrario, Neumann ha sido acusado, según Samuels (1985), de “adultomorfismo” [adultomorphism] por parte del destacado psiquiatra y analista jungiano inglés Michael Fordham: su “crítica principal sobre las especulaciones de Neumann respecto del desarrollo de la consciencia, en su artículo ‘Neumann and childhood [Neumann y la infancia]’ (1981), es que son adultomórficas, esto es, fenómenos infantiles son mirados desde la perspectiva de un adulto” (p. 73)²⁴. Fordham, en consecuencia, rechaza la

²⁴ Michael Fordham es, aparte de Neumann y Edinger, uno de los pocos psicólogos analíticos que ha dado forma a una teoría coherente del desarrollo de la consciencia, fuertemente influido por la psicoanalista infantil Melanie Klein y los teóricos psicoanalíticos ingleses de las relaciones objetales. Las evidentes limitaciones de espacio de este estudio no nos han permitido incluir su modelo evolutivo en la presente discusión, pero mencionaremos lo siguiente: “La teoría de Fordham se ha desarrollado a lo largo de décadas de trabajo psiquiátrico y analítico con adultos y niños y, desde los años setenta, a través de nuevas concepciones formuladas mediante la observación de lactantes y los seminarios asociados. [...] Fordham ha demostrado que el concepto del sí-mismo tal como lo describiera Jung inicialmente podía ser revisado y enraizado en el desarrollo infantil, proponiendo la existencia de un sí-mismo primario, o integrado, original. Este integrado primario comprende la unidad psicosomática original del niño, su identidad única. A través de una serie de contactos con el entorno, iniciados sea desde dentro o desde fuera, denominados ‘de-integraciones’, el individuo gradualmente desarrolla un conjunto de experiencias que, en reintegraciones sucesivas, se acumulan a lo largo del tiempo para construir el sí-mismo único de aquel individuo. [...] El modelo de Fordham describe cómo

idea de Neumann “acerca de que el infante vive en un mundo mitológico y ha criticado convincentemente esta teoría, argumentando que se deriva de la aplicación de una teoría sobre el desarrollo de la cultura al desarrollo de un niño imaginario [...]” (Astor, 1998, p. 14).

Una crítica más metodológica, que sigue la misma línea, se relaciona con que no todos los investigadores del crecimiento de la personalidad están dispuestos a aceptar la exploración y el análisis de mitos como forma válida de adquisición de conocimientos sobre el funcionamiento infantil. Samuels (1985) declara:

No creo que algún psicólogo analítico aún afirme que el mito revela cómo funciona la mente de un niño (es decir, los niños no tienen mentes llenas de material mitológico). El énfasis contemporáneo está puesto sobre el mito como expresivo, de manera metafórica, de algo que se relaciona con patrones típicos del comportamiento emocional a lo largo de la vida. (p. 203)

Con todo, es necesario no perder de vista que la teoría evolutiva de Neumann fue formulada, en su mayor parte, entre las décadas de 1940 y 1960; en términos históricos, entonces, resulta comprensible que Neumann elaborara su modelo conceptual del desarrollo de acuerdo a la información acerca de la primera infancia que estaba disponible en ese

el sí-mismo se de-integra o divide espontáneamente. Cada parte se activa o es activada al entrar en contacto con el entorno y oportunamente reintegra la experiencia por la vía del sueño, la reflexión y otras formas de digestión mental para poder desarrollarse y crecer. [...] La calidad de la experiencia es reintegrada al sí-mismo, con las consiguientes modificaciones en la estructura y repertorio del sí-mismo, llevando al desarrollo del yo [ego], dado que el yo es el de-integrado más importante del sí-mismo. [...] el sí-mismo se encuentra activamente comprometido con su propia formación y con la realización de su propio potencial en el tiempo, mientras simultáneamente se adapta a lo que el entorno, y en particular los cuidadores, le ofrecen [...]” (McFarland, 1995, pp. 202-203). “Fordham trajo a la psicología de Jung un elemento que, admitidamente por Jung, había sido poco desarrollado o estaba ausente –la investigación y el dar forma al desarrollo de la psique humana desde el nacimiento. Fordham introdujo una manera de teorizar sobre el crecimiento psicológico que comienza con el desarrollo del ego y las relaciones objetales en los años más tempranos, utilizando un modelo jungiano de la psique” (Alister & Hauke, 1998, p. 1). “La diferencia de opinión entre Fordham y Neumann puede ser vista como parte de una división más amplia entre acercamientos empíricos, científicos al estudio de la infancia como diferentes de aquellos basados en la metáfora y la empatía” (Samuels, 1985, p. 117). Para una visión resumida de la teoría de Fordham, véase Astor (1998).

momento. La postura teórica característica de la época estaba marcada, fuertemente, por las ideas psicoanalíticas de Freud, que asumían que el niño era un ser inconsciente, impulsivo y narcisista y cuyo psiquismo era visualizado como aparato de descarga de impulsos instintivos (Basch, 1998). La investigación directa y sistemática de infantes sanos y sus conductas, fuera del marco del tratamiento psicoterapéutico infantil, no comenzó hasta algunos años más tarde.

Debido a ello, no debe olvidarse que Neumann, dando un paso más que Jung, fue capaz de integrar a su teoría una perspectiva relacional respecto del origen de la consciencia, compartida y validada, hasta el día de hoy, por numerosos teóricos evolutivos que le siguieron: desde su punto de vista, *“el centro de la personalidad, arquetípico hasta su núcleo, depende, para su encarnación individual, de las experiencias afectivas de la infancia”* (Samuels, 1985, p. 118, cursiva del original); es decir, el desarrollo de la consciencia requiere de una matriz intersubjetiva que lo estimule y contenga, un aspecto fundamental de esta cuestión que Neumann reconoció antes que muchos otros estudiosos del tema.

Tercera Parte

Perspectivas críticas y conclusiones

XII. Perspectivas críticas sobre las teorías presentadas

La psicología analítica del crecimiento de la personalidad, en su conjunto, puede ser criticada desde dos perspectivas generales de gran relevancia teórica y, también, de gran significado práctico y experiencial. A continuación, revisaremos estas dos perspectivas detalladamente.

13.1 La relación entre el ego y el sí-mismo

De acuerdo al analista jungiano norteamericano Murray Stein (1995), la finalidad última del análisis jungiano y, en consecuencia, el rasgo central del estadio más elevado del desarrollo humano –la individuación consciente–, es no sólo

facilitar un paso más libre de movimiento entre la consciencia y el inconsciente, sino también el establecimiento y la mantención de un grado apropiado de distancia analítica entre ellos. El fin, ciertamente, no es crear un estado de fusión entre ellos, el cual conduciría a estados de delirio similares a los psicóticos, sino crear un puente que conecte y permita el movimiento al tiempo que continúe manteniendo la distancia necesaria para asegurar la continuidad de las funciones del ego. (p. 42)

La analista jungiana Ann Belford (1995) complementa lo dicho al afirmar que, de modo paradójico, el ego es destituido de su lugar central en el psiquismo pero, al mismo tiempo, es un ingrediente clave en el transcurso de la individuación consciente. Considera que “necesitamos al ego para buscar y descubrir al sí-mismo y para recordar que ha estado allí desde siempre. Podríamos resumir el objeto del análisis jungiano diciendo que apunta a facilitar una conversación entre el ego y el sí-mismo” (p. 67). De esta manera, el análisis jungiano prepara al ego para ponerse al servicio del sí-mismo.

Así, a diferencia de los planteamientos de otros teóricos evolutivos transpersonales como Ken Wilber (1980, 1986a, 1996, 1997, 2000a) y Jenny Wade (1996), la psicología analítica afirma que la experiencia espiritual y los estadios evolutivos más avanzados del crecimiento de la personalidad son de carácter relacional; en otras palabras, el sí-mismo

permanece una tendencia integradora escondida en el inconsciente colectivo. Se manifiesta sólo por medio de arquetipos que envían mensajes al ego a través de sueños y simbolismos y, aún así, permanece en la oscuridad del inconsciente sin ser conocido de modo directo. Sólo puede ser conocido de manera indirecta [...] Es el ego quien integra la información proveniente del sí-mismo. El sí-mismo solamente puede ser conocido, de manera objetiva y a distancia, por medio de la inferencia. (Rama, Ballantine & Ajaya, 1976, p. 118)

En vez de concebir los niveles superiores del desarrollo como estados o estructuras unitarias y homogéneas de la consciencia, tal como lo hacen los puntos de vista de otros investigadores contemporáneos destacados, la psicología jungiana los visualiza como una coexistencia de instancias intrapsíquicas que sostienen una relación consciente. Experiencias que desafían la dualidad básica entre sujeto y objeto –entiéndase, aquí, la dualidad básica entre el ego y el sí-mismo– son percibidas como condiciones psicológicas regresivas, más o menos preocupantes y patológicas según su grado de flexibilidad y reversibilidad, en las que el individuo retorna a los estadios más primitivos del funcionamiento psíquico.

Para el maestro espiritual indio Swami Rama, el psiquiatra norteamericano Rudolph Ballantine y el psicólogo clínico estadounidense Swami Ajaya (Allan Weinstock) (1976), esto significa que Jung no llevó sus estudios “lo suficientemente lejos como para encontrar que el ‘ego’, esta ‘consciencia normal’, podía ser incrementada y modificada de manera tan repetida, que se hace radicalmente diferente de la consciencia ordinaria”

(p. 119). La existencia de un “estado alterado de consciencia que proveería una perspectiva más allá de la consciencia despierta usual no era, en opinión de Jung, posible” (p. 119).

Estados internos regresivos tienden a ser, de modo consecuente, confundidos con estados internos de naturaleza progresiva. Ya hemos aludido a este aspecto, en la primera parte de este estudio, cuando apuntamos la dificultad de la teoría jungiana para tomar en consideración las contribuciones del misticismo no-dual sin interpretarlas, de manera sesgada, a través de sus propios conceptos (Rama et al., 1976, p. 120). Una de las razones que pueden explicar esta situación es la diferenciación teórica vaga que los psicólogos analíticos han empleado a la hora de definir los conceptos del ego y la consciencia (véase el capítulo dos, páginas 17-18). La ausencia de una distinción clara entre ambas nociones ha dificultado la inclusión de la idea de que la consciencia es capaz de desidentificarse de las estructuras psicológicas egoicas y de desarrollarse efectivamente hacia, más que sólo relacionarse con, un nivel psíquico transpersonal en las conceptualizaciones de orientación jungiana. Dicho de otro modo, “Jung negó la posibilidad de desarrollar una jerarquía de niveles de consciencia. Estados discretos, secuenciales de consciencia, que podían ser experimentados, no fueron parte de su idea de evolución” (p. 136).

13.2 La falacia pre/trans y la visión romántica

El segundo gran punto de crítica a la psicología analítica evolutiva se desprende de la reflexión, insinuada en la primera parte de esta investigación, de que Jung y sus seguidores asumieron, de forma equivocada, que todo el material psicológico que proviene de más allá del ámbito de lo personal tiene un mismo origen. Esta situación ya había sido señalada por el psiquiatra transpersonal italiano Roberto Assagioli en la década de 1930 cuando, en sus escritos, indicaba que era necesario

distinguir entre los contenidos psíquicos pertenecientes a lo que denominó inconsciente colectivo inferior y aquellos contenidos psíquicos provenientes del inconsciente colectivo superior (Rowan, 1993; Wilber, 1983).

