

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA
Facultad de Filosofía
Departamento de Filosofía, Lógica y Estética
Doctorado en Filosofía



VNiVERSIDAD
D SALAMANCA

TESIS DOCTORAL

Estética imaginal:
James Hillman y la creación de alma

Autor: John King Rayburn
Director: Domingo Hernández Sánchez

Salamanca, 2024

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA
Facultad de Filosofía
Departamento de Filosofía, Lógica y Estética
Doctorado en Filosofía



VNiVERSiDAD
D SALAMANCA

TESIS DOCTORAL

Estética imaginal:
James Hillman y la creación de alma

Autor: John King Rayburn
Director: Domingo Hernández Sánchez

VºBª Director

[Redacted signature]

Fdo. Domingo Hernández Sánchez

Introducción, 1

Hacia un logos del alma: James Hillman en contexto, 1

Objetivos, estructura, metodología, 20

1. La psicología profunda junguiana, 26

1.1. Imaginación en la psicología profunda, 27

1.1.1. Nietzsche, Freud y el nacimiento de la psicología profunda, 30

1.1.2. La imaginación junguiana, 38

1.1.3. De la filosofía a la psicología profunda:
en busca de una vía intermedia, 44

1.1.4. La imagen como semilla de la individuación, 50

1.1.5. Imaginación activa y la confrontación con el inconsciente, 57

1.2. Estructura y dinámica de la psique: el modelo junguiano del alma, 63

1.2.1. Equilibrio y compensación: la consciencia, el ego y el inconsciente, 63

1.2.2. Multiplicidad psíquica: los complejos y la imagen afectiva, 71

1.2.3. El inconsciente colectivo: la estructura profunda de la psique, 79

2. El desarrollo de la teoría arquetípica junguiana, 88

2.1. Hacia un relato mitológico de la psique, 89

2.1.1. El cambio de paradigma de Freud, 89

2.1.2. *Psique*-mitología: Freud recurre al mito, 91

2.1.3. Mito y complejo de Edipo según Freud y Jung, 96

2.1.4. La pluralidad mitopoética de la psique, 104

2.2. La mitología y los arquetipos junguianos, 109

2.2.1. La teoría arquetípica de Jung, 111

2.2.2. El arquetipo, la imagen arquetípica y el mito, 117

3. Una psicología arquetípica e imaginal: Hillman y el giro estético, 125

3.1. El desarrollo creativo del pensamiento junguiano, 125

3.1.1. De la imaginación junguiana a una psicología arquetípica, 132

3.1.2. La imagen arquetípica: una perspectiva de valor, 139

3.1.3. La realidad psíquica: imaginación y *esse in anima*, 146

3.2. Nuevos marcos: desarrollos y diferencias, 153

3.2.1. Del símbolo a la imagen, 155

- 3.2.2. Del inconsciente a la imaginación, 159
 - 3.2.3. Sueño e inframundo: de la oposición a la conjunción, 164
 - 3.3. Lo imaginal: Hillman, Corbin y el *Mundus imaginalis*, 172
 - 3.3.1. Contra la “irrealidad” de la imaginación, 172
 - 3.3.2. Entre mente y materia: lo imaginal como fundamento ontológico de la realidad psíquica, 176
 - 3.3.3. *Ta’wil* y el pensamiento del corazón, 182
 - 3.3.4. Mas allá de lo literal, 187
- 4. *Re-Visioning*: cuatro modos imaginales de *soul-making*, 190
 - 4.1. Personificar, 190
 - 4.2. Patologizar, 201
 - 4.3. Psicologizar, 212
 - 4.4. Deshumanizar, 221
- 5. Conclusión, 232
- 6. Bibliografía, 236

Introducción

Hacia un logos del alma: James Hillman en contexto

Sólo el alma puede ser el sujeto legítimo de un campo de estudio que se denomine “psicología”, afirma James Hillman. Por ello, ha pretendido sustituir una psicología analítica y científica por una comprensión de la psicología como un estudio del *logos* de la *psique*, o del discurso y del hablar del alma¹. Tal labor es, fundamentalmente, un trabajo acerca de la imaginación. Es una búsqueda de la forma de devolver al alma un auténtico sentido y significado psicológico. Así, Hillman entiende la psicología no como un método empírico cuya tarea es explicar el alma desde el punto de vista de las ciencias naturales, ni como una práctica analítica o disciplina espiritual, sino una forma de arte cuyo método debe ser ante todo estético e imaginativo. Para él, la psicología depende fundamentalmente de la capacidad creativa de la imaginación. Por ello, restablecer la relación de la *psique* con las imágenes y la imaginación mitopoética es su interés primordial.

Voz principal y sustentadora de la psicología “arquetípica” o “imaginal”, de raíz junguiana, Hillman elaboró un desarrollo multidisciplinar de las teorías de Carl Gustav Jung, enfatizando un cambio de enfoque del análisis clínico hacia una “psicología del alma”, situada dentro de la cultura de la imaginación, la metáfora y el mito occidental. Esta novedosa psicología del alma se basa en una psicología de la imagen y la imaginación, ya que para Hillman la esencia de la *psique* es la imagen, y su actividad primaria es la imaginación. Las imágenes, mantiene Hillman, son las producciones elementales de la *psique*, las que “hacen-alma”².

¹ Hillman, J.: *Uniform Edition of the writings of James Hillman*, vol. 1. *Archetypal psychology: a brief account*. Spring Publications, Thompson, 2013, p. 25. A partir de ahora, citado como: “UE 1: *Archetypal psychology*”, más el número de página. Tenderemos a utilizar los términos “alma”, “psique” y, más adelante, “ánima” de forma un tanto indistinta, aunque no sin reconocer que estas variantes se dan con sus propias tendencias y connotaciones expresivas.

² Hillman, J.: *UE 1: Archetypal psychology*, p. 17.

Aunque su obra será objeto de un análisis detenido a lo largo de esta Tesis, conviene destacar ya aquí los siguientes temas o ideas principales en el pensamiento hillmaniano: un cambio del enfoque de la psicología del ego racional hacia el alma; un énfasis en la imagen y la imaginación como lenguaje y actividad natural del alma; el uso del mito como lenguaje psicológico primario; la exploración de un trasfondo de la mitología metafórica que ofrece una visión del alma como plural y politeísta; y por último, la elaboración de un proceso que Hillman ha denominado *soul-making*, el desarrollo de la imaginación psicológica³. Para Hillman, *soul-making* es el método psicológico más significativo por el que aprendemos a participar estéticamente en la vida, un método que requiere el desarrollo de una perspectiva mitopoética hacia el mundo y los eventos que tienen lugar en él. Su uso de una retórica del mito y de la imagería mítica como lenguaje psicológico primario pretende “re-mitologizar” nuestra consciencia y conectarnos con la presencia de patrones míticos en nuestras vidas. El objetivo aquí es percibir y experimentar nuestra vida, y la vida del alma, de forma mítica y poética, reconociendo la mitología como una psicología de la antigüedad y la psicología como una mitología de nuestro mundo moderno.

La premisa básica de esta psicología estética es que la psique, o el alma, como también lo conocían los antiguos griegos, funciona no literalmente sino figurativa e imaginativamente, expresándose sobre una “base poética”. Su enfoque no se centra en el análisis científico o racional, sino en la imagen y la imaginación. Esta psicología de la imagen es una psicología *poietica* en el sentido de que es una elaboración de un *logos* mítico e imaginal del alma. Esto se debe a que Hillman ve toda la psicología como una actividad de *poiesis*, lo que significa para él una creación por la imaginación en palabras, el instrumento primario del arte del psicólogo⁴. Esta idea de una psicología mitopoética nos recuerda que “poesía” tiene sus raíces griegas y latinas en la palabra “hacer” o “crear” y, en esta psicología de *soul-making*, el alma se concibe no como un objeto o algo que uno tiene, sino como un proceso creativo, algo que *se hace*. Aquí, *alma* puede entenderse como una cualidad o una dimensión de nuestra experiencia de la vida y de nosotros mismos, es decir, como una perspectiva que es a la vez

³ En consonancia con el traductor Fernando Borrajo, empleamos indistintamente las expresiones “hacer alma” y “creación de alma” como traducciones del neologismo hillmaniano *soul-making*. Véase: Hillman, J.: *Re-imaginar la psicología*. Trad. Fernando Borrajo, Siruela, Madrid, 1999, p. 37.

⁴ Hillman, J.: *Healing fiction*. Spring Publications, Putnam, 1983, p. 4. A partir de ahora, citado como: “*Healing fiction*”, más el número de página.

un punto de vista y también una forma de ver y, así, para Hillman, el alma se experimenta como la posibilidad imaginativa de nuestras naturalezas.

Hillman consideraba que se había perdido este reino intermedio del alma en gran medida con la modernidad, cuando fue suplantada por las nociones de espíritu o mente, y que era trabajo de una auténtica psicología facilitar su retorno. A este fin, toda la obra de Hillman presupone lo que él llama una “base poética de la mente” (*a poetic basis of mind*), que se establece como idea central de su psicología y una presuposición fundamental sobre la que se apoya. La psicología imaginal busca comprender el modo en que las imágenes iluminan y dan forma a la consciencia, y la base poética de la mente sitúa su actividad en el ámbito de la imaginación. Esta comprensión refleja el deseo de Hillman de desarrollar una psicología de la naturaleza humana enraizada no en modelos científicos, sino en la actividad de creación de imágenes de la psique. Para Hillman, *el alma es imaginación*.

Esta idea de una base poética de la mente reconoce que todas las afirmaciones en la psicología sobre el alma son metáforas, por lo que Hillman enfatiza la descripción imaginativa más que los requisitos de la definición literal. Aquí, la idea de una base poética de la mente propone que cuando interpretamos metafóricamente y poéticamente, en lugar de literalmente, vemos a través de la realidad física o los supuestos “hechos objetivos” que se presentan en los acontecimientos de nuestras vidas y, por medio de la imaginación, captamos una realidad más llena de significado engendrada por la psique. La importancia y la validez de la realidad dada por la imaginación es primordial en la psicología de Hillman. De hecho, la noción de una base poética de la mente sugiere que todos sus conceptos e ideas tienen que ser escuchados como expresiones de esta dimensión imaginal del alma.

A lo largo de una vida dedicada a la escritura, la enseñanza y la terapia, el trabajo de Hillman se ha centrado en reemplazar una psicología científica por una psicología estética, o lo que él ha descrito como una disciplina creativa que está más cerca de la literatura y las artes. En su empeño, Hillman ha llegado a ser reconocido como el primer escritor de la tradición junguiana que ha hecho de la psicología profunda una experiencia estética. La originalidad de su pensamiento, como se verá, está enraizada en este enfoque. Al final de una carrera que había abarcado medio siglo y más de veinte libros publicados, Hillman resumió

el propósito de su proyecto desde su origen: “I’ve been straining for decades to push psychology over into art, to recognize psychology as an art form [...] because soul is inherently imaginative”⁵. Y es que para Hillman, la función primaria del ser humano es imaginar, y su psicología, por tanto, se vertebra a partir de la vivificación de la relación del alma con la imaginación mitopoética. Esta creencia fundamental, que es a la vez estética y psicológica, orienta un proyecto de iluminación y exploración de la naturaleza mitológica y creadora de imágenes de la psique. Como una de las voces más prolíficas y originales del pensamiento junguiano y post-junguiano, el esfuerzo de Hillman de llevar la psicología hacia el arte, o desplazar la práctica de la psicología a la imaginación, ha ejercido más impacto en el campo de la psicología profunda desde Jung que cualquier otro pensador del siglo XX. A la luz de esta reimaginación radical de este campo de saber, Hillman ha sido llamado el teórico junguiano más innovador e influyente “post-Jung”⁶.

Hasta muy poco tiempo, los detalles de la vida de Hillman permanecían bastante opacos, confinados a un círculo de amigos, colegas y aquellos íntimos con los que mantenía correspondencia. Sin embargo, la reciente publicación del último volumen de la biografía escrita por Dick Russell ha sido de gran ayuda para ampliar nuestro conocimiento de la vida y el pensamiento del estadounidense⁷. Los volúmenes ofrecen el más descriptivo y detallado relato de la vida de Hillman hasta ahora, compuesto a partir de numerosas entrevistas de los propios protagonistas y extractos de cartas y documentos contemporáneos.

Hillman nació en 1926 al borde del océano, en Atlantic City, New Jersey, una ciudad de la costa este de los Estados Unidos, la cual describió a su biógrafo como un mundo “eléctrico y eclético” de la imaginación⁸. Russell cuenta que, aunque era estadounidense de nacimiento, la formación filosófica y literaria de Hillman fue sin duda europea. Dejó la escuela secundaria antes de cumplir los diecisiete años y se matriculó en *The School of*

⁵ Hillman, J.: *The thought of the heart and the soul of the world*. Spring Publications, Putnam, 1993, p. 154. A partir de ahora, citado como: “*Heart and soul*”, más el número de página.

⁶ Cfr. Adams, M.V.: *For love of the imagination: interdisciplinary applications of Jungian psychoanalysis*. Routledge, New York, 2014; Butler, J.A.: *Archetypal psychotherapy: the clinical legacy of James Hillman*. Routledge, New York, 2014.

⁷ Cfr. Russell, D.: *The life and ideas of James Hillman: the making of a psychologist*, vols. 1, 2, 3. Helios Press, New York, 2013. A partir de ahora, citado por la primera parte de su título: “*James Hillman*”, más el volumen y el número de página.

⁸ Russell, D.: *James Hillman*, vol. 1., p. 22; y Russell, D.: *James Hillman*, vol. 2., p. viii.

Foreign Service de la Universidad de Georgetown, la universidad jesuita más antigua del país. Su estancia fue interrumpida, sin embargo, por el estallido de la Segunda Guerra Mundial, que lo llevó a prestar servicio en el Cuerpo de Hospitales de la Marina de los Estados Unidos durante dos años. Al final de la guerra se graduó en literatura y filosofía en la Sorbona y en el Trinity College de Dublín. Poco después, viajó a la India, en busca del consejo del famoso gurú del Kundalini yoga Gopi Krishna, quien, en respuesta a las tribulaciones espirituales que le confesara, le sugirió encaminarse a lo más alto de las montañas, pues allí “donde el espíritu habla”, como decía Krishna, puede uno encontrarse con Dios⁹. Aunque Hillman siguió en un principio el consejo del gurú indio, acabó renunciando a las “alturas del espíritu” tras una visión en la que sintió que su alma lo llevaba, no hacia arriba, sino hacia abajo, hacia las profundidades del ser. Esta experiencia temprana vendría a dar forma a la concepción de Hillman de una distinción paradigmática entre alma y espíritu, en la cual sitúa metafóricamente la experiencia del alma no en las alturas ascendentes del espíritu, sino más bien en la profundidad de los valles y los manantiales de la imaginación. Esta experiencia sería el impulso inicial para su trabajo con las imágenes y la interpretación de los sueños, cuya esperanza era, precisamente, comprender el significado de dichas imágenes cargadas de emociones que proyectaba tanto en sí mismo como en los demás.

Un año después de su viaje a la India, ya familiarizado con los escritos de Jung, decidió viajar a Zurich para estudiar con el famoso psicólogo. En 1959, a pesar de algunas dificultades iniciales con el idioma, Hillman recibió su doctorado *summa cum laude* en la Universidad de Zurich y se le concedió el diploma de analista del recientemente inaugurado Instituto C.G. Jung, del que sería nombrado ese mismo año, a la joven edad de treinta y tres años, su primer Director. Ocuparía tal cargo a lo largo de toda una década, en la que aprovecharía, asimismo, para propulsar la publicación de *Spring*, revista dedicada al avance de la psicología junguiana, así como a la difusión de diverso material relacionado con la mitología, la filosofía y el arte. Como editor, llegaría a utilizar dicho cargo también como plataforma para avanzar en el propósito inicial de formular su propio pensamiento.

⁹ Cita tomada de: Russell, D.: *James Hillman*, vol. 1., p. 341.

Fue durante este periodo de su vida cuando comenzó a tomar forma la idea de un nuevo movimiento dentro de la psicología junguiana. En aquel entonces Hillman formaba parte de un pequeño círculo integrado por analistas y escritores, entre los que destacaban la estadounidense Patricia Berry y el cubano Rafael López-Pedraza¹⁰. De sus conversaciones floreció esta nueva rama, en la que confluían impulsos de reacción y evolución dentro del mismo linaje junguiano de la psicología profunda. López-Pedraza recordaría años más tarde que muchas de las ideas iniciales que luego guiarían el pensamiento psicológico y estético de Hillman surgieron durante las conversaciones de ese periodo, concretamente en aquellas en que la discusión giraba en torno a las imágenes e ideas contenidas en el *Picatrix*, texto hermético medieval de origen helénico, descubierto a través de los apuntes de la historiadora del Renacimiento Frances Yates¹¹. “This is how what I call the study of the archetypes was born”, relató López, “helping us to read images, as I denominate it” e inspirando al grupo a ir más allá de la psicología analítica, que estaba estancada en los conceptos de carácter más intelectual, y dirigirse en cambio hacia la materia prima de la imagen¹². El estudio de este libro, un manual de magia astrológica y misticismo con un gran repertorio de representaciones visuales de todo tipo, despertó el deseo de seguir explorando la relación entre la imagen, el mito y la psique, ya que el grupo trataba de crear, dentro de su campo de la psicología profunda, un enfoque más adecuado para trabajar con las imágenes y la imaginación, en particular con respecto al fenómeno de los sueños¹³. Con esta nueva inspiración creativa, Hillman comenzó a formular los inicios de un enfoque estético de la psicología profunda, un área de pensamiento transdisciplinar que dialogara simultáneamente con el pensamiento junguiano a la vez que se distanciaba de él respecto al propósito fundamental de la labor de la psicología. Según Hillman y su círculo de colaboradores, la psicología junguiana, así como la psicología en general, supuestamente dedicada al estudio del alma y su naturaleza imaginal, habría perdido contacto con su objetivo rector fundamental.

¹⁰ Cfr. Berry, P.: *Echo's subtle body: contributions to an archetypal psychology*. Spring, Putnam, 1982; y López-Pedraza, R.: *Hermes and his children*. Spring, Zurich, 1977.

¹¹ Cfr. Yates, F.A.: *Giordano Bruno and the hermetic tradition*. Routledge, London, 1964, pp. 49-71.

¹² López-Pedraza, R.: “Post-Jungian movements: conversations with Raphael López-Pedraza”, en: *Spring: an annual of archetypal psychology and Jungian thought*. Spring, Putnam, 2007, p. 254.

¹³ Cfr. Capriles, A.: “De la psicología analítica a la psicología arquetipal”, en: *Revista Venezolana de Psicología de los Arquetipos*, vol. 1, (2017), p. 11.

No estaba, sin embargo, en ánimo de Hillman enredarse en la polémica y la controversia por su propio beneficio, sino más bien intentar reactivar la imaginación psicológica. Tan pronto como comenzó su trabajo como Director de Estudios en Zurich, inspirado para iniciar un proceso de “regeneración y renovación”, su temperamento provocador le condujo a la ruptura con la generación anterior de analistas, a los que juzgaba como copistas dogmáticos de la obra de Jung, acríticos y carentes de creatividad¹⁴. Según Russell, Hillman se ejercitó entonces en una prolongada confrontación con las ideas ortodoxas de Jung, algunas de las cuales desarrollaría en profundidad a lo largo de su carrera, mientras que otras serían vehementemente rechazadas.

Como resultado de estos recurrentes estancamientos con la ortodoxia junguiana, en los que muchas de sus ideas se consideraban a menudo demasiado radicales¹⁵, Hillman empezaba a dirigir una mirada crítica hacia el literalismo, reduccionismo y egocentrismo que entendía que dominaban el campo de la psicología, tanto dentro de la tradición junguiana ortodoxa como en la psicología en general. Según Hillman, estos modos de pensamiento habrían fomentado lo que él consideraba un campo de psicologías desprovistas de alma. La existencia imaginal de la psique parecía haberse disipado en un ambiente intelectual del concepto y la categoría, el materialismo y el racionalismo, los modelos médicos y lo que él criticaba como un “monoteísmo de la consciencia”¹⁶. Desde el punto de vista de Hillman, la psicología profunda de la segunda mitad del siglo XX había perdido toda relación imaginativa con lo que debería haber sido su preocupación fundamental: el alma. Como respuesta, Hillman intentaría restaurar la psique a lo que él creía era su lugar natural en el corazón de la psicología.

Ya avanzada su carrera después de haber viajado y presentado conferencias en universidades prominentes como Yale, Harvard o Princeton, Hillman se convirtió en Decano graduado de la Universidad de Dallas, Texas, impartiendo la asignatura de Filosofía de la Psicología que él mismo creó, y cofundando más tarde, en 1978, el Instituto de Humanidades y Cultura de Dallas. De los muchos honores que Hillman recibió en su vida, incluyendo una

¹⁴ Cfr. Russell, D.: *James Hillman*, vol. 1., p. 455.

¹⁵ Cfr. Russell, D.: *James Hillman*, vol. 1., p. 421.

¹⁶ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*. Harper and Row, New York, 1975, p. 41. A partir de ahora, citado como: “*Re-Visioning psychology*”, más el número de página.

nominación al Premio Pulitzer por su texto seminal *Re-Visioning psychology*, el galardón que más valoraba fue la *Medalla de la Presidencia de Italia* de 2001, otorgada en reconocimiento al trabajo de su vida destacando a los filósofos del alma del Renacimiento. En la concesión del jurado se le reconocía como el teórico más importante de la reforma arquetípica de la psicología de finales del siglo XX y uno de los grandes reformadores de este estilo imaginativo de conocimiento¹⁷. Tras abandonar su trabajo en Dallas, Hillman pasó el resto de su vida trabajando en la práctica privada, escribiendo y ofreciendo numerosos discursos sobre la relación de la psicología profunda con la imaginación, la mitología y las artes.

A lo largo de su obra, Hillman volvía a menudo al comentario de Jung de que cada uno de nosotros es un hombre moderno en busca de un alma¹⁸. Para Hillman, sin embargo, estar en busca del alma significa también que vamos continuamente en busca de una *idea* del alma, una idea que puede “crear alma”¹⁹. El alma, dice Hillman, tiene una necesidad de ideas, y estas ideas que crean alma son también ideas que *hacen* alma. Son ideas de *soul-making*. El psicólogo terapéutico, cuyo cargo principal es *psychēs terapia*, es a la vez uno que sirve y cuida de la psique. En este sentido, un aspecto del arte psicoterapéutico, visto desde el punto de vista del americano, es iluminar esta necesidad del alma por las ideas. Hillman se esmera en subrayar que la noción de psicoterapia, de acuerdo con la raíz de las palabras ‘psique’ y ‘terapia’ significa cuidar o servir al alma²⁰. Un psicólogo, o un pensador psicológico, es un cuidador de la psique, elaborando creativamente sus ideas. Por tanto, este no podrá llamarse a sí mismo como tal hasta que no haya gestado un *logos* de la psique, esto es, hasta que no haya alumbrado unas ideas propias que hablen en nombre del alma. Sin embargo, la psicología actual carece de lenguaje, ideas e imágenes lo suficientemente ricas como para representar la múltiple expresión del alma. Lo que se necesitaría, argumenta Hillman, es una nueva perspectiva, una revisión, un reimaginar el campo de la psicología profunda desde el punto de vista de *soul-making*, de la creación de alma.

La cuestión de cómo definir el alma y cómo exponer un “*logos* del alma” es tanto un problema filosófico como un fenómeno psicológico porque surge, afirma Hillman, del propio

¹⁷ Cfr. Russell, D.: *James Hillman*, vol. 1., p. 193.

¹⁸ Cfr. Jung, C.G., y Wender, P.H.: *Modern man in search of a soul*. Kegan Paul, London, 1933, p. 1.

¹⁹ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 119.

²⁰ Cfr. Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 74.

deseo del alma de autoconocimiento²¹. La psique *pide* logos, y esto es uno de los significados fundamentales de la psicología. Como ya se ha señalado, Hillman toma la palabra “psicología”, o *logos* de *psique*, para significar el hablar o el discurso del alma. Entendido así, empezamos a ver que la tarea esencial de esta disciplina que lleva el nombre de la *psique* es buscar un auténtico *logos* para el alma. Su trabajo es encontrar palabras y formas adecuadas de hablar y pensar sobre el alma, con el fin de ayudar a esta a construir un relato adecuado de la naturaleza de su ser, y por ende, de la naturaleza de nuestro propio ser. De todas las disciplinas, la psicología es la que anima al alma a hablar. Donde hay una conexión con el alma, existirá la psicología.

Al igual que otros psicólogos de la línea junguiana, Hillman utiliza las palabras “psique” y “alma” de forma intercambiable. Por supuesto, no es cosa fácil hablar del alma en términos simples. Como dijo Sócrates, es imposible definir con certeza lo qué es exactamente “el alma”. Nada más pronunciar la palabra, reconocemos que hay una cualidad elusiva y ambigua que es natural al alma. Por ello, en lugar de intentar atar o reducir su *logos* a una sola definición, Hillman ha elegido un modo de discurso más imaginativo. Prefiere, en cambio, hablar *sobre* ella, describirla, circunscribirla y metaforizarla. Sin embargo, en una caracterización temprana, el autor, aun pareciendo resistirse a delimitar dicho concepto a través del vocabulario, apuesta por conjugarlo de la siguiente manera: “The soul is a deliberately ambiguous concept resisting all definition in the same manner as do all ultimate symbols which provide the root metaphors for the systems of human thought”²². Es decir, “alma” y “psique” no son términos o conceptos científicos, sino *símbolos*, que para la psicología hillmaniana se experimentan fenomenológicamente como imágenes. Los símbolos aparecen, y sólo pueden aparecer *en* imágenes y *como* imágenes, dice Hillman, siguiendo los principios de un camino estético abierto por Jung²³. Y como “alma” y “psique” son símbolos, no solo desafían la definición simple, sino que su significado no puede ser derivado simplemente remontándose a un origen etimológico. Más bien, el significado de alma exige que sea *imaginada* antes de poder saber algo de ella. El alma, dice Hillman, prefiere ser imaginada, y es a través de las imágenes como la experimentamos. Como veremos, tomando

²¹ Hillman, J.: *UE I: Archetypal psychology*, p. 29.

²² Hillman, J.: *Suicide and the soul*. Spring Publications, Putnam, 2004, p. 46.

²³ *Cfr.* Hillman, J.: “An inquiry into image”. *Spring*, 1 (1977), p. 65.

prestado un término del filósofo francés Henri Corbin, todo lo que tiene que ver con la relación del alma con la imaginación es lo que Hillman denomina *imaginal*.

Esta recuperación de “alma” como complemento del término “psique” es parte de un movimiento deliberado que la psicología de Hillman realiza apartándose de la definición clínica hacia un lenguaje menos científico y más metafórico y poético. Con sus connotaciones románticas, religiosas y metafísicas, el término “alma” sugiere un fenómeno más imaginativo que el cognitivo “mente”, que suele implicar la vida física y la “mecánica” materialista. Para Hillman, un *logos* de la psique no será elaborado en una retórica lógica, ni en un conceptualismo abstracto, los cuales, según él, han asfixiado tanto a la psicología académica como a la psicológica clínica²⁴. Para Hillman, un auténtico *logos* del alma se dará en un estilo imaginativo que será totalmente metafórico.

A este respecto, la afirmación de Hillman de que la metáfora raíz de la psicología tiene que ser el alma cumple tres objetivos en la búsqueda de un *logos* del alma. En primer lugar, la idea imagina la naturaleza del alma en su propio lenguaje (la metáfora), y, en segundo lugar, subraya que todas las afirmaciones de la psicología sobre el alma deben ser interpretadas como metáforas. Por último, la idea del alma-como-metáfora ayuda a superar el mismo problema de cómo definir el alma en el sentido de que anima a que cualquier explicación que podamos hacer de la naturaleza del alma se dé en términos de la imaginación, en lugar de acomodarse a los requisitos de la definición²⁵. Esta comprensión de la metáfora como el principal modo de *logos* del alma cambia el papel de la metáfora: de servir como mera figura retórica para adquirir una función que es psicológica e imaginativa.

Sin embargo, donde Hillman se ha mantenido prudente en algunos escritos, en otros es mucho más específico en cuanto a lo que quiere dar a entender con “el alma”. En un discurso más extenso sobre el alma y *soul-making* que aparece en la introducción de su libro seminal, *Re-Visioning psychology*, Hillman escribe:

²⁴ Cfr. Cobb, N.: *Archetypal imagination: glimpses of the gods in life and art*. Lindisfarne Press, Hudson, 1992, p. 9.