El filósofo e investigador de la consciencia estadounidense Ken Wilber (1983, 1986b, 1995, 1997, 2000a) ha resumido esta confusión en su concepto de la *falacia pre/trans*. Wilber (1983) nos dice que

la esencia de la falacia *pre/trans* es muy fácil de describir. Comencemos, sin más, *suponiendo* que los seres humanos tienen acceso a tres ámbitos generales de existencia y de conocimiento (el sensorial, el mental y el espiritual), tres dominios que pueden ser calificados de muy diferentes modos: subconsciente, autoconsciente y superconsciente; prerracional, racional y transrracional, o prepersonal, personal y transpersonal. El hecho es que lo *prerracional* y lo *transrracional* son parecidos (por el hecho de ser ambos *no* racionales) y el ojo ingenuo suele confundirlos¹. Tras esta confusión es inevitable que los dominios *transrracionales* sean *reducidos* al estatus prerracional o que los reinos prerracionales sean *exaltados* a la esfera de lo transrracional. Así pues, la falacia *pre/trans* termina dividiendo en dos una visión global del mundo y replegándola sobre sí, con lo cual una de las dos mitades (sea la ´pre´ o la ´trans´) desaparece de nuestra vista. (pp. 174-175, cursivas del original)

La psicología jungiana, reconociendo, de modo apropiado, el hecho de que existe una dimensión psíquica evolutiva que trasciende el

¹ Por razones de exactitud histórica, recordemos que, ya en 1976, Rama, Ballantine y Ajaya habían aseverado que Jung, “equivocadamente, asumió que todo el material de más allá del campo personal proviene del mismo lugar. [...] Juntó el nivel instintivo de la psique con la tendencia integradora de la consciencia superior. Ambas se encontraban fuera de la consciencia normal del ego y más allá del inconsciente personal, de manera que asumió que ambas eran idénticas. Llamó a esta combinación de la consciencia más primitiva y la más avanzada el inconsciente colectivo. [...] Junto a la parte primitiva de la mente, sin advertirlo, descubrió un nivel superior de consciencia. Este era muy distinto de la limitada consciencia despierta, la cual él estaba intentando utilizar para comprenderlo. Era mucho más vasto que la consciencia del ego en la cual estaba tratando de integrarlo. Era mucho más evolucionado que los instintos con los cuales lo confundió. En realidad, estaba combinando dos tipos de contacto con una consciencia más allá de lo personal: aquel que puede ser experimentado al retroceder [al ámbito de lo prepersonal] y aquel que resulta del moverse hacia adelante en dirección de la consciencia expandida” (pp. 123-127).

predominio del ego, a menudo incurre en la falacia pre/trans elevacionista de colapsar lo prepersonal en lo transpersonal por el simple motivo de que ambos son ámbitos no personales; debido a ello, los psicólogos analíticos “deben atribuir profunda transpersonalidad y espiritualidad a estados que sólo se encuentran no disociados y no diferenciados, los cuales carecen de cualquier tipo de integración” (Wilber, 1995, p. 260) y Wilber no cree “ni por un momento que esto tenga algo que ver con espiritualidad mística genuina” (p. 308), entendida como la modalidad evolutiva potencial más elevada de la consciencia humana.

Esta equivocación se debe, en esencia, a lo que Wilber (1997, 1998, 1999a, 1999b, 1999c, 2000a) denomina la *visión* o *agenda romántica*. La visión romántica del desarrollo de la consciencia considera que tanto el infante humano, en su nacimiento, como la humanidad en su estado naciente corresponden a la sugestiva imagen del “noble salvaje”. Esta visión asume que ambos están en contacto directo y completo con una matriz o un Fundamento holístico y unificado, siendo “armoniosamente uno[s] con todo el mundo”. Pero, entonces, a través de la actividad del ego analítico y divisivo, este Fundamento es históricamente perdido, en efecto, es reprimido o alienado como evento histórico pasado [...] (1997, pp. 150-151).

De este modo, en cuanto el desarrollo lleva al individuo a abandonar la unión primordial con el sí-mismo, éste entra en un mundo traspasado por la separación, el aislamiento, el sufrimiento y el dolor, similar a las experiencias o estados de alienación descritos por Edinger.

Esta pérdida histórica –la pérdida de un algo que, en el pasado, fue *actual*– es, no obstante, necesaria, de acuerdo a la visión romántica, para que el ego pueda desarrollar sus propios poderes de independencia madura. Y, entonces, en el tercer gran movimiento (después de la unión inicial y la subsiguiente fragmentación), el ego y el Fundamento se *reúnen* en una vuelta regenerativa a casa y un matrimonio espiritual, de manera que el

Fundamento es *recapturado* pero, ahora, ´en un nivel superior´ o ´en una forma madura´. (Wilber, 1997, p. 151, cursivas del original)

Para Wilber (1997), la mirada romántica supone que la estructura infantil es una con el Fundamento o el sí-mismo, pero de manera *inconsciente*; el self² comienza a dividir y escindir este fundamento y, en última instancia, lo reprime y pierde contacto con él. Más tarde, en un tercer gran movimiento transegoico, el self y el Fundamento se reúnen, el Fundamento es revivido y tienen lugar una renovación y una regeneración espirituales. “Por lo tanto, lo que podríamos llamar *la visión romántica tradicional* es que el desarrollo se mueve del Cielo inconsciente (pre-egoico) al Infierno consciente (egoico) al Cielo consciente (transegoico)” (p. 154, cursiva del original). El self es enteramente uno con el Fundamento *tanto* en el primer *como* en el tercer estadio; primero, la unión es inconsciente y, después, la unión es consciente.

Así, resumiendo, la visión romántica se

mueve de lo pre-egoico a lo egoico a lo transegoico. [Se] muestra de acuerdo con los tres grandes dominios de prepersonal a personal a transpersonal. [...] Es por ello que puede manejar virtualmente el mismo tipo y la misma cantidad de evidencia clínica y experimental disponible [que otros modelos alternativos] [Con este trasfondo, la visión romántica] *tiene* que ver a la estructura infantil pre-egoica, en algún sentido, como un Fundamento primordial, una totalidad perfecta, una unión directa con Dios, una inmersión completa en el sí-mismo, una unidad con todo el mundo. Puesto que la perfección de la iluminación es un *recontactar* algo presente en la estructura infantil, entonces aquella estructura infantil, en consecuencia, tiene que poseer totalmente esa completa perfección (aún si es de modo inconsciente). (Wilber, 1997, pp. 153-154, cursivas del original)

² Mantenemos aquí la expresión inglesa *self* con el fin de distinguirla de la expresión *sí-mismo* puesto que hemos estado utilizando la segunda como traducción del *Selbst* jungiano, un concepto que difiere de la noción que Wilber está empleando en este contexto. Aquí, *self* tiene el significado aproximado de “la persona” o “la personalidad”.

Este modelo romántico “ha sido adoptado, de modo ávido, por Jung y los jungianos (especialmente Edinger y Neumann) [y] ´elevó´, de manera salvaje, la naturaleza de la estructura infantil temprana y prepersonal a una especie de fundamento y gloria transpersonales [...]“ (pp. 151-152)³.

Siguiendo a Wilber, el modelo romántico del desarrollo de la consciencia, como alternativa teórica, está plagado de dificultades conceptuales.

(1) Tiende a ignorar, en términos generales, las tremendas diferencias que existen entre estados o estructuras prepersonales y transpersonales de la consciencia (Wilber, 1980). Mientras se limita a conceptualizar los niveles transpersonales del crecimiento de la personalidad como restablecimiento de la relación perdida con el sí-mismo y subraya que la diferencia efectiva más relevante entre lo preegoico y lo transegoico es si acaso el individuo está o no consciente del proceso relacional que se produce entre el ego y el sí-mismo, hace caso omiso de características diferenciales tan básicas como el tipo de pensamiento que caracteriza a cada uno de estos estadios (utilizando los conceptos del afamado psicólogo evolutivo Jean Piaget, esto correspondería a pensamiento preoperacional versus operaciones formales y, según la investigación más reciente, también operaciones postformales [Cook-Greuter, 1994; Miller & Cook-Greuter, 1994; Richards & Commons, 1990]); de que, en el estadio infantil, se encuentran sólo las diferentes

³ “La preponderancia abrumadora de la evidencia señala hacia el hecho de que los infantes (y los homínidos tempranos) no existieron en un cielo transraccional, sino en un sueño prerraccional. El despertar del ego racional, autoconsciente a partir de este ensueño prerraccional, prerreflexivo involucró, de hecho, un doloroso despertar a los horrores del mundo manifiesto, pero este despertar no fue una caída de un estado superconsciente previo, sino el crecimiento fuera y a partir de una inmersión subconsciente. La inmersión subconsciente *ya* es caída –*ya* existe en el mundo manifiesto del hambre, del dolor, de la finitud y de la mortalidad– simplemente no tiene la consciencia para registrar, por completo, estos dolorosos hechos. De la misma manera, el ego racional, lejos de ser la cumbre de la alienación ontológica, se encuentra, en realidad, a medio camino del crecimiento hacia el despertar superconsciente. [...] El self fetal e infantil [...] trae consigo, enterrado en su seno, los niveles superiores de su propia evolución potencial [...], los cuales puede contactar *permanentemente* y llevar a plena consciencia *sólo* cuando su propio desarrollo se mueve de lo prerraccional a lo racional a lo transraccional” (Wilber, 1999c, pp. 3-5, cursivas del original).

modalidades sensoriales y el cuerpo y, en los niveles transpersonales, se manifiesta, en cambio, una integración entre el cuerpo y una mente ya estructurada; de que la impulsividad pre-egoica es muy distinta de la liberación transegoica; de que la autoabsorción prerracional no es idéntica a la libertad transrracional; o de que se trata de estados o estructuras de la consciencia que aún no se han diferenciado y que son capaces de integrar las diferenciaciones del estadio personal en una unidad funcional, respectivamente. “Todas estas confusiones románticas provienen de variaciones de la falacia pre/trans” (Wilber, 1999a, p. 3).

(2) Mientras que, tal como sostiene la psicología analítica del desarrollo, “el estado de fusión infantil es, efectivamente, una especie de ´paraíso´ [...] este paraíso no es el paraíso del despertar *transpersonal* sino el paraíso de la ignorancia *prepersonal*” (Wilber, 1980, p. 10, cursivas del original); si los primeros meses de vida parecen, en ocasiones, un tiempo relativamente pacífico y marcado por sentimientos cósmicos de contención, “esta es la paz de la ignorancia prepersonal, no la sabiduría transpersonal” (1997, p. 155). Se trata, en el estadio pre-egoico, de una unidad estructural previa a la diferenciación entre sujeto y objeto, lo que “induce erróneamente a equipararla con aquellas otras unidades estructurales superiores en las que realmente se trasciende la separación entre sujeto y objeto” (1980, p. 11), características de los niveles evolutivos transegoicos.

Si examinamos, con más detenimiento, la noción de la “totalidad original” en la cual el niño nace inserto y la idea de que el niño es, en esta etapa evolutiva, “uno con todo lo existente”, nos encontramos, en realidad, con otro escenario:

¿Pero con qué es el neonato, en efecto, uno? ¿Es el self infantil uno con el mundo de la poesía, o la lógica, o la economía, o la historia, o las matemáticas, o la moral y la ética? Por supuesto que no, dado que éstos todavía no han emergido [...] El sujeto y el objeto de la estructura infantil están, de hecho, prediferenciados en gran medida [de manera que] ese

mundo fundido excluye y es ignorante de una cantidad extraordinaria del Kosmos. Por cierto, no es uno con todo el mundo; es uno con una tajada muy pequeña de todo el mundo. (Wilber, 1997, p. 155)

Wilber (1999a) considera que el infante existe, sin duda, en un tipo de fusión, pero argumenta que ésta no es más que una fusión con el mundo sensoriomotor ya que ninguno de los otros mundos mencionados ha todavía emergido. A este respecto, concluye que este temprano estado de consciencia no trasciende ni puede trascender el self porque aún no hay ningún self que trascender.

(3) El colapso conceptual del ámbito prepersonal en el ámbito transpersonal obliga a la psicología jungiana a asumir, en lo esencial, que sólo existen dos grandes dominios psicológicos: el personal y el colectivo o el ego y el sí-mismo, debido a lo cual, como sabemos, esta aproximación plantea que el desarrollo de la consciencia transcurre a lo largo del eje ego-sí-mismo (Wilber, 1983, 1996). El hecho de que, en el contexto de la psicología analítica, las expresiones *transpersonal* y *colectivo* sean utilizadas como sinónimos, es reflejo de esta circunstancia y contribuye a mantener la confusión teórica de la falacia pre/trans presente en el trabajo de Jung y sus seguidores.

De esta manera, para los jungianos, el crecimiento de la personalidad sigue

un movimiento que no va de lo prepersonal inconsciente a lo personal y, desde ahí, a lo transpersonal, sino de lo transpersonal inconsciente a lo personal y, de ahí, regresa de nuevo a lo transpersonal, un movimiento que no avanza del preego al ego y, de ahí, al sí-mismo transegoico, sino del sí-mismo al ego retornando luego nuevamente al sí-mismo. (Wilber, 1983, p. 186, cursiva del original).

Tomando esto en consideración, no es difícil comprender cómo la psicología jungiana termina elevando el ámbito de lo prepersonal a un estatus transpersonal y haciendo desaparecer, en el fondo, la legitimidad

del mismo dominio pre-egoico. Con ello, tal como hemos visto, la infancia se transforma en una especie de paraíso psicológico infantil.

Las consecuencias de lo que hemos dicho son al menos dos. En primer lugar, esta perspectiva impide a los psicólogos analíticos reconocer que el término *colectivo* no es sinónimo de la palabra *transpersonal* en su acepción de espiritual o místico⁴, lo que, a su vez, llevó a que Jung “confundiera colectivo con transpersonal, en tanto hay estructuras colectivas prepersonales, estructuras colectivas personales y estructuras colectivas transpersonales” (Wilber, 1997, p. 358). Es decir, todas las estructuras psíquicas son, desde cierto punto de vista, colectivas dado que pueden ser actualizadas, al menos en teoría, en la psique de cada ser humano. Sin embargo, no todas deben ser concebidas como transpersonales puesto que sólo en algunas de estas estructuras psíquicas la consciencia es capaz de trascender su identificación con el ego.

En segundo lugar, al visualizar el estadio egoico como la etapa de mayor alienación entre el ego y el sí-mismo, la psicología jungiana corre el peligro de ignorar que el nivel evolutivo egoico es, en realidad, “el punto crítico en el que se supera una alienación previa, el punto de inflexión en el que se reconoce de modo autoconsciente la alienación previa, el punto que jalona la mitad del camino de *regreso* al sí-mismo” (Wilber, 1983, p. 187, cursiva del original); en este caso, “si no comprendemos que el Espíritu está más allá del ego y que el ámbito preegoico difiere notablemente del transegoico, correremos el riesgo de degradar al ego y/o de enaltecer al preego” (p. 188).

La psicoterapia basada en esta confusión suele alentar a las personas a “abandonar” la conceptualización egoica y tiende a exaltar los impulsos, las sensaciones, la experiencia inmediata y el cuerpo. Con ello, un psicoterapeuta puede estar potenciando ámbitos pre-egoicos e impidiendo el desarrollo de estructuras psicológicas que la persona

⁴ Véase el capítulo trece, páginas 212-215.

necesita adquirir y el avance hacia estadios evolutivos que la persona necesita recorrer. Afortunadamente, según Wilber (1983), por lo general, “la psicología jungiana no comete este tipo de errores terapéuticos (y teóricos) [...] porque subraya, de modo muy explícito, la necesidad primordial de fortalecer al ego *antes de trascenderlo*” (p. 190, cursiva del original).

(4) Por último, desde aún otra perspectiva, la dificultad quizás más pronunciada, el “problema fatal de esta visión es que el segundo paso (la pérdida de la unión inconsciente) es una imposibilidad absoluta” (Wilber, 1997, p. 154). Si el individuo, como todas las cosas, es uno con el Fundamento, la disolución de esta unión inconsciente implicaría que la persona dejaría de existir. Más bien, hay dos posibilidades respecto de la relación del individuo con el Fundamento: por un lado, uno puede ser consciente de la unión y, por otro lado, uno puede ser inconsciente de su presencia. La unión, en sí misma, siempre permanece, tan sólo puede variar nuestro conocimiento respecto de su existencia.

Ahora bien, para la visión evolutiva romántica, el estado o la estructura psíquica pre-egoica es una con el Fundamento, pero de modo inconsciente. “Mas si esto es así, entonces el próximo paso –el movimiento de lo pre-egoico a lo egoico– *no puede*, por lo tanto, ser la *pérdida* de esa unión inconsciente” (Wilber, 1997, p. 154, cursivas del original); si “*ya* eres inconsciente de la unión, ¡no puedes estar más abajo! La verdadera pérdida ya ha ocurrido. La estructura pre-egoica, como incrustación original, *ya* se encuentra caída, alienada, perdida” (p. 155, cursivas del original). En la medida en la que el ego se desarrolla y expande su capacidad de darse cuenta, cada vez más se percatará de su condición ya separada, ya aislada.

De acuerdo a Wilber (1997), la visión romántica hace mucho sentido en términos evolutivos, pero sólo si “el cuerpomente infantil” (p. 153) se encuentra, en realidad, en una consciencia completa del Fundamento, ya

que esta visión depende de la noción de que el infante está inmerso en una consciencia efectiva y totalmente presente del Fundamento que, en algún momento durante el primer o segundo año de vida, es reprimida. Pero, desde su punto de vista, esta visión no tiene ningún sentido evolutivo y carece de validez evolutiva si la estructura pre-egoica, en sí misma, es algo menos que el Fundamento o Dios puesto que se supone que el niño reprime, concretamente, tal consciencia de Dios. “Si la ´incrustación original´ del self infantil no está *totalmente* en contacto con la consciencia de Dios o del Fundamento, entonces este esquema evolutivo se desarticula por completo” (p. 153, cursivas del original).

Si el crecimiento de la personalidad continúa, en efecto, hacia los niveles transpersonales, el ego podría

descubrir su propia naturaleza primordial y atemporal, una naturaleza primordial que nunca fue realmente perdida en un período pasado de la infancia, sino que, más bien, está oscurecida, en este mismo instante, por una lealtad al mundo mismo del tiempo. Esto es, en verdad, un *redescubrimiento* y un *recuerdo* no de lo que estuvo completamente presente a la edad de un mes, sino de lo que está completamente presente en el ahora atemporal [...] En consecuencia, el curso real del desarrollo humano histórico manifiesto no es del Cielo inconsciente al Infierno consciente al Cielo consciente, sino más bien del Infierno inconsciente al Infierno consciente al Cielo consciente. (Wilber, 1997, p. 156, cursivas del original)

[La] idea romántica de que la iluminación espiritual es un recapturar, recuperar o recordar nuestra verdadera naturaleza es absolutamente correcta; sólo que nuestra verdadera naturaleza no es un estado infantil. Nuestra verdadera naturaleza es atemporal y, por lo tanto, eterna, a-espacial y, en consecuencia, infinita –y no algo presente a los seis meses y entonces perdido. La iluminación es un recapturar lo que somos atemporalmente, no lo que fuimos en la infancia. (1999a, p. 4)

12.3 Nota crítica sobre el concepto de lo arquetípico

Finalmente, Wilber (1980, 1983, 1991, 1995, 1996, 1997) también ha criticado el uso ambiguo de los términos *arquetipo* y *arquetípico*, común en la literatura jungiana. Distingue tres acepciones diferentes de estos conceptos jungianos fundamentales, todas ellas usadas por la psicología analítica en contextos distintos; de los tres significados que Wilber señala nos interesan, aquí, dos:

(1) Jung (1921, 1943 [1917, 1926]), en múltiples oportunidades, escribió acerca de los arquetipos como *imágenes arcaicas*, *primigenias* o *primordiales*, heredadas en calidad de elementos constituyentes de la dotación genética compartida de la psique humana. Estas imágenes internas se caracterizan por ser no racionales y tienen su origen en el psiquismo objetivo, debido a lo cual Jung las interpretó como fuentes directas de sabiduría transpersonal –su razón principal para “afirmar que ‘el misticismo es la experiencia de los arquetipos’” (Wilber, 1997, p. 264).

No obstante, estos contenidos psíquicos parecen ser, en realidad, formaciones mágicas, míticas y mitológicas pertenecientes a los estadios evolutivos más tempranos porque son generados en las estructuras cognitivas de los niveles más primitivos del desarrollo “–en especial el pensamiento preoperacional y el pensamiento operacional concreto– [que] son naturalmente mitógenos” (Wilber, 1991, pp. 212-213). Todos los individuos atraviesan estos estadios y estos tipos de pensamiento en el transcurso normativo del crecimiento de la personalidad, lo que les permite acceder, más tarde, de modo espontáneo y en determinadas circunstancias, a estas imágenes arcaicas. Wilber (1991) es de la opinión de que el

hecho de que mi mente herede ciertas formas colectivas no significa que esas formas sean místicas o transpersonales. [...] Los ‘arquetipos’ de Jung no tienen prácticamente nada que ver con la consciencia auténticamente espiritual, trascendental, mística y transpersonal; son formas heredadas colectivamente que compendian algunos de los encuentros más

fundamentales, cotidianos y existenciales de la condición humana [...] (p. 214)

Así, las imágenes primigenias representan la experiencia decantada, a manera de pautas de comportamiento y reacciones conductuales o afectivas típicas, de la especie humana. Como tales, pueden ser, en efecto, portadoras o expresiones de ciertas comprensiones espirituales u otros conocimientos útiles al desenvolvimiento cotidiano. Sin embargo, al incurrir en la falacia pre/trans, la psicología jungiana no diferencia, con suficiente claridad, entre los componentes prepersonales, personales y transpersonales de los arquetipos; las imágenes arcaicas parecen provenir de un estrato inferior del inconsciente objetivo (recordemos la reflexión de Assagioli, mencionada más arriba), mientras que las estructuras evolutivas superiores, por su parte, son *potencialidades* humanas compartidas pero nunca han sido una *experiencia* humana actualizada a escala generalizada. En consecuencia, no pueden siquiera tener el mismo origen que las imágenes primordiales.