²⁵ Cfr. Hillman, J.: *UE I: Archetypal psychology*, p. 29.

By *soul*, I mean, first of all, a perspective rather than a substance, a viewpoint toward things rather than a thing itself. This perspective is reflective; it mediates events and makes differences between ourselves and everything that happens. Between us and events, between the doer and the deed, there is a reflective moment and soul-making means differentiating this middle ground.

It is as if consciousness rests upon a self-sustaining and imagining substrate – an inner place or deeper person or ongoing presence – that is simply there even when all our subjectivity, ego, and consciousness go into eclipse. Soul appears as a factor independent of the events in which we are immersed. Though I cannot identify soul with anything else, I also can never grasp it apart from other things, perhaps because it is like a reflection in a flowing mirror, or like the moon which mediates only borrowed light.²⁶

Aunque resulte difícil utilizar la palabra de forma unívoca, ya que los símbolos son polimórficos y nos llevan hacia lo desconocido, Hillman sí se aventura a marcar algunos puntos más de referencia, escribiendo que el alma se refiere a ese “unknown component or factor which makes meaning possible, turns events into experiences, is communicated in love, and has a religious concern”²⁷. En el mismo pasaje, además, aparecen tres modificaciones en una circunscripción adicional del término: en primer lugar, “alma” se refiere a “the *deepening* of events into experiences”; en segundo lugar, “the significance soul makes possible, whether in love or in religious concern, derives from its special *relation with death*”. Y, en tercer lugar, Hillman dice que por “alma” quiere dar a entender “the imaginative possibility in our natures, the experiencing through reflective speculation, dream, image, *fantasy* – that mode which recognizes all realities as primarily symbolic or metaphorical”²⁸. El alma no es una sustancia o una cosa en sí misma, sino una perspectiva y una forma de ver las cosas, una posibilidad imaginativa inherente a nuestra naturaleza como seres humanos. Es en la propia palabra alma, o psique, tomada del verbo *psychein*, “respirar”, donde reside la clave por la cual entendemos que el alma no es una cosa, sino un verbo.

En efecto, el alma es lo que media entre los acontecimientos del mundo y nuestras percepciones de ellos, lo que nos permite darles sentido y valor, así como experimentarlos a

²⁶ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. xvi.

²⁷ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. xvi.

²⁸ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. xvi.

través de todas las actividades de la imaginación, como la reflexión, los sueños, y la fantasía. El alma los ficcionaliza y los transforma en experiencias, examinándolos con atención y cuidado, sintiendo un profundo interés en su significado y por las imágenes que tienen significado para nosotros. Alma significa ese *algo* intangible y elusivo, pero totalmente real, que da a todos los acontecimientos la sensación de que valen, de que tienen su razón de ser, de que tienen su propia importancia. Es lo que transforma las condiciones de una experiencia en la experiencia misma, lo que hace que la suma total de una circunstancia sea más que sus partes.

Esta distinción entre acontecimiento y experiencia es fundamental para Hillman. En el transcurso de nuestra vida cotidiana, los acontecimientos concretos de los que somos testigos a menudo suceden sin despertar nuestro interés selectivo ni captar nuestra atención e imaginación por un periodo de tiempo sostenido. Como acto imaginativo, *soul-making* toma la simple historia de un acontecimiento y nos sumerge en ella hasta transformarla en una experiencia de significado profundo. La imaginación transforma sus cualidades mundanas y el acontecimiento se reelabora. *Soul-making* da profundidad a lo que de otro modo sería un acontecimiento típico u ordinario. En este sentido, la psicología hillmaniana ve el alma como la dimensión imaginal de nuestro ser que se compromete con la dimensión imaginal del mundo.

Como veremos a lo largo de esta Tesis, Hillman utiliza el término “alma” con un sentido similar al de otras formulaciones del imaginario cultural occidental: la $\Psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ griega (cuyo significado evoca la imagen de una polilla nocturna o una mariposa); la figura Psique del mito griego (también, la bella muchacha del cuento *Amor y Psique* de Apuleyo); la *Seele* germánica (el propio Freud escogió “alma”²⁹ al hablar de lo que suelen traducir al inglés y al español como “aparato psíquico”); y el *anima* latina (para Jung y Hillman, una idea femenina personificada; una función mediadora de la imaginación; un equivalente del aspecto politeísta de la psique; también, el alma del mundo, *anima mundi*). La personificación poética del *ánima* (a veces con mayúscula, *Anima*) evoca una rica imaginería, engendrando un matiz

²⁹ Para un análisis detallado de la historia de la traducción y el uso por Freud de la palabra “alma”, véase Bettelheim, B.: *Freud and man's soul*. The Hogarth Press, London, 1983, p. 135.

sentimental en lo que de otro modo podría quedar sólo en un concepto filosófico³⁰. La palabra “alma” también sugiere una relación particular con los sueños, la fantasía y las imágenes. Esta relación se manifiesta en términos mitológicos como la conexión del alma con el mundo nocturno y el inframundo.

Aunque podamos experimentar el alma en la figura de la joven Psique, como era para los griegos, o en la forma personificada de *Anima*, como era para Jung, el alma, en sí misma, no es “personal”. En opinión de Hillman, la psicología moderna quedó tan fascinada por la noción de que lo psicológico es coextensivo con lo personal, que llegó a creer que la psique era todo ego, es decir, todo “Yo”³¹. En lugar de tomar el alma como algo propio, o “mío”, esta psicología arquetípica e imaginal ve al ser humano, y la experiencia de ser humano, como envuelta dentro de un campo más amplio del alma. Para Hillman, la psique es una noción más extensa que la de “hombre”, lo que significa que hay mucho de la psique que se extiende más allá de la naturaleza del hombre y conecta con el alma del mundo natural. A esta “alma del mundo”, la tradición de la psicología junguiana la denomina “anima mundi”, siguiendo la concepción de los antiguos filósofos.

Alma es una metáfora que incluye lo humano. Hillman mantiene que nuestra condición siempre va ligada a una vida psicológica, que es como él entiende la noción aristotélica del alma como vida y a la que añade la doctrina cristiana de la inmortalidad del alma³². Es decir, el reino del alma existe más allá de los confines de la limitación individual, de nuestra carne y huesos. A este respecto, Hillman se ha mantenido crítico con las psicologías “humanistas” o “personalistas”, cuyo trabajo no reconoce que la amplitud del alma se extiende más allá de nuestros comportamientos personales. Siguiendo al trabajo de Jung, la psicología de Hillman sitúa al hombre *dentro* de la psique —en lugar de la psique dentro del hombre— y ve toda la actividad humana, por esta razón, como fundamentalmente psicológica³³. Desde este punto de vista, todo lo que decimos y todo lo que hacemos en la vida ofrece una revelación de la presencia del alma. Así, la psicología nunca puede ser limitada a un solo campo de pensamiento o actividad, porque la psique misma permea todos

³⁰ Hillman, J.: *UE I: Archetypal psychology*, p. 26.

³¹ Cfr. Hillman, J.: *Anima: An anatomy of a personified notion*. Spring Publications, Thompson, 2015, p. 3.

³² Cfr. Hillman, J.: *UE I: Archetypal psychology*, p. 26.

³³ Cfr. Hillman, J.: *UE I: Archetypal psychology*, p. 26.

los dominios y cosas del mundo³⁴. Y es *en* el mundo, no más allá de ello, donde encontramos el alma. Es en *esta* vida donde se hace alma.

Hillman ha denominado la aspiración rectora de su trabajo con la imaginación “soul-making”. *Soul-making*, traducido habitualmente como *hacer-alma*, o *creación de alma*, es el *opus* que busca la profundidad imaginativa de nuestra experiencia con el fin de reanimar la relación entre el ser humano, el alma y el mundo. Guiando el programa hillmaniano está la comprensión que de que toda nuestra interpretación del mundo se asienta sobre un fundamento mitopoético, y *soul-making* ve cada acontecimiento y cada momento de nuestras vidas como la ocasión y posibilidad para el mito y la poesía. En este sentido, la vida se vive como un acto creativo de mitopoiesis. La ambición central del *soul-making* es cultivar y enriquecer la imaginación y nuestra respuesta estética al mundo. Hillman recupera el término de la idea del *Vale* de William Blake, un concepto aclarado más tarde en la frase de John Keats: “Call the world if you please, ‘The Vale of Soul-making.’ Then you will find out the use of the world [...]”³⁵. El americano invoca este imperativo para expresar una actividad de *profundización* que intensifica el significado de nuestro encuentro con la vida, no considerando esta actividad dominio exclusivo de los especialistas clínicos, sino deber creativo de todos. La psicología, entendida como un acto de *soul-making*, se convierte en un modo estético de estar *en* y *con* el mundo, de experimentar la vida como un acto co-creativo, como obra de arte. Desde esta perspectiva, declara Hillman, podemos apreciar la idea keatsiana en la que expresa que “the human adventure is a wandering through the vale of the world for the sake of making soul”³⁶. Nuestra vida es fundamentalmente psicológica y su propósito es *hacer* psique de ella, encontrar conexiones entre la vida y el alma. Desde el punto de vista de *soul-making*, el objetivo de la psicología es el cultivo de la imaginación en la experiencia de la psique y de la vida misma.

³⁴ Cfr. Hillman, J.: *UE I: Archetypal psychology*, p. 27.

³⁵ Cita tomada de Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. xv. En una carta a su hermano fechada en abril de 1819, Keats continua: “[...] I say ‘Soul making’—Soul as distinguished from Intelligence. There may be intelligence or sparks of the divinity in millions—but they are not Souls till they acquire identities, till each one is personally itself [...] How then are Souls to be made? [...] How but by the medium of a world like this? This point I sincerely wish to consider because I think it a grander system of salvation than the christian religion”, en: *The Letters of John Keats*. Ed. H.B. Forman, Reeves & Turner, London, 1985, p. 326.

³⁶ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. ix.

Incluso con el énfasis en el individuo en la obra de Hillman, esta psicología imaginal sitúa el alma, y la creación de alma, en medio del mundo³⁷. *Soul-making*, a diferencia de una disciplina espiritual, no busca algún tipo de escapismo o de huida del mundo. En vez de tratar de hallar la salvación a través de la doctrina o el dogma religioso, Hillman encuentra el poder sanador o, al menos, la aspiración curativa inherente a su psicología, expresada más eficaz y bellamente en las líneas del poeta Wallace Stevens, quien en su “Reply to Papini” escribe: “the way through the world is more difficult to find than the way beyond it”³⁸. Es decir, que el alma se hace en el lento viaje de nuestras vidas a través de los ríos, caminos y valles del mundo cotidiano. Hillman describe *soul-making* alejándose del uso de términos e interpretaciones trascendentes a esta realidad, de hipótesis ideales que se hallan distanciadas de la misma. Su concepción más bien gira en torno a las “profundidades” (como en la psicología *profunda*); esto es, una concepción en la cual no se invisibiliza o resta un ápice de protagonismo a la bajeza, a la suciedad; en definitiva, a esa otra cara menos amable del mundo y al caos general que reina en él y en las vidas de sus habitantes. Hacer alma es una labor, dice Hillman, similar a un proceso como la alquimia o la peregrinación³⁹. En este sentido, el trabajo de su psicología se centra en el alma *en* el mundo, lo que significa también que su foco es el alma *del* mundo, el *anima mundi*.

En su esencia, *soul-making* es una obra estética, una actividad de la imaginación, ya que las imágenes, como veremos, son la propia psique, su sustancia y su perspectiva. Ya sea en los sueños, en la terapia o en la expresión de las ideas, *soul-making* toma forma cada vez que trabajamos con la imaginación. Esta labor imaginativa puede tener lugar en el modo concreto del arte, en el trabajo de la acción social o en las meditaciones de un monje. Puede tener lugar en la narrativa mítica, en la patología de la depresión o en el libre discurrir de la fantasías e imágenes que pasan por el teatro de la mente. Todas las actividades que se imaginan desde el punto de vista del alma y que sitúan al alma como su interés primordial son actos de creación del alma. En efecto, “hacer-alma” significa involucrarnos con el mundo en el nivel imaginal, hacernos íntimos con las imágenes que dan sentido a las cosas y los

³⁷ Cfr. Hillman, J.: *UE 1: Archetypal psychology*, p. 34.

³⁸ Stevens, W.: “Reply to Papini”, en: *Auroras of Autumn*. Alfred Knopf, New York, 1950, pp. 382-384.

³⁹ Cfr. Hillman, J.: *Uniform Edition of the writings of James Hillman*, vol. 5. *Alchemical psychology*. Spring Publications, Thompson, 2009, p. 1. A partir de ahora, citado como: “UE 5: *Alchemical psychology*”, más el número de página.

acontecimientos que informan y conforman la experiencia humana. La perspectiva de *soul-making* también nos enseña a reconocer que lo que parece más literalmente “real” en nuestras vidas es en el fondo una imagen con implicaciones metafóricas y simbólicas potencialmente profundas. Hacer alma se convierte, pues, en la elaboración de imágenes a través de la imaginación. Es una percepción imaginativa que ve a través de un acontecimiento hasta su imagen. Entendido como un acto de imaginar, *soul-making* significa liberar los acontecimientos de su comprensión literal y transformarlos en una apreciación más poética.

Soul-making también implica un proceso continuo de autorreflexión: “Essential to soul-making is psychology-making, shaping concepts, ideas, and images that express the needs of the soul as they emerge in each of us”⁴⁰, mantiene Hillman. La operación de *soul-making* no está reservada a unos pocos iniciados, ya sea, por ejemplo, en el mundo del arte o la religión, sino que se trata de una perspectiva hacia la vida que está a disposición de todo ser humano en todo momento: “making soul means putting events through an imaginal process”⁴¹, afirma Hillman. Aquí se nos recuerda la distinción que hace el autor entre acontecimiento y experiencia, donde el acontecimiento es la colección de hechos sobre lo que nos ocurre en la vida, y la experiencia es la riqueza del significado imaginal que se puede encontrar en ellos. La esencia de *soul-making* está en la inmersión total en algún aspecto de la vida a nivel imaginativo. Es el proceso por el cual transformamos una simple historia cuyo contenido es un “acontecimiento”, en una “experiencia” que revela un significado profundo para el que imagina. El caos y el azar de la circunstancia que nos es dada se reformula en la imaginación, descubriendo y metaforizando a través de ella significados más penetrantes y elocuentes. Por tanto, transformamos los sucesos cotidianos objetivos, a los que podríamos denominar como la materia prima de la vida, en una experiencia que da forma a la psique, convirtiéndose en parte de quienes somos.

Sin embargo, *soul-making* como acto estético no es un trabajo de interiorización en un sentido solipsista. Tal como sugieren las líneas de Keats, la aventura de la vida “es con el fin de hacer alma”. En consonancia con esta afirmación, Hillman ha criticado la preocupación de la psicología por lo personal por ser un punto de vista en gran medida al servicio de un

⁴⁰ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. xviii.

⁴¹ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 189.

“Yo heroico”, o “monoteísta”, del ego que reclama *mi* psique, *mi* terapia, *mi* salvación. Con este fin, el trabajo de la psicología hillmaniana tiene como objetivo, en cambio, ayudarnos a cultivar un “ego imaginal”, un punto de vista que ve la creación de alma como una actividad que se lleva a cabo por el bien de la imaginación, en la que “imagination is recognized as an engagement at the borders of the human [...] [whose] intention is the realization of images – for they are the psyche – and not merely of the human subject”⁴². Así, *soul-making* anima el mundo como una especie de “hacer” o “crear” en el sentido original de *poiesis*. Es una traducción y transformación de imágenes en palabras. Por extraño que parezca, nuestra responsabilidad al emprender el trabajo de hacer-alma no es sólo por nuestro propio bien personal, sino también por el bien de las imágenes de la psique, una obra dedicada a la realización de la realidad imaginal del alma y a la realidad de lo imaginal. Para Hillman, el trabajo de la psicología es fundamentalmente el trabajo de *soul-making*.

Las ideas de “lo imaginal” y de la “realidad imaginal” se explorarán más adelante. Por ahora, basta con decir que lo imaginal se refiere a un ámbito experiencial intermedio — un ámbito mediador, incluso— entre la realidad física y la abstracción mental que Hillman identifica con la imaginación. No siendo nada “irreal”, lo imaginal es un orden preciso de la realidad que requiere un modo especial de percepción. Para el psicólogo americano, lo imaginal es, en breve, todo aquello que tiene que ver con la imaginación. En este sentido, ha descrito *soul-making* como un proceso de ““imaging”, es decir, “seeing or hearing by means of an imagining that goes beyond the matter-of-fact surface of an event to its image”⁴³. *Imaging*, en su sentido hillmaniano, significa ver más allá de lo literal, hacia una apreciación poética, imaginativa y mítica. Sin embargo, la liberación de la imaginación y la imagen de las confines de lo literal, este “ver a través” de las superficies de lo meramente aparente, requiere un importante cambio de perspectiva.

Dicha transformación de nuestro punto de vista es lo que Hillman ha denominado la “des-literalización”. La des-literalización propone un cambio de actitud y perspectiva psicológica que sugiere que *lo que* vemos es a menudo una función de *cómo* vemos. En esta acción de des-literalización, el ojo de la imaginación transparente o “sees through” (“ve a

⁴² Hillman, J.: *UE I: Archetypal psychology*, p. 35.

⁴³ Hillman, J.: *UE I: Archetypal psychology*, p. 35.

través”) del nivel dado de acontecimientos en su fondo imaginal, indagando en sus significados metafóricos para el alma. *Desliteralizar* es, en efecto, metaforizar. Cuando desliteralizamos, pasamos de fenómenos superficiales poco imaginativos, prosaicos y “fácticos”, a lo poético, lo imaginativo y lo mitológico. El movimiento metafórico de desliteralización de *soul-making* nos lleva más allá de la superficie de los eventos y fenómenos, a un lugar en el que la imaginación transforma esos eventos en imágenes más significativas. *Soul-making* nos lleva más allá del nivel de lo mundano, a las imágenes que sentimos como particularmente nuestras, las imágenes que tienen un profundo significado personal. Como actividad que ve a través, dice Hillman, *soul-making* plantea una pregunta fundamental sobre lo que un evento, una cosa o una imagen mueve en nuestras almas⁴⁴. Y a estas preguntas, añade una última: ¿qué significa para mí muerte?

El vínculo existente entre alma, *soul-making* y muerte conforma un apartado central en el pensamiento de Hillman. Es con respecto a la muerte, dice él, que la perspectiva del alma se distingue más marcadamente de la perspectiva de la vida natural. Esta relación entre psique y muerte se explora en el contexto del sueño y su trasfondo metafórico, el inframundo del mítico Hades. La psicología arquetipal toma el sueño —el cual es, para los junguianos, entendido también como inframundo del alma— como el paradigma más completo de la psique. Según Hillman, es el fenómeno del sueño el que nos enseña más claramente la naturaleza de la realidad psíquica. El mundo del sueño es un reino en el que la psique está perpetuamente involucrada en su propio proceso imaginativo, *dreamwork*, o trabajo de los sueños. Nada se siente más extraño a nuestra consciencia racional, el mundo del ego, que experimentar el inframundo del sueño. Allí aprendemos que el sueño no nos pertenece a nosotros, sino a la psique y a sus imágenes. En el teatro del sueño, el “Yo” del ego actúa como una imagen y un punto de vista entre muchos. En esta dimensión imaginal sólo hay imágenes psíquicas. Aquí la psique se ocupa fundamentalmente sólo de su actividad imaginativa: digerir, traducir y metaforizar los eventos y experiencias del mundo diurno en imágenes. El sueño, por tanto, participa en la creación del alma cada noche: “Images become the means of translating life-events into soul, and this work, aided by the conscious

⁴⁴ Hillman, J.: *UE I: Archetypal psychology*, p. 35.

elaboration of imagination, builds an imaginal vessel or ‘ship of death’”⁴⁵. La muerte es vista como una presencia constante y fundamental de la psique, y esa misma presencia arquetípica del Tánatos sirve como una fuerza creadora dentro del proceso del *soul-making*.

Solemos concebir la muerte como un acontecimiento exógeno o extraño, como algo ajeno que nos visita desde el más allá y que va en contra de la vida. Hillman, por su parte, ha optado por ver la muerte como algo inherentemente humano, proponiendo que la muerte es el fin de la vida sólo si se toma en un sentido literal. Morir a la vida natural, y a los modos literales de la consciencia, es necesario para encontrar el reino de la psique. Para Hillman, la metáfora de la muerte es la forma más radical de expresar este cambio de consciencia, que pasa de estar centrada en la vida del ego a estar centrada en la vida del alma. La experiencia de la muerte es necesaria para el nacimiento de la vida psíquica, llevándonos hacia “abajo” y hacia el interior del alma. Por ello, la psicología imaginal presta atención especial a las psicopatologías de nuestra vida —es decir, al *logos* del *pathos* de la psique—, que entiende metafóricamente como las propias patologizaciones del alma. La exploración imaginativa de los síntomas patológicos, nuestras enfermedades psíquicas, permite hallar puentes que nos ayudan a vislumbrar la estrecha relación que existe entre el alma y la propia muerte. La patología nos enseña que la experiencia de *soul-making* también implica “*soul-destroying*”⁴⁶. Esta idea sugiere que a veces en la vida tenemos que estar completamente destrozados para experimentar una comprensión de nuestra existencia a nivel del alma, a nivel de la creación de alma. *Soul-making* nos haría ver que nuestras patologías nos permiten enfrentarnos a la posibilidad y la profundidad última de la muerte, frecuentemente negada por una mente obsesionada con la salud, y ponerla en primer plano como protagonista clave del drama de nuestras vidas.

En este sentido, parte del trabajo terapéutico de la psicología profunda, el “psicoanálisis”, consiste en cultivar la imaginación para ayudarnos a atender las numerosas muertes que inevitablemente sufrimos a lo largo de nuestra vida. Como indica la etimología de la palabra, analizar es deshacer, soltar, liberar. El análisis implica la muerte, dice

⁴⁵ Hillman, J.: *UE I: Archetypal psychology*, p. 35.

⁴⁶ Hillman, J.: *The myth of analysis: three essays in archetypal psychology*. Northwestern University Press, Evanston, 1972, p. 37. A partir de ahora, citado como: “*Myth of analysis*”, más el número de página.

Hillman⁴⁷. La palabra “terapia” deriva del griego “servir, atender”, y los sacerdotes o asistentes de los antiguos templos griegos donde el dios curador Asklepio hacía sus maravillas se llamaban *therapeutes*. Esta raíz griega procede a su vez de la raíz *dher*, que significa “llevar, apoyar, sujetar”, y está relacionada también con *dharma*. Por lo tanto, *soul-making* como acto terapéutico implica un cuidar o un atender al alma. En la medida en que somos servidores de la psique, somos también todos y cada uno un *psyche*-terapeuta. Es decir, el análisis terapéutico es un esfuerzo que no se limita exclusivamente al contexto clínico. Implica, más bien, un proceso continuo de *soul-searching* o profundización en búsqueda de un sentido de alma que realizamos de forma intermitente a lo largo de nuestra vida. Sin embargo, *soul-making* es más que un programa de tratamiento, más que una terapia, más incluso que un proceso de autorrealización. En su sentido último, hacer alma es una actividad estética que se ocupa fundamentalmente de la profundización de nuestra experiencia. Es una actividad imaginativa y una actividad del reino imaginal. Sin embargo, Hillman defenderá que el trabajo de la psicología profunda, esta actividad de la imaginación, ha de ser *re-imaginado*. Lo que se necesita, argumenta él, es una nueva concepción de la psicología, una nueva forma de pensar la naturaleza imaginal del alma. Tal es el contexto en que se sitúa esta Tesis.

Objetivos, estructura, metodología

Esta Tesis Doctoral es una monografía sobre Hillman, la filosofía y la psicología profunda junguiana, un área de estudio en la que no se hallan apenas publicaciones o bibliografía especializada en castellano. Es más, desde la óptica de la estética con la cual nosotros abordaremos el objeto de estudio, su existencia es prácticamente nula. Es en este hueco donde se sitúa este trabajo. Ahora bien, leer a Hillman sólo diez años después de su muerte presenta una multitud de problemas relacionados con la interpretación de su obra. Esta situación se acrecienta sustancialmente si tenemos en cuenta que sólo en la última década

⁴⁷ Cfr. Hillman, J.: *Suicide and the soul*. Ed. Cit., p. 68.

hemos asistido a hechos como la inauguración de su colección de archivos en el Pacifica Graduate Institute en California, la publicación de sus ensayos en una edición uniforme de varios volúmenes y la reciente finalización de los dos últimos volúmenes de la única biografía intelectual hasta la fecha. Todos estos acontecimientos han invitado al mundo académico a volver a visitar la obra del psicólogo y filósofo estadounidense, o, como es más probable en el caso del público español, a descubrirla por primera vez. Es con esta comprensión del panorama crítico actual como esta Tesis Doctoral emprende su tarea bajo el título *Estética imaginal: James Hillman y la creación de alma*.

El propósito principal de esta Tesis es estudiar el desarrollo de una estética imaginal que Hillman ha denominado *soul-making*. Basándose en este objetivo, la estructura de este texto se dividirá en cuatro secciones principales. La primera de ellas examinará el desarrollo de la psicología profunda junguiana en relación con la filosofía. La segunda sección estará dedicada a la elaboración por Jung de una teoría arquetípica y mitológica de la psique que formará los fundamentos de su psicología. La tercera sección tratará de la creación por Hillman de su psicología arquetípica e imaginal a través de la síntesis y el desarrollo de la obra de Jung y el pensamiento del filósofo francés Henri Corbin. La cuarta y última sección reunirá todas estas líneas de investigación y las revisará con un análisis detenido del libro seminal de Hillman, *Re-Visioning psychology*, y sus cuatro modos de *soul-making*.

Si, como se ha presentado brevemente, Jung es fundamental para el trabajo de Hillman, tanto en relación con las tesis principales de su pensamiento como con el alejamiento o transformación que de ellas hace Hillman, es imprescindible comenzar con una sección dedicada a Jung, la cual titulamos “La psicología profunda junguiana” y se subdivide en dos partes principales. La primera parte introduce la psicología profunda en el contexto de la filosofía, examinando sus raíces y, más concretamente, su relación con una filosofía de la imagen, la imaginación y el inconsciente. La segunda parte de este bloque examinará cómo la interacción dinámica entre los dominios consciente e inconsciente de la psique, por medio un poder afectivo de la imagen, influye en nuestra conducta y conduce al crecimiento de nuestra personalidad a través del proceso denominado *individuación*.

Siguiendo con la estela de Jung y su relación intelectual con la obra de Hillman, es de estricta necesidad pararnos a explicar y comprender una de las ideas principales del suizo, la teoría arquetípica, que servirá de clave fundacional para el trabajo del americano. A este concepto le dedicaremos un segundo bloque, también dividido en dos secciones. En la primera se dará un paso atrás y se examinará cómo la vuelta de Freud hacia el mito constituye un importante cambio de paradigma que, a su vez, prepara el camino para el relato mitológico de Jung sobre la psique. Se prestará especial atención a un mito clave que da forma a la estética de la psicología profunda, el mito de Edipo, examinando las diferencias en la interpretación de la narrativa y el complejo entre Freud, Jung y Hillman. La segunda sección conectará el mundo de la mitología con el mundo arquetípico del inconsciente colectivo a través de lo que Jung denominará imágenes primordiales o arquetípicas. Este análisis nos preparará para ver cómo es en este espacio donde Hillman encontrará un terreno fértil para re-imaginar la psicología junguiana, aclarando esta distinción entre arquetipo e imagen arquetípica y fundando su propia psicología en la prioridad de la imagen arquetípica.

Una vez desarrollado el pensamiento de Jung, en este caso sobre todo como precursor y explicado sus teorías más relevantes respecto al ideas de Hillman, en el tercer bloque nos podremos centrar ya en el propio desarrollo original de Hillman de una psicología arquetípica e imaginal. Estructurando nuestro análisis en términos de tres elementos que sirven de fundamento a este proyecto, subdividiremos este bloque en tres secciones principales. En primer lugar, revisitaremos y profundizaremos en ideas clave introducidas en bloques anteriores, tales como los conceptos de Jung de imagen como psique, la realidad psíquica y los arquetipos, centrándonos esta vez en cómo el propio Hillman los reconcebe dentro de los parámetros de una visión estética para la psicología. En segundo lugar, veremos hasta qué punto Hillman somete otras tres importantes ideas junguianas a una crítica y desarrollo creativo, aportando un nuevo marco de comprensión sobre el inconsciente, el símbolo y el sueño. Por último, desarrollaremos la influencia de Henri Corbin en la filosofía de Hillman, cuya acuñación de “lo imaginal” consideramos fundamental para entender la obra de nuestro autor.