La mayoría de los arquetipos, siguiendo a Wilber, son prepersonales o, al menos, prerracionales, algunos son personales (como el ego o la persona) y algunos pocos son difusamente transpersonales (incluyendo al sí-mismo). “Pero esos arquetipos ‘transpersonales’ resultan muy ‘anémicos’ si los comparamos con los dominios transpersonales” (Wilber, 1996, p. 288) experienciales del desarrollo de la consciencia, por lo que podemos asumir que “Jung malgastó mucho tiempo intentando enaltecer las imágenes míticas primitivas a la categoría sutil de arquetipos” (1983, p. 223). El psicólogo transpersonal inglés John Rowan (1993) añade que aseverar “que todos los arquetipos son transpersonales sólo sirve para generar más confusión y para hacernos incurrir en la falacia pre/trans” (p. 69).

Lo que hemos dicho no pretende restar importancia a la estructura pregoica o dimensión mítica del desarrollo de la consciencia, marcadas

por lo que Neumann (1949b, 1963), como ya sabemos, ha llamado la apercepción mitológica. Sólo atravesando estos estadios evolutivos, el individuo puede acceder a los niveles transpersonales genuinos del crecimiento de la personalidad. El contacto con las imágenes primordiales puede ayudarnos a recuperar y redescubrir nuestras raíces. Pero esto, por cierto, sólo es posible si establecemos una relación con estas estructuras fundamentales

pero no nos embarcamos en su visión de mundo. Si quisiéramos activar este mismo concepto inferior del mundo, esto sería un caso serio de regresión o des-diferenciación (y a eso, a veces, se llega pero ello es, precisamente, una patología limítrofe o psicótica). [...] La confrontación con estos [elementos estructurales] arcaicos –acercarse a ellos, hacerlos conscientes y diferenciar/integrar–, de seguro, es útil, pero no porque son nuestro futuro transraccional, sino porque son nuestro pasado prerraccional. (Wilber, 1995, pp. 306-308, cursiva del original)

Tomando en consideración lo que hemos planteado, es también importante agregar que el análisis jungiano, cuando trata con imágenes arcaicas, no necesariamente trata con estados, estructuras o estadios evolutivos transpersonales de la consciencia. Al volver a encaminar desarrollos que se desviaron en los niveles míticos pre-egoicos del crecimiento de la personalidad, a lo que la psicoterapia de orientación jungiana sí puede contribuir es a que la actualización de los estadios transpersonales se haga más probable; si, en ocasiones, trabaja con el ámbito transpersonal, esto se debe a que “el proceso de *objetivar* estos [ámbitos] míticos, a menudo, compromete al Testigo [esto es, la capacidad de atestiguar el propio funcionamiento intrapsíquico] y el Testigo postformal –no los [ámbitos] míticos– es, de hecho, transpersonal” (Wilber, 2000a, p. 248).

(2) En otras ocasiones, Jung entendía los arquetipos, a diferencia de la definición que acabamos de analizar, como “formas vacías de contenido”,

heredadas colectivamente” (Wilber, 1997, p. 265) o como “modelos paradigmáticos de manifestación” (1980, p. 152). Tal como muestra la psicóloga analítica Christine Downing (1991), Jung distinguió, de hecho, en alguna etapa de sus conceptualizaciones, entre arquetipos e imágenes arquetípicas: “Reconoció que lo que llega a nuestra consciencia son siempre *imágenes arquetípicas* –manifestaciones concretas y particulares que están influidas por factores socioculturales e individuales. Sin embargo, los arquetipos mismos carecen de forma y son irrepresentables” (p. 10, cursiva del original), siendo los elementos psíquicos estructurales que tipifican o que confieren forma a las imágenes primigenias que el ego puede percibir de manera consciente.

Para Wilber, si esta es la definición del concepto del arquetipo que aceptamos, todas las estructuras profundas del crecimiento de la personalidad, determinantes de la tipicidad universal de los estadios del desarrollo de la consciencia, tienen que ser consideradas de carácter arquetípico. Piensa que concebir los arquetipos como estructuras profundas, vacías de contenido, es un uso aceptable del término, pero este significado lo hace diferir totalmente del primer uso; “por ejemplo, el ámbito de las operaciones formales tiene una estructura profunda y, en ese sentido, es ‘arquetípico’, pero no se encuentran operaciones formales en imágenes arcaicas [...]” (Wilber, 1997, p. 266). Se requiere de mucha claridad “con el fin de diferenciarlo del primer uso y evitar falacias masivas pre/trans” (p. 265). Así, Wilber (1983) concluye respecto de este punto:

Todas las estructuras profundas son arquetípicas, pero las imágenes míticas no tienen nada especial ni manifiestamente arquetípico. [...] Podemos estar fácilmente de acuerdo con Jung cuando afirma que el ego y todas las formas psicológicas principales son arquetípicas, pero dejamos de coincidir cuando, inmediatamente después, pretende que arquetípico es lo mismo que mítico. (p. 224, cursivas del original)

Con todo, “los descubrimientos de Jung no son invalidados por las insuficiencias de su teoría. El haber puesto al descubierto el inconsciente colectivo permanece un acontecimiento decisivo en la psicología moderna” (Rama et al., 1976, p. 128) y, particularmente, en la historia y el campo de las teorías transpersonales del desarrollo. “Como muchos exploradores, descubrió algo cuyas vastas implicancias no pudo comprender del todo” (p. 127), al menos en parte debido a las limitaciones contextuales que le impusieron la visión de mundo y el alcance de la comprensión humana característicos de su época.

XIII. Conclusiones

A lo largo de esta investigación, hemos efectuado un amplio y detallado recorrido por las teorías jungianas del desarrollo humano y hemos, también, revisado un conjunto diverso de sus implicancias clínicas para la teoría psicopatológica, el psicodiagnóstico y la psicoterapia. Asimismo, hemos expuesto las críticas más fundamentales y significativas que los modelos evolutivos de Jung, Neumann y Edinger han recibido en la literatura que se ocupa de examinarlos en profundidad. Con ello, esperamos habernos acercado, en la medida de lo posible, al cumplimiento de los objetivos generales y específicos que han enmarcado y dado forma a este estudio. Nos resta, entonces, retomar la cuestión planteada en la introducción acerca de la consideración de las teorías de la psicología analítica como teorías transpersonales y, por último, enunciar algunas conclusiones generales a partir de los aspectos principales que esta investigación ha puesto al descubierto.

13.1 Las teorías evolutivas de la psicología analítica como teorías transpersonales

En la literatura especializada de la psicología transpersonal contemporánea, es posible distinguir entre varias acepciones del término “transpersonal”. Literalmente, transpersonal quiere decir “más allá de lo personal” o bien “a través de lo personal”. Uno de los significados técnicos más comunes y difundidos de la palabra es aquel que define lo transpersonal como aquello –léase, como aquellos estados psicológicos o de consciencia, estadios del desarrollo psíquico, estructuras intrapsíquicas o experiencias– que está ligado a la trascendencia (no patológica) de la sensación subjetiva de estar separado del entorno y de los demás seres humanos; esto es, a una expansión de la identidad personal y a una

desidentificación de la personalidad muchas veces caracterizada como yendo “más allá del ego” (Walsh & Vaughan, 1980, 1993). Otros dos significados importantes son la comprensión de lo transpersonal como algo de naturaleza espiritual y, por otro lado, como algo de naturaleza colectiva o compartida (Hastings, 1999; Scotton, 1996)⁵. En vistas de lo dicho, una teoría transpersonal se distingue por incluir y enfatizar en sus conceptualizaciones elementos relacionados con los diferentes significados del término que hemos mencionado.

Siguiendo a Jung (1951a), el sí-mismo aparece y “es, como símbolo arquetípico, una imagen de dios [...]” (p. 72), es una *imago dei* “o, al menos, no puede ser distinguido de una” (p. 31); además, “por cierto, es posible que el sí-mismo se convierta en un contenido simbólico de la consciencia, pero como una totalidad que, de modo ineludible, está superordenada a la consciencia, también es trascendental” (p. 183). Dicho de otra manera, la experiencia psicológica del sí-mismo es vivida, por parte del ego, como encuentro con un “algo” indefinible e inefable, con una fuerza directriz *que lo trasciende*, que se localiza *más allá de él*. Si ahora recordamos que el sí-mismo puede ser concebido, al mismo tiempo, como totalidad del psiquismo, como elemento estructural del psiquismo y como nivel o estadio del desarrollo de la consciencia y dada, además, la notable relevancia que este concepto recibe en las concepciones de Jung, resulta claro, al menos a nuestro parecer, que la teoría jungiana del crecimiento de la personalidad puede ser visualizada como teoría evolutiva transpersonal.

⁵ Cabe mencionar, en este contexto, que la acepción del término *transpersonal* como algo *colectivo* o *compartido* tiene su origen en la misma psicología analítica. Con la primera publicación de su artículo “La estructura del inconsciente” en 1916, Jung introdujo la formulación alemana *überpersönlich* en su sistema psicológico, en la cual *über* equivale a *sobre* y *persönlich* a *personal*. Para Jung, este término alude, de modo específico, a una de las características definitorias del inconsciente objetivo, esto es, su naturaleza compartida, colectiva. En 1942, los traductores ingleses y estadounidenses de Jung igualarían *überpersönlich* y *transpersonal* y extenderían la aplicación del vocablo en la literatura de la psicología de orientación jungiana.

Este juicio es validado por las opiniones de la virtual totalidad de los psicólogos analíticos, quienes piensan que la experiencia subjetiva del proceso de individuación consciente implica “la experiencia de la capa super-personal, super-individual [de la psique]” (Adler, 1948, p. 151), que “transmite la sensación de que cierta fuerza suprapersonal se interfiere activamente en forma creativa” (von Franz, 1964, p. 163) y que este proceso constituye, en esencia, un “viaje espiritual” (Alschuler, 1995; Chinen, 1996; Hart, 1995; Stevens, 1990; Storr, 1983). Samuels (1985) agrega:

La individuación implica una aceptación de lo que yace más allá de lo individual [es decir, de lo trans-personal], de aquello que es simplemente incognoscible pero que, sin embargo, es sentido. En ese sentido, la individuación es un llamado espiritual pero, como realización de la plenitud de una personalidad, es un fenómeno psicológico. (p. 111)

“En la teoría y en la práctica, entonces, el análisis jungiano trata abiertamente, claramente y bienvenidamente con aspectos espirituales” (Belford, 1995, p. 52)⁶.

Al igual que Jung, Neumann y Edinger piensan que los estadios superiores del crecimiento de la personalidad –es decir, el curso del proceso consciente de individuación– se caracterizan por traer consigo experiencias de naturaleza espiritual. Edinger (1972) escribe:

Para el ser humano moderno, un encuentro consciente con la psique arquetípica autónoma equivale al descubrimiento de Dios. Después de una experiencia como esa, deja de estar solo en su psiquismo y toda su visión de mundo es alterada. Es liberado, en gran medida, de las proyecciones del sí-mismo sobre metas y objetos seculares. [...] Una persona como ésta se encuentra conscientemente comprometida con el proceso de individuación.

⁶ En una carta, escrita en 1945, el mismo Jung caracterizaba de la siguiente manera su aproximación terapéutica: el “interés central de mi trabajo no se concentra en el tratamiento de las neurosis sino, más bien, en el acercamiento a lo numinoso [esto es, lo espiritual o lo transpersonal] y, en la medida en la que uno alcanza las experiencias numinosas, uno se libera de la maldición de la patología” (cit. en Kirsch, 1995, p. 194).