Para concluir, hemos considerado imprescindible desde la lógica de esta Tesis incluir un estudio detenido de *Re-Visioning psychology*. Esto es debido a que concebimos dicha obra

como una representación ejemplar de un momento seminal en la producción de Hillman, necesaria entonces para comprender el proyecto en su totalidad. La elección y el estudio particular de dicha obra se debe a dos razones fundamentales. La primera es que este texto nominado al Premio Pulitzer representa la elucidación más completa de dos temas primarios que orientan el esfuerzo de Hillman para reimaginar la psicología como una disciplina de la estética: el alma y la imaginación. En cierto sentido, todas sus demás obras pueden encontrar su origen en los argumentos allí expuestos. El siguiente motivo deriva del hecho de que, situando el análisis de esta obra al final de nuestra Tesis, podremos revisitar y profundizar en el análisis de varios motivos que han articulado las líneas principales de nuestra argumentación. Esto nos permitirá reflexionar más detenidamente sobre lo hasta allí expuesto, llegando con ello a la apertura de posibles puntos de partida para futuras investigaciones. A este argumento hillmaniano para imaginar la psicología desde el punto de vista del alma dedicamos el cuarto gran bloque de este trabajo. Para ello, seguiremos los títulos de los propios capítulos de Hillman y dividiremos este bloque en cuatro secciones que presentarán modos “imaginales” de *soul-making*, citando y comentando frecuentemente el texto para apreciar tanto su contenido como su estilo. La primera sección estudiará la actividad psicológica de “personificación”, un modo imaginal de pensamiento que tiene que ver con experimentar, imaginar y hablar de sucesos interiores como presencias personales. La segunda sección analizará la de “patologización”, la idea de que hay intencionalidad en la aflicción psíquica y que esa misma apunta a una dimensión en los eventos y experiencias que conllevan significado para el alma. La tercera sección examinará la de “psicologización”, un término para la actividad habitual del alma de reflexionar sobre las ideas y los paradigmas que estructuran nuestras vidas y, por último, la cuarta sección desarrollará la idea de “deshumanización”, una perspectiva que fomenta *soul-making* dando un sentido a la psique fuera de nosotros mismos, que sustituiría a una psicología profunda centrada en el Yo por una psicología eco-céntrica, que encuentra formas de experimentar el alma en el mundo que nos rodea.

La metodología empleada en el desarrollo de este trabajo se encuentra determinada por el carácter multidisciplinar de nuestro objeto de estudio. Hillman poseía un extraordinario talento que se expresaba en su faceta literaria y oratoria indistintamente. Por ello,

consideramos necesario analizar las fuentes primarias de todo tipo, tanto las obras literarias y audiovisuales de Hillman (conferencias, entrevistas, grabaciones) como sus otros escritos publicados más recientemente, con el fin de expandir los límites en esta dirección de los estudios sobre el autor en castellano. Por otro lado, la preparación de volúmenes adicionales de las obras completas de Hillman y un creciente interés por su obra en Estados Unidos y en el mundo hacen que el número de fuentes primarias y bibliografía crítica secundaria siga creciendo. Reconociendo que cualquier intento de estar completamente al día es prácticamente inabarcable, hemos optado por recurrir a una selección de lo que consideramos sus libros y obras publicadas más importantes y representativas.

A la hora de abordar el desarrollo del texto optaremos por un análisis temático que nos posibilitará centrar la investigación en cada momento sobre diferentes aspectos de la obra de Hillman. En cuanto a nuestro análisis de los fundamentos filosóficos que inspiran su pensamiento, hemos intentado organizar lo mejor posible la presentación de esta historia de las ideas de forma cronológica. Esto nos permitirá enlazar la obra del estadounidense con la de otros autores de la filosofía y la psicología profunda, ya sea porque comparte con ellos el bagaje intelectual de la psicología profunda desarrollada a finales del siglo XX, o bien porque su obra también se ve influida por una tradición filosófica que se remonta desde Freud y Jung hasta Nietzsche, Schopenhauer, Kant y otros. Es importante señalar también que la relación entre estas ideas y autores es más rizomática que jerárquica. El diseño de la estructura de este texto se debe a nuestro interés por ir de lo general a lo particular a la hora de estudiar la forma en la que el americano se aproximó a su concepción de una estética imaginal dentro del contexto de la psicología junguiana. Dado el estilo retórico de Hillman, reconocemos también que puede haber aparentes repeticiones en el desarrollo de nuestro texto. A este respecto seguimos a nuestro autor, quien recurría a menudo a la afirmación de Plotino según la cual el movimiento natural del alma no es lineal, sino circular.

Respecto al sistema de referencias, nos decantamos por citar las ediciones disponibles en inglés de las obras consultadas por dos motivos. El primero tiene que ver con el estilo retórico de la obra del americano, que hace que inevitablemente se pierdan ciertos matices del lenguaje en su traducción, y que consideramos importantes en nuestro análisis de su visión estética para la psicología. Las palabras son portadoras de alma para Hillman, y su *daimon*

habla inglés. El segundo motivo tiene que ver con el hecho de que, aunque dominaba el alemán, ya que, como vimos, había escrito su Tesis doctoral en el Instituto Jung de Zúrich y más tarde fue su director, el inglés fue el idioma en el que Hillman escribió todos sus textos. Cuando ha sido posible, y cuando no se han citado sus principales libros publicados, hemos optado por citar los artículos, ensayos, discursos, manuscritos de archivo y correspondencia de Hillman de la *Uniform Edition* de sus obras recopiladas por la editorial *Spring Publications*, fundada por él. Hacemos esto para facilitar la futura investigación y para llamar la atención sobre las publicaciones actuales y las que están en preparación de la editorial. Las referencias a sus libros publicados por editoriales en español pueden encontrarse en la bibliografía al final de nuestro texto. Además, siempre que ha sido posible hemos optado por recurrir a una bibliografía secundaria de aquellos escritores y críticos más cercanos a Hillman, es decir, aquellos amigos íntimos, colegas y profesionales con los que mantuvo correspondencia, enseñó y dio conferencias. Lo hacemos para destacar no sólo sus valiosas contribuciones a los estudios sobre Hillman, sino también para dar mayor visibilidad a su trabajo individual presentándolo a un público hispanohablante.

Por último, quisiera dedicar un agradecimiento a todas las personas involucradas en el desarrollo de esta Tesis. A mis amigos y otros queridos, sin cuyo apoyo y ánimo no habría sido posible el nacimiento de este trabajo. Y al profesor Domingo Hernández por la relación académica que nos ha mantenido en contacto desde la composición de mi Tesis de Máster durante mi primera peregrinación a Salamanca. Sin su atenta tutela, así como sus correcciones, comentarios y eterna paciencia con mis preguntas, este texto sería muy diferente de lo que es.

1. La psicología profunda junguiana

Al querer restaurar el alma y la imaginación en el corazón de la psicología, el proyecto de Hillman emprende un cambio fundamental de enfoque y énfasis dentro del campo de la psicología profunda (*Tiefenpsychologie*), una orientación de la psicología que tuvo lugar a principios del siglo XX, representada, como es bien sabido, por Sigmund Freud y C.G. Jung. Hillman ha dicho en varias ocasiones, sin embargo, que esta psicología imaginal y arquetípica no le “pertenece” a él, sino que nace de una filiación diversa, surgiendo su desarrollo a través del diálogo y la colaboración de muchos pensadores de diferentes disciplinas. En *Archetypal psychology: a brief account*, una temprana introducción a esta nueva orientación de la psicología profunda, Hillman identifica a Jung como el primer “padre” inmediato del movimiento y al filósofo francés Henri Corbin como el segundo, pero también reconoce la influencia no sólo de Freud, Corbin y Jung, sino de muchos de sus propios contemporáneos, como Rafael López-Pedraza, Patricia Berry, Paul Kugler, Murray Stein, David L. Miller, Mary Watkins, Thomas Moore o Edward S. Casey⁴⁸. Aportando un contexto histórico más amplio, Hillman describe su propio pensamiento psicológico como influido por una rica cultura de la imaginación occidental, situando a Jung como el “immediate ancestor in a long line that stretches back through Freud, Dilthey, Coleridge, Schelling, Vico, Ficino, Plotinus, and Plato to Heraclitus”, el antiguo filósofo griego que tomó el alma como su primer principio arquetípico⁴⁹. Hillman también reconoce la influencia del pensamiento nietzscheano, con su imaginación pagana politeísta y su énfasis en el alma. Sin embargo, el fenómeno de la imaginación y la idea de los arquetipos psicológicos se convierten explícitamente en un concepto central de la psicología profunda a través de la obra de Jung, y es este enfoque junguiano en la relación de la psique con la imagen y la imaginación lo que preparará el terreno para el desarrollo de una estética imaginal del alma.

⁴⁸ Cfr. Hillman, J.: *UE 1: Archetypal psychology*, p. 14. Para una extensa bibliografía de esta psicología arquetípica e imaginal seleccionada personalmente por Hillman para su inclusión con este volumen en la *Enciclopedia del noveciento*, véase pp. 77-120.

⁴⁹ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. xvii; véase también la introducción de Hillman en la traducción de Haxton de los *Fragmentos* de Heráclito.

1.1. Imaginación en la psicología profunda

En su extenso estudio *Imagination in the western psyche*, el académico Jonathan Erickson respalda un punto de partida fundamental de esta Tesis, coincidiendo con el filósofo de la psicología Paul Kugler: una premisa esencial de la psicología profunda es el reconocimiento de lo que es, en última instancia, incognoscible, el inconsciente en sí mismo⁵⁰. Por supuesto, como señala Erickson, la idea de que existe un elemento inconsciente o incognoscible en el ser humano ha sido un enfoque central en el pensamiento occidental desde los tiempos de Kant, cuya *Crítica de la razón pura* filosofaba sobre una desconocida raíz (*unbekannte Wurzel*) común en nuestra experiencia humana⁵¹. En su sentido más amplio, la psicología profunda busca sacar a la luz estos aspectos inconscientes y “desconocidos” del ser humano para comprender cómo podemos relacionarnos con ellos de una forma más consciente. Para ello, recurre a la filosofía, la mitología y las artes en un esfuerzo por iluminar y explorar la relación dinámica entre la consciencia (también llamada consciencia del ego o mente consciente), el inconsciente y el alma, haciendo hincapié en comprender la naturaleza del inconsciente, la psique y una “realidad psíquica”, a través del estudio de las imágenes, los sueños y otros contenidos simbólicos de la imaginación. Explorando estas cuestiones, Freud tendía a estructurar sus ideas sobre la relación entre la consciencia y el inconsciente en el lenguaje de modelos médicos y el materialismo, mientras que Jung, aunque nunca abandonó la terminología médica y científica de su época, se aventuró en un terreno filosófico más diverso⁵². Hillman, por su parte, ampliaría más tarde las aportaciones psicológicas y filosóficas de Jung y les añadiría un enfoque deliberadamente estético para interrogar los supuestos que tenemos sobre lo que es “el alma” o “la psique”, y sobre lo que significa una disciplina llamada “psicología profunda” en relación con las dos. Sin embargo, como veremos en el capítulo siguiente, a través de cada uno de estos diferentes enfoques, discurre el hilo conductor del fenómeno de la imaginación como portal esencial a este reino de lo desconocido.

⁵⁰ Cfr. Erickson, J.: *Imagination in the western psyche*. Routledge, New York, 2020, p. 85. A partir de ahora citado como: “*Imagination in the western psyche*”, más el número de página.

⁵¹ Cfr. Erickson, J.: *Imagination in the western psyche*, p. 85.

⁵² Cfr. Erickson, J.: *Imagination in the western psyche*, p. 85.

Como contrapunto a la posición de Kugler, Erickson acude al trabajo del filósofo e historiador Richard Tarnas, que en su *Passion of the western mind* considera el surgimiento de la psicología profunda a principios del siglo XX como un intento de conciliar una emergente división entre lo que él caracteriza, en términos generales, como una “cosmovisión mecanicista” y “el alma romántica”⁵³. Erickson señala que Tarnas atribuye al desarrollo del pensamiento junguiano, y en particular el post-junguiano, el mérito de proponer una nueva evaluación epistémica del papel de la imaginación en la experiencia humana. “With this awareness of the fundamental mediating role of the imagination in human experience [came] an increased appreciation of the power and complexity of the unconscious, as well as new insight into the nature of archetypal pattern and meaning”⁵⁴, escribe Tarnas. Sin embargo, en contraste con la opinión de Tarnas de que fue el enfoque junguiano sobre la imaginación en la mente humana lo que catalizó de forma única el desarrollo de la psicología profunda, Kugler mantiene que el interés por la imagería mental y por la fuente de su producción ya estaba presente en su nacimiento. La psicología profunda, afirma Kugler, surgió principalmente de los esfuerzos por comprender el papel que desempeñaban el inconsciente y la imaginación en la formación de la personalidad y también de la psicopatología. Como parte crítica de su trabajo, tanto Freud como Jung se centrarían en tratar de comprender la función de las “representaciones mentales”, o imágenes e imaginación, en la vida psíquica⁵⁵.

Erickson destaca el hecho de que, aunque Freud y Jung fueron educados como médicos —Freud como neurólogo y Jung como psiquiatra—, también eran grandes lectores de diversas disciplinas y poseían extensos conocimientos sobre literatura, humanidades y ciencias sociales. En muchos estudios sobre el desarrollo de la psicología profunda, Jung se caracteriza con frecuencia por ser el más “literario” y “filosófico” de los dos, pero Freud también hablaba de los fundamentos literarios y filosóficos de su trabajo. Por ejemplo, una

⁵³ Cita tomada de: Erickson, J.: *Imagination in the western psyche*, p. 86.

⁵⁴ Tarnas, R.: *The passion of the western mind: understanding the ideas that have shaped our world view*. Ballantine Books, New York, 2010, p. 437. A partir de ahora, citado como: “*The passion of the western mind*”, más el número de página.

⁵⁵ Kugler, P.: *Raids on the unthinkable: Freudian and Jungian psychoanalyses*. Spring Journal, New Orleans, 2005, p. 3.

entrevista del novelista y poeta italiano Giovanni Papini, probablemente apócrifa, recoge la siguiente “confesión” de Freud cuando se acercaba a los últimos años de su vida:

A man of letters by instinct, though a doctor by necessity, I conceived the idea of changing over a branch of medicine—psychiatry—into literature. Though I have the appearance of a scientist I was and am a poet and novelist. Psychoanalysis is no more than an interpretation of a literary vocation in terms of psychology and pathology. [...] My books, in fact, more resemble works of imagination than treatises on pathology[.]⁵⁶

Como señalaría Hillman más tarde, Freud no ganó el premio Nobel de medicina por su trabajo, sino el premio Goethe de la literatura alemana. Aunque Freud aspiraba a formular muchas de sus ideas en los términos médicos típicos del positivismo científico de su época, admitía también que una familiaridad con la literatura y la filosofía era esencial para la práctica eficaz del psicoanálisis, y situó su trabajo dentro de lo que Hillman describe como un cosmos poético y retórico. Hillman reafirmaría más tarde esta base poética en su propia evaluación de Freud:

Psychoanalysis is a work of imaginative tellings [*sic*] in the realm of *poiesis*, which means simply “making,” and which I take to mean making by imagination into words. Our work more particularly belongs to the rhetoric of *poiesis*, by which I mean the persuasive power of imagining in words, an artfulness in speaking and hearing, writing, and reading.⁵⁷

A este respecto, Christine Downing comenta que una de las grandes ironías que tiene que ver con el legado de Freud es que, mientras que la psicología científica moderna ha tendido a tratar su obra como pseudociencia, el valor de la obra de Freud se puede apreciar más cuando estamos dispuestos a leerla con una mirada más filosófica y poética, viendo a Freud como un “doctor del alma” más que un científico⁵⁸. Complementando la evaluación de Downing, Tarnas dice que la obra tanto de Freud como Jung revela que su pensamiento estaba profundamente influido por la corriente del romanticismo alemán que discurría de Goethe a

⁵⁶ Papini, G.: “A visit to Freud,” reproducido en: *Review of existential psychology and psychiatry*. vol. 9., 2, (1969), pp. 130–34.

⁵⁷ Hillman, J. *Healing fiction*, p. 3.

⁵⁸ Downing, C.: *Sigmund Freud's mythology of soul*, en: Slaterry, D. y Corbett, L. (eds.), *Depth Psychology: Meditations in the Field*, Daimon, Einsiedeln, 2000, pp. 59–72.

Nietzsche⁵⁹. Su singularidad reside en que, a pesar de la predominancia de la ciencia positivista en aquel entonces, buscaron un productivo camino medio entre la investigación científica y una filosofía de la vida más ligada a la estética romántica.

1.1.1. Nietzsche, Freud y el nacimiento de la psicología profunda

Aunque Freud es tomado habitualmente como el gran iniciador de la psicología profunda, Erickson recuerda la valoración del eminente Walter Kaufmann, quien sostiene que esta distinción debería concederse en realidad a Friedrich Nietzsche y lo que podemos llamar su “revisión psicológica” de la filosofía. “That a *psychologist* without equal speaks from my writings—this is perhaps the first insight gained by a good reader”, escribió Nietzsche en su *Ecce Homo* en 1888, reflexionando sobre su legado. “Who among the philosophers before me was in any way a *psychologist*?”, pregunta retóricamente, antes de responder con su típica hipérbole genial: “Before me there simply was no psychology”⁶⁰. Ese mismo año, el filósofo alemán escribiría orgulloso a August Strindberg: “*Ich bin ein Psychologe*”⁶¹. Como señaló Kaufmann en su ensayo seminal “Nietzsche as the first great (depth) psychologist”, fue el propio Freud quien declaró que “the degree of introspection achieved by Nietzsche had never been achieved by anyone” y que, además, el filósofo alemán “had a more penetrating knowledge of himself than any other man who ever lived or was every likely to live.”⁶² Aunque las palabras de elogio de Freud están bien fundadas, Nietzsche reconoció con frecuencia la deuda intelectual que debía a aquellos pensadores que le habían enseñado el significado de la psicología, y la importancia de la psicología para la filosofía.

Gracias a su formación en una de las escuelas más prestigiosas de Europa de la época y a la importante inspiración intelectual y artística de un círculo social destacado, Nietzsche había conocido muy pronto la obra de un gran número de pensadores y escritores — Montaigne, Goethe, Stendhal, Dostoievski y Schopenhauer, por ejemplo—, en cuyas obras

⁵⁹ Tarnas, R.: *The passion of the western mind*, p. 415.

⁶⁰ Nietzsche, F.: *Ecce homo*. Trad. W. Kaufmann. Vintage Books, New York, 1967, 4.6., p.

⁶¹ Nietzsche, F.: *Friedrich Nietzsche Werke*. Ed. Karl Schlechta. Frankfurt, Ullstein, vol. 4, 1972-80, p. 930.

⁶² Cita tomada de: Kaufmann, W.: “Nietzsche as the first great (depth) psychologist”, en: S. Koch y D. E. Leary (eds.), *A century of psychology as science*. APA, Washington DC, 1992, pp. 911-920.

encontró una gran riqueza de ideas psicológicas. A este respecto, Graham Parkes destaca en su obra *Composing the soul: reaches of Nietzsche's psychology* que fue en las obras de Montaigne, cuyos *Essais* Cosima Wagner le había animado a leer, donde Nietzsche aprendió por primera vez un importante “método experimental”, el cual acabaría convirtiéndose en un modo de trabajar característico de su pensamiento psicológico y de su filosofía en general. Este tipo de experimentación, sin embargo, no era la de los métodos científicos que predominaban durante los primeros años de la psicología académica, aquella que precedería al trabajo de Freud, sino más bien experimentación en el sentido de un profundo cuestionamiento de las percepciones, perspectivas y juicios en relación con los acontecimientos y circunstancias de la vida. El verbo francés *essayer*, el español *ensayar* y el sustantivo inglés *essay*, comparten de su raíz latina este sentido de la experimentación como una especie de “ensayo” o “prueba”. En el espíritu de estos *essais*, Nietzsche propuso a sí mismo y a sus lectores una variedad de auto-experimentos, utilizando con frecuencia los términos alemanes *Versuch* y *versucherisch* en relación con un proceso de lo que Parkes describe como un tipo de “experimenting with the self, experientially”⁶³. Nietzsche consideraba las ideas psicológicas —de manera parecida a la concepción hillmaniana de un *logos* de la psique— como “hipótesis” que habían de probarse en la propia experiencia y que serían comprobadas o refutadas según las exigencias del alma de cada uno.

En Goethe, otra figura formativa en su pensamiento psicológico, Nietzsche encontró un escritor que combinaba la investigación científica con un método más estético, un método cuyo objetivo, concluyó Nietzsche, no era tanto la especulación filosófica tradicional sobre las verdades últimas o la forma en que el mundo es “realmente”, sino más bien la vivificación de la propia existencia. Desde la época de *Morgenröte* en 1881, dice Parkes, Nietzsche abogaba por este tipo de método experimental tanto para la buena práctica de la filosofía como para su psicología, una obra cuyo sujeto, según afirmaba él, debía ser el alma⁶⁴. Unos años más tarde, Nietzsche descubrió las novelas de Stendhal, cuya agudeza psicológica admiraba enormemente, elogiándolo como “the last great psychologist” y “one of the most

⁶³ Parkes, G.: *Composing the Soul: Reaches of Nietzsche's Psychology*. U. Chicago Press, Chicago, 1994, p. 4.

⁶⁴ Cfr. Nietzsche, F.: *Beyond good and evil*. Trad. Walter Kaufmann. Vintage Books: New York, 1966, p. 12.

beautiful fortuities of my life [...] with his anticipatory psychologist's eye"⁶⁵. Luego, en *Götzen-Dämmerung*, Nietzsche describiría a Dostoievski, cuyo genio acababa de descubrir, como "the only psychologist from whom I have learned anything: he belongs to the most beautiful strokes of luck of my life, even more so than my discovery of Stendhal"⁶⁶. Parkes relata que *Götzen-Dämmerung* originalmente llevaba el título de *Müssiggang eines Psychologen* (*Horas de ocio de un psicólogo*), y concluye que en ninguna otra parte de su obra se hace tan evidente la agudeza de Nietzsche como psicólogo, sobre todo debido a la forma en que examina ese componente desconocido que está más allá de la consciencia, los *Triebe* o "impulsos".

A este respecto, Kaufmann atribuye al proyecto de auto-experimentación por parte de Nietzsche, el haber sacado a la luz hasta qué punto la mente racional está dirigida por fuerzas primordiales más profundas y no reconocidas. Por supuesto, como Foucault y Ricoeur llegarían a concluir más tarde de estos dos maestros de una "hermenéutica de la sospecha"⁶⁷, Nietzsche, al igual que Freud, no sobrestimaba el fenómeno de la consciencia. El ser humano es una cosa oscura y velada⁶⁸, escribió Nietzsche en *Schopenhauer als Erzieher*, sugiriendo que nuestros sistemas racionales de pensamiento surgen como respuesta a elementos primarios y no racionales de la psique, y que pensamos y razonamos como lo hacemos al servicio de impulsos "demasiado humanos". En esta idea podemos encontrar los inicios del importante concepto psicológico de "racionalización", la idea de que producimos pensamientos racionales para organizar y justificar experiencias e impulsos irracionales más profundos y oscurecidos. Kaufmann considera que uno de los logros principales del Nietzsche psicólogo es que en muchos contextos distintos demostró que el papel de la consciencia en nuestra vida psíquica se había sobreestimado⁶⁹.

⁶⁵ Nietzsche, F.: *Beyond good and evil*. Trad. Walter Kaufmann. Vintage Books, New York, 1966, p. 39; *On the genealogy of morals* and *Ecce homo*. Trad. Walter Kaufmann. Vintage Books. New York, 1967, p. 244.

⁶⁶ Nietzsche, F.: *Twilight of the idols*. Trad. Walter Kaufmann. Penguin, New York 1982, p. 128, n.1.

⁶⁷ Cfr. Ricoeur, P.: *Freud and philosophy: an essay on interpretation*. Trad. D. Savage. Yale University Press, New Haven, 1977, p. 33 y p. 35.

⁶⁸ Cfr. Nietzsche, F.: "Schopenhauer as educator," en: *Untimely meditations*. Trad. R.J. Hollingdale. Cambridge University Press, Cambridge, 1983, p. 129.

⁶⁹ Cfr. Kaufmann, W.: "Nietzsche as the first great (depth) psychologist", en: S. Koch y D. E. Leary (eds.), *A century of psychology as science*. APA, Washington DC, 1992, p. 913.

Un ejemplo de ello es una temprana formulación nietzscheana de la relación entre la racionalización y lo que Freud llamaría más tarde “represión”, una teoría fundamental en la psicología profunda que sería explorada en diversas configuraciones por autores como Lacan, Foucault, Deleuze y Ricoeur. “‘I have done that,’ says my memory. ‘I could not have done that,’ says my pride and remains inexorable. Finally, my memory yields”⁷⁰, escribe Nietzsche. El filósofo alemán entiende la represión como una inhibición de una gran fuerza primordial, *la voluntad*. Nietzsche se hace eco, por supuesto, de la obra de Schopenhauer, cuyo relato de la voluntad anticipa, antes que Nietzsche, la poderosa y seminal construcción de Freud de la represión⁷¹. Aunque el énfasis de Nietzsche en la voluntad suele ser malentendido como un poder dominador de la mente consciente, la voluntad nietzscheana puede interpretarse como un fenómeno de orden más profundo, que al igual que los instintos, opera más allá de la consciencia. Utiliza la consciencia, por así decirlo, adjudicando a la misma un aspecto superficial de lo mental. Como resumió Nietzsche en su última obra, *Ecce homo*: “Consciousness is a Surface”⁷². Siguiendo el camino abierto por las investigaciones de Nietzsche, Freud llegaría a denominar a esta región primordial y pre-personal más allá de la consciencia y del ego el *id* (o, en palabras de Freud, *das Es*), un concepto que Georg Groddeck, contemporáneo de Freud, sugirió que había tomado de Nietzsche, cosa que Freud no negó⁷³.

En la lectura de Kaufmann, esta indagación de una dimensión inconsciente de la naturaleza humana se manifiesta también en el proyecto más amplio de crítica cultural de Nietzsche: “It appears that nobody else has done nearly so much to alert us to the psychological background of philosophers and religious figures”⁷⁴. En este sentido, podemos localizar en Nietzsche el advenimiento de un rasgo perdurable del trabajo de la psicología profunda: interrogar e indagar en el trasfondo, o sub-fondo, los supuestos y los motivos de

⁷⁰ Nietzsche, F.: *Beyond good and evil*. Trad. Walter Kaufmann. Vintage, New York, 1966, p. 68.

⁷¹ Cfr. Schopenhauer, A.: *El mundo como voluntad y representación*, vol. 2. Trad. Pilar López de Santa María. Trotta, Madrid, 2022, pp. 168-169.

⁷² Nietzsche, F.: *Ecce homo*. Trad. W. Kaufmann. Vintage Books, New York, 1967, p. 254.

⁷³ Freud introdujo el modelo estructural (id, ego, super-ego) en el ensayo *Jenseits des Lustprinzips* en respuesta a la ambigüedad no estructurada y los usos conflictivos del término “mente inconsciente”. Elaboró, refinó y formalizó ese modelo en el ensayo *Das Ich und das Es* (1923). A. Bullock and S. Trombley, (eds.), *The new Fontana dictionary of modern thought, Third Edition*, 1999, pp. 256–257.

⁷⁴ Kaufmann, W.: “Nietzsche as the first great (depth) psychologist”, en: S. Koch y D. E. Leary (eds.), *A century of psychology as science*. APA, Washington DC, 1992, p. 912.

los pensadores a lo largo de los tiempos, buscando lo que se oculta tras la máscara y el juego de sus palabras, e incluso lo que se oculta a los propios autores. Recordemos que, para Nietzsche, la filosofía es una forma de autobiografía involuntaria, así como una especie de confesión de los propios prejuicios y predilecciones inconscientes. Pasando de lo personal a lo colectivo, Kaufmann señala que podemos encontrar aquí también los comienzos de una psicología de perspectivas, en la que Nietzsche aplica su psicologización a una serie de programas ideológicos, desde el cristianismo hasta el antisemitismo y el nacionalismo⁷⁵. Kaufmann argumenta que, en todas estas críticas, es evidente un firme arraigo de la psicología dentro de la filosofía, la literatura y las humanidades: “Nietzsche’s psychology, like Freud’s has its roots primarily in imaginative literature, notably including not only Dostoevsky but also Shakespeare and Goethe”⁷⁶. Kaufmann lamenta el hecho de que, aunque Nietzsche se describía a sí mismo enfáticamente como psicólogo, la mayoría de los lectores contemporáneos rara vez lo recuerdan como tal⁷⁷. Pero el “buen lector” de Nietzsche recuerda sin duda que el filósofo alemán declara en su *Jenseits von Gut und Böse* que la psicología debería ser reconocida como “the queen of the sciences, for whose service and equipment the other sciences exist. For psychology is one more path to the fundamental problems”⁷⁸. Esta cuestión de qué es y qué hace la psicología, así como su relación con la filosofía, fue esencial para el pensamiento y la producción creativa de Nietzsche. Sin embargo, como argumenta Erickson, una creciente creencia en las posibilidades de la ciencia positivista en el continente a principios del siglo XX hizo que la práctica emergente de la psicología quedara relegada en gran medida a las consultas clínicas, los manicomios y los laboratorios científicos⁷⁹.

Dado este cambio de énfasis de lo literario y filosófico a lo clínico y científico en esta etapa, podemos ver cómo Freud, un médico, se convertiría en el fundador más reconocido de la psicología profunda. Según Tarnas, el impacto y la influencia de Freud se extendieron no sólo a la naciente disciplina de la psicología, sino a la cultura occidental en general. Tarnas

⁷⁵ Freud plantearía más tarde una crítica similar en *Totem und Tabu* y *Die Zukunft einer Illusion*.

⁷⁶ Kaufmann, W.: “Nietzsche as the first great (depth) psychologist”, en: S. Koch y D. E. Leary (eds.), *A century of psychology as science*. APA, Washington DC, 1992, p. 912.

⁷⁷ En una carta de 1888 a Carl Fuchs, Nietzsche se queja de que nadie le haya caracterizado todavía “*als Psychologe*”, en: Nietzsche, F.: *Friedrich Nietzsche Werke*. Ed. K. Schlechta Ullstein, Frankfurt am Main, 1972-80, 4:900.

⁷⁸ Nietzsche, F.: *Beyond good and evil*. Trad. W. Kaufmann. Vintage, New York, 1966, p. 32.

⁷⁹ Cfr. Erickson, J.: *Imagination in the western psyche*, p. 88.

argumenta que, al renegar del ego racional como aspecto dominante de la mente humana y centro de la personalidad, las investigaciones de Freud sobre la naturaleza del inconsciente socavaron radicalmente todo el proyecto de la Ilustración. El trabajo de Freud nos enfrentó al humillante hecho de que “beyond the rational mind existed an exceedingly potent repository of nonrational forces which did not readily submit either to rational analysis or to conscious manipulation, and in comparison with which man’s conscious ego seemed to be a frail and fragile epiphenomenon”⁸⁰. En opinión de Erickson, junto con esto Freud no sólo sacó a la luz un factor inconsciente de la conducta humana, es decir, un factor que escapa al ámbito de nuestra consciencia, sino que lo colocó en el primer plano de la psicología humana⁸¹.

Podemos situar las implicaciones de este revolucionario descubrimiento de Freud en un contexto aún más amplio, destacando su creencia de que la humanidad había experimentado tres grandes desplazamientos o reubicaciones en el cosmos, que también podemos describir como tres destronamientos del egocentrismo: la obra de Copérnico nos enseñó que no éramos el centro del universo tal y como lo había retratado Ptolomeo; Darwin nos enseñó que, después de todo, éramos animales y no necesariamente la cúspide de la evolución; y luego fue la psicología profunda la que nos enfrentó a la inquietante noción de que la mayor parte del tiempo nuestra consciencia está controlada por impulsos inconscientes y que el ego no es el único centro del campo de la consciencia ni el único agente de control. A la luz de lo anterior, podemos empezar a ver cómo la idea del inconsciente de Freud deja de ser una cuestión de especulación filosófica y pasa a ser una realidad cotidiana de la experiencia humana.

Sin embargo, aunque Freud popularizó la noción del inconsciente, o la mente inconsciente, la idea de un factor inconsciente en la experiencia humana no fue una creación suya. Aunque sí se puede atribuir a Freud el mérito de haber dirigido la atención hacia el inconsciente, hay que destacar que el concepto moderno se originó en la filosofía, no en la psicología. El consenso académico mantiene que el término específico, *el inconsciente*, fue acuñado por Friedrich Schelling en 1800 como un principio esencial de su filosofía idealista,

⁸⁰ Tarnas, R.: *The passion of the western mind*, pp. 352-353.

⁸¹ Cfr. Erickson, J.: *Imagination in the western psyche*, p. 88.

donde se concebía como la creatividad poética del universo, un tremendo poder productivo subyacente a toda experiencia humana⁸². A este respecto también hemos de citar a Schopenhauer, el cual anticipó, ya en 1818, una idea de carácter fundacional acerca del inconsciente y del poderoso impacto que este posee en la vida del individuo: “Unconsciousness is the original and natural condition of all things, and therefore, also the basis from which, in particular species of beings, consciousness results as their highest efflorescence; wherefore even then unconsciousness always continues to predominate”⁸³, escribió en 1818. En su propio análisis de estas raíces, Erickson se apoya en el trabajo del filósofo irlandés Richard Kearney, quien, en su *The wake of imagination*, remonta el inconsciente de Schelling directamente a la “imaginación trascendental” de Kant, señalando que Kant habló originalmente de él como “the ‘root unknown to us’ which forms our apprehension of the objects of our world [...] redefined by Schelling as an ‘unconscious poetry’ operative in our everyday natural existence”⁸⁴. En esta formulación del linaje que Kearney traza de Kant a Schelling, Erickson hace hincapié en la naturaleza del *inconsciente* como una fuerza poética sintetizadora en la experiencia humana, que opera detrás de la mente consciente racional y que está totalmente implicada en el proceso de la imaginación⁸⁵. Situando este linaje intelectual en un contexto más amplio, Henri Ellenberger escribe en *The discovery of the unconscious*, su minucioso estudio de referencia sobre el desarrollo del concepto del inconsciente, que en 1869 Eduard von Hartman publicaría su libro *Philosophie des Unbewussten*, que sintetizaba los sistemas filosóficos de Böhme, Schelling y Schopenhauer, prestando especial atención a sus articulaciones de la noción de *voluntad*⁸⁶. Ellenberger señala también que la idea de un *inconsciente mitopoético* que genera mitos e imágenes de fantasía —una idea que más tarde ocupará una posición fundamental en el

⁸² Cfr. Ffytche, M.: *The foundation of the unconscious: Schelling, Freud and the birth of the modern psyche*. Cambridge University Press, Cambridge, 2011; y McGrath, S.J.: *The dark ground of the spirit: Schelling and the unconscious*. Routledge, New York, 2012. Algunos ejemplos anteriores del término “inconsciencia” (*Unbewusstsein*) se encuentran en la obra del médico y filósofo alemán del siglo XVIII, Ernst Platner. Platner, E.: *Philosophische Aphorismen nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte*, vol. 1 Schwickertscher Verlag, Leipzig, 1793, p. 86. Véase también, Nicholls, A. y Liebscher, M.: *Thinking the unconscious: nineteenth-century German thought*. Cambridge University Press, Cambridge, 2010, p. 9.

⁸³ Schopenhauer, A.: *The world as will and representation*, vol. 2. Trad. E. Payne, Dover, New York, 1966, p. 337.

⁸⁴ Kearney, R.: *The wake of imagination: toward a postmodern culture*. Routledge, London, 1988, p. 182.

⁸⁵ Cfr. Erickson, J.: *Imagination in the western psyche*, p. 89.

⁸⁶ Cfr. Ellenberger, H.: *The discovery of the unconscious*. Fontana Press, London, 1994, pp. 209-210.

pensamiento de Jung y Hillman— fue propuesta por primera vez por Frederick Myers y elaborada por Theodore Flourney a principios del siglo XIX⁸⁷. Y aunque Nietzsche no utilizó a menudo el término ni desarrolló una teoría explícita del “inconsciente” en su filosofía, sí escribió en *Die fröhliche Wissenschaft*: “For the longest time, conscious thought was considered thought itself. Only now does the truth dawn on us that by far the greatest part of our spirit’s activity remains unconscious and unfelt”⁸⁸. Como podemos ver, la contribución de Freud al desarrollo de un concepto del inconsciente fue sin duda una aportación significativa a la psicología profunda, pero se debe adscribir a un discurso ya existente en la obra de diversos autores que le precedieron.

En cuanto a Nietzsche, sus contribuciones acerca de ello se dejarían sentir palpablemente en los escritos de Freud, aunque el austriaco no siempre reconociera abiertamente la importancia del filósofo en su pensamiento. Como Hillman comenta a menudo en sus propios escritos, todo psicoanalista entiende que son estos silencios los que dan forma a las presencias más poderosas, y en el caso de Freud, el consenso es que era muy consciente de cómo Nietzsche le había abierto el camino a él y al desarrollo de su pensamiento psicoanalítico. En este contexto, estas omisiones parecen más bien *admissiones* inconscientes de la influencia de la psicología del filósofo. Dicho esto, cuando llegó el momento de construir la narrativa de su vida y obra en *Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung*, Freud sí escribió que se había negado a sí mismo “the very great pleasure of reading the works of Nietzsche” para no verse impedido “in working out the impressions received in psychoanalysis by any sort of anticipatory ideas”, y reconociendo “many instances in which laborious psycho-analytic investigation can merely confirm the truths which the philosopher recognized by intuition”⁸⁹. Tal vez Freud creyera que una inmersión demasiado profunda en los escritos de Nietzsche sobre el alma no le dejaría ningún territorio psíquico nuevo por descubrir. Parece más probable, sin embargo, que no fuera el “alcance” de la exploración de Nietzsche de las profundidades del alma lo que motivó el silencio de Freud sobre sus aportaciones, sino más bien la concepción de Nietzsche de verdad,

⁸⁷ Cfr. Ellenberger, H.: *The discovery of the unconscious*. Fontana Press, 1994, p. 318.

⁸⁸ Nietzsche, F.: *The gay science*. Ed. y Trad. W. Kaufmann. Vintage Books, New York, 1974, p. 262.

⁸⁹ Freud, S.: “On the History of the Psycho-Analytic Movement”, en: *The Standard Edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*, vol. 14. Ed. y Trad. J. Strachey, Hogarth Press, London, 1953, pp. 15-16. A partir de ahora, citado como: “*Standard Edition*”, más el volumen y número de página.

la cual no poseía ese anhelado carácter científico, sino que se trataba en cambio de una verdad de tipo imaginal, es decir, estética. Como el psicoanálisis freudiano aspiraba a establecerse como disciplina académica y a ocupar su lugar entre las ciencias naturales, sus primeros practicantes intentaron minimizar la esencia nietzscheana estética de su método. En palabras de Rüdiger Safranski: “There was a reluctance to admit that theories of the soul were based more in fantasy than in fact. But Nietzsche never entertained the slightest doubts on this score. The will to knowledge—whether the object of inquiry was the soul or anything else—was always linked to the imagination”⁹⁰. Aunque Freud tomó una concepción filosófica abstracta del inconsciente y la aplicó concretamente a la psique humana, podemos concluir que, probablemente, Freud no hubiera podido desarrollar todas sus investigaciones clínicas sobre la psique humana sin los pasos dados anteriormente por el filósofo alemán, siendo deudor de este por mucho que tratara de invisibilizarlo. Del mismo modo, debemos ahora entrar en el estudio de una figura muy influida por las premisas de Freud, alguien que sí aceptó el llamamiento de Nietzsche de liberar su propio potencial creativo descendiendo al inconsciente, el otro gran autor de la psicología profunda del siglo XX, Carl Gustav Jung.

1.1.2. La imaginación junguiana

Carl Jung fue un psiquiatra y psicoterapeuta suizo cuya extensa obra, al igual que la de Nietzsche y Freud, influyó no sólo en el campo de la psicología, sino también de la filosofía, la religión, la literatura y las artes. Además del importante estudio de Henri Ellenberger, *The discovery of the unconscious*, la obra del historiador Sonu Shamdasani *Jung and the making of modern psychology* ofrece una genealogía extensa de las ideas que influyeron en la vida y el pensamiento de Jung, centrándose en los debates científicos y filosóficos de su época. Shamdasani, que colaboró con Hillman en un comentario crítico de una de las obras de mayor inspiración estética de Jung, *El Libro rojo (Liber Novus)*, sostiene que, mientras que la concepción popular mantenía durante mucho tiempo que la “psicología analítica” de Jung —una orientación dentro del campo más amplio de la psicología profunda— era una especie de rama poco ortodoxa del psicoanálisis freudiano, en realidad

⁹⁰ Safranski, R.: *Nietzsche: a philosophical biography*. Granta Books, London, 2002, pp. 322-323.

las ideas de Jung tenían un complejo conjunto de raíces, así como sus propios caminos de desarrollo: “His signature concepts contained many different ideas which attempted to resolve major debates in philosophy, psychology, sociology, biology, anthropology, comparative religion, and other fields, and enable the formation of a distinct discipline of psychology”, escribe Shamdasani⁹¹. En la propuesta de Jung este factor psíquico mediador estaba en la raíz de toda experiencia humana.

Aunque el tema se tratará con más detalle adelante, así como en el contexto del desarrollo que Hillman hace del pensamiento junguiano, podemos ya destacar cómo Jung se inspiraba en la filosofía de Kant, a quien se refirió en varias ocasiones como importante precursor. La “revolución copernicana” de Kant fue fundamental para el desarrollo de la psicología de Jung y de gran parte de su teoría arquetípica. La “filosofía crítica”, decía Jung en referencia a este antepasado filosófico suyo, fue la madre de la psicología moderna⁹². Pero a diferencia de Kant, Jung no se limitó al análisis racional o empírico para investigar y abordar el fenómeno de la psique humana, sino que optó por imprimir a su enfoque un carácter mucho más centrado en la importancia de la estética. Como escribió Jung en 1926: “The psyche consists essentially of images [...] a structure that is throughout full of meaning and purpose”⁹³. Aunque admitía ser un “empirista convencido”, dice Erickson, Jung se opuso al positivismo imperante en su época y articuló en su lugar una psicología firmemente arraigada en el compromiso fenomenológico con imágenes que se consideraban dotadas de significado personal para el individuo⁹⁴. Donde Nietzsche y Freud habían expuesto un elemento inconsciente en la experiencia humana, sacando a la luz *das Es* (el *id*, en inglés, o *ello*, en español), lo primitivo e irracional subyacente a la razón humana y al ego, Jung, al tratar de comprender la relación entre psique, imagen e imaginación, profundizó en un reino primordial de imágenes, una expresión de la experiencia humana que parecía estar libre de las estructuras y relaciones del lenguaje verbal⁹⁵.

⁹¹ Shamdasani, S.: *Jung and the making of modern psychology: the dream of a science*. Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 17. A partir de ahora, citado como: “*Jung and the making of modern psychology*”, más el número de página.

⁹² Cita tomada de: Tarnas, R.: “The transfiguration of the western mind.” *CrossCurrents*, 39, 3 (1989), p. 264.

⁹³ Jung, C.G.: “Spirit and life”, en: *CW* 8, §618, pp. 159–324.

⁹⁴ Erickson, J.: *Imagination in the western psyche*, p. 90.

⁹⁵ *Cfr.* Erickson, J.: *Imagination in the western psyche*, p. 90.

La relación entre Freud y Jung y sus respectivas psicologías ha sido objeto de numerosos estudios críticos a lo largo de los años. Aunque un análisis exhaustivo del tema nos llevaría más allá del objetivo de nuestra Tesis, se pueden apreciar sus diferencias teóricas no sólo como una cuestión de diferencias entre sus personalidades y los periodos culturales en los que vivieron, sino de dos filosofías divergentes. En este sentido, estamos de acuerdo con la valoración de Erickson, y especialmente con Tarnas, quien argumenta que, aunque Freud fue el primero en descubrir los aspectos ocultos de la psique, fue Jung quien reconoció las implicaciones filosóficas críticas de las revelaciones de la psicología profunda⁹⁶. Como señala Paul Bishop, biógrafo y crítico de Jung, esto se debió en parte a los amplios conocimientos de Jung sobre epistemología, que había adquirido a través de su temprana lectura de Kant y su inmersión en la filosofía crítica⁹⁷. En opinión de Tarnas, Jung también estaba menos limitado que Freud por las ideas científicas predominantes en el siglo XIX, y su temperamento intelectual le hacía más abierto a explorar diferentes perspectivas filosóficas⁹⁸. En contraste con el énfasis de Freud en la sexualidad, Jung se centró en una gama más amplia de procesos psíquicos no directamente accesibles a la consciencia. Le interesaba cuestionar cómo la psique media el conocimiento y la comprensión en ámbitos que van desde lo filosófico a lo cultural, pasando por lo personal. Abordando estas cuestiones desde un enfoque diferente, Kugler sostiene que, al retomar y ampliar la crítica de la razón pura kantiana, Jung desplazó el objeto epistemológico de la psicología de la sexualidad a la imagen psíquica⁹⁹. Sin embargo, como señala Erickson, Jung no descartó el tema de la sexualidad o el desarrollo psicosexual de su propia psicología, sino que lo consideró como un componente psíquico entre muchos otros y, en consecuencia, reorientó su atención hacia la comprensión de cómo los contenidos psíquicos en general se expresan a través de la imaginación y el mito¹⁰⁰.

⁹⁶ Cfr. Tarnas, R.: *The passion of the western mind*, p. 455.

⁹⁷ Bishop, P.: "The use of Kant in Jung's early psychological works", en: *Journal of european studies*, 26, 2, (1996), pp. 107-140. Para una evaluación más escéptica respecto al kantianismo de Jung, véase De Voogd, S.: "Fantasy versus fiction: Jung's kantianism appraised", en: R.K. Papadopoulos y G.S. Saayman (eds.): *Jung in modern perspective*. Hounslow, London, 1984, pp. 204-28.

⁹⁸ Cfr. Tarnas, R.: "The transfiguration of the western mind." *CrossCurrents*, 39, 3, (1989), p. 264.

⁹⁹ Cfr. Kugler, P.: *Raids on the unthinkable*. Ed. cit., p. 15.

¹⁰⁰ Cfr. Erickson, J.: *Imagination in the western psyche*, p. 91.

Una de las consecuencias más importantes de este nuevo énfasis en la imaginación por parte de Jung fue una nueva valoración de las imágenes. Mientras Freud sostenía que las imágenes de los sueños y las fantasías eran “disfraces” del contenido latente “debajo” o “detrás”, Jung reconoció que podía haber un significado en la imagen en sí¹⁰¹. En su ensayo “On the nature of the psyche”, Jung escribe: “Image and meaning are identical; and as the first takes shape, so the latter becomes clear. Actually the pattern needs no interpretation: it portrays its own meaning”¹⁰². Esta afirmación de Jung marcó un alejamiento de la atribución o imposición de significados conceptuales fijos o prefijados a las imágenes psíquicas y, en su lugar, enfatizó una exploración más libremente abierta del significado para el paciente a través de contextos tanto personales como colectivos, es decir, míticos o arquetípicos¹⁰³. Por ejemplo, en lugar de que la imagen de una gran serpiente negra se interpretara automática y reductivamente como un “pene disfrazado”, la imagen podría tener diferentes significados para diferentes individuos, a veces personales, a veces arquetípicos, a veces ambos. A este respecto, cada vez que una persona presentaba un nuevo sueño para su análisis, Jung intentaba seguir una regla que se había autoimpuesto. Antes de iniciar cualquier tipo de interpretación, primero se recordaba a sí mismo que no sabía lo que significaba el sueño¹⁰⁴, y entonces, procedía a trabajar con el soñador para descubrir los significados potenciales. Después, era clave para él, en sus palabras, “stick as close as posible to the dream image”¹⁰⁵ mientras trabajaba con el soñador y el sueño presentado. Dependiendo de cómo iba evolucionando la interpretación de la imagen durante el proceso de análisis, la gran serpiente negra podría ser entendida como un potente símbolo fálico, o como un símbolo de sexualidad reprimida, o de una madre dominante y devoradora, o de una inminente transformación y renovación personal; pero a este significado sólo se llegaba tras un compromiso activo con las cualidades y asociaciones particulares de la propia imagen y tras su elaboración, en lugar de asumirlo desde el principio. Esta máxima de “sticking to the image” o “ceñirse a la imagen” se

¹⁰¹ Cfr. Erickson, J.: *Imagination in the western psyche*, p. 91.

¹⁰² Cita tomada de: Schenk, R.: *The soul of beauty: a psychological investigation of appearance*. Bucknell University Press, Lewisburg, 1992, p. 130.

¹⁰³ Cfr. Erickson, J.: *Imagination in the western psyche*, p. 91.

¹⁰⁴ Jung, C.G.: “On the nature of dreams”, en: *CW* 8, p. 283.

¹⁰⁵ Jung, C.G.: “The practical use of dream analysis”, en: *CW* 16, p. 149.

convertirá en un principio rector, incluso en método, en el *soul-making* de la psicología de Hillman.

Otro aspecto importante de este cambio de énfasis por parte de Jung, es que esta investigación de las imágenes internas se volvió tan importante para entender la salud psicológica como para el tratamiento de la enfermedad psicológica. En su estudio comparativo *Jung, Freud, and Hillman*, Erick Davis argumenta que, mientras Freud reconocía la fantasía como una realidad psíquica sólo en relación con la patología, Jung “took a broader view of the role of fantasies in the psyche and saw them as the key to understanding normal as well as pathological behavior, as does Hillman, and both men make their point without equivocation, as in the Hillman [declaration that], ‘everything we know and feel is fantasy based’”¹⁰⁶. Para Jung, las imágenes psíquicas y las narrativas de la fantasía no sólo expresaban lo que estaba mal en un individuo, sino que también estaban implicadas en toda actividad psicológica significativa, incluyendo un desarrollo sano y el crecimiento personal. La actitud de Jung hacia los síntomas psicológicos era que debían considerarse no sólo de un modo causal-reductivo, sino también en términos de sus significados posiblemente ocultos para el paciente, preguntándose incluso para qué podrían servir los síntomas como formas de expresión, en las que el alma hablaba con “el exterior” a través de ellos. Erickson escribe que, a lo largo de su vida, Jung llegó a reconocer que, aunque creía que era necesario estudiar la psicología científicamente, el lenguaje de las imágenes, la poesía y el mito era más adecuado para expresar la experiencia psicológica¹⁰⁷.

Por ejemplo, mirando hacia atrás en su biografía *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, Jung no recurrió a la ciencia para describir su vida en toda su profundidad, sino al mito, porque para él reflejaba el funcionamiento de la psique (o la creación de alma) con más fidelidad que la ciencia. Escribió Jung:

My life is a story of the self-realization of the unconscious. Everything in the unconscious seeks outward manifestation, and the personality too desires to evolve out of its unconscious conditions and to experience itself as a whole. I cannot employ

¹⁰⁶ Davis, R.E.: *Jung, Freud, and Hillman: three depth psychologies in context*. Praeger, London, 2003, p. 53.

¹⁰⁷ Cfr. Erickson, J.: *Imagination in the western psyche*, pp. 91-92.

the language of science to trace this process of growth in myself, for I cannot experience myself as a scientific problem.¹⁰⁸

En el capítulo final, “Late Thoughts”, Jung reflexiona sobre la totalidad de su obra y vida, así como sobre la importancia del mito y el simbolismo en la comprensión de la experiencia humana, y analiza el papel del mito como marco para el crecimiento personal. Lo que Jung denomina su mito personal puede describirse mejor como su teoría del desarrollo psicológico —o la *individuación*, analizado más adelante— una búsqueda perpetua de la totalidad y el equilibrio psicológico, que se realiza a medida que la parte consciente y la inconsciente de la psique se van integrando en un todo equilibrado a lo largo de la vida, en una especie de *Gestalt* o *Bildung*, una formación o educación. El objetivo de este proceso y el fin del ser humano, dice, es la creación de “más y más consciencia”¹⁰⁹. Al final del libro, escribe:

But man’s task is [...] to become conscious of the contents that press upward from the unconscious. Neither should he persist in his unconsciousness, nor remain identical with the unconscious elements of his being, thus evading his destiny, which is to create more and more consciousness. As far as we can discern, the sole purpose of human existence is to kindle a light in the darkness of mere being. It may even be assumed that just as the unconscious affects us, so the increase in our consciousness.¹¹⁰

Aunque Jung reconocía que no se puede saber definitivamente el valor de este gran mito personal como “verdad”, o la certeza de su visión del destino y meta del ser humano, esto no parecía preocuparle. “Whether or not the stories are ‘true’ is not the problem,” dice Jung, “[t]he only question is whether what I tell is *my* fable, *my* truth”¹¹¹. O como señala Bishop, enmarcando este deseo de autenticidad existencial en lo que habrían sido para Jung términos goetheanos bien conocidos, la pregunta central que Jung quiere que nos hagamos es profundamente estética: “is it *meine Dichtung, meine Wahrheit?*”¹¹² La autobiografía es el propio ejercicio de mitopoesis creativa de Jung y, en lugar de ver el mito como una mera ficción arcaica o una invención fantástica de un solo individuo, el mito se reconoce en este

¹⁰⁸ Jung, C.G.: *Memories dreams and reflections*, Vintage Books, New York, 1989, p. 3.

¹⁰⁹ Jung, C.G.: *Memories dreams and reflections*. Ed. cit., p. 3.

¹¹⁰ Jung, C.G.: *Memories dreams and reflections*. Ed. cit., p. 326.

¹¹¹ Jung, C.G.: *Memories dreams and reflections*. Ed. cit., p. 3.

¹¹² Bishop, P.: *Carl Jung*. Reaktion Books, London, 2014, p. 10.

contexto como un patrón significativo en la experiencia humana colectiva. Como veremos más adelante, así como en nuestro análisis del desarrollo de Hillman de esta idea en el contexto de una “ficción curativa”, en el modelo junguiano la psique humana se estructura fundamentalmente en torno a patrones mitológicos o arquetípicos que se expresan en forma imagística y narrativa. Esta concepción junguiana tan personal de la psique proviene también de sus lecturas dentro del campo de la filosofía, a la cual le tendremos que dedicar la debida atención, pues forma una parte importante de los cimientos intelectuales donde reposa su aproximación a la disciplina psicológica.

1.1.3. De la filosofía a la psicología profunda: en busca de una vía intermedia

Sonu Shamdasani ha investigado extensamente las ideas y corrientes intelectuales que conformaron las opiniones de Jung sobre la filosofía, centrándose en cómo contribuyeron a la formulación de su pensamiento y psicología. En respuesta a lo que él ve como una interpretación errónea habitual, Shamdasani señala cómo la comprensión del inconsciente por parte de Jung estuvo tan influida por los escritos filosóficos de Carl Gustav Carus y Eduard von Hartmann como por Freud. De hecho, como señala Shamdasani, la propia formación filosófica de Jung fue uno de los factores cruciales de diferencia entre su propia obra y la de Freud¹¹³. Las raíces intelectuales de Jung se remontaban no sólo a la imaginación trascendental de Kant, ese factor o agente oculto, sino también a las aportaciones de Schelling y los románticos. Shamdasani escribe que, para Jung, una de las grandes ideas de Schelling era que el inconsciente constituye el fundamento absoluto de la consciencia. Según Jung, Schelling también se había dado cuenta de que el inconsciente era el mismo para todas las inteligencias o, en las propias palabras de Jung, que “The primeval foundation is not differentiated, but universal”¹¹⁴. Jung sugiere así que Schelling estaba presentando una cualidad colectiva de un inconsciente compartido por todos, ese “inconsciente eterno” (*ewig Unbewusstes*), señala Bishop, que Jung probablemente no había encontrado en su lectura de Schelling, sino en von Hartmann. Y aunque Jung no negaba que ciertas premisas de la

¹¹³ Cfr. Shamdasani, S.: *Jung and the making of modern psychology*, pp. 164-168.

¹¹⁴ Citada tomada de: Shamdasani, S.: *Jung and the making of modern psychology*, p. 167.

psicología moderna eran una reformulación de muchas ideas romántico-idealistas, tuvo cuidado de distanciarse de sus pretensiones metafísicas, centrándose en cambio en sus contribuciones a una psicología que enfatizaba el compromiso experiencial con el inconsciente¹¹⁵.