[...] Expresado en términos tan amplios como es posible, la individuación parece ser el impulso innato de la vida por realizarse de manera consciente. La energía transpersonal vital, en el proceso de su autodespliegue, utiliza la consciencia humana, un producto de sí misma, como instrumento para su propia autorrealización. (p. 104)

Para Neumann y Edinger, la última etapa evolutiva de la psique humana, cuya característica central es la construcción de una relación consciente entre el ego y el sí-mismo o, dicho de otro modo, la emergencia del eje ego-sí-mismo en la consciencia, es de carácter transpersonal en cuanto una estructura o instancia psíquica que trasciende el limitado alcance del ego es constelada y comienza a guiar el desarrollo subsiguiente. La presencia, aparente desde afuera y percibida subjetivamente, del sí-mismo, en su calidad de elemento intrapsíquico, totalidad del psiquismo o nivel evolutivo que se encuentra *más allá* del ego, es el factor fundamental que, desde nuestro punto de vista, hace de las teorías de Neumann y Edinger teorías transpersonales del crecimiento de la personalidad.

El trabajo de Neumann (1949b), en particular, ha mostrado que el desarrollo de la consciencia individual puede ser concebido como manifestación de una secuencia evolutiva arquetípica y universal cuyo potencial es, por lo tanto, colectivo o compartido en términos constitucionales por todos los representantes de la especie humana. Por otro lado, ha demostrado que estructuras psicológicas arquetípicas y, por ende, pertenecientes al inconsciente objetivo –común a todos los individuos–, determinan y condicionan los procesos subjetivos e intersubjetivos que constituyen el desarrollo de la personalidad (Neumann, 1949b). Tanto la secuencia evolutiva como las estructuras arquetípicas a las que hemos hecho alusión son transpersonales en el sentido de que son *colectivas*, debido a lo cual, a nuestro juicio, existe una razón adicional

para que los modelos que hemos revisado en la segunda parte de esta investigación puedan ser considerados como modelos transpersonales.

13.2 Psicología analítica del desarrollo y psicología evolutiva tradicional

En términos generales, la psicología evolutiva tradicional, alguna vez dedicada principalmente a la comprensión psicológica de las características propias de los niños y los adolescentes, hace algún tiempo que ya se ha adentrado en una expansión de nuestros conocimientos acerca de la edad adulta y la vejez. El planteamiento de la existencia de estadios postformales del desarrollo cognitivo o de estadios postconvencionales del desarrollo moral, basado en rigurosas investigaciones empíricas, forma una parte sustancial de esta ampliación histórica de su objeto de estudio (Basseches, 1985; Commons, Richards & Armon, 1984; Commons, Grotzer & Sinnott, 1990; Miller & Cook-Greuter, 1994).

No obstante, en la actualidad, sólo las teorías más vanguardistas del desarrollo humano incluyen “estadios superiores de desarrollo y bienestar excepcionales y el estudio de capacidades superdotadas, extraordinarias y supranormales, visualizadas como potenciales evolutivos superiores latentes en todos los seres humanos. Esto incluye estadios del desarrollo cognitivo, afectivo, somático, moral y espiritual” (Wilber, 1997, p. 271) que podríamos, sin mayores dificultades, caracterizar como fenómenos psicológicos transpersonales. En consecuencia, tal como mencionamos en la introducción general a este estudio, existe la posibilidad de que la psicología analítica del desarrollo del ser humano sea capaz de ampliar y profundizar la visión del crecimiento psíquico que la psicología evolutiva convencional ha construido e intentado validar por medio de la investigación empírica. Esto se debe, en lo fundamental, a que las

diferentes teorías que hemos revisado a lo largo de este trabajo son, en el sentido recién señalado, modelos conceptuales “vanguardistas” del desarrollo de la consciencia humana –con independencia de que, en su mayor parte, hayan sido formulados en la primera mitad del siglo XX⁷.

A nuestro parecer, una de las posibles formas que tal enriquecimiento de la psicología evolutiva tradicional podría adoptar sería la de posibilitar la integración de un acercamiento de carácter más bien cualitativo e individual, basado en la práctica clínica y psicoterapéutica –la obra de Jung, Neumann y Edinger se fundamenta, de manera primordial, en una aproximación de esta naturaleza–, y de los hallazgos empíricos que el enfoque más cuantitativo de la psicología evolutiva convencional actual ha puesto al descubierto. De este modo, sería factible comenzar a estructurar una psicología más comprehensiva e integral del desarrollo humano que aquella, en el presente, académicamente más aceptada y valorada.

La combinación de metodologías cualitativas y cuantitativas de investigación y de las ideas pertenecientes a áreas distintas de una misma disciplina –psicología clínica y psicología académica– puede dar lugar a un encuentro que, más allá, enriquezca a ambos “interlocutores” a través de un diálogo abierto. Un aspecto constituyente de este diálogo debieran de ser, dada su patente escasez, el diseño y la aplicación de proyectos de investigación empírica y cuantitativa que permitieran disponer de elementos adicionales para evaluar la adecuación de las concepciones teóricas centrales de Jung, Neumann y Edinger. Ya hemos señalado

⁷ En este contexto, es necesario mencionar que diversos aspectos de las teorías evolutivas de la psicología jungiana han sido elaborados e incorporados a varios modelos contemporáneos comprehensivos del desarrollo de la consciencia humana incluyendo, en particular, el trabajo de Ken Wilber (1980, 1995, 2000a), Allan Combs (1996) y Michael Washburn (1994, 1995). En este sentido, muchos de los conceptos de la psicología analítica del crecimiento de la personalidad, al margen de su presencia y utilización continuadas en los mismos círculos de la psicología jungiana hasta el día de hoy, siguen siendo vigentes en el pensamiento más actual acerca del desarrollo humano desde una perspectiva transpersonal e integral más amplia.

algunas críticas respecto de la psicología analítica del desarrollo que apuntan, en definitiva, hacia esta necesidad en los capítulos seis y once.

Es necesario destacar, además, la importancia y la utilidad de modelos del desarrollo de la consciencia como aquellos hacia los cuales hemos dirigido nuestra atención en este estudio para la psicología evolutiva tradicional. De acuerdo a Wilber (2000b), una de las características más llamativas de las teorías más destacadas de la psicología convencional del crecimiento psicológico es, en términos generales, cuán similares son sus generalizaciones cardinales. “Las secuencias de estadios [evolutivos que proponen estos modelos son tan parecidas, que] pueden ser alineadas a lo largo de un espacio evolutivo común. La armonía del alineamiento resultante sugiere una posible reconciliación de [estas] teorías [...]” (Richards & Commons, cit. en Wilber, 2000b, p. 5). En otras palabras, vistas desde una perspectiva más amplia e inclusiva, estas teorías tan diversas podrían ser, eventualmente, confluyentes y complementarias.

Siguiendo a Wade (1996), la

psicología evolutiva se ha ocupado de muchas dimensiones asociadas a la consciencia humana –razonamiento moral, motivación, desarrollo egoico, relaciones objetales, socialización, etc.–, pero la consciencia en sí no ha sido directamente tratada en las teorías del ciclo vital. De hecho, la misma pléthora de escuelas evolutivas sugiere que una teoría de orden superior que se focalice en la consciencia misma, más que en el contenido o la expresión de la consciencia, podría traer mayor integración al campo de la psicología del desarrollo. (p. 1)

Wade considera que el concepto de la consciencia como tal representa una posibilidad viable de la reconciliación a la que recién hemos hecho alusión porque es capaz de proporcionar una estructura unificadora para las teorías parciales del crecimiento psicológico del ser humano al constituir,

en la realidad subjetiva, la base para los fenómenos psicológicos que ya han sido estudiados. Y, dado que

la consciencia es el fundamento para todas las formas mentales específicas que han sido tratadas en la teoría evolutiva, información acerca de la estructuración de la consciencia ya se encuentra implícita en la teoría aceptada y la investigación existente. Todo lo que se requiere es una manera diligente de mapear patrones subyacentes en emplazamientos familiares y establecidos sin perderse en la topografía. El resultado debiera de ser una síntesis de progresión noética que esté tanto enraizada en como sea congruente con las teorías convencionales. (p. 1)

El presente estudio ha puesto de manifiesto que las teorías evolutivas de la psicología analítica deben ser visualizadas como excepción a la opinión de Wade respecto de que el desarrollo de la consciencia humana no ha sido investigado de modo directo. Tal como hemos tenido oportunidad de verificar, estos modelos conceptuales sitúan a la consciencia –y su concomitante opuesto o polaridad, el inconsciente– en el centro de sus ideas.

Así, las teorías jungianas del crecimiento de la personalidad –el cual, según Jung, debe ser entendido como sinónimo de una expansión y un desarrollo de la consciencia– podrían ser utilizadas como marco fundamental de referencia para una integración y contextualización de la diversidad teórica que conforma la psicología evolutiva convencional. El establecimiento de la factibilidad y de los detalles de una empresa de esta envergadura, por supuesto, exigiría una investigación profunda adicional que rebasa extensamente los objetivos y las limitaciones propias de este trabajo.

13.3 Líneas futuras de investigación

En cuanto a líneas futuras de investigación que esta investigación puede traer consigo, aparte de lo que acabamos de señalar, destacan, en mi opinión, tres aspectos. Por un lado, la presentación de una mirada panorámica en cualquier área del conocimiento o de la psicología, de manera inevitable, conlleva un cierto grado de síntesis en la exposición. En consecuencia, diferentes detalles y elementos conceptuales de las teorías presentadas pueden ser elaborados y estudiados con un mayor grado de profundidad en estudios separados, más circunscritos y específicos. Es decir, investigaciones futuras podrán desglosar una serie de aspectos que esta investigación no puede, en vistas a sus objetivos, tratar con detenimiento.

Por otro lado, una línea importante de investigaciones futuras es, tal como ya hemos dicho, la investigación dedicada a validar, refutar o modificar los planteamientos teóricos que constituyen las teorías jungianas del desarrollo psicológico en base a evidencia empírica. Los estudios de este tipo pueden complementar, desde una aproximación metodológica diferente a aquella empleada por Jung, Neumann y Edinger, los modelos conceptuales presentados –lo que no pone en tela de juicio, por ejemplo, su ya comprobada aplicabilidad clínica. En los círculos de la psicología jungiana, esta línea de investigación ha recibido, hasta el momento, más bien escasa atención.

Por último, existe aún otra línea de investigación futura que podría arrojar resultados significativos. Puesto que esta investigación incorpora una dimensión clínica que explora las implicancias de la psicología jungiana del desarrollo para la psicología clínica, estas mismas implicancias podrían ser expuestas a un examen empírico. Más allá, otras investigaciones pueden traducir estas implicancias en aplicaciones o herramientas clínicas concretas, por ejemplo, en el área del psicodiagnóstico. La evaluación de la utilidad de estas herramientas aguardará, por su parte, el interés de otros investigadores.

13.4 Reflexiones finales

Para el destacado historiador norteamericano Christopher Lasch (1979), la cultura occidental contemporánea sufre las desastrosas consecuencias de la fragmentación y desintegración radical de un canon sociocultural compartido a gran escala. Cuenta entre estas consecuencias la ausencia de un sentido de continuidad histórica respecto de las generaciones pasadas y futuras, la falta de un significado en la vida de los individuos y la desaparición de la autoridad de las instituciones sociales que tradicionalmente eran capaces de proveerlo. Efecto de estas circunstancias han sido el aislamiento generalizado, el individualismo desenfrenado y una sensación subjetiva de vacío y frustración endémica a la cultura de Occidente –un estado de cosas que Lasch califica de “cultura del narcisismo”.