La ambivalencia en muchas de las declaraciones de Jung a lo largo de su carrera sobre sus raíces filosóficas revela interesantes tensiones en su relación con la filosofía. De hecho, la crítica a los filósofos que a veces expresaba tiende a seguir dos líneas principales. En primer lugar, que los filósofos van más allá de los “límites apropiados” de su disciplina y, en segundo, que sus esfuerzos intelectuales, según el psicólogo suizo, estaban a menudo plagados de “patología”. En una carta a un amigo, Jung escribió:

In the critical philosophy of the future there will be a chapter on ‘The Psychopathology of Philosophy’. [...] There is no thinking *qua* thinking, at times it is a pisspot of unconscious devils, just like any other function that lays claim to hegemony. [...] Neurosis addles the brain of every philosopher because he is at odds with himself. His philosophy is then nothing but a systematized struggle with his own uncertainty.¹¹⁶

En la cita anterior Jung parece reconocer —al igual que Nietzsche, una influencia directa con la que fue mucho menos crítico— que el hecho de estar en un estado de tensión creativa con uno mismo es natural al camino del filósofo. No obstante, para Jung también hay un elemento neurótico en quienes se entregan demasiado al intelecto o, en la tipología psicológica de Jung, a la “función racional del pensamiento”. En esa misma carta, llega a desestimar toda la tradición filosófica alemana, escribiendo que “this whole intellectual perversion [i.e. la filosofía] is a German national institution”¹¹⁷. Sin embargo, en otro caso, Jung parece más dispuesto a que se asocie su trabajo científico con este pasatiempo nacional. Considera que la interpretación errónea que hace un comentarista de su obra “as actually being philosophy” se debe al hecho de que, en palabras de Shamdasani, “he [Jung] utilized philosophical conceptions to make clear his presuppositions and to formulate his findings”¹¹⁸. Sin embargo,

¹¹⁵ Shamdasani, S.: *Jung and the making of modern psychology*, pp. 166-167.

¹¹⁶ Jung, C.G.: *Letters*, vol. 1. Ed. G. Adler, con A. Jaffé. Trad. R.F.C. Hull. Princeton University Press, Princeton, 1992, pp. 330-332.

¹¹⁷ *Ídem*.

¹¹⁸ Shamdasani, S.: *Jung and the making of modern psychology*, p. 167.

mientras que en algunos momentos de su carrera Jung celebraba su familiaridad con aquellos grandes filósofos que habían llamado la atención sobre cuestiones relativas al fundamento esencial del alma, al mismo tiempo que lamentaba cómo las concepciones del inconsciente de Carus y von Hartmann parecían haber sucumbido a la ola del materialismo y el empirismo, en otros momentos Jung se resistía a ser llamado filósofo, insistiendo en su posición de científico empírico¹¹⁹. Hillman podría haber calificado la aspiración de Jung de mantenerse lo más cerca posible de un proyecto científico como una especie de higiene filosófica kantiana: “Philosophy has to learn that it is made by human beings and depends to an alarming degree on their psychic constitution”, escribe Jung, haciéndose eco de la visión de Nietzsche sobre los prejuicios de los filósofos.

Como sugieren las citas anteriores, en varios momentos de su vida Jung expresó diversas y a menudo contradictorias opiniones sobre la relación entre la filosofía y la psicología. En una ocasión en concreto, argumentó que, debido a que el proceso de pensamiento subyacente a la filosofía es en sí mismo una “actividad psíquica”, la psicología ocupa en consecuencia una posición superior. “I always think of psychology as encompassing the whole extent of the soul, and that includes philosophy and theology and many other things besides”, dice Jung¹²⁰. En otra ocasión dice, sin embargo, que la filosofía y la psicología son diferentes porque la primera toma el mundo como objeto de su estudio, mientras que la segunda toma el *sujeto*. Sin embargo, en otras ocasiones Jung se muestra más conciliador y admite que, “Neither discipline can do without the other, and the one always supplies the mostly unconscious presuppositions of the other”¹²¹. En un momento, parece que la psicología engloba a la filosofía; en otro, se las considera de igual condición. Shamdasani ofrece una interpretación que ayuda a reconciliar estas afirmaciones aparentemente divergentes, proponiendo que los presupuestos filosóficos de Jung incluían una lectura “psicologizante” de la filosofía que permitía a la filosofía, en su mente, ser subsumida por la psicología¹²².

¹¹⁹ Cfr. Shamdasani, S.: *Jung and the making of modern psychology*, p. 166.

¹²⁰ Jung, C.G.: “General aspects of dream psychology”, en: *CW* 8, §535.

¹²¹ Jung, C.G.: “The basic problems of psychology”, en: *CW* 8, §659.

¹²² Cfr. Shamdasani, S.: *Jung and the making of modern psychology*, p. 168.

No obstante, a la pregunta de qué filósofo había influido más a Jung, Shamdasani revela que Jung comentó una vez a un estudiante del Instituto de Zúrich: “Kant is my philosopher!”¹²³. Más que una mera afirmación sin reservas de filiación intelectual —Jung, de hecho, se había acercado por primera vez a Kant a través de Schopenhauer, a quien se refiere en su autobiografía como “el gran hallazgo”—, la declaración ofrece un marco de referencia esencial para comprender la teoría de los arquetipos de Jung, así como para entender las implicaciones de sus propias posiciones filosóficas. A este respecto, Tarnas escribe: “With a philosophical grounding in the Kantian critical tradition rather than in Freud’s more conventional rationalist materialism, Jung was compelled to admit that his psychology could have no necessary metaphysical implications”¹²⁴. Sin embargo, aun siendo consciente de las limitaciones de sus propias teorías, Jung abrió una especie de fértil terreno intermedio, un espacio psíquico ontológicamente válido, en descripción de Erickson, en el que la filosofía especulativa, la religión, el arte y la cultura tenían un significado inherente, independientemente de su estatus en el mundo material. No tanto un ateísmo materialista ni un teísmo romántico-idealista: lo que Jung había imaginado era un espacio mediador en el que las cosas y los acontecimientos podían tener un significado y valores psicológicos “interiores”, independientemente de su estatus material o metafísico¹²⁵.

La esencia de la “revolución copernicana” kantiana que inspiró a Jung se expresa en el siguiente conocido pasaje del prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*:

Up to now it has been assumed that all our cognition must conform to the objects; but all attempts to find out something about them *a priori* through concepts that would extend our cognition have, on this presupposition, come to nothing. Hence let us once try whether we do not get farther with the problems of metaphysics by assuming that the objects must conform to our cognition, which would better agree with the requested possibility of an *a priori* cognition of them, which is to establish something about objects before they are given to us.¹²⁶

¹²³ Cita tomada de: Shamdasani, S.: *Jung and the making of modern psychology*, p. 168. Bishop añade: “A member of one of Jung’s seminars recalls him as saying that the ‘real basis’ of his ‘philosophical education’ was Kant.” Bishop, P.: “The use of Kant in Jung’s early psychological works”, en: *Journal of european studies*, 26, 2 (1996), p. 107.

¹²⁴ Tarnas, R.: *The passion of the western mind*, p. 417.

¹²⁵ Cfr. Erickson, J.: *Imagination in the western psyche*, p. 92.

¹²⁶ Kant, I.: *Critique of pure reason*, Eds. y trads. P. Guyer and A. W. Wood. Cambridge, 1997, p. 110.

Recordamos la distinción crítica que hace Kant entre noúmeno y fenómeno, según la cual la “cosa en sí” nunca puede conocerse como tal, sino que nos llega como fenómeno a través de las categorías *a priori* de la mente humana. Por tanto, nuestra experiencia, dice Kant, debe conformarse en relación a lo que permiten esas categorías *a priori*. Es decir, lo que podemos saber del mundo es cómo *aparece* el mundo, pero no lo que es *en sí mismo*. De hecho, Kant sostenía que, por definición, nunca podríamos conocer la cosa en sí misma, y Jung parece haber entendido muy bien esta postura. Así, podemos ver en la cita siguiente que Jung sigue el mismo camino filosófico trazado por Kant, pero con un nuevo énfasis en la imaginación. Jung escribe:

Psychic existence is the only category of existence to which we have immediate knowledge, since nothing can be known unless it first appears as a psychic image. Only psychic existence is immediately verifiable. To the extent that the world does not assume the form of a psychic image, it is virtually non-existent.¹²⁷

Jung también creía que este escepticismo fundamental sobre nuestra capacidad para conocer lo que existe “fuera” de la experiencia humana hacía tambalear tanto la ciencia positivista como la metafísica. En este sentido, la idea de Kant tiene un doble aspecto. Para Jung, sin embargo, lo único que podemos conocer en última instancia es la psique, que media en todas las demás experiencias y que, por naturaleza, es parcialmente inconsciente.

A este respecto, Tarnas sostiene que Jung era, a diferencia de Freud, epistemológicamente más exigente consigo mismo y a lo largo de su vida reconoció con frecuencia los límites epistemológicos fundamentales de sus propias teorías, aunque tampoco dudó en recordar a los científicos más conservadores la similitud de su propia situación epistemológica¹²⁸. Y aunque Jung afirmaba a menudo que consideraba la psicología como una *ciencia* y que la practicaba como científico, su definición de ciencia de principios del siglo XX puede resultar difícil de comprender cuando se compara con nuestros estándares contemporáneos. Parte de esta confusión, señala Erickson, tiene que ver con la insistencia de Jung en que la psique tiene un aspecto “objetivo”, incluso con respecto a la experiencia personal individual. Como exploraremos más detenidamente a continuación, para Jung la

¹²⁷ Jung, C.G.: “Psychology and religion: west and east”, en: *CW* 11, pp. 480-481.

¹²⁸ Cfr. Tarnas, R.: *The passion of the western mind*, p. 417.

psique en sí tiene una existencia objetiva y autónoma. Esta idea radical de la “psique objetiva” implica que los contenidos de la psique tienen un valor ontológico independiente; que las imágenes, fantasías, narraciones y personajes emocionalmente cargados que surgen al encuentro de la mente consciente no son creaciones activas del ego consciente, sino que tienen una realidad objetiva relativa a la mente consciente que los experimenta¹²⁹. Por ejemplo, así como una serpiente material viva se presenta como un objeto a mis sentidos, una imagen del Ouroboros o “serpiente cósmica” que surge espontáneamente en mi consciencia tiene una existencia objetiva como un *objeto psíquico* que se presenta a mi consciencia, apareciendo ante el ojo de mi mente. Como tal, Jung insistía en que estos contenidos psíquicos eran una especie de fenómeno empírico, natural, sujeto a un estudio metódico y, por tanto, “científico”. Esta idea se pierde por completo si asumimos que la imaginación funciona sólo como un proceso intencional y consciente.

Como se examinará más detenidamente en un capítulo posterior sobre el desarrollo que Hillman hace de su obra, Jung llamó a este reino interior de la imagen una *realidad psíquica*, ontológicamente real, pero fundamentalmente diferente del mundo material mensurable: “It is a psychic fact that this fantasy is happening, and it is as real as you—as a psychic entity—are real”, escribe¹³⁰. Lo que Jung está sugiriendo con esta provocadora afirmación es que debemos tratar a las imágenes como psicológicamente reales, esto es, que son autosuficientes semánticamente y que su significado existe y va más allá del individuo que las imagina. De esta manera elimina la duda y la sospecha sobre lo que podría considerarse como meramente “imaginario” en cuanto ficción. Tarnas ofrece un resumen que ayuda a contextualizar esta propuesta radical dentro de la historia de la filosofía: “Jung’s granting the status of empirical phenomena to psychological reality was itself a major step past Kant, for he thereby gave substance to ‘internal’ experience as Kant had to ‘external’ experience: all human experience, not just sense impressions, had to be included for a genuinely comprehensive empiricism”¹³¹. La psicología científica de Jung, dice Erickson a este respecto, se concibió como una especie de “fenomenología vital”¹³². La realidad de estas

¹²⁹ Cfr. Erickson, J.: *Imagination in the western psyche*, p. 93.

¹³⁰ Jung, C.G.: “Mysterium coniunctionis”, en: *CW* 14, p. 529.

¹³¹ Tarnas, R.: *The passion of the western mind*, p. 417.

¹³² Cfr. Erickson, J.: *Imagination in the western psyche*, p. 93.

imágenes psíquicas y su impacto genuino en la consciencia serán lo que Hillman denomina una *realidad imaginal*. Lo examinaremos con detalle más adelante, pero ha de insistirse, ya aquí, en la transformación o recepción que hará Hillman de algunas de las ideas de Jung.

1.1.4. La imagen como semilla de la individuación

Las investigaciones de Jung le llevaron a proponer que, si bien una realidad más allá de la psique podría ser incognoscible, los contenidos de la psique sí podrían ser abordados epistemológicamente y llegar, por tanto, a ser conocidos¹³³. Para la psicología junguiana, el individuo ha de enfrentarse al propio inconsciente, sumergiéndose así en una interioridad desconocida que habrá de explorar él mismo, con el objetivo de integrarlo en la parte consciente de su personalidad. A este proceso de reconciliación y reintegración del inconsciente con lo consciente, Jung lo denominó *individuación*, ya mencionado anteriormente, un movimiento hacia una unificación de la personalidad y una “totalidad psicológica”.

El ideal de individuación no es un estado concreto, sino más bien un proceso dinámico que se extiende a lo largo de la vida humana. O, tomando el subtítulo del *Ecce Homo* de Nietzsche, se trata de “cómo se llega a ser lo que se es” (*wie man wird, was man ist*). Implica no sólo un proceso de “autocultivo”, en palabras de Nietzsche, sino también “becoming master of the chaos that one is, compelling one’s chaos to become form”¹³⁴. Podemos ver una reformulación de esta afirmación nietzscheana en palabras de Jung, quien escribe: “I use the term ‘individuation’ to denote the process by which a person becomes a psychological ‘individual,’ that is, a separate, indivisible unity or ‘whole’”¹³⁵. Y en otro ensayo sobre el tema: “Individuation means becoming a single, homogeneous being, and, in so far as ‘individuality’ embraces our innermost, last, and incomparable uniqueness, it also implies *becoming one’s own self* [*zum eigenen Selbst werden*]”. Por esta razón, Jung sugirió que también podemos

¹³³ Cfr. Erickson, J.: *Imagination in the western psyche*, p. 94.

¹³⁴ Nietzsche, F.: *Ecce homo: How one becomes what one is*. Trad. R.J. Hollingdale, Penguin, Harmondsworth, 1992, §9, p. 34; y Nietzsche, F.: *The will to power*. Ed. W. Kaufmann, W. Kaufmann y R.J. Hollingdale (trads.) Random House, New York, 1967, §842, p. 444.

¹³⁵ Jung, C.G.: “The archetypes and the collective unconscious”, en: *CW* 9, I, p. 275.

traducir la idea de individuación como un “llegar a la mismidad” (*Verselbstung*) o como una “autorrealización” (*Selbstverwirklichung*)¹³⁶. El proceso de individuación es el “desarrollo” o “devenir” (*Werden*) de la personalidad, sobre el que Jung escribe que constituye “the act of the highest courage to face life, of absolute affirmation of being an individual, and the most successful adaptation to the universal conditions of existence coupled with the greatest possible freedom of self-determination”¹³⁷. En este sentido, Andrew Samuels escribe en *Jung and the post-jungians* que la esencia de la individuación junguiana es el logro de una mezcla personal entre lo colectivo y universal, por un lado, y lo único e individual, por otro¹³⁸. Jung hablaba de la individuación como un impulso (*Trieb*), pero no la consideraba primordialmente un imperativo biológico, sino más bien *psicológico*. El método principal para facilitar el proceso de la individuación, mantenía, era un trabajo con imágenes que surgían del inconsciente.

La experiencia de Jung, tanto con su propia psique como con la de sus pacientes, le había llevado a proponer que la generación de imágenes significativas y narraciones de fantasía era una actividad natural y continua del inconsciente, una idea que tenía una función casi teleológica en su comprensión del desarrollo psicológico del ser humano. “This autonomous activity of the psyche, which can be explained neither as reflex to sensory stimuli nor as the executive organ of eternal ideas, is, like every vital process, a continually creative act”¹³⁹, escribe Jung. Una vez más, vemos que este proceso de creación de fantasías es caracterizado por Jung como un fenómeno natural, la actividad natural de un ser humano. Además, Jung afirma que esta producción autónoma de imágenes no depende de ningún estímulo externo o causalidad metafísica, sino que se genera como algo natural¹⁴⁰. Es decir, la creación de estas imágenes es una función natural de la psique. Tal como experimentamos en sueños nocturnos o diurnos, estas fantasías imagísticas surgen por sí solas, y pueden ser incorporadas e integradas o ignoradas y reprimidas. Jung continúa el desarrollo de la idea diciendo:

¹³⁶ Jung, C.G.: “Two essays on analytical psychology,” en: *CW* 7, §266.

¹³⁷ Jung, C.G.: *CW* 17, §289.

¹³⁸ Cfr. Samuels, A.: *Jung and the post-jungians*. Routledge & Kegan Paul, London, 1985, pp. 81-82.

¹³⁹ Jung, C.G.: “Psychological types”, en: *CW* 6, §78, p. 52.

¹⁴⁰ Cfr. Erickson, J.: *Imagination in the western psyche*, p. 94.

Fantasy therefore seems to me to be the clearest expression of the specific activity of the psyche. [...] Fantasy it was and ever is which fashions the bridge between the irreconcilable claims of subject and object, introversion and extraversion.¹⁴¹

Retomando el legado del pensamiento aristotélico, Jung sitúa la imaginación como mediadora a lo largo de un continuo entre las realidades de los mundos interior y exterior. Con Jung la imaginación se convierte en “el portal” entre el consciente y el inconsciente¹⁴² y se transforma en el medio del autoconocimiento y la integración psicológica.

Según Jung, aunque las imágenes que produce la psique pueden corresponder a veces a objetos o personas reales, resultan incluso más significativos para nuestro desarrollo psicológico cuando falta esa correspondencia. Cuando una imagen no tiene referente externo, dice Jung, esto puede “actually increase its importance for psychic life, since it then has a greater psychological value, representing inner reality which far outweighs the importance of external reality”¹⁴³. Siguiendo esta línea de pensamiento, la analista junguiana y colega de Hillman, Mary Watkins, explica que tal imagen generada internamente puede aparecer en un sueño de fantasía porque “it represents an unrecognized or undervalued part or attitude of the person dreaming or imagining”¹⁴⁴. Esta parte infravalorada o desconocida podría asemejarse a los deseos sexuales reprimidos destacados en la teorización de Freud, a la voluntad de poder de Nietzsche o a una multitud de otros contenidos que han quedado aislados de nuestro modo habitual de consciencia, como aquellas partes más perturbadoras de uno mismo que a menudo quedan apartadas de la vista¹⁴⁵. Como veremos, uno de los principios básicos del pensamiento junguiano es que la psique es un sistema autorregulador y compensatorio, que genera imágenes en sueños y fantasías buscando equilibrar cualquier punto de vista consciente demasiado estrecho con el fin de lograr la personalidad más completa¹⁴⁶.

La individuación junguiana implica no sólo aclarar las características primarias de la personalidad consciente, sino también hacer conscientes e integrar los aspectos rechazados,

¹⁴¹ Jung, C.G.: “Psychological types”, en: *CW* 6, §78, p. 52.

¹⁴² Erickson, J.: *Imagination in the western psyche*, p. 93.

¹⁴³ Jung, C.G.: “Psychological types”, en: *CW* 6, §744, p. 442.

¹⁴⁴ Watkins, M.: *Waking dreams*. Spring Publications, Putnam, 1984, p. 44.

¹⁴⁵ Cfr. Samuels, A.: *Jung and the post-jungians*. Routledge & Kegan Paul, London, 1985, p. 81.

¹⁴⁶ Cfr. Jung, C.G.: *CW* 7, §136.

reprimidos y aún no vividos de la personalidad por medio de un trabajo con las imágenes que produce el inconsciente. Según Jung, este proceso conduce no sólo a un mayor grado de realización del sí-mismo (*Selbst*), sino incluso al reconocimiento de que uno tiene un “sí-mismo”, o *Self*. El sí-mismo, también caracterizado por Jung como el arquetipo del Sí-mismo con mayúscula para denotar su estatus como tal, se convierte en una imagen no sólo de una persona más diferenciada, y a la vez integrada, sino también del propósito de la vida en general:

The self is an image of the goal of life spontaneously produced by the unconscious, irrespective of wishes and fears of the conscious mind [...] the dynamic of this process is instinct, which ensures that everything which belongs to an individual's life shall enter into it, whether he consents or not.¹⁴⁷

Este *Self* es la meta de la vida en el sentido de que representa, según Jung, “the most complete expression of the fateful combination called individuality”¹⁴⁸. Desde el punto de vista de una dimensión social más amplia, la plena expresión de la individualidad de cada uno de nosotros conduce a la expresión más saludable y más completa del grupo, en el que el desarrollo de cada persona complementa el de los demás para crear una imagen más armónica del colectivo.

Aunque la forma y el estilo en que tiene lugar el proceso de individuación dependen de cada individuo, Jung sostenía que ciertas imágenes que emergen de la psique inconsciente expresan las semillas e intimaciones de este proceso de individuación, por ejemplo, imágenes de iniciación, como una partida o un viaje, una muerte o nacimiento. El “viaje nocturno por el mar” era una potente imagen que Jung tomó de la mitología del antiguo Egipto y utilizó en su trabajo con los pacientes. Más cerca de su época, encontró una metáfora y un paralelismo poético para el desarrollo psicológico en las imágenes y los escritos de la alquimia, donde los elementos básicos (los instintos y el ego, por ejemplo) se transforman en oro (el Sí-mismo): “[T]he alchemist related himself not only to the unconscious but directly to the very substance which he hoped to transform through the power of imagination”¹⁴⁹, escribió Jung. Una de las

¹⁴⁷ Jung, C.G.: “Psychological commentary on ‘The Tibetan book of the great liberation’”, en: *CW* 11, p. 451.

¹⁴⁸ Jung, C.G.: “Two essays on analytical psychology”, en: *CW* 7 §404.

¹⁴⁹ Jung, C.G.: “Psychology and alchemy”, en *CW* 12, § 394.

ideas básicas de la psicoterapia junguiana, y un principio fundamental de su teoría de la individuación, es que progresamos hacia una mayor salud tomando consciencia e integrando estos aspectos ignorados de nosotros mismos, en lugar de permitir que se manifiesten y acumulen o “constelen”, palabra e imagen comunes en la teoría junguiana, como patrones de conducta inconscientes y potencialmente patológicos. Jung creía que la alquimia, vista desde un punto de vista simbólico y no científico, podía considerarse una de las precursoras del estudio moderno del inconsciente y, en particular, del interés analítico por la transformación de la personalidad.

Tal obsesión por la alquimia es otro de los puntos fundamentales que muestra la conexión entre Jung y Hillman. Para ambos, la alquimia es la psicología profunda de una época anterior, en la que los alquimistas proyectaban las partes más abismales y recónditas de su personalidad en sus materiales y al mismo tiempo “trabajaban sobre sus almas”. Así, si Jung tituló un volumen de sus obras completas *Psychologie und Alchemie*, Hillman llamará a una de sus ediciones uniformes *Alchemical Psychology*. En la obra de Hillman se hace referencia a la alquimia con tanta frecuencia porque, según él, es el trabajo de los alquimistas el que prefigura el trabajo del *soul-making* con el inconsciente. Al igual que *soul-making*, el medio de este trabajo alquímico es también la imaginación: “[A]lchemy was an imaginative exercise couched in the language of concrete substances and impersonal objective operations. It is because alchemy presents such precise, concrete, and rich examples of the imaginative process of soul-making”¹⁵⁰, escribe Hillman. Lo que el alquimista veía entonces en forma material y química, el psicoterapeuta lo ve hoy en la psicología del hombre moderno: “Personality is a specific combination of dense depressive lead with inflammable aggressive sulphur with bitterly wise salt with volatile evasive mercury”¹⁵¹, escribe. Para los alquimistas, el objetivo de esta transformación hacia un sentido más expansivo del yo se representaba a menudo en la imagen de la “piedra alquímica”. Al igual que Hillman, el interés de Jung por la alquimia radicaba en su creencia de que el simbolismo alquímico ofrecía una rica fuente de imágenes y metáforas arquetípicas que podían utilizarse para comprender el proceso de individuación y transformación de la personalidad. Esta comprensión nos lleva a reconocer

¹⁵⁰ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 90.

¹⁵¹ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 91.

que nos espera una fuente de imágenes potencialmente valiosas por descubrir cuanto más nos adentramos en las profundidades de la psique inconsciente. Por ello, Jung llegó a concebir el inconsciente como una entidad mitopoética, una fuente de creatividad inagotable.

La función mediadora de la imaginación es, quizás, más evidente en el uso que Jung hace del término *símbolo* en el contexto de la psicología profunda. Jung diferenciaba los símbolos de los signos, siendo los signos una representación de algo conocido¹⁵². En cambio, los símbolos son imágenes que nos llevan más allá del significado superficial de una palabra, imagen, objeto o dibujo. Apoyándonos en el trabajo de Domingo Hernández Sánchez, hemos de tener en cuenta cómo “la necesidad mítico-religiosa del símbolo obedece al poder de evocación y sugerencia ocasionado por la indeterminación de su significado. Se trata, en efecto, de una evocación tensional, ambigua, que por un lado remite a un más allá de lo sensible y por el otro muestra que ese más allá nunca es completamente accesible”¹⁵³. Cuando algo se convierte en símbolo, adquiere significados complejos que desafían la simple reducción. A diferencia de un signo, que tiene un significado fijo y relativamente obvio, un símbolo suele implicar un significado desconocido u oculto más allá de lo meramente aparente o manifiesto. Un símbolo apunta más allá de sí mismo, hacia un ámbito mayor de misterio, y al mismo tiempo nos abre a ese misterio. Según palabras de Hernández Sánchez, siempre que nos acerquemos al símbolo hemos de tener en cuenta: “primero, que todo símbolo se basa en la referencia a algo oculto, es decir, presupone siempre cierto nexo metafísico-religioso entre lo visible y lo invisible, y segundo, que el contexto en el que alcanzó su máximo esplendor, a saber, la teoría romántica del símbolo, es de origen claramente religioso y metafísico”¹⁵⁴. Jung, por su parte, caracterizó los símbolos como seres vivos preñados de significado que no pueden expresarse de otro modo.

En la psicología junguiana, los símbolos son una clase especial de imágenes que surgen del inconsciente como un intento de reconciliar conflictos internos apuntando a algo más allá de la consciencia. Jung escribe que el significado del símbolo “resides in the fact that it attempts to elucidate, by a more or less apt analogy, something that is still entirely

¹⁵² Jung, C.G.: “Psychological types”, en: *CW* 6, §815.

¹⁵³ Hernández Sánchez, Domingo, “Símbolo”, en: Benítez Andrés, Rosa y Supelano-Gross, Claudia (eds.), *Tipos móviles. Materiales de arte y estética*, 5. Salamanca, Luso-Española de Ediciones, 2011, p. 154.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 153.

unknown or still in the process of formulation”¹⁵⁵. Por lo tanto, una imagen simbólica en un sueño no está tratando de disfrazar algo (i.e., un contenido latente y manifiesto, diría Freud), sino más bien tratando de traer a la consciencia una nueva verdad que no se capta fácilmente por la configuración actual de la personalidad consciente. De hecho, “Every psychological expression is a symbol if we assume that it states or signifies something more and other than itself which eludes our present knowledge”¹⁵⁶, dice Jung. Como tal, afirma que el modo adecuado de investigar el significado de un símbolo no es semiótico sino hermenéutico, buscando niveles adicionales de significado en lugar de reducir la imagen a un único valor definido. “This procedure widens and enriches the initial symbol, and the final outcome is an infinitely complex and variegated picture”, afirma Jung¹⁵⁷. Al centrarse en el carácter polimórfico y ambiguo del significado en lugar de en la definición reductora, el trabajo con el símbolo se convierte en un proceso de expansión de la consciencia: la imagen adquiere un significado consciente.

Hillman subrayará que este modo de ampliar el significado de las imágenes difiere notablemente del de Freud, que aborda la interpretación del significado de los símbolos (principalmente de las imágenes de los sueños) partiendo de la base de que tienen significados fijos, establecidos de forma permanente y conocidos. Salvo raras excepciones, éstos suelen ser de naturaleza sexual¹⁵⁸. Efectivamente, Freud trata los símbolos como signos y sugiere que incluso pueden recopilarse en una especie de libro de referencia de significados fijos al que podemos volver una y otra vez. Para Jung, sin embargo, este tipo de reducción interpretativa “estrecha” la consciencia y constriñe el desarrollo psicológico, alejando al individuo de una relación sana con el inconsciente, en lugar de acercarle a ella. Más allá de estas estructuras tan limitadores que propone Freud acerca de las imágenes y los símbolos, Jung apostará por darle al dinamismo de la vida psicológica y a su continuo fluir una importancia fundamental. El suizo entrará en constante diálogo con la imaginación y tratará de penetrar con ella en el mundo del inconsciente.

¹⁵⁵ Jung, C.G.: “The structure of the unconscious”, en: *CW* 7, p. 291.

¹⁵⁶ Jung, C. G.: “Definitions”, en: *CW* 6, §817.

¹⁵⁷ Jung, C. G. “The structure of the unconscious”, en: *CW* 7, p. 291.

¹⁵⁸ *Cfr.* Davis, R.E.: *Jung, Freud, and Hillman*. Ed. Cit., p. 89.

1.1.5. Imaginación activa y la confrontación con el inconsciente

Al asumir la imaginación un papel tan vital en la formulación de la teoría y práctica de su psicología, Jung quiso desarrollar un método para conectar la consciencia con la imaginación a fin de acceder a las profundidades de la psique, un dominio al que se refirió también como “el inconsciente mítico”¹⁵⁹. Jung denominó a este método *imaginación activa*, un proceso deliberado de “soñar con ojos abiertos” en el que un individuo se involucra conscientemente en imágenes y narraciones fantásticas con el propósito de establecer una conexión con una realidad interna y objetiva.¹⁶⁰ En sus *Visions* seminarios, Jung habló de un tipo particular de mirada profunda a una imagen que la engendra [*betrachtes*] con significado y valor¹⁶¹. El verbo inglés “look” o el español “mirar” no transmite adecuadamente este significado, pero el alemán *betrachten*, que es un equivalente, según Jung, significa tanto inspeccionar, examinar o escudriñar como preñar. Una traducción más cercana sería “realizar”. Este tipo de inspección o introspección implica involucrar al inconsciente centrándose en una imagen concreta y dejando que tome vida propia mientras se mantiene y se observa con el ojo de la mente. Jung describe un proceso que consiste en “invocar” o “convocar” una imagen, concentrarse en ella y, a continuación, animarla con “la fuerza viva” hasta que empieza a moverse, a cambiar o incluso a hablar¹⁶². El objetivo, según Jung, es facilitar una relación viva con estas imágenes en la vida de vigilia.

A diferencia del fenómeno del sueño, en el que el ego suele experimentar más pasivamente las imágenes que surgen, en la imaginación activa adquiere un mayor protagonismo en la relación con estas imágenes. El practicante de este método no trata de manipular o controlar las imágenes como lo haría en un proceso creativo más dirigido, sino que entra en una relación atenta y dialógica con ellas, permitiendo que la imaginación lleve el mundo del inconsciente a un mayor grado de consciencia. Mary Watkins escribe en *Waking Dreams* que la imaginación activa ofrece un “active means of approaching the experience of

¹⁵⁹ Jung, C.G. y Shamdasani, S.: *The red book: liber novus*. W.W. Norton and Co., New York, 2009.

¹⁶⁰ Jung utilizó el término en 1935 para describir este proceso de “soñar con los ojos abiertos”, en: *CW*, 6, §723n.

¹⁶¹ Jung, C.G.: *Visions: notes of the seminar given in 1930-1934 by C.G. Jung*, vol. 1. Ed. C. Douglas, Princeton University Press: Princeton, 1997, p. 661.

¹⁶² Jung, C.G.: *Visions: notes of the seminar given in 1930-1934 by C.G. Jung*, vol. 1. Ed. cit., p. 661.

mutual penetration of the unconscious and conscious worlds”¹⁶³. Adoptando un papel proactivo al adentrarse en las fantasías imaginativas que surgen del inconsciente, los aspectos conscientes e inconscientes de la psique se ponen en comunicación directa y pueden empezar a avanzar hacia una mayor integración.

Como parte de la imaginación activa, podríamos iniciar conversaciones con estas imágenes, o lo que Watkins llama “imaginal dialogues”¹⁶⁴. En este contexto, Jung especificó que si la imagen “is a speaking figure at all, then say what you have to say to that figure and listen to what he or she has to say”¹⁶⁵. Así pues, la imaginación activa es también una práctica de la imaginación *inter*-activa, en la que un individuo plantea preguntas a imágenes o figuras personificadas, que luego le proporcionan respuestas. “You must step into the fantasy yourself”, dice Jung, “and compel the figures to give you an answer”, pues la imaginación activa es “a dialectical procedure, a dialogue between yourself and the unconscious figures”¹⁶⁶. Así, activar la imaginación, o imaginar activamente, requiere que el individuo considere las imágenes que emergen del mundo interior del inconsciente como si fueran autónomas e iguales en estatus ontológico a las de la realidad externa. En *Jung on active imagination*, la analista junguiana Joan Chodorow describe el método de imaginación activa de Jung como un método que consta de dos fases: “first, letting the unconscious come up; and second, coming to terms with the unconscious” y señala que esto requiere una “suspension of our rational critical faculties in order to give free reign to fantasy”¹⁶⁷. Chodorow subraya que parte del material que brota puede resultar difícil de asimilar para una persona en su perspectiva consciente, y que el proceso de integración psicológica a través de la imaginación activa puede prolongarse durante muchos años. Además de Chodorow, otros junguianos han ofrecido un enfoque sistematizado de la imaginación activa para emprender el trabajo interior con la psique, como Marie Von Franz y Janet Dallet¹⁶⁸, pero la perspectiva más acorde con *soul-making* es la guía para practicar el método que Robert A. Johnson ofrece

¹⁶³ Watkins, M.: *Waking dreams*. Spring Publications, Putnam, 1984, p. 47.

¹⁶⁴ Watkins, M.: *Invisible guests: the development of imaginal dialogues*. Spring, Dallas, 1986, p. 1.

¹⁶⁵ Jung, C. G.: *Letters: 1906–1950*. Ed. G. Adler y A. Jaffé, trad. R.F.C. Hull. Princeton University Press, Princeton, 1972, p. 460.

¹⁶⁶ Jung, C.G.: “Experimental researches”, en: *CW* 2, p. 562.

¹⁶⁷ Chodorow, J.: *Jung on active imagination: key essays selected and introduced by Joan Chodorow*. Princeton University Press, Princeton, 1997, p. 10.

¹⁶⁸ Cfr. Franz, M.-L. von: *Alchemical active imagination*. Shambala, Boston, 1997, p. 1.

en el clásico *Inner work*¹⁶⁹. Aunque Hillman resistía concretizar un “método definitivo” para trabajar con la imaginación, muchos de estos principios y enfoques aparecen en los consejos prácticos para la interpretación y terapia de los sueños que ofrece en su ensayo tardío “Apollo, dream, reality”¹⁷⁰.

Jung desarrolló el método de la imaginación activa durante su “confrontación con el inconsciente” (*Auseinandersetzung mit dem Unbewußten*), un intenso periodo de autoexperimentación y análisis que comenzó en 1913, tras su traumática ruptura con Freud¹⁷¹. La palabra alemana *Auseinandersetzung* significa “poner en contra” y, por tanto, discusión, argumento, altercado, conflicto, enfrentamiento. En la traducción inglesa y española de los escritos de Jung, *Auseinandersetzung* se traduce a menudo como “llegar a un acuerdo”, que para algunos es menos adecuado para transmitir la cualidad “cara a cara” del encuentro imaginal. Para Chodorow, sin embargo, la imagen de “llegar a un acuerdo” implica la relación dialéctica entre la consciencia y el inconsciente, que tiene el efecto de diferenciar uno del otro y al mismo tiempo honrar a ambos como elementos complementarios en la psique. De hecho, podemos ver en el relato de Jung sobre este turbulento periodo de experimentación con la imaginación un deseo de lograr una relación equilibrada entre estas dos fuerzas.

Después de su separación con Freud, Jung entró en un largo periodo de aislamiento casi total, sólo interrumpido por dos años de servicio militar, de 1916 a 1918. Relató en su biografía que este “viaje nocturno por el mar”, como lo llamaba, en referencia al motivo mítico del descenso de un héroe a un inframundo psíquico, duró casi seis años, durante los cuales empezó a trabajar con sus manos, construyendo, esculpiendo y pintando, así como a explorar la naturaleza de su inconsciente mediante el análisis de los sueños y diversas técnicas para adentrarse en su propia imaginación¹⁷². Jung registró estas experiencias en una serie de diarios, escribiendo comentarios contemplativos sobre lo que allí veía y transcribiendo los

¹⁶⁹ Cfr. Johnson, R.A.: *Inner work*. Harper & Row, San Francisco, 1986, pp.124-180

¹⁷⁰ Hillman, J.: *UE 6.1: Mythic figures*, pp. 327-332.

¹⁷¹ Cfr. Ellenberger, H.: *The discovery of the unconscious*. Fontana Press, London, 1994, pp. 669-673; Freud, S. y Jung, C.G.: *The Freud/Jung letters: the correspondence between Sigmund Freud and C. G. Jung*. Ed. W. McGuire, Harvard University Press, Cambridge, 1974, p. 539.

¹⁷² Cfr. “Confrontation with the unconscious”, en: Jung, C.G.: *Memories, dreams, reflections*. Vintage Books, New York, 1989, pp. 170-199. A partir de ahora citado como: “*Memories, dreams, reflections*”, más el número de página.

diálogos que había iniciado con las imágenes y figuras personificadas de su propio inconsciente.

En este mundo imaginal, el inconsciente mítico, Jung confrontó e interrogó a las diversas figuras que se le aparecieron, y, para su sorpresa, esas personas imaginales le respondieron a su vez. “Near the steep slope of a rock”, escribe Jung, “I caught sight of two figures, an old man with a white beard and a beautiful young girl. I summoned up my courage and approached them as though they were real people, and listened attentively to what they told me”¹⁷³. Y vuelve a suceder: “I held conversations with him, and he said things which I had not consciously thought. For I observed clearly that it was he who spoke, not I”¹⁷⁴. Una de estas figuras imaginales, un sabio pagano al que Jung llamó Filemón, “seemed to me quite real, as if he were a living personality”. Filemón le habló a Jung de la siguiente manera: “He said I treated thoughts as if I generated them myself, but in his view thoughts were like animals in the forest, or people in a room, or birds in the air.” Fue este Filemón imaginal, dijo Jung, quien le enseñó la realidad de la psique: “that there is something in me which can say things that I do not know and do not intend”¹⁷⁵. Aunque nos pueda parecer extraño oír palabras como “objetivo” y “realidad” utilizadas de este modo para describir una experiencia de un mundo interior, en el contexto psicológico Jung daba plena credibilidad a estas figuras de su imaginación, convirtiéndose tal experiencia en la base de uno de los movimientos ontológicamente más significativos de su teorización.

La confrontación de Jung con el inconsciente ha sido descrita de diversas maneras: como un “brote psicótico”, un “descenso chamánico”¹⁷⁶ o una documentación detallada de su intento de reconectar con el inconsciente mítico¹⁷⁷, pero para Jung llegaría a constituir tanto la base experiencial del método de la imaginación activa como, según su propio relato, el fundamento esencial de toda su futura teoría psicológica. El viaje interior de Jung no sólo produjo la técnica de la imaginación activa, sino que también condujo a la composición de

¹⁷³ Jung, C.G.: *Memories, dreams, reflections*, p. 181.

¹⁷⁴ Jung, C.G.: *Memories, dreams, reflections*, p. 183.

¹⁷⁵ Jung, C.G.: *Memories, dreams, reflections*, p. 183.

¹⁷⁶ Smith, C.M.: *Jung and shamanism in dialogue*. Trafford, Bloomington, 2007, pp. 5, 63, 217.

¹⁷⁷ Cfr. Jung, C.G. and Shamdasani, S.: *The red book: liber novus*. W.W. Norton and Co., New York, 2009, p. 1.

su *Libro rojo (Liber Novus)*, una crónica ricamente ilustrada de lo que vio y a quién encontró cuando se sumergió en este extraño paisaje interior de la imaginación. Su *Liber novus* puede entenderse como una especie de manuscrito iluminado personal, o un cruce entre *Alicia en el país de las maravillas* y *Las bodas del cielo y el infierno*. Jung comentó más tarde que su *Liber novus*, y el proceso de autoexperimentación establecido en el texto, constituyeron la base de su psicología, relatando en su autobiografía que esta exploración de sus imágenes interiores, “was the *prima materia* for a lifetime’s work”¹⁷⁸. Muchos conceptos fundamentales de la psicología de Jung proceden de sus experiencias con la imaginación activa. Como hemos visto, y como veremos en los capítulos siguientes, figuras como la Sombra, *Anima* y *Animus*, la Persona, el Ego y el Yo, por ejemplo, pueden considerarse conceptos, pero también son, para Jung, personificaciones de diversas estructuras y funciones de la psique. La imagen afectiva, el arquetipo, el complejo, la libido, todos estos términos se basan en sus experiencias con la imaginación.

Como sugieren caracterizaciones como “brote psicótico” y “descenso chamánico”, la práctica de la imaginación activa conlleva riesgos muy reales para quien la práctica. Jung la consideraba una forma particularmente avanzada de actividad psicológica porque “the conscious and the unconscious personality of the subject flow together into a common product in which both are united”¹⁷⁹. A este respecto, Chodorow advierte del peligro de dejarse abrumar por poderosos afectos, impulsos e imágenes, y señala que el método de Jung sólo debe ser emprendido por individuos psicológicamente maduros que tengan la fuerza del ego, es decir, que estén suficientemente arraigados en la realidad de la vida de vigilia como para encontrarse con tales materiales primarios sin perderse en ellos¹⁸⁰. Jung también advirtió del peligro menor de que, sin una participación activa suficiente del ego consciente, el que la practique podría quedarse atrapado en una “phantasmagoria”¹⁸¹, es decir, caer en una forma de auto-encantamiento solipsista, en lugar de utilizar el proceso para el desarrollo personal y la integración en esferas más amplias de la vida. Desde una perspectiva psicoterapéutica, una vez superados estos peligros, la imaginación activa proporcionaba al paciente un poderoso

¹⁷⁸ Jung, C.G.: *Memories, dreams, reflections*, p. 199.

¹⁷⁹ Jung, C.G.: “Psychological Types”, en: *CW* 6, p. 428.

¹⁸⁰ Cfr. Chodorow, J.: *Jung on active imagination*. Ed. Cit., p. 13.

¹⁸¹ Jung, C.G.: “The structure and dynamics of the psyche”, en: *CW* 8, § 131, p. 92.

medio para abordar directamente las imágenes internas de la psique inconsciente. En última instancia, en lugar de permanecer completamente dependiente del analista junguiano, el individuo quedaba facultado para cultivar su propio diálogo interior.

La imaginación, o “fantasía creativa”, como también la llamaba, pasó a ser para Jung la actividad más importante de la psique y una de las formas más eficaces de trabajar con la dinámica psicológica:

It is in creative fantasies that we find the unifying function we seek. All functions that are active in the psyche converge in fantasy [...] Fantasy has its own irreducible value, for it is a psychic function that has roots in the conscious and unconscious alike, in the individual as much as the collective.¹⁸²

Es comprensible, entonces, que gran parte de la terapia mediante artes creativas tenga sus raíces en la psicología junguiana y, en particular, en la imaginación activa. Estos métodos reconocen que la expresión creativa espontánea de una fuente más profunda que la consciencia del ego tiene un valor curativo natural, un medio hacia la integración de los aspectos heridos y reprimidos de nuestro ser. A pesar de las corrientes científicistas predominantes en su época, Jung se convirtió en un defensor de la liberación de las energías creativas y lúdicas de la humanidad como un aspecto natural y esencial de del ser humano:

All the works of man have their origin in the creative imagination. What right, then, have we to disparage fantasy? [...] The creative activity of imagination frees man from the bondage to the “nothing but” and raises him to the status of one who plays. As Schiller says, man is completely human only when he is at play.¹⁸³

El movimiento hacia el inconsciente a través de la imaginación es, al final, un movimiento hacia un sentido ampliado de uno-mismo, un reino en el que la curación y la transformación se hacen posibles. Resumiendo este trabajo con las imágenes, dice: “My aim is to bring about a psychic state in which my patient begins to experiment with this own nature—a state of fluidity, change, and growth where nothing is eternally fixed and hopelessly petrified”¹⁸⁴. La rigidez de las ideas fijas que definían quién y qué era uno estaba siendo invitada a hablar, a

¹⁸² Jung, C.G.: “The structure of the unconscious”, en: *CW* 7, p. 290.

¹⁸³ Jung, C.G.: “The practice of psychotherapy”, en: *CW* 16, §98, pp. 45-46.

¹⁸⁴ Jung, C.G.: “The Practice of Psychotherapy”, en: *CW* 16, §99, pp. 45-46.

moverse, a convertirse de nuevo en imágenes animadas y transformadoras. La imaginación, lejos de ser el reino de lo irreal, se había convertido para Jung en una herramienta esencial para la práctica de la psicología.

1.2. Estructura y dinámica de la psique: el modelo junguiano del alma

Las investigaciones de Jung le llevaron a proponer un modelo de la psique organizada en tres dominios fundamentales: la consciencia, el inconsciente personal y el inconsciente colectivo¹⁸⁵. El modelo de Jung es integral, pero creía, al igual que Heráclito, que la psique es insondable por naturaleza y que ningún explorador alcanzará su límite o profundidad, por muy sistemático y minucioso que sea el método. “You could not discover the limits of the soul (*psyche*), even if you traveled every road to do so; such is the depth (*bathun*) of its meaning (*logos*)”, escribió Hillman en su traducción de esta antigua intuición psicológica. Para nuestro autor, todo esfuerzo de la psicología profunda puede resumirse en este fragmento, una potente formulación filosófica que, según él, unió por primera vez el alma con la dimensión de la profundidad. Con esta lectura podemos apreciar mejor el modelo de Jung como una metáfora ricamente elaborada, una estructura “como-si” que nos proporciona puntos de referencia cardinales para imaginar una concepción de la psique.

1.2.1. Equilibrio y compensación: la consciencia, el ego y el inconsciente

Hillman, nuestro protagonista, ha dicho que recuerda el modo en que Heráclito imaginaba el alma y su *logos* como fuego, siempre en flujo y sujeto a cambios constantes¹⁸⁶. En efecto, en la teoría junguiana, la psique es un sistema dinámico que busca naturalmente el equilibrio y la armonía. De hecho, en el modelo junguiano de la psique, estos tres dominios de la consciencia, el inconsciente personal y el inconsciente colectivo no están aislados o

¹⁸⁵ Cfr. Jung, C.G.: “The structure and dynamics of the psyche”, en: *CW* 8; y “Two Essays on Analytical Psychology”, en: *CW* 6.

¹⁸⁶ Cfr. Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. xvii.

separados unos de otros, sino que interactúan continuamente de forma autorreguladora y compensatoria. Según Jung, la psique se esfuerza naturalmente por mantener un equilibrio entre cualidades enfrentadas, a veces descritas como polos opuestos, al tiempo que busca su propio “desarrollo”. Estos principios de compensación y autorregulación están presentes en todo el sistema teórico de Jung para describir la estructura y explicar el funcionamiento de la psique y los “procesos psicológicos” en general¹⁸⁷.

Hay, pues, dentro del proceso de individuación junguiano, una tendencia por parte de la psique hacia la búsqueda del equilibrio, donde se trata de hacer emerger a la consciencia dimensiones inconscientes o no reconocidas de nuestra personalidad. De este modo, una mayor consciencia del inconsciente puede compensar una tendencia de la perspectiva del ego hacia cualquier “extremo” y, como resultado, restaurar en el sistema psíquico un nuevo equilibrio. Según Jung, el inconsciente sabe y comprende muchas cosas que están más allá de la comprensión de la consciencia y puede restablecer el equilibrio en una psique desequilibrada. Escribe:

I expressly use the word “compensatory” and not “contrary,” because conscious and unconscious are not necessarily in opposition to one another, but complement one another to form a totality, which is the self. According to this definition the self is a quantity that is superordinate to the conscious ego. It embraces not only the conscious but also the unconscious psyche, and is therefore, so to speak, a personality which we also are.¹⁸⁸

Es decir, al entrar en contacto con el inconsciente y sus contenidos, la consciencia “expande” y compensa cualquier tendencia del ego a orientarse o “empujar” demasiado en una sola dirección (o perspectiva), o a reprimir, inhibir o excluir estas partes todavía inconscientes de nuestra personalidad. Esta idea básica de polaridades en un sistema compensatorio no es, por supuesto, original de Jung, aunque él la convirtió en una parte fundamental de su teorización. Una idea similar puede encontrarse, por ejemplo, en los escritos de Heráclito, quien expuso su propia concepción de la naturaleza relacional y la relatividad de los opuestos, observando que cuando los opuestos cooperan suelen producir resultados beneficiosos. Como veremos,

¹⁸⁷ Samuels, A., Shorter, B., y Plaut, F.: *A critical dictionary of jungian analysis*. Routledge, London, 1986, p. 32.

¹⁸⁸ Jung, C.G.: “Two essays in analytical psychology”, en: *CW* 7 §274, p. 183.

también para Hillman. “That which is in opposition is in concert and from things that differ comes the most beautiful harmony”¹⁸⁹, señala, traduciendo al antiguo filósofo en su prefacio a la traducción de Bruce Haxton. En el modelo junguiano, esta interacción dinámica entre los dominios consciente e inconsciente de la psique conduce al potencial de cambio psicológico saludable y al crecimiento de nuestra personalidad a través de ese mismo proceso de individuación.

Tomando como punto de partida la obra de Freud, las investigaciones de Jung le llevaron a proponer que el inconsciente es, en el fondo, la verdadera fuente de toda consciencia (*Bewusstsein*) humana. Jung sostenía que el inconsciente no es un mero apéndice de la consciencia o de la mente consciente, o simplemente un lugar donde se reprimen recuerdos olvidados o sentimientos desagradables, como había teorizado principalmente Freud. Jung postuló un modelo del inconsciente como fuente creativa de todo lo que evoluciona hacia la consciencia y hacia la personalidad total de cada individuo¹⁹⁰. Esta visión de la consciencia se basa en la interpretación de Jung de dos perspectivas evolutivas predominantes en su época: la teoría de Jean-Baptiste Lamarck de la herencia de las características adquiridas o “herencia blanda”, y especialmente la idea de Ernst Haeckel de que la ontogenia, o el desarrollo individual, recapitula la filogenia, o el desarrollo de la especie. Es una teoría por la cual el proceso que la especie humana atraviesa por todas sus fases vitales, desde el nacimiento y la infancia hasta la edad adulta (*ontogenia*), es a su vez vivido por cada individuo, atravesando la historia fisiológica de la totalidad de la especie (*filogenia*). Esto es, que experimenta en sí mismo todas las alteraciones ocurridas a la especie desde sus más primitivos inicios hasta la actualidad. Da a entender, así, que el desarrollo de un organismo le llevará a través de cada una de las etapas adultas de su historia evolutiva, o filogenia, un fenómeno que, en otros términos, Shamdasani como “la historia hecha accesible al individuo”¹⁹¹. Jung tomó esta idea de que la ontogenia recapitula la filogenia y la integró en sus teorías del desarrollo psicológico.

¹⁸⁹ Heráclito: *Fragments: The collected wisdom of Heraclitus*. Trad. B. Haxton. Viking, New York, 2001, p. 3.

¹⁹⁰ Cfr. Jung, C.G.: “Two Essays on Analytical Psychology”, en: *CW* 7.

¹⁹¹ Cfr. Shamdasani, S.: *Jung and the making of modern psychology*, pp. 183-184.

De hecho, Jung creía que los seres humanos habíamos vivido durante milenios en un estado de inconsciencia. Si trazáramos el desarrollo de la psique en el tiempo, mantenía, descubriríamos que los humanos primitivos eran inconscientes en el mismo sentido en que consideramos inconscientes a otros animales. Al trazar esta evolución, Jung se basó en la ley biogenética de Haeckel para describir la consciencia como una recapitulación de la historia filogenética humana: “Our consciousness does not create itself – it arises from unknown depths. In childhood it awakens gradually, and all through life it wakes each morning out of the depths of sleep, i.e., out of an unconscious condition”¹⁹². El inconsciente es entendido por el suizo como una especie de matriz primera indiferenciada, a partir de la cual habría nacido y evolucionado la parte consciente de la mente. Con el discurrir de los milenios, la consciencia ha estado germinando y adquiriendo su estado actual. Para Jung, toda capacidad o cualidad relativa a nuestra consciencia siempre ha de provenir primero del inconsciente. Tiene su lugar de nacimiento en este nivel y, como una enredadera, irá encontrando su camino hacia esa otra parte consciente de la psique.

Con esta concepción, Jung parece ofrecer su propia visión teleológica del papel y el significado de la aparición de la consciencia, como un elemento distintivo y fundamental del ser humano, viendo en ella una poderosa fuerza creativa actuando en la naturaleza. Además, este fenómeno de la consciencia humana no es causado por simple azar, sino que se entiende como el producto de un propósito cósmico. Jung sugiere, en términos más especulativos, que el ser humano es un fenómeno y un medio por el cual la vasta psique inconsciente del mundo natural se hace consciente de una parte sí misma, un proceso de creación eterna que se extiende a lo largo del tiempo, con el fin de hacer nacer en el universo una nueva perspectiva, una nueva mirada: la consciencia. Siguiendo esta línea de pensamiento, podemos imaginar que cada ser humano es como un microcosmos en el que el proceso universal se actualiza a sí mismo, con cada individuo recapitulando la evolución de la raza humana desde la inconsciencia a la consciencia.

Como explica Murray Stein en *Jung's map of the soul*, Jung describió el reino consciente de la psique, en su sentido más amplio, como nuestro campo de consciencia

¹⁹² Jung, C.G.: “Psychology and religion: west and east”, en: *CW* 11, p. 569f.

(*awareness*, en inglés) de un individuo. La consciencia es el estado de estar despierto (*awake*) y consciente (*aware*), observando y registrando lo que ocurre en el mundo que nos rodea y en nuestro mundo interior. Para Jung, la consciencia consiste en aquellos “contenidos” psíquicos que uno conoce o de los que es cognoscente, y es nuestro crecimiento, desarrollo y paso por el tiempo lo que añade contenidos específicos a nuestra consciencia, como pensamientos, recuerdos, fantasías, emociones, palabras e imágenes¹⁹³. Nuestro sentido de la consciencia, según Jung, suele formarse en un proceso de identificación con estos determinados eventos e imágenes que tomamos de la realidad exterior:

When one reflects upon what consciousness really is, one is profoundly impressed by the extreme wonder of the fact that an event which takes place outside in the cosmos simultaneously produces an internal image, that it takes place, so to speak, inside as well, which is to say: becomes conscious.¹⁹⁴

Jung creía que necesitamos un centro de gravedad permanente como base de nuestra consciencia, y la solidez y sustancialidad de la misma la proporcionan objetos y contenidos estables como estas imágenes, pensamientos y recuerdos. Dicho de otra manera, a medida que experimentamos los acontecimientos de nuestra vida, se generan simultáneamente imágenes internas, y nuestro sentido de la identidad y la personalidad, es decir, una sustancialidad y continuidad a lo largo de la vida, está hecho o compuesto de ellas. Esta noción será fundamental para la afirmación de Hillman, siguiendo a Jung, de que *la consciencia se basa en imágenes*¹⁹⁵.

Pero antes de llegar a Hillman, es necesario insistir en que, para Jung, el aspecto central de la consciencia humana, que se sitúa en el portal entre los mundos interior y exterior, es el ego. Como se sabe, “ego” es un término cuyo origen es la palabra latina que significa “Yo”. Jung se refería a la mente consciente como el *ego* porque para él ésta era la parte de la psique que se llama a sí misma “Yo”, es decir, “auto-consciente”, consciente de sí misma como “un ser”, como “un campo de energía” que es independiente y distinto de los demás. Del *ego* Jung dice: “It forms, as it were, the center of the field of consciousness; and, in so

¹⁹³ Cfr. Stein, M.: *Jung's map of the soul*. Open Court, Chicago, 1998, pp. 14-20.

¹⁹⁴ Jung, C.G.: *Memories dreams, reflections*. Ed. Cit., p. 394.