Esta descripción de la situación actual, muy difundida y aceptada por numerosos comentaristas de la cultura occidental contemporánea, fue anticipada, al menos en sus trazos generales, por Jung y por Neumann. Recordemos, en particular, las concepciones de la “cultura en equilibrio” y de la “cultura en crisis” formuladas por Neumann en el contexto de su teoría del desarrollo de la consciencia individual en relación al colectivo que contiene al individuo. Y recordemos, también, que tanto Jung como Neumann y Edinger suponían que existían diversas alternativas de experiencia y desarrollo frente al desafío individual y colectivo que tales circunstancias socioculturales críticas plantean –una de sus numerosas contribuciones que sigue teniendo implicancias concretas en la actualidad.

En términos generales, distinguían entre dos posibilidades básicas de enfrentar la confusión, la falta de sentido y la ansiedad que parecen características propias de la época actual: esquivar las potencialidades del crecimiento de la personalidad y optar por un movimiento de regresión a estadios anteriores, ya afianzados del desarrollo de la consciencia o bien

enfrentar la propia sombra y comenzar el a menudo doloroso y dificultoso proceso de desarrollo interno que la psicología analítica llama individuación consciente. Desde su punto de vista, tan sólo una minoría de seres humanos escoge el camino de la individuación, el proceso transformador, como Jung creía, de convertirse en lo que ya se es.

Hoy en día, a las consultas psicoterapéuticas y psiquiátricas parece acudir un número creciente de individuos que no presenta algún cuadro psicopatológico fácilmente definible, diagnosticable y tratable. Tal como el mismo Jung ya había precisado y destacados psiquiatras como Viktor Frankl (1946, 1963) e importantes psicólogos como Rollo May (1953) han afirmado después de él en repetidas ocasiones, estas personas parecen sufrir, más bien, porque carecen de una orientación fundamental y un significado profundo que impregne sus vidas y su forma personal de vivir. En múltiples ocasiones, esta desorientación puede conducir a un estado subjetivo de frustración y desesperación cuyas válvulas principales de escape tienden a ser, de modo consciente o inconsciente, la violencia, la agresión y la destructividad. Este estado psicológico, desde cierto punto de vista, puede ser entendido como uno de los factores responsables más relevantes de la situación mundial actual, descrita a menudo como crisis global sin precedentes en la historia de la humanidad (Grof, 1988; Walsh, 1984, 1988; Wulff, 1997).

En el transcurso de este estudio, hemos puesto al descubierto la capacidad de un proceso consciente de individuación para conducir al individuo hacia una forma de vida que representa la realización e integración de un sentido vital profundo y personal. Así, podemos asumir que los “cambios enormes y rápidos en nuestro siglo [XX han creado] situaciones que nos llevan a reconocer que la individuación no es tan sólo un lujo sofisticado sino, de hecho, una necesidad indispensable si queremos sobrevivir” (Gordon, 1998, p. 266) como humanidad. En este sentido, el trabajo teórico y clínico pionero llevado a cabo por Jung y sus colaboradores y seguidores debe ser considerado una contribución

invaluable a la comprensión del ser humano y la cultura contemporánea y a su necesidad de atravesar experiencias y desarrollos psicológicos que posibiliten, tanto individual como colectivamente, hacer frente a la crisis actual del mundo occidental con éxito.

XIV. Referencias

- Adler, G. (1948). The ego and the cycle of life. En G. Adler, *Studies in Analytical Psychology* (pp. 120-153). New York: Norton.
- Alexander, C. & Langer, E. (Eds.) (1990). *Higher Stages of Human Development: Perspectives on Adult Growth*. New York: Oxford University Press.
- Alister, I. & Hauke, C. (1998). Introduction. En I. Alister & C. Hauke (Eds.), *Contemporary Jungian Analysis* (pp. 1-3). London: Routledge.
- Alschuler, L. (1995). Jung y la política. En P. Young-Eisendrath & T. Dawson (Eds.), *Introducción a Jung* (pp. 389-406). España: Cambridge University Press.
- Anderson, R. (1998). Introduction. En W. Braud & R. Anderson (Eds.), *Transpersonal Research Methods for the Social Sciences: Honoring Human Experience* (pp. xix-xxxi). California: Sage.
- Astor, J. (1998). Fordham's developments of Jung in the context of infancy and childhood: The self in infancy and childhood. En I. Alister & C. Hauke (Eds.), *Contemporary Jungian Analysis* (pp. 7-16). London: Routledge.
- Basch, M. (1998). Psychoanalyse und Entwicklung. En H.-P. Hartmann, W. Milch, P. Kutter & J. Paál (Eds.), *Das Selbst im Lebenszyklus* (pp. 10-25). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Basseches, M. (1985). *Dialectical Thinking and Adult Development*. New Jersey: Ablex.
- Belford, A. (1995). Spiritual aspects of clinical work. En M. Stein (Ed.), *Jungian Analysis* (pp. 50-78). Chicago: Open Court.
- Bleichmar, N. & Leiberman, C. (1989). *El psicoanálisis después de Freud: Teoría y clínica*. México: Paidós.
- Boorstein, S. (Ed.) (1996). *Transpersonal Psychotherapy*. New York: State University of New York Press.

- Braud, W. & Anderson, R. (1998). *Transpersonal Research Methods for the Social Sciences*. California: Sage.
- Brookes, C. (1996). A Jungian view of transpersonal events in psychotherapy. En S. Boorstein (Ed.), *Transpersonal Psychotherapy* (pp. 75-100). New York: State University of New York Press.
- Burney, C. (1984). La imaginación activa de Jung: Una técnica occidental de meditación. En S. Grof (Ed.), *Sabiduría antigua y ciencia moderna* (pp. 205-215). Santiago de Chile: Cuatro Vientos.
- Bustos, S. & Román, F. (1981). *La psicología transpersonal: Revisión y discusión de una tendencia dentro de la psicología*. Tesis para optar al título de Psicólogo, Escuela de Psicología, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Chinen, A. (1996). Aging and adult spiritual development: A transpersonal view of the life cycle through fairy tales. En B. Scotton, A. Chinen & J. Battista (Eds.), *Textbook of Transpersonal Psychiatry and Psychology* (pp. 155-166). New York : Basic Books.
- Combs, A. (1996). *The Radiance of Being: Understanding the Grand Integral Vision, Living the Integral Life*. Minnesota: Paragon House.
- Commons, M., Grotzer, T. & Sinnott, J. (Eds.) (1990). *Adult Development: Models and Methods in the Study of Adolescent and Adult Thought, 2*. New York: Praeger.
- Commons, M., Richards, F. & Armon, C. (Eds.) (1984). *Beyond Formal Operations: Late Adolescent and Adult Cognitive Development*. New York: Praeger.
- Cook-Greuter, S. (1994). Rare forms of self-understanding in mature adults. En M. Miller & S. Cook-Greuter (Eds.), *Transcendence and Mature Thought in Adulthood: The Further Reaches of Adult Development* (pp. 119-146). Maryland: Rowman & Littlefield.
- Cortright, B. (1997). *Psychotherapy and Spirit: Theory and Practice in Transpersonal Psychotherapy*. New York: State University of New York Press.

- Devall, B. & Sessions, G. (1993). Ecología profunda: Vivir como si la naturaleza importara. En R. Walsh & F. Vaughan (Eds.), *Trascender el ego* (pp. 392-398). Barcelona: Kairós.
- Downing, C. (1991). Prólogo. En C. Downing (Ed.), *Espejos del yo: Imágenes arquetípicas que dan forma a nuestras vidas* (pp. 9-21). Barcelona: Kairós.
- Dry, A. (1961). *The Psychology of Jung: A Critical Interpretation*. London: Methuen.
- Durán, F. (2003). *Correspondencias entre San Juan de la Cruz y Ken Wilber*. Tesis para optar al título de Psicólogo, Universidad Diego Portales.
- Edinger, E. (1972). *Ego and Archetype: Individuation and the Religious Function of the Psyche*. Boston: Shambhala.
- Epstein, M. (1995). *Pensamientos sin pensador: Psicoterapia desde una perspectiva budista*. Buenos Aires: Lumen.
- Erikson, E. (1950). *Identity and the Life Cycle*. New York: International Universities Press.
- Farson, R. (1978). The technology of humanism. *Journal of Humanistic Psychology*, 18 (2), 59-88.
- Ferrer, J. (2002). *Revisioning Transpersonal Theory: A Participatory Vision of Human Spirituality*. New York: State University of New York Press.
- Fordham, F. (1953). *Introducción a la psicología de Jung*. Madrid: Morata.
- Fordham, M. (1981). Neumann and childhood. *Journal of Analytical Psychology*, 26 (2), 99-122.
- Fox, W. (1993). Ecología transpersonal. En R. Walsh & F. Vaughan (Eds.), *Trascender el ego* (pp. 388-391). Barcelona: Kairós.
- Frankl, V. (1946). *Psicoanálisis y existencialismo: De la psicoterapia a la logoterapia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Frankl, V. (1963). *Man's Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy*. New York: Simon and Schuster.

- Freud, S. (1904/1905). *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Frey-Rohn, L. (1969). *De Freud a Jung*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Funk, R. (1994). Unanimity and disagreement among transpersonal psychologists. En M. Miller & S. Cook-Greuter (Eds), *Transcendence and Mature Thought in Adulthood: The Further Reaches of Adult Development* (pp. 3-36). Maryland: Rowman & Littlefield.
- Glover, E. (1950). *Freud or Jung*. London: Allen & Unwin.
- Gordon, R. (1978). *Dying and Creating: A Search for Meaning*. London: Society of Analytical Psychology.
- Gordon, R. (1998). Individuation in the age of uncertainty. En I. Alister & C. Hauke (Eds.), *Contemporary Jungian Analysis* (pp. 266-274). London: Routledge.
- Greenberg, J. & Mitchell, S. (1983). *Object Relations in Psychoanalytic Theory*. Cambridge: Harvard University Press.
- Grof, S. & Grof, C. (Eds.) (1989). *Emergencia espiritual: Las crisis de transformación personal*. Buenos Aires: Planeta.
- Grof, C. & Grof, S. (1990). *La tormentosa búsqueda del ser*. Barcelona: La Liebre de Marzo.
- Grof, S. (1985). *Psicología transpersonal: Nacimiento, muerte y trascendencia en psicoterapia*. Barcelona: Kairós.
- Grof, S. (1988). Introducción. En S. Grof & M. Livingston (Eds.), *La evolución de la consciencia* (pp. 7-14). Barcelona: Kairós.
- Grof, S. (2000). *Psychology of the Future: Lessons From Modern Consciousness Research*. New York: State University of New York Press.
- Grof, S. & Grof, C. (1989). Emergencia espiritual: comprensión de la crisis evolutiva. En S. Grof & C. Grof (Eds.), *Emergencia espiritual: Las crisis de transformación personal* (pp. 21-48). Buenos Aires: Planeta.
- Hall, J. (1986). *La experiencia jungiana: Análisis e individuación*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos.

- Hart, D. (1995). La escuela jungiana clásica. En P. Young-Eisendrath & T. Dawson (Eds.), *Introducción a Jung* (pp. 147-160). España: Cambridge University Press.
- Hastings, A. (1999). Transpersonal psychology: The fourth force. En D. Moss (Ed.), *Humanistic and Transpersonal Psychology: A Historical and Biographical Sourcebook* (pp. 192-208). Connecticut: Greenwood Press.
- Hauke, C. (1998). Jung, modernity and postmodern psychology. En I. Alister & C. Hauke (Eds.), *Contemporary Jungian Analysis* (pp. 287-298). London: Routledge.
- Jacobi, J. (1940). *La psicología de C. G. Jung*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Jacobi, J. (1957). *Complex/ Archetype/ Symbol in the Psychology of C. G. Jung*. New York: Pantheon.
- Janov, A. (1991). *The New Primal Scream: Primal Therapy Twenty Years On*. London: Abacus.
- Janus, L. (1991). *El nacimiento del alma: Nuestra vida psíquica antes y después del nacimiento*. Barcelona: Herder.
- Jones, P. (1998). Processes of transformation. En I. Alister & C. Hauke (Eds.), *Contemporary Jungian Analysis* (pp. 159-169). London: Routledge.
- Jorquera, L. (2002). *¿Existen las emergencias espirituales en la psicología y en la práctica clínica?* Tesis para optar al título de Psicólogo, Departamento de Psicología, Universidad de Chile.
- Jung, C. G. (1921). *Tipos psicológicos*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Jung, C. G. (1925a). Die Ehe als psychologische Beziehung. En C. G. Jung, *Die Entwicklung der Persönlichkeit: Gesammelte Werke, Band 17* (pp. 213-227). Düsseldorf: Walter.
- Jung, C. G. (1925b). Tipos psicológicos. En C. G. Jung, *Tipos psicológicos* (pp. 589-603). Buenos Aires: Sudamericana.
- Jung, C. G. (1926). Espíritu y vida. En C. G. Jung, *La psique y sus problemas actuales* (pp. 319-344). Buenos Aires: Poblet.

- Jung, C. G. (1928a). The relations between the ego and the unconscious. En C. G. Jung, *Two Essays on Analytical Psychology* (pp. 131-253). New York: The World.
- Jung, C. G. (1928b). Die Bedeutung der Analytischen Psychologie für die Erziehung. En C. G. Jung, *Über die Entwicklung der Persönlichkeit: Gesammelte Werke, Band 17* (pp. 59-76). Düsseldorf: Walter.
- Jung, C. G. (1928c). Tres versiones de una rueda de prensa en Viena. En W. McGuire & R. Hull (Eds.), *Encuentros con Jung* (pp. 57-63). Madrid: Trotta.
- Jung, C. G. (1929). Commentary on *The Secret of the Golden Flower*. En C. G. Jung, *Psychology and the East* (pp. 3-57). New Jersey: Princeton University Press.
- Jung, C. G. (1931a). El declinar de la vida. En C. G. Jung, *La psique y sus problemas actuales* (pp. 215-237). Buenos Aires: Poblet.
- Jung, C. G. (1931b [1927]). Einführung zu Frances G. Wickes *Analyse der Kinderseele*. En C. G. Jung, *Die Entwicklung der Persönlichkeit: Gesammelte Werke, Band 17* (pp. 49-58). Düsseldorf: Walter.
- Jung, C. G. (1931c). Ziele der Psychotherapie. En C. G. Jung, *Praxis der Psychotherapie: Gesammelte Werke, Band 16* (pp. 48-63). Düsseldorf: Walter.
- Jung, C. G. (1931d). El problema fundamental de la psicología contemporánea. En C. G. Jung, *Realidad del alma* (pp. 7-34). Buenos Aires: Losada.
- Jung, C. G. (1931e [1927]). Alma y tierra. En C. G. Jung, *La psique y sus problemas actuales* (pp. 153-181). Buenos Aires: Poblet.
- Jung, C. G. (1931f [1927]). Die Struktur der Seele. En C. G. Jung, *Die Dynamik des Unbewussten: Gesammelte Werke, Band 8* (pp. 161-182). Düsseldorf: Walter.
- Jung, C. G. (1932). Über die Beziehung der Psychotherapie zur Seelsorge. En C. G. Jung, *Psychologie und Religion* (pp. 113-131). München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

- Jung, C. G. (1934a). Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten. En C. G. Jung, *Archetypen* (pp. 7-43). München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Jung, C. G. (1934b). Sobre la formación de la personalidad. En C. G. Jung, *Realidad del alma* (pp. 173-200). Buenos Aires: Losada.
- Jung, C. G. (1934c). Generalidades sobre la teoría de los complejos. En C. G. Jung, *Energética psíquica y esencia del sueño* (pp. 77-90). Buenos Aires: Paidós.
- Jung, C. G. (1935a). Grundsätzliches zur praktischen Psychotherapie. En C. G. Jung, *Praxis der Psychotherapie: Gesammelte Werke, Band 16* (pp. 15-32). Düsseldorf: Walter.
- Jung, C. G. (1935b). Was ist Psychotherapie? En C. G. Jung, *Praxis der Psychotherapie: Gesammelte Werke, Band 16* (pp. 33-40). Düsseldorf: Walter.
- Jung, C. G. (1935c). Über Grundlagen der Analytischen Psychologie: Tavistock Lectures. En C. G. Jung, *Das symbolische Leben. Gesammelte Werke, Band 18/1* (pp. 13-198). Düsseldorf: Walter.
- Jung, C. G. (1936). Der Begriff des kollektiven Unbewußten. En C. G. Jung, *Archetypen* (pp. 45-56). München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Jung, C. G. (1938a). Preguntas y respuestas en el congreso de Oxford. En W. McGuire & R. Hull (Eds.), *Encuentros con Jung* (pp. 119-130). Madrid: Trotta.
- Jung, C. G. (1938b). Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus. En C. G. Jung, *Archetypen* (pp. 75-106). München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Jung, C. G. (1939a). Conscious, unconscious, and individuation. En A. Storr (Ed.), *The Essential Jung* (pp. 212-228). New Jersey: Princeton University Press.

- Jung, C. G. (1939b). Sobre la psicogénesis de la esquizofrenia. En C. G. Jung, *El contenido de las psicosis: Psicogénesis de las enfermedades mentales/2* (pp. 88-107). Barcelona: Paidós.
- Jung, C. G. (1939c). Foreword to Suzuki's *Introduction to Zen Buddhism*. En C. G. Jung, *Psychology and the East* (pp. 138-157). New Jersey: Princeton University Press.
- Jung, C. G. (1940). Psychologie und Religion. En C. G. Jung, *Psychologie und Religion* (pp. 7-111). München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Jung, C. G. (1943 [1917, 1926]). On the psychology of the unconscious. En C. G. Jung, *Two Essays on Analytical Psychology* (pp. 9-130). New York: The World.
- Jung, C. G. (1944). *Psicología y alquimia*. Buenos Aires: Santiago Rueda Editor.
- Jung, C. G. (1945a). Die Psychotherapie in der Gegenwart. En C. G. Jung, *Praxis der Psychotherapie: Gesammelte Werke, Band 16* (pp. 103-118). Düsseldorf: Walter.
- Jung, C. G. (1945b). Medizin und Psychotherapie. En C. G. Jung, *Praxis der Psychotherapie: Gesammelte Werke, Band 16* (pp. 94-102). Düsseldorf: Walter.
- Jung, C. G. (1946 [1926]). Analytische Psychologie und Erziehung. En C. G. Jung, *Über die Entwicklung der Persönlichkeit: Gesammelte Werke, Band 17* (pp. 77-153). Düsseldorf: Walter.
- Jung, C. G. (1949). Vorwort. En E. Neumann, *Ursprungsgeschichte des Bewußtseins* (pp. 5-6). Frankfurt am Main: Fischer.
- Jung, C. G. (1951a). *Aion. Beiträge zur Symbolik des Selbst: Gesammelte Werke, Band 9/2*. Düsseldorf: Walter.
- Jung, C. G. (1951b). Grundfragen der Psychotherapie. En C. G. Jung, *Praxis der Psychotherapie: Gesammelte Werke, Band 16* (pp. 119-132). Düsseldorf: Walter.
- Jung, C. G. (1952 [1912]). *Transformaciones y símbolos de la libido*. Buenos Aires: Paidós.

- Jung, C. G. (1953). Proemio. En F. Fordham, *Introducción a la psicología de Jung* (pp. 12-13). Madrid: Morata.
- Jung, C. G. (1954). *Über die Entwicklung der Persönlichkeit: Gesammelte Werke, Band 17*. Düsseldorf: Walter.
- Jung, C. G. (1957a [1916]). Die transzendenten Funktion. En C. G. Jung, *Die Dynamik des Unbewußten: Gesammelte Werke, Band 8* (pp. 79-108). Düsseldorf: Walter.
- Jung, C. G. (1957b). The undiscovered self (present and future). En A. Storr (Ed.), *The Essential Jung* (pp. 349-403). New Jersey: Princeton University Press.
- Jung, C. G. (1962). *Recuerdos, sueños, pensamientos*. Barcelona: Seix Barral.
- Jung, C. G. (1996 [1932]). *Die Psychologie des Kundalini-Yoga: Nach Aufzeichnungen des Seminars 1932* (Ed. S. Shamdasani). Düsseldorf: Walter.
- Jung, C. G. & Evans, R. (1957). Las filmaciones de Houston. En W. McGuire & R. Hull (Eds.), *Encuentros con Jung* (pp. 277-337). Madrid: Trotta.
- Jung, C. G. & Weizsäcker, A. (1933). Una entrevista en Radio Berlín. En W. McGuire & R. Hull (Eds.), *Encuentros con Jung* (pp. 77-82). Madrid: Trotta.
- Kaplinsky, C. (1998). Emerging mind from matter: Dialectical processes. En I. Alister & C. Hauke (Eds.), *Contemporary Jungian Analysis* (pp. 44-54). London: Routledge.
- Kegan, R. (1982). *The Evolving Self: Problem and Process in Human Development*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kirsch, J. (1995). Transference. En M. Stein (Ed.), *Jungian Analysis* (pp. 170-209). Chicago: Open Court.
- Kübler-Ross, E. (1988). La muerte, fase final del crecimiento. En S. Grof (Ed.), *La evolución de la consciencia* (pp. 279-294). Barcelona: Kairós.