¹⁹⁵ Hillman, J.: *Loose ends: primary papers in archetypal psychology*. Spring Publications, Putnam, 1975, p. 15.

far as this comprises the empirical personality, the ego is the subject of all personal acts of consciousness”¹⁹⁶. Es decir, la consciencia es un “campo”, y lo que Jung llama aquí la “personalidad empírica” es nuestra personalidad tal como somos conscientes de ella y como la experimentamos de primera mano. El ego, como “sujeto de todos los actos personales de consciencia”, ocupa el centro de este campo. Por ello, el término “ego” también se refiere a la experiencia de uno mismo como centro de la voluntad, el deseo, la reflexión y la acción.

En cuanto a la relación entre la consciencia y el ego, se consideran los dos más o menos inseparables, pero no son exactamente lo mismo. La concepción del ego de Jung es similar a la de Freud en el sentido de que la consciencia está “bajo el control” del ego, pero para Jung algunos aspectos del ego son inconscientes. La consciencia precede al ego, dice él, pero el ego emerge de nuestro desarrollo temprano y se convierte en su aspecto más duradero. Jung habló de la consciencia en términos psicológicos como la función que mantiene “the relation of psychic contents to the ego, in so far as this relation is perceived as such by the ego”¹⁹⁷. En otro lugar, la caracterizó como “the sum total of representations, ideas, emotions, perceptions, and other mental contents which the ego acknowledges”¹⁹⁸. A veces comparaba la naturaleza de la consciencia con el ojo, con lo cual quería decir que sólo un número limitado de cosas pueden ser mantenidas en el campo de visión en un momento dado, y, por ello, la actividad de la consciencia es selectiva. Seleccionar es diferenciar, y la diferenciación, escribe Jung, es la esencia, el “*sine qua non*” de la consciencia¹⁹⁹. En este sentido, Jung también asocia la consciencia con la función de reflexión y la de discriminación y diferenciación de estímulos tanto externos como internos, todo lo cual contribuye a nuestro sentido de la personalidad.

En la teoría junguiana, el ego ocupa también la función de piedra angular, en la cual encontramos el sentido continuo de nuestra identidad personal. Jung describe este “Yo”, el ego, como “a complex of ideas which constitutes the center of one’s field of consciousness

¹⁹⁶ Jung, C.G.: “The Ego”, en: *CW* 9, ii, pp. 3-7.

¹⁹⁷ Jung, C.G.: “Definitions”, en: *CW* 6, p. 421.

¹⁹⁸ Jung, C.G.: “The meaning of individuation”, en: *The integration of the personality*. Routledge & Keegan Paul, London, 1940, p. 3.

¹⁹⁹ Jung, C.G.: *CW* 7, §339.

and appears to possess a high degree of continuity and identity”²⁰⁰. Cuando Jung refiere al ego como el sujeto de la consciencia quiere decir con ello que la consciencia necesita un “centro virtual” que le sirva de punto focal. En este caso, dice Jung, lo que se necesita es “an ego to which something is conscious. We know of no other kind of consciousness, nor can we imagine a consciousness without an ego. There can be no consciousness when there is no one to say: ‘I am conscious’”²⁰¹. Así, Jung enfatiza el papel central del ego en la consciencia mediante su uso del término *consciencia del ego* (*ego-consciousness*.)

A este respecto, Jung recurría con frecuencia a dos imágenes para ilustrar su conceptualización de la relación del ego con la consciencia y el inconsciente. Según él, podemos visualizar el ego, al que también llama mente consciente, como un corcho que flota y se balancea en el océano del inconsciente. En otra imagen muy conocida, imagina este “Yo” como la punta de un iceberg que asoma sobre la superficie del océano, mientras que la mayor parte de su cuerpo se encuentra sumergido bajo el agua. Robert Johnson retoma esta analogía, destacando que, cuando decimos “Yo”, nos referimos sólo a esa pequeña parte de nosotros mismos de la cual somos conscientes. Suponemos que el “Yo” en solitario contiene esta personalidad, estas cualidades, estos valores y puntos de vista que están, como la punta del iceberg, en la superficie, dentro del campo de visión del ego, accesibles a la consciencia. El reino consciente de la psique, aunque importante por derecho propio, es, según Jung, de mucho menor alcance que el reino inconsciente. Sin embargo, el ego no es consciente de que el “Yo” total es mucho más grande y extenso que el ego, que la parte de la psique que se oculta en el reino inconsciente es mucho mayor que la mente consciente y, según Jung, mucho más poderosa²⁰². Aunque el ego desempeña un papel fundamental como principal portador de la personalidad y mediador entre el mundo interior y exterior, su función más importante puede ser la de portal al vasto espacio interior llamado psique.

Partiendo de la concepción de su colega Freud de una zona fronteriza entre la consciencia y el inconsciente, denominada el “preconsciente”, Jung postuló un dominio del inconsciente que llamó el “inconsciente personal” (*das persönliche Unbewusste*). El

²⁰⁰ Jung, C.G.: “Definitions”, en: *CW* 6, §706, p. 425.

²⁰¹ Jung, C.G.: “Conscious, unconscious, and individuation”, en: *CW* 9i, §506, p. 283.

²⁰² Johnson, R.A.: *Inner work*. Ed. Cit., p. 12.

inconsciente personal, para Jung, contiene todas las adquisiciones de la vida personal, todas las ideas, sensaciones, percepciones y emociones que se derivan de la experiencia personal durante una vida, pero que hemos olvidado, reprimido o “almacenado” sin haberles prestado atención. Así, escribe:

Everything of which I know, but of which I am not at the moment thinking; everything of which I was once conscious but have now forgotten; everything perceived by my senses, but not noted by my conscious mind; everything which, involuntarily and without paying attention to it, I feel, think, remember, want, and do; all the future things which are taking shape in me and will sometime come to consciousness; all this is the content of the unconscious. [...] Besides these we must include all more or less intentional repressions of painful thought and feelings. I call the sum of these contents the ‘personal unconscious’.²⁰³

El ego, en su papel de guardián o portero, ayuda a determinar el contenido de este depósito de material psíquico olvidado o reprimido. En tal función, desempeña un papel crucial en el desarrollo de la vida de una persona y su individuación, ya que influye en qué imágenes y experiencias se traen a la atención de la consciencia y qué contenidos se eliminan, reprimen o ignoran. Como escribe Jung: “There are certain events of which we have not consciously taken note; they have remained, so to speak, below the threshold of consciousness. They have happened, but they have been absorbed subliminally”²⁰⁴. Estos acontecimientos que han sido absorbidos subliminalmente ocupan el inconsciente personal. La palabra “subliminal”, en alemán *unterschwellig*, puede traducirse como “por debajo del umbral”. Con esto, Jung remite al hecho de que hay muchos acontecimientos de nuestro recorrido vital, al cual acompañan sus correspondientes imágenes, que el ego reprime o ignora por diversas razones, ya sea porque son demasiado angustiosos o simplemente porque los ha olvidado o los considera insignificantes. Sin embargo, estos sucesos no desaparecen por completo de la psique, sino que ocupan el inconsciente personal y siguen teniendo el potencial de influir en la consciencia del yo, la personalidad y el comportamiento.

²⁰³ Jung, C.G.: “The structure and dynamics of the psyche”, en: *CW* 8, §382.

²⁰⁴ Jung, C.G.: *Man and his symbols*. Doubleday, New York, 1964, p. 23.

1.2.2. Multiplicidad psíquica: los complejos y la imagen afectiva

Una forma por la cual el inconsciente personal condiciona nuestro comportamiento se debe en parte a la influencia en ello de lo que Jung denominó “complejos”. Estos complejos, a los que también llamó “imágenes cargadas”, residen en dominios como el preconsciente acuñado por Freud o el inconsciente personal. La teoría de los complejos fue la contribución temprana más importante de Jung a la comprensión del inconsciente y su función en la constitución y dinámica de la psique. En parte, fue la forma que tuvo Jung de conceptualizar lo que Freud había escrito anteriormente sobre los resultados psicológicos de la represión y sobre la perdurable importancia de la infancia para la estructura de la personalidad. Y es que estamos ya familiarizados con el término *complejo* en un sentido general: Freud lo haría célebre gracias a su idea del complejo de Edipo; por su parte, Alfred Adler, esencial en otra rama de la psicología profunda y contemporáneo tanto de Jung como de Freud, destacó la importancia del complejo de inferioridad²⁰⁵. Dos de los complejos más familiares en nuestras vidas, según la psicología junguiana, son el “complejo materno” y el “complejo paterno”. Sin duda influido por su trabajo con psicóticos y esquizofrénicos en Burghölzli, Jung concibió los complejos como “fragmentos” de la personalidad o “sub-personalidades” que tienen el potencial de ejercer un poderoso control sobre nuestros pensamientos, emociones y comportamiento. En el corazón de estos complejos, comenta Jung, existe un núcleo formado por un grupo de imágenes derivadas de uno o varios arquetipos y caracterizadas por un tono emocional común. Aunque estaba convencido del poder afectivo de estas imágenes que parecían surgir del inconsciente, creía que era necesario un método más empírico para demostrar su efecto sobre la conducta.

Jung emprendió su exploración inicial de estos dominios inconscientes de la psique utilizando un experimento científico muy reconocido a finales del siglo XIX, el experimento de asociación de palabras desarrollado por el psicólogo alemán Wilhelm Wundt, que lo había introducido en la psicología experimental continental en el laboratorio que inauguró en Leipzig en 1879²⁰⁶. A lo largo de su trabajo allí, Wundt, sus colegas y sus alumnos intentaron

²⁰⁵ Cfr. Adler, A.: “Individual psychology”, en: *The journal of abnormal and social psychology*, 22, 2, (1927), pp. 116–122. Véase también: *The individual psychology of Alfred Adler*. Ansbacher, H. L., & Ansbacher, R. R. (eds.). Basic Books, Inc, New York, 1956, p. 15

²⁰⁶ Cfr. Ellenberger, H.: *The discovery of the unconscious*, pp. 668, 691.

describir la estructura de la mente y la consciencia, lo que se convirtió en la base del “estructuralismo”, la primera escuela de psicología. Aunque similares en algunos aspectos a las investigaciones de Freud sobre el inconsciente, Wundt y sus colegas adoptaron un enfoque más sistemático que Freud para la recopilación de pruebas empíricas. Utilizaron una técnica que denominaron “introspección”, un procedimiento que tiene como fin examinar el comportamiento de la propia percepción al ser interpelada con estímulos controlados. El famoso “método de asociación libre” utilizado por Freud se confunde a veces con la introspección, pero, como subrayó Jung, ambos son muy diferentes: la asociación libre anima al individuo a dejar que su mente divague libremente mientras informa de las imágenes que le vienen a la mente; la introspección requiere que el sujeto permanezca más enfocado en una sola imagen, amplificando atentamente sus asociaciones. En cuanto a la interpretación de los sueños, Jung rechazó la técnica de la asociación libre porque parecía desviar la atención del soñador de la imagen original, que para Jung era lo esencial. Como veremos más adelante, este proceso de “ceñirse a la imagen” se convierte en un principio rector del trabajo que la psicología imaginal de Hillman realiza con las imágenes.

Equipado con la noción de Freud del condicionamiento por parte del inconsciente de los procesos mentales, el experimento de asociación de palabras de Wundt y el apoyo de su maestro Eugene Bleuler, Jung dirigió un equipo de investigadores en la Clínica Psiquiátrica Burghölzli de la Universidad de Zurich desde 1902 hasta 1909. En este proyecto trató de llevar a cabo procedimientos de laboratorio cuidadosamente controlados para ver si tales factores psicológicos inconscientes podían verificarse empíricamente²⁰⁷. Aunque en un principio Jung pretendía utilizar la técnica de asociación de palabras de Wundt como herramienta diagnóstica e instrumento de evaluación en su trabajo con pacientes principalmente psicóticos en el Burghölzli, pronto reconoció su potencial utilidad para el estudio experimental de los procesos inconscientes, especialmente como forma de medir lo que empezó a denominar “complejos de tono emocional” (*feeling-toned complexes*), introduciendo así el término “complejo” en nuestro vocabulario psicológico. Sería el enfoque

²⁰⁷ Cfr. Samuels, A., Shorter, B., y Plaut, F.: *A critical dictionary of jungian analysis*. Ed. Cit. p. 162.

más “tradicionalmente científico” que Jung seguiría durante su carrera como psicólogo, ya que su carácter y sus inclinaciones teóricas le llevarían finalmente en una dirección diferente.

En aquella época, los estudios de Jung con la asociación de palabras estaban motivados por la cuestión de cómo penetrar en la psique más allá de las barreras de la consciencia y, especialmente, cómo se podía profundizar en el mundo subjetivo y explorar sus estructuras, contenidos y funcionamiento. Para abordar este problema, Jung puso en marcha una serie de experimentos con sujetos humanos, a partir de los cuales pretendía observar el comportamiento de la psique al ser bombardeada con estímulos verbales y analizar las respuestas producidas en sus consciencias. Este ejercicio debía crear ciertos rastros, por así decirlo, de reacciones emocionales sutiles, para a través de ellos encontrar pruebas de estructuras y procesos subyacentes. En el experimento, un examinador leía una lista de palabras de una en una y se pedía al sujeto que respondiera lo más rápidamente posible con la primera imagen y palabra asociada que le viniera a la mente. Desde entonces se han creado varias listas de palabras diferentes, pero la lista original que utilizó Jung, reducida de las cuatrocientas anteriores, constaba de cien palabras comunes como *mesa, cabeza, dedo*, con algunas más provocativas dispersas por todo el texto: *guerra, fiel, golpear, acariciar*²⁰⁸. Estas palabras de estímulo, leídas una a una mientras un cronómetro realizaba la cuenta atrás, provocaban diversas respuestas y reacciones. Entre estas respuestas había pausas largas, rimas, silencio, palabras inventadas, sonidos sin sentido, asociaciones poco comunes e incluso reacciones fisiológicas que podían medirse con un aparato llamado “psicogalvanómetro”²⁰⁹. Deseando comprender lo que ocurría en la psique del paciente, Jung buscaba reacciones emocionales y, en particular, signos de estimulación de la ansiedad y otros efectos sobre la consciencia. Los tiempos de respuesta se cronometraban junto con las respuestas literales. Después de leer las cien palabras, se repetían las palabras estímulo por segunda vez y se pedía al sujeto que intentara repetir cada respuesta anterior. Se anotaban los resultados y, después, había un período de discusión en el que se preguntaba al paciente si en algún momento del experimento había notado alguna perturbación o dificultad para responder a alguna palabra estímulo, o si había dudado al responder.

²⁰⁸ Cfr. Jung, C.G.: “Experimental Researches”, en: *CW* 2, §8.

²⁰⁹ Samuels, A.: *Jung and the post-jungians*, p. 39.

Al reflexionar sobre el experimento, Jung atribuyó las perturbaciones de la consciencia que se registraron y midieron en respuesta a estos estímulos verbales a asociaciones inconscientes con las palabras leídas. En este sentido, su pensamiento era en gran medida congruente con el de Freud expresado en *La interpretación de los sueños*, en el que había argumentado que las imágenes oníricas podían remontarse a pensamientos y sentimientos del día anterior (o de años anteriores, incluso de hasta la primera infancia)²¹⁰. Sin embargo, Jung llevó esta idea un paso más allá, razonando que las asociaciones no existen entre el estímulo y la palabra de respuesta, sino más bien entre las palabras de estímulo y los contenidos ocultos e inconscientes. Los contenidos inconscientes responsables de las alteraciones emocionales de la consciencia, sostenía él, eran los complejos.

Hillman dirá posteriormente que, en cuanto al impacto que tendrá en adelante este concepto en la obra de Jung, se trata de unos de sus descubrimientos más fundamentales²¹¹. Por ahora, destaquemos que Jung desarrolla esta idea constatando el hecho de que estas palabras que funcionan como estímulos, y que se caracterizaban por la anormalmente larga reacción de respuesta del paciente, formaban entre sí “constelaciones” mentales en torno a grupos de imágenes interconectadas. Como hemos hecho notar previamente, el término *constelación* aparece con frecuencia en los escritos de Jung y se refiere habitualmente a un momento en el que la consciencia ya está o está a punto de verse perturbada por un complejo. Los complejos pueden considerarse coloquialmente como “botones” que se accionan al pulsarlos, esto es, como mecanismos de ejecución a través de los cuales se provoca una reacción cargada emocionalmente. En otras palabras, podemos afirmar que se ha “accionado” un complejo psicológico formado por una “constelación” o “circuito” de determinadas experiencias o imágenes, que se han vinculado las unas a las otras por razones no conocidas conscientemente por el sujeto. En cuanto a la experiencia, todos tenemos presente cómo se traduce una reacción ante un complejo: los efectos pueden ir desde volverse ligeramente ansioso hasta estallar en un ataque de ira, o incluso sucumbir a la locura. Cuando estamos *acomplejados*, nos sentimos como si estuviéramos bajo la influencia de otro ser, o de una fuerza superior a nuestra voluntad. Por ello, a menudo, la energía que posee un complejo es

²¹⁰ Cfr. Freud, S.: *The interpretation of dreams*, en: *Standard Edition*, vol. 5, pp. 339-751.

²¹¹ Cfr. Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 20.

lo bastante fuerte como para penetrar en la consciencia del ego, rompiendo su sensación de control.

Para Hillman, la teoría de los complejos sugiere la *complejidad* o la diversidad de la psique y es la razón por la que la psicología de Jung también se denominaba en ocasiones *complex psychology* o una “psicología de los complejos”, un nombre que algunos utilizaron para diferenciarla de los contextos analíticos y clínicos con los que se asociaba frecuentemente²¹². La idea de los complejos es fundamental para la visión de Jung de la estructura y composición de la psique, así como para su visión de la identidad propia. En el fondo, su teoría se basa en una refutación de ideas tradicionales —ideas “monolíticas”, en palabras de Samuels— de lo que significa la “personalidad”²¹³. Jung sostenía que la psique se compone de muchos centros, cada uno de los cuales posee su propia carga de energía, capaz de su propia agencia, a menudo compitiendo entre sí por adquirir un mayor papel central y protagonista. Aplicando esta conceptualización al “centro” de la personalidad, el “Yo”, Jung sostiene que el ego, o consciencia del ego, es simplemente un complejo entre muchos. Incluso sugiere que podríamos pensar en la “voluntad libre” como la energía del complejo del ego. Como veremos más adelante en la crítica que hace Hillman de esta posición, Jung identifica la consciencia del ego, que también denomina complejo del ego, con el motivo arquetípico o mitológico de “el Héroe”.

Los primeros trabajos de Jung con los complejos le llevaron a sostener que no somos un yo (*Selbst*) unificado, sino más bien una multiplicidad derivada de la combinación de la predisposición innata y la experiencia. Además, dio el paso significativo de caracterizar un complejo como una entidad autónoma, como una persona. Ya se ha visto que los complejos también pueden considerarse fragmentos de la personalidad, o sub-personalidades. Es decir, nuestra personalidad aparentemente unificada es, en cierta manera, proclive a la posibilidad de desintegración en partes más pequeñas, ya que está construida por “fragmentos” de muy diversa índole y tamaño. Según Jung, algunos de estos “fragmentos de personalidad” son más dominantes que otros en la composición total de nuestra autoimagen y personalidad. La exclusión de otras partes esenciales de nosotros mismos suele ser obra de la máscara llamada

²¹² Cfr. Hillman, J.: *UE 1: Archetypal psychology*, p. 13.

²¹³ Samuels, A.: *Jung and the post-jungians*. Ed. cit., p. 40.

“persona”, una cara social externa que presentamos al mundo y que facilita nuestra participación aceptable en la sociedad. En el modelo de la psique de Jung, la persona se sitúa entre el ego y la sociedad, facilitando un compromiso entre nuestra constitución psicológica innata y la sociedad. Sin embargo, según Jung, estas piezas típicamente cohesivas de nuestro autorretrato a veces se deshacen. Dado que los complejos poseen un tipo de consciencia por derecho propio, una persona que está “acomplejada” se encuentra en una especie de estado de posesión por parte de otra personalidad, o sub-personalidad. En cierto sentido, podríamos decir que todo el mundo tiene cierto grado de “personalidad múltiple”. Sin embargo, normalmente evitamos la desintegración total o se impide la disociación debido a que los complejos están subordinados a la fuerza central unificadora de un ego integrado, y es esta consciencia del ego el punto de vista que nos ayuda a experimentar la continuidad de la identidad.

Además, en un acto mitopoético, Jung personaliza los complejos para enfatizar su autonomía como actores internos independientes, esas agencias que actúan cuando nos sentimos poseídos por alguien o algún poder fuera de nuestro control. Alterando el flujo normal de la consciencia, estas “psiques astilladas”, como las describía Jung²¹⁴, perturban la coherencia de nuestra autoimagen y nos llevan a exclamar cosas como: “Simplemente no era yo mismo”. Jung insiste en que los complejos son entidades autónomas, plenamente capaces de actuar de forma independiente. Dado que los individuos suelen tener varios complejos diferentes que interactúan entre sí, es difícil concebir una personalidad unificada en estas condiciones. Las personalidades autónomas múltiples son la norma dentro del modelo de Jung de la psique, en tanto los complejos se conciben como personalidades astilladas que se comportan como personas independientes. El carácter disociativo, fragmentado y multivalente de la psique es fundamental para la teoría de la psicología junguiana. De hecho, Hillman hará de esta concepción algo elemental para su propia concepción de la psique.

Como ya hemos visto, el debate sobre una fuente de representaciones y motivos desconocidos en las profundidades de la mente había formado parte del pensamiento filosófico desde Kant, pero mientras que los filósofos habían concebido estas fuerzas

²¹⁴ Jung, C.G.: “The structure and dynamics of the psyche”, *CW* 8, §202, p. 96.

principalmente como sucesos mentales, Hillman atribuirá a Jung el mérito de remontarse a formas de pensamiento renacentistas, helénicas y arcaicas y describirlas como *personas*. Donde otros psicólogos de su época podrían haber utilizado un lenguaje supuestamente objetivo y neutral de números, estructuras o funciones para explicar las alteraciones identificadas en el trabajo de la asociación de palabras, Jung reconoció que los complejos poseían emoción, intención y autonomía. Entendió a los complejos como entidades independientes porque vio que se comportaban como tales, trasladándonos la idea, en palabras de Hillman, de que “Our personal complexities are indeed the persons of our complexes”²¹⁵. Como veremos más adelante, este descubrimiento o *re*-descubrimiento de la multiplicidad psíquica y la personificación psicológica por parte de Jung es una de las contribuciones más importantes que hizo al futuro desarrollo de la psicología profunda. Para la variante imaginal y arquetípica de tal psicología, la de James Hillman, será fundamental.

Reflexionar sobre estas sub-personalidades independientes llevó a Jung a indagar en la estructura básica y la composición de estos complejos de tono emocional, estas imágenes cargadas afectivamente o emocionalmente. Así, concluyó que “It is the image of a certain psychic situation which is strongly accentuated emotionally and is, moreover, incompatible with the habitual attitude of consciousness”²¹⁶. El uso que Jung hace de la palabra *imagen* es aquí clave, como lo es a lo largo de toda su obra. “Imagen” es un término de importancia vital para él y también para la psicología de Hillman. Para ambos, la imagen define la esencia de la psique. Además, en ocasiones, Jung utiliza la palabra latina *imago* en lugar de imagen para referirse a un complejo. La “imago materna” es el complejo materno, por ejemplo, a diferencia de la madre real que existe en la realidad externa. Es decir, el complejo es una *imagen de fantasía* y, como tal, pertenece esencialmente al mundo subjetivo; está hecho de psique, aunque también representa a una persona, experiencia o situación reales. El complejo es un objeto interior, ajeno a la consciencia y, en el fondo, una imagen, una imagen psíquica. Jung escribe:

This image has a powerful inner coherence, it has its own wholeness and, in addition, a relatively high degree of autonomy, so that it is subject of the control of the

²¹⁵ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 20.

²¹⁶ Jung, C.G.: “The structure and dynamics of the psyche”, en *CW* 8, §202, p. 96.

conscious mind to only a limited extent, and therefore behaves like an animated foreign body in the sphere of consciousness²¹⁷.

Cada una de estas características de la imagen —su coherencia interna, su totalidad y su autonomía— es un aspecto importante en la definición de Jung del complejo. Además, Jung dice que los sueños también están hechos de estas imágenes inconscientes, los complejos, hasta el punto de hablar de ellos como de los “arquitectos” de los sueños. A lo largo de un periodo de tiempo, los sueños presentan imágenes, patrones, repeticiones y temas que ofrecen una imagen de cómo son los propios complejos de un individuo y, por tanto, de la vida de la psique.

Los complejos son producto de la experiencia: interacciones y patrones familiares, condicionamientos socioculturales y, a menudo, traumas. Como los propios seres humanos, los complejos tienen múltiples caras y no pueden considerarse únicamente negativos. A veces son conscientes, pero generalmente residen en el dominio de la psique que Jung denomina inconsciente personal. Los complejos están formados por imágenes asociadas que están enterradas en el inconsciente personal y no pueden ser recuperadas fácilmente por el ego. Al hablar de la estructura del complejo, Jung lo describe como algo que tiene un elemento nuclear y muchas asociaciones secundarias. Dicho ente nuclear estaría compuesto, a su vez, por una parte que deriva de la experiencia personal y las condiciones del entorno, mientras que la parte restante pertenecería al mundo de lo innato y lo arquetípico. O lo que es lo mismo, una parte de este núcleo sería la imagen dejada por el “rastros psíquico” del acontecimiento o trauma original, a la cual acompañaría otra imagen de origen primordial o arquetípico.

En el caso de los complejos parentales, por ejemplo, un complejo materno se constela en torno a las madres tal y como se experimentan en un entorno del mundo real que incluye hermanos, padres, amigos, etc. Pero también se constela en torno a una *imagen* del arquetipo de la Madre. Jung subraya la naturaleza arquetípica de esta imagen con mayúscula, como hace con otros arquetipos. La energía emocional que impulsa al complejo se deriva en gran medida de su elemento nuclear, en particular de su base arquetípica, que él describió como una “imagen arquetípica”. Esta imagen arquetípica en el núcleo de los complejos les

²¹⁷ Jung, C.G.: “The structure and dynamics of the psyche”, en *CW* 8, §201, p. 96.

proporciona su intensa carga emocional y su efecto numinoso, de ahí el término de Jung de “tono emocional”. Así, la mezcla de experiencia de la vida real con un elemento arquetípico forma un puente entre la consciencia y el inconsciente colectivo.

1.2.3. El inconsciente colectivo: la estructura profunda de la psique

Aunque Freud se mostraba enfático al sostener que un complejo se creaba sobre todo debido a experiencias traumáticas de la infancia y residía únicamente en lo que él llamaba el “preconsciente” (el inconsciente personal, para Jung), Jung no estaba completamente satisfecho con esta explicación. Creía que Freud no había tenido en cuenta otra dimensión del inconsciente que era mucho más profunda y antigua. Su insatisfacción con la explicación dada por Freud, le llevó a buscar en el reino psíquico la causa que daba lugar a la existencia de los complejos. De esta forma, postuló que las raíces de estas imágenes psíquicas (cargadas) residían en una capa del inconsciente que era incluso más antigua y fundamental que el inconsciente personal, un lugar que contenía imágenes comunes a toda la humanidad. Llamó a este dominio “el inconsciente colectivo” (*das kollektive Unbewusste*).

En su autobiografía, Jung relata que su primera premonición de un inconsciente colectivo le llegó en vívidas imágenes de un sueño que tuvo durante el viaje a América con Freud en 1909, cuando los dos habían sido invitados a dar una conferencia en la Clark University de Massachusetts.²¹⁸ Por aquel entonces, en sus colaboraciones con Freud, Jung se había dedicado al estudio comparativo de mitos y símbolos de distintas civilizaciones mientras investigaba las imágenes de las fantasías y los sueños de sus pacientes, como los de “la señorita Miller”. Durante este proceso comenzó a reunir una plétora de mitos relacionados, cuentos folclóricos y de hadas y motivos religiosos de rincones remotos del mundo para ayudar a interpretar las imágenes que presentaba. En varias ocasiones durante ese viaje de siete semanas, Freud y Jung interpretaron los sueños del otro. Jung afirmaría más

²¹⁸ Cfr. Bair, D.: *Jung*. Little, Brown & Company, Boston, 2003; también Ellenberger, H.: *Discovery of the Unconscious*, p. 455; y para un relato detallado, véase Herman, W.E. y Fair-Schulz, A.: “The Psychological Odyssey of 1909: Carl Gustav Jung’s pivotal encounter with Sigmund Freud during their journey to America”, en: *Swiss American historical society review*. vol. 54. 2 (2018), pp. 1-26.

tarde en su autobiografía que sus sueños estaban llenos de un contenido colectivo que Freud era incapaz de comprender y, a veces, incluso reaccionaba a la defensiva ante su presentación.