- Laplanche, J. & Pontalis, J.-B. (1968). *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona: Labor.
- Lasch, C. (1979). *La cultura del narcisismo*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Laughlin, C., McManus, J. & Shearer, J. (1993). Antropología transpersonal. En R. Walsh & F. Vaughan (Eds.), *Trascender el ego* (pp. 304-312). Barcelona: Kairós.
- Lawlis, F. (1996). *Medicina transpersonal: Un nuevo enfoque para la sanación del cuerpo, la mente y el espíritu*. Barcelona: Kairós.
- Loy, D. (1988). *No-dualidad*. Barcelona: Kairós.
- Lukoff, D., Lu, F. & Turner, R. (1996). Diagnosis: A transpersonal clinical approach to religious and spiritual problems. En B. Scotton, A. Chinen & J. Battista (Eds.), *Textbook of Transpersonal Psychiatry and Psychology* (pp. 231-249). New York: Basic Books.
- Maslow, A. (1968). *El hombre autorrealizado*. Barcelona: Kairós.
- Maslow, A. (1971). *The Farther Reaches of Human Nature*. New York: Viking.
- May, R. (1953). *Man's Search for Himself*. New York: W. W. Norton.
- McFarland, H. (1995). La escuela evolutiva. En P. Young-Eisendrath & T. Dawson (Eds.), *Introducción a Jung* (pp. 183-209). España: Cambridge University Press.
- Miller, M. & Cook-Greuter, S. (1994). From postconventional development to transcendence: Visions and theories. En M. Miller & S. Cook-Greuter (Eds.), *Transcendence and Mature Thought in Adulthood: The Further Reaches of Adult Development* (pp. xv-xxxiv). Maryland: Rowman & Littlefield.
- Miyuki, M. (1985). A reflection on my thirtieth year in the West. En J. M. Spiegelman & M. Miyuki, *Buddhism and Jungian Psychology* (pp. 15-25). Arizona: New Falcon.
- Moss, D. (1999). The continuing need for a humanistic and transpersonal psychology. En D. Moss (Ed.), *Humanistic and Transpersonal*

- Psychology: A Historical and Biographical Sourcebook* (pp. 211-226). Westport: Greenwood Press.
- Nelson, J. (1994). *Healing the Split*. New York: State University of New York Press.
- Neumann, E. (1949a). *Psicología profunda y nueva ética*. Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora.
- Neumann, E. (1949b). *Ursprungsgeschichte des Bewußtseins*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Neumann, E. (1952). *Amor und Psyche: Deutung eines Märchens. Ein Beitrag zur seelischen Entwicklung des Weiblichen*. Düsseldorf: Walter.
- Neumann, E. (1955). *Die Große Mutter*. Düsseldorf: Walter.
- Neumann, E. (1959). The significance of the genetic aspect for analytical psychology. *Journal of Analytical Psychology*, 4 (2), 125-138.
- Neumann, E. (1963). *Das Kind*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Papadopoulos, R. (1998). Jungian perspectives in new contexts. En A. Casement (Ed.), *Post-Jungians Today: Key Papers in Contemporary Analytical Psychology* (pp. 163-183). London: Routledge.
- Perry, J. (1999). *Trials of the Visionary Mind: Spiritual Emergency and the Renewal Process*. New York: State University of New York Press.
- Piaget, J. (1929). *The Child's Conception of the World*. New York: Harcourt, Brace.
- Rama, S., Ballantine, R. & Ajaya, S. (1976). *Yoga and Psychotherapy: The Evolution of Consciousness*. Pennsylvania: Himalayan International Institute.
- Rank, O. (1924). *El trauma del nacimiento*. Buenos Aires: Paidós.
- Richards, F. & Commons, M. (1990). Postformal cognitive-developmental theory and research: A review of its current status. En C. Alexander & E. Langer (Eds.), *Higher Stages of Human Development: Perspectives on Adult Growth* (pp. 139-161). New York: Oxford University Press.

- Rieff, P. (1966). *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith After Freud*. Chicago: University of Chicago Press.
- Roberts, T. (1980). Educación y relaciones transpersonales: Programa de investigación. En R. Walsh & F. Vaughan (Eds.), *Más allá del ego* (pp. 356-363). Barcelona: Kairós.
- Rowan, J. (1993). *Lo transpersonal: Psicoterapia y Counselling*. Barcelona: La Liebre de Marzo.
- Rubin, J. (2003). Close encounters of a new kind: Toward an integration of psychoanalysis and Buddhism. En S. Segall (Ed.), *Encountering Buddhism: Western Psychology and Buddhist Teachings* (pp. 31-60). New York: State University of New York Press.
- Safran, J. (2003). Introduction: Psychoanalysis and Buddhism as cultural institutions. En J. Safran (Ed.), *Psychoanalysis and Buddhism: An Unfolding Dialogue* (pp. 1-34). Boston: Wisdom Publications.
- Samuels, A. (1985). *Jung and the Post-Jungians*. London: Routledge Kegan Paul.
- Sandner, D. & Beebe, J. (1995). Psychopathology and analysis. En M. Stein (Ed.), *Jungian Analysis* (pp. 297-348). Chicago: Open Court.
- Sassenfeld, A. (2002). *Esbozo de una historia de la psicología transpersonal*. Seminario de investigación, Departamento de Psicología, Universidad de Chile.
- Scotton, B. (1996). Introduction and definition of transpersonal psychiatry. En B. Scotton, A. Chinen & J. Battista (Eds.), *Textbook of Transpersonal Psychiatry and Psychology* (pp. 3-8). New York: Basic Books.
- Scotton, B., Chinen, A. & Battista, J. (Eds.) (1996). *Textbook of Transpersonal Psychiatry and Psychology*. New York: Basic Books.
- Severino, C. (2002). *Visión transpersonal de la psiquis: Una exploración cualitativa sobre experiencias de trascendencia*. Tesis para optar al título de Psicólogo, Universidad Católica de Valparaíso.
- Sharp, D. (1994). *Lexicon jungiano*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos.

- Sidoli, M. (1998). Archetypal patterns, mental representations, and replicative processes in infancy. En A. Casement (Ed.), *Post-Jungians Today: Key Papers in Contemporary Analytical Psychology* (pp. 103-115). London: Routledge.
- Stein, M. (1995). The aims and goal of jungian analysis. En M. Stein (Ed.), *Jungian Analysis* (pp. 29-49). Chicago: Open Court.
- Stern, D. (1985). *El mundo interpersonal del infante: Una perspectiva desde el psicoanálisis y la psicología evolutiva*. Buenos Aires: Paidós.
- Stevens, A. (1990). *Jung o la búsqueda de la identidad*. Madrid: Debate.
- Storr, A. (1983) (Ed.). *The Essential Jung*. New Jersey: Princeton University Press.
- Vaughan, F. (1986). *The Inward Arc: Healing and Wholeness in Psychotherapy and Healing*. Boston: Shambhala.
- Verny, T. & Kelly, J. (1981). *La vida secreta del niño antes de nacer*. Barcelona: Urano.
- von Franz, M.-L. (1964). El proceso de individuación. En C. G. Jung (Ed.), *El hombre y sus símbolos* (pp. 157-228). Barcelona: Luis de Caralt.
- von Franz, M.-L. (1981). El puer. En C. Downing (Ed.), *Espejos del yo: Imágenes arquetípicas que dan forma a nuestras vidas* (pp. 219-225). Barcelona: Kairós.
- Wade, J. (1996). *Changes of Mind: A Holonomic Theory of the Evolution of Consciousness*. New York: State University of New York Press.
- Walsh, R. (1984). *Seguir vivos: Psicología de la supervivencia humana*. Buenos Aires: Editorial Estaciones.
- Walsh, R. (1988). La supervivencia humana: Un análisis psicoevolutivo. En S. Grof & M. Livingston (Eds.), *La evolución de la consciencia* (pp. 15-25). Barcelona: Kairós.
- Walsh, R. & Vaughan, F. (Eds.) (1980). *Más allá del ego*. Barcelona: Kairós.
- Walsh, R. & Vaughan, F. (Eds.) (1993). *Trascender el ego*. Barcelona: Kairós.

- Washburn, M. (1994). *Psicología transpersonal en una perspectiva psicoanalítica*. Barcelona: La Liebre de Marzo.
- Washburn, M. (1995). *El ego y el fundamento dinámico: Una teoría transpersonal del desarrollo humano*. Barcelona: Kairós.
- Wehr, G. (1985). *Carl Gustav Jung: Su vida, su obra, su influencia*. Barcelona: Paidós.
- Wellings, N. (2000). The wound. En N. Wellings & E. Wilde McCormick (Eds.), *Transpersonal Psychotherapy: Theory and Practice* (pp. 74-102). London: Continuum.
- Wiener, J. (1998). Tricky beginnings: Assessment in context. En I. Alister & C. Hauke (Eds.), *Contemporary Jungian Analysis* (pp. 108-118). London: Routledge.
- Wilber, K. (1980). *El proyecto Atman: Una visión transpersonal del desarrollo humano*. Barcelona: Kairós.
- Wilber, K. (1981). *Después del Edén: Una visión transpersonal de la evolución humana*. Barcelona: Kairós.
- Wilber, K. (1983). La falacia pre/trans. En K. Wilber, *Los tres ojos del conocimiento* (pp. 174-228). Barcelona: Kairós.
- Wilber, K. (1986a). The spectrum of development. En K. Wilber, J. Engler & D. Brown (Eds.), *Transformations of Consciousness: Conventional and Contemplative Perspectives on Development* (pp. 65-105). Boston: Shambhala.
- Wilber, K. (1986b). Treatment modalities. En K. Wilber, J. Engler & D. Brown (Eds.), *Transformations of Consciousness: Conventional and Contemplative Perspectives on Development* (pp. 127-159). Boston: Shambhala.
- Wilber, K. (1991). *Gracia y coraje: En la vida y en la muerte de Treya Killam Wilber*. Madrid: Gaia.
- Wilber, K. (1995). *Eros, Kosmos, Logos: Eine Vision an der Schwelle zum nächsten Jahrtausend*. Frankfurt am Main: Wolfgang Krüger.
- Wilber, K. (1996). *Breve historia de todas las cosas*. Barcelona: Kairós.

- Wilber, K. (1997). *The Eye of Spirit: An Integral Vision for a World Gone Slightly Mad*. Boston: Shambhala.
- Wilber, K. (1998). A more integral approach. En D. Rothberg & S. Kelly (Eds.), *Ken Wilber in Dialogue: Conversations with Leading Transpersonal Thinkers* (pp. 306-367). Illinois: Quest.
- Wilber, K. (1999a). The introduction to Volume 1 of the *The Collected Works of Ken Wilber* [on-line]. Shambhala Publications (http://wilber.shambhala.com/html/books/cowokev1_intro.cfm/xid,5581516/yid,63690663).
- Wilber, K. (1999b). The introduction to Volume 2 of the *The Collected Works of Ken Wilber* [on-line]. Shambhala Publications (http://wilber.shambhala.com/html/books/cowokev2_intro.cfm/xid,5581516/yid,63690663).
- Wilber, K. (1999c). The introduction to Volume 3 of the *The Collected Works of Ken Wilber* [on-line]. Shambhala Publications (http://wilber.shambhala.com/html/books/cowokev3_intro.cfm/xid,5581516/yid,63690663).
- Wilber, K. (2000a). *Integral Psychology: Consciousness, Spirit, Psychology, Therapy*. Boston: Shambhala.
- Wilber, K. (2000b). *A Theory of Everything: An Integral Vision for Business, Politics, Science, and Spirituality*. Boston: Shambhala.
- Wilber, K., Engler, J. & Brown, D. (Eds.) (1986). *Transformations of Consciousness*. Boston: Shambhala.
- Winnicott, D. (1960). La distorsión del yo en términos de self verdadero y falso. En D. Winnicott, *Los procesos de maduración y el ambiente facilitador* (pp. 182-199). Buenos Aires: Paidós.
- Wolff, T. (1935). Einführung in die Grundlagen der Komplexen Psychologie. En *Die kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie*. Berlin: Springer.
- Wulff, D. (1997). *Psychology of Religion: Classic and Contemporary* (2° ed.). New Jersey: John Wiley & Sons.

- Young-Eisendrath, P. (1998). Contrasexuality and the dialectic of desire. En A. Casement (Ed.), *Post-Jungians Today: Key Papers in Contemporary Analytical Psychology* (pp. 198-211). London: Routledge.
- Young-Eisendrath, P. & Dawson, T. (1995). *Introducción a Jung*. España: Cambridge University Press.
- Zinkin, L. (1979). The collective and the personal. *Journal of Analytical Psychology*, 24 (3), 227-250.
- Zweig, C. (1996). Meeting the shadow at mid-life. En J. Nelson & A. Nelson (Eds.), *Sacred Sorrows: Embracing and Transforming Depression* (pp. 33-39). New York: Tarcher/Putnam.