En un sueño que Jung consideró especialmente significativo, se encontró bajando las escaleras de una casa muy antigua de dos plantas. La llamó “mi casa” en el contexto del sueño, señalando su propia identificación con la imagen significativa. En el primer piso de la casa encontró una losa en el suelo. Al levantarla, descubrió una estrecha escalera por la que descendió a un sótano. Cuando Jung entró en el nivel más bajo de la vivienda, parecido a una cueva, con su espesa capa de polvo, fragmentos de cerámica esparcidos y dos calaveras, reconoció inmediatamente la naturaleza arcaica de estas imágenes. Muchos años después declaró que se había dado cuenta de que el nivel más bajo del sueño simbolizaba y anticipaba su descubrimiento del inconsciente colectivo. Esta imagen onírica, dijo Jung, se convirtió para él en una “imagen orientadora” de cómo concebir la estructura psíquica. “It was my first inkling of a collective *a priori* beneath the personal psyche”, afirmó²¹⁹. En esencia, la imagen de su sueño presentaba una metáfora arquitectónica de la estructura profunda de la psique, el primer indicio de que algo de naturaleza colectiva yacía bajo el inconsciente personal. Jung creía que su sueño incorporaba material de los niveles más profundos del inconsciente, que podía rastrearse hasta el pasado primordial de los seres humanos.

Al explorar los niveles de la casa, pasó de la planta principal (la época actual), al sótano (el pasado histórico reciente), y desde ahí descendió a varios sub-sótanos (el pasado histórico antiguo, como el griego y el romano, y finalmente el pasado prehistórico y paleolítico). Sin embargo, el análisis que Freud hizo del sueño de Jung no le llevó a la misma conclusión. En su lugar, Freud centró su atención principalmente en las dos calaveras e interpretó la imagen como un deseo de muerte dirigido a él por Jung. Esta no fue ni la primera ni la última vez que Freud leería en el enunciado de Jung un deseo arquetípico de “matar al padre.” En otro punto de desacuerdo, Freud y Jung interpretaron la fuente del contenido del sueño como originada en diferentes dominios o niveles del inconsciente. Aunque en aquella época Jung aún no había postulado la existencia del inconsciente colectivo, tenía claro que la interpretación de Freud se basaba en factores personales, como ese supuesto deseo de muerte

²¹⁹ Jung, C.G.: *Memories, dreams, reflections*, p. 162.

hacia él. Jung, sin embargo, sospechaba que se trataba de algo mucho más profundo —algo por debajo del inconsciente personal, individual o subjetivo— que más tarde describiría como impersonal y colectivo.

En términos básicos, el inconsciente colectivo es la parte de la psique que conserva y transmite la herencia psicológica común de la humanidad. A diferencia de los contenidos del inconsciente personal, se supone que los contenidos del inconsciente colectivo son filogenéticos. Jung afirma que estos contenidos son los remanentes del desarrollo psicológico o de la historia de la especie, tal y como se revelan no sólo en los sueños, sino también en los mitos, cuentos folclóricos, símbolos y rituales de las culturas de todo el mundo. Aunque el inconsciente colectivo presumiblemente contiene imágenes comunes a toda la humanidad, Jung creía que las historias raciales y nacionales afectaban a estas imágenes de formas muy diferentes. Más allá de los dominios de la psique articulados por Freud, Jung teorizó que algunos contenidos del inconsciente no se originan en la experiencia personal,

but in the inherited possibility of psychic functioning in general, i.e., in the inherited structure of the brain. These are the mythological associations, the motifs and images that can spring up anew anytime anywhere, independently of historical tradition or migration. I call these contents *the collective unconscious*.²²⁰

Jung vuelve a afirmar, así, que toda la herencia psicológica de la evolución del hombre nace de nuevo en la estructura cerebral de cada individuo. Como vemos, la noción se apoya claramente en la tesis de Haeckel, ya mencionada, de que la ontogenia recapitula la filogenia. Desde el punto de vista de Jung, su “sueño de la casa” incorporaba material procedente de los niveles más profundos del inconsciente, que podía rastrearse hasta el pasado primordial de los seres humanos vivos.

La teoría del inconsciente colectivo nació del extenso análisis que Jung realizó no sólo de los propios complejos y sueños, sino también de material inconsciente procedente de sus pacientes, como las imágenes oníricas y fantasías. A esta investigación acompañaría, de forma paralela, un vasto estudio de las religiones y mitologías comparadas. Lo que Jung observó fue que no sólo había increíbles similitudes entre el material inconsciente de distintos

²²⁰ Jung, C.G.: “Psychological types”, en: *CW* 6, §842.

pacientes sino que, lo que resultaba aún más interesante, también había increíbles similitudes en los principales motivos (*motifs*) mitológicos y símbolos religiosos de distintas civilizaciones. Esto llevó a Jung a proponer que, además de los reinos de la consciencia y el inconsciente personal, existía otro reino más profundo de la psique:

From the unconscious there emanate determining influences [...] which, independently of tradition, guarantee in every single individual a similarity and even a sameness of experience, and also of the way it is represented imaginatively [i.e., through images]. One of the main proofs of this is the almost universal parallelism between mythological motifs.²²¹

En efecto, lo que Jung proponía era que, además del inconsciente personal, compuesto principalmente por elementos extraídos de las experiencias vitales del individuo, el inconsciente colectivo contiene elementos universales arcaicos que se heredan. En “The significance of constitution and heredity in psychology,” Jung ofrece una caracterización temprana de su teoría del inconsciente colectivo que vale la pena citar en extenso:

And the essential thing, psychologically, is that in dreams, fantasies, and other exceptional states of mind the most far-fetched mythological motifs and symbols can appear autochthonously at any time, often, apparently, as the result of particular influences, traditions, and excitations working on the individual, but more often without any sign of them. These ‘primordial images’ or ‘archetypes,’ as I have called them, belong to the basic stock of the unconscious psyche and cannot be explained as personal acquisitions. Together they make up that psychic stratum which has been called the collective unconscious.

The existence of the collective unconscious means that individual consciousness is anything but a *tabula rasa* and is not immune to predetermining influences. On the contrary, it is in the highest degree influenced by inherited presuppositions, quite apart from the unavoidable influences exerted upon it by the environment. The collective unconscious comprises in itself the psychic life of our ancestors right back to the earliest beginnings. It is the matrix of all conscious psychic occurrences, and hence it exerts an influence that compromises the freedom of consciousness in the highest degree, since it is continually striving to lead all conscious processes back into the old paths.²²²

²²¹ Jung, C.G.: “The archetypes and the collective unconscious”, en: *CW* 9i, §118.

²²² Jung, C.G.: “The Significance of Constitution and Heredity in Psychology”, en: *CW* 8, §229–230, p. 112.

Años más tarde, en una conferencia titulada “The concept of the collective unconscious”, Jung resumiría su postura:

My thesis then, is as follows: in addition to our immediate consciousness, which is of a thoroughly personal nature and which we believe to be the only empirical psyche (even if we tack on the personal unconscious as an appendix), there exists a second psychic system of a collective, universal, and impersonal nature which is identical in all individuals. This collective unconscious does not develop individually but is inherited. It consists of pre-existent forms, the archetypes, which can only become conscious secondarily and which give definite form to certain psychic contents.²²³

En la concepción de Jung, el preconscious freudiano (el inconsciente personal junguiano), que comprendía principalmente contenidos reprimidos resultantes de traumas biográficos y de la “antipatía” del ego hacia los instintos, se abría a un vasto inconsciente colectivo con patrones arquetípicos que no era tanto el resultado de la represión como el fundamento primordial de la propia psique:

I have often been asked where the archetypes or primordial images come from. It seems to me that their origins can only be explained from assuming them to be deposits of the constantly repeated experiences of humanity. I call the image primordial when it possesses an archaic character. I speak of its archaic character when the image is in striking accord with familiar mythological motifs. It then expresses material primarily derived from the collective unconscious, and indicates at the same time that the factors influencing the conscious situation of the moment are collective rather than personal.²²⁴

Para Jung, el inconsciente colectivo es la fuente de los arquetipos y de estas imágenes primordiales. O, dicho de otra manera, es a través de estas imágenes primordiales, o arquetípicas, como aparece el inconsciente colectivo.

Por supuesto, las ideas de los arquetipos psicológicos y el inconsciente colectivo son dos de los conceptos más conocidos de Jung. Han sido objeto de mucha investigación, mucha crítica y muchos malentendidos, en parte porque el propio Jung parecía luchar con varias formulaciones de las ideas a lo largo de su vida. Aunque los arquetipos serán objeto de un

²²³ Jung, C.G.: “The Archetypes and the collective unconscious”, en: *CW* 9i, §90, p. 43.

²²⁴ Jung, C.G.: *The basic writings of Carl Gustav Jung*. Princeton University Press, Princeton, 1990, p. 156.

examen más extenso en el siguiente capítulo e irán acompañados de nuestro análisis del desarrollo que hace Hillman de las teorías de Jung, ya aquí será valioso recapitular brevemente lo que hemos desarrollado hasta ahora en nuestra Tesis, aproximando por primera vez las ideas de los arquetipos y el inconsciente colectivo como una extensión de la filosofía kantiana y como un marco más amplio para entender cómo opera la imaginación dentro del modelo junguiano.

Como hemos visto en las citas de Jung mencionadas, fue el estudio comparativo de las mitologías del mundo lo que condujo a la tesis de que lo que subyacía en ellas eran ciertas formas invariables universales que Jung denominó primero “imágenes primordiales” en 1911, más tarde “dominantes” en 1917 y finalmente “arquetipos” en 1919²²⁵. Cuando empezó a exponer sus teorías sobre el tema en 1911, utilizó el término “imagen primordial” (*urtümliches Bild*). Shamdasani señala que Jung adoptó por primera vez el término a partir de la referencia de Jacob Burckhardt al *Fausto* de Goethe como un “genuine and legitimate myth [...], a great primordial image”²²⁶. El término alemán para imagen primordial (*Urbild*) aparece en los escritos tanto de Schelling como de Carus²²⁷, cada uno de los cuales influyó a su vez en Jung. Además, *Urbild* es utilizado varias veces por el propio Kant, que en ocasiones se traduce al español como “arquetipo”²²⁸. Y, de hecho, Jung explicó a menudo su concepto de “imagen primordial” en términos kantianos, afirmando que, aunque refuta la idea de ideas heredadas, “there are, however, innate possibilities of ideas, *a priori* conditions for fantasy-production, which are somewhat similar to the Kantian categories”²²⁹. Al igual que Kant había propuesto categorías *a priori* que ordenaban la experiencia, Jung planteaba adicionales modos *a priori* de la experiencia humana expresados en imágenes míticas primordiales. Como condiciones *a priori* para la producción de fantasía, eran los principios organizadores implícitos de la imaginación. En palabras de Shamdasani, “What Jung was proposing was a vast extension of the range of categories”²³⁰, una extensión que incluía todo el espectro de la experiencia humana. “What Kant demonstrates in respect of logical thinking is true of the

²²⁵ Cfr. Samuels, A.: *Jung and the post-jungians*. Ed. Cit., p. 20.

²²⁶ Cita tomada de Shamdasani, S.: *Jung and the making of modern psychology*, p. 298.

²²⁷ Cfr. Shamdasani, S.: *Jung and the making of modern psychology*, p. 172, 175.

²²⁸ Cfr. Shamdasani, S.: *Jung and the making of modern psychology*, p. 236.

²²⁹ Jung, C.G.: “The role of the unconscious”, en: *CW* 10, p. 10.

²³⁰ Shamdasani, S.: *Jung and the making of modern psychology*, p. 236.

whole range of the psyche”, escribió Jung²³¹. Así, lo creativo, lo emocional, lo irracional y lo espiritual se concretan en categorías *a priori* de estructura mítica. Estas eran las “condiciones para la producción de fantasía”, las plantillas básicas a partir de las cuales se elaboraba el significado. Jung se preocupó de distinguir entre las imágenes específicas que expresaban arquetipos y los arquetipos *an sich* (es decir, los arquetipos de o en sí mismos), que como categorías *a priori* eran incognoscibles a través de la experiencia directa. “The archetypal representations (images and ideas) mediated to us by the unconscious should not be confused with the archetype as such”²³², escribió. Así pues, una imagen o un mito específico nunca debe tomarse como un arquetipo, sino más bien como una imagen arquetípica mediada y moldeada por la cultura. Como señalará Hillman, estas imágenes tienen varios niveles de significado: personal, cultural y arquetípico.

Un corolario del concepto de patrones arquetípicos de la experiencia humana es que el inconsciente no es meramente personal, sino que, en el fondo, también tiene una capa colectiva. Jung escribe: “The primordial images are the deepest, most ancient, and the most universal thoughts of mankind. They are both feelings and thoughts; because of that one can call them *original feeling-thoughts* [*ursprüngliches Fühldenken*]”²³³. A medida que pasamos más allá de los complejos y los aspectos rechazados o escindidos del yo en el inconsciente personal, para encontrarnos con estos patrones primordiales y universales de la experiencia humana, la naturaleza personal da paso a una identidad colectiva de lo que significa universalmente ser humano. Jung explica: “the collective unconscious is the sediment of all experience of the world of all time, and is also an image of the world, and has been forming for aeons”²³⁴. Cuando nos encontramos con una imagen arquetípica, o cuando experimentamos una imagen arquetípica, nos enfrentamos a un elemento esencial de la humanidad, es decir, un aspecto central de la experiencia y el significado humano. Por esta razón, estos encuentros arquetípicos, en sueños o en la vigilia, pueden resultar experiencias poderosas, emotivas, aterradoras o numinosas. Incluso en el encuentro con la imagen arquetípica de un instinto primario (la lujuria o la violencia, por ejemplo), puede haber una

²³¹ Jung, C.G.: “Psychological types”, en: *CW* 6, p. 304.

²³² Jung, C.G.: “On the nature of the psyche”, en: *CW* 8, p. 213.

²³³ Jung, C.G. “The archetypes and the collective unconscious”, en: *CW* 9i, p. 86.

²³⁴ Cita tomada de: Shamdasani, S.: *Jung and the making of modern psychology*, p. 309.

cualidad casi religiosa que proviene de la confrontación directa con una verdad humana central en su estado crudo y primario. “The archetype as an image of instinct is a spiritual goal toward which the whole nature of man strives”²³⁵, afirma Jung. Así, lo que habría seguido siendo instinto ciego y potencialmente destructivo si se hubiera dejado en manos del inconsciente, adquiere una cualidad espiritual cuando se expresa a través de la imaginación y se integra en la luz de la consciencia.

Con respecto a la práctica de la psicología junguiana, la realización de un estrato colectivo del inconsciente poblado por formas arquetípicas *a priori* hizo necesaria una nueva técnica terapéutica que Jung denominó *amplificación*²³⁶. A medida que surgían imágenes y narraciones fantásticas durante el tratamiento de sus pacientes, Jung reconocía que ciertos aspectos de estas imágenes parecían estar arraigados en el nivel colectivo. Así, además de la técnica freudiana de encontrar asociaciones personales con la imagen, Jung sugirió un proceso imaginativo mediante el cual la imagen fuese interrogada y comprendida más a fondo situándola en el contexto de la mitología comparada. Shamdasani escribe: “the establishment of analogies with mythological material [...] enabled a comprehension of the non-personal images, and hence fostered the prospective development of the individual”²³⁷. Al comparar un sueño con una secuencia de mitos similares en la historia del mundo, las imágenes empezaban a generar niveles adicionales de significado colectivo para lo que de otro modo podría parecer extraño o incluso incomprensible. Aquí el símbolo se veía como la mejor expresión posible de lo que aún no se podía conocer, dado el estado actual de consciencia del paciente. Se invitaba al paciente, entonces, a descubrir significados adicionales en un proceso dialógico, tanto con la propia imagen como con sus precedentes míticos.

Aunque Freud nunca suscribió plenamente la hipótesis de Jung sobre un inconsciente colectivo o los arquetipos que lo habitaban, llegaría a aceptar e introducir en su teorización

²³⁵ Jung, C.G.: “On the nature of the psyche”, en: *CW* 8, p. 212.

²³⁶ Cfr. Jung, C. G. (1960). “On psychological understanding”, en: *CW* 3, pp. 179-193; y “On the nature of the psyche”, en: *CW* 8, pp. 159-234; “Amplification: A method of association based on the comparative study of mythology, religion and fairy tales, used in the interpretation of images in dreams and drawings”, en: Sharp, D.: *Jung lexicon: a primer of terms and concepts*. Inner City Books, Toronto, 1991, p. 1. “Amplification involves use of mythic, historical and cultural parallels in order to clarify and make ample the metaphorical content of dream symbolism,” en: Samuels, A., Shorter, B., y Plaut, F.: *A critical dictionary of jungian analysis*. Ed. Cit., p. 16.

²³⁷ Shamdasani, S.: *Jung and the making of modern psychology*, p. 302.

complejos que se asemejaban a arquetipos y motivos mitológicos familiares, como el mito de la Horda Primitiva, el complejo de castración y, como veremos en el capítulo siguiente, el complejo de Edipo. Jung creía, como Hillman afirmaría más tarde, que todos los complejos tienen arquetipos en su núcleo y consideraba que el complejo de Edipo elaborado por Freud poseía precisamente las características que le hacían convertirse en uno de carácter arquetípico. Por ello, analizar el desarrollo de tal teoría será fundamental para entender la posterior interpretación de Hillman.

2. El desarrollo de la teoría arquetípica junguiana

Christine Downing, miembro destacado en el círculo de practicantes de la psicología arquetípica de Hillman, ha argumentado que la práctica de la psicología profunda comenzó no sólo con la exploración del inconsciente, sino también con la autorreferencial constatación del propio Freud, que llegó a afirmar: “Yo soy Edipo”. La vuelta de Freud al mito de Edipo marcó el descubrimiento, o la recuperación, por parte de la psicología de los fundamentos mitológicos de la psique²³⁸. Al reflexionar sobre las imágenes de una serie de sueños intensos que había experimentado un año después de la muerte de su padre en 1896, Freud percibió lo que él entendía como el mito subyacente que daba forma a su experiencia psicológica. Empezando su propio autoanálisis, llegó a comprender que lo que sentía de manera más personal, impactante y tabú como individuo era al mismo tiempo un drama universal dentro del cual cada ser humano tenía que encontrar su camino. Al hacerlo, afirma Downing, Freud introdujo una comprensión mítica del individuo en la modernidad y, con ello, trajo una nueva atención al papel del mito en la vida humana. Tal vez lo más importante para el desarrollo de Hillman de una estética imaginal del alma fue el trabajo previo de Freud de localizar fenómenos psíquicos como sueños, síntomas y comportamientos en un mito particular o imagen mítica. Esto posiblemente sea, en última instancia, lo que atrajo la atención de Jung hacia Freud, y pasaría a convertirse en la fuente a partir de la cual Jung formularía su noción del inconsciente mitológico o arquetípico.

²³⁸ Cfr. Downing, C.: *Gleanings: essays 1982-2006*. iUniverse, Lincoln, 2006. Véase también Downing, C.: “Sigmund Freud and the greek mythological tradition”, en: *Journal of the american academy of religion*, 43,1 (1975), pp. 3-14.

2.1. Hacia un relato mitológico de la psique

2.1.1. El cambio de paradigma de Freud

El giro de Freud hacia un relato mítico de la psique comenzó con un riguroso examen de consciencia personal tras la polémica recepción de su libro de 1895, *Studien über Hysterie*, una serie de estudios en los que afirmaba de forma generalizada y muy controvertida que el abuso sexual en la infancia era la causa fundamental de los síntomas histéricos. Como relata Erick Davis, la “teoría de la seducción” de Freud, basada únicamente en los recuerdos de unos pocos pacientes, no logró granjearse la credibilidad de sus colegas ni del público. A pesar de su convicción inicial y de su firme defensa de la teoría, Freud acabó concluyendo que los relatos de sus pacientes sobre la seducción sexual en la primera infancia no eran fiables ni adecuados para la investigación científica. Freud declaró que las pacientes histéricas no relataban hechos reales de su pasado, sino fantasías elaboradamente imaginadas, por lo que al final abandonó la teoría, aceptando que su hipótesis de recuerdos reprimidos de traumas sexuales reales y los estudios de casos que había recopilado habían sido una especie de fantasía imaginativa de su propia creación²³⁹.

Sin embargo, en un interesante comentario sobre cómo la dinámica del poder social de aquella época influyó en el desarrollo temprano de la psicología profunda, Jeffrey Masson ha sugerido a este respecto que Freud abandonó la teoría de la seducción en favor del complejo de Edipo por falta de valor ante la realidad del abuso infantil sancionado por la cultura patriarcal de la Viena su tiempo. En contraste, Greg Mogenson sostiene que no se trató de un fallo de coraje al enfrentarse a la hostilidad de sus colegas patriarcales, sino más bien de que Freud y el materialismo de su época aún no eran totalmente capaces de formular un concepto suficiente de lo que Jung y luego Hillman identificarían como la realidad psicológica para salvar la diferencia entre los acontecimientos externos y las fantasías sobre ellos, los cuales, en palabras de Mogenson, “make them into soul”²⁴⁰. Dicho de otra manera,

²³⁹ Cfr. Davis, R.E.: *Jung, Freud, and Hillman*. Ed. Cit. pp. 81-83. Y en particular, Freud, S.: *Studies on hysteria*, en: *Standard Edition*, vol. 2, pp. 1-311.

²⁴⁰ Masson, J.M.: *The assault on truth: Freud's suppression of the seduction theory*. Farrar, Straus and Giroux, New York, 1984; y, Mogenson, G.: 2005. *A most accursed religion: when trauma becomes god*. Thompson, Spring, 2005, p. 87.

en aquella época no comprendían lo que el trauma provoca en la memoria y la cognición, o como Hillman enfatizará, el modo en que la imaginación da forma a nuestra consciencia²⁴¹. Este contratiempo ya mencionado acerca de sus precipitadas conclusiones sobre sus pacientes histéricas no desanimó a Freud. Al contrario, siguió trabajando en sus aspiraciones de explicar los fenómenos psicológicos utilizando diversas metáforas y analogías fundacionales adoptadas de las ciencias físicas. Las fantasías, concluyó Freud, tienen su propio tipo de realidad, una “realidad psíquica”, como Jung llegaría a llamarla, que era tan significativa para los individuos como los recuerdos de hechos reales.

Poco después de la publicación de sus estudios sobre la histeria, y de la muerte de su padre, Freud inició un proyecto que esperaba que le proporcionara una base más firme para una nueva “psicología científica”, que sería también una especie de metapsicología que abordó utilizando diversas metáforas y analogías de las ciencias físicas²⁴². Algunas de las imágenes favoritas y más frecuentemente invocadas por Freud procedían de la física y de las representaciones del flujo de energía en los circuitos eléctricos, donde sustituyó sus ideas como “afecto” y “excitación” y “energía mental” por energía eléctrica, que se pensaba que “circulaba” por la psique. Sin embargo, incluso con la variedad de analogías eléctricas y las abundantes metáforas ofrecidas por las ciencias físicas, argumenta Davis, la propia experiencia de Freud, así como la de sus pacientes, le convencieron de que era necesaria una colección mucho más rica de metáforas para describir toda la complejidad de la psique humana²⁴³. Además, Freud empezó a creer que la imaginación, al igual que la psique, no estaba limitada por las restricciones de un cosmos meramente físico.

A medida que Freud empezaba a aclarar una distinción entre realidad psíquica y realidad material en su trabajo con los pacientes, el enfoque de la psicología profunda empezó a trasladarse del mundo real al mundo de la fantasía y la imaginación. Las formulaciones de Freud no sólo otorgaron un nuevo protagonismo al papel de la fantasía, sino que también la reificaron en cierto modo, al tratarla como lo que Jung denominaría posteriormente una

²⁴¹ Cfr. Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 18.

²⁴² Cfr. Davis, R.E.: *Jung, Freud, and Hillman*. Ed. Cit., p. 82.

²⁴³ *Ídem*.

realidad psíquica. Profundizó en esta reinterpretación y volvió a hacer hincapié en ella en su posterior *Selbstdarstellung*:

When, however, I was at last obliged to recognize that these scenes of seduction had never taken place, and that they were only phantasies which my patients had made up or which I myself had perhaps forced upon them, I was for some time completely at a loss. [...] When I had pulled myself together, I was able to draw the right conclusions from my discovery: namely, that the neurotic symptoms were not related directly to actual events but to phantasies, embodying wishes, and that as far as the neurosis was concerned physical reality was of more importance than material reality.²⁴⁴

El reconocimiento de Freud de la importancia de la fantasía en la vida mental de sus pacientes se dirigió principalmente a sus consecuencias patológicas. En la formulación de Freud, las fantasías acerca de la realización de actos prohibidos e intolerables eran reprimidas a través del mecanismo de la culpa y la ansiedad que se generaban en el individuo. Sin embargo, estas fantasías no perdían su potencia para afectar a otras partes de la psique, y podían aparecer, a veces incluso décadas después, en forma de síntomas neuróticos, o de imágenes patologizadas en los pensamientos de vigilia o en los sueños de una persona. No obstante, las ideas de Freud sobre el papel afectivo de la fantasía en la patología fue una de sus contribuciones más significativas al desarrollo inicial de la psicología profunda y a la visión más amplia de Jung sobre el papel de la fantasía y la imaginación, tanto en el comportamiento normal como en el patológico.

2.1.2. Psique-mitología: Freud recurre al mito

Uno de los principales objetivos del trabajo de Freud como médico y teórico fue determinar las etiologías de los síntomas psicológicos de sus pacientes. Pero cuando empezó a tratar a pacientes con una gama más amplia de síntomas, y cuando su propio interés se amplió para abarcar cuestiones socioculturales más diversas, tuvo dificultades para conciliar sus observaciones con el marco científico y médico al que siempre se había adherido. Como

²⁴⁴ Freud, S.: “An autobiographical study”, en: *Standard Edition*, vol. 20, p. 34.

resultado, recurrió cada vez más a los mitos para expresar sus ideas. Al principio, Freud se basó en métodos científicos y médicos, pero, más tarde, encauzó su quehacer hacia enfoques más mitológicos, o, basándonos en la declaración de Freud citada, “psico-mitológicos”. Cuando Freud recurrió al mito de Edipo para explicar las neurosis y las psicosis, había llegado al punto en que las autobiografías de sus pacientes y sus propias metáforas mecánicas, hidráulicas y eléctricas no lograban satisfacer las complejidades humanas de las situaciones que observaba en su práctica, por lo que recurrió a una historia ricamente elaborada de la antigua Grecia para plantear un punto de vista más afín.

Aunque Freud presentó formalmente su idea del complejo de Edipo al público en su libro de 1899, *Die Traumdeutung*, en una carta de 1897 a su amigo y confidente Wilhelm Fliess ya formulaba una conexión entre el mito y la psique:

Can you imagine what ‘endopsychic myths’ are? The latest product of my mental labour. The dim inner perception of one’s own psychic apparatus stimulates thought illusions, which of course are projected onto the outside and, characteristically, into the future and the beyond. Immortality, retribution, the entire beyond are all reflections of our psychic internal [world]. *Meschugge*? Psycho-mythology.²⁴⁵

La apropiación alemana *Meschugge* proviene de la raíz yiddish *meshuge*, que significa “loco” o “tonto”, o “irracional”. Aun admitiendo lo extraño de sus especulaciones sobre los “mitos endopsíquicos”, podemos ver en la cita anterior cómo Freud estaba cada vez más convencido de que toda empresa intelectual humana, incluida su ciencia, era una especie de “fabricación de mitos” o un proceso de “mitologización”. En esa misma carta a Fliess escribe que “The theory of the instincts is so to say our mythology [...] Instincts are mythical entities, magnificent in their in–definiteness”²⁴⁶. Años después, en una carta de 1933 a Albert Einstein, quizás buscando defender el incierto legado de su propia ciencia cuando se acercaba a los últimos años de su vida, Freud vuelve a caracterizar la psicología como mitología, y luego declara que la física de Einstein también lo es:

²⁴⁵ Freud, S.: *The complete letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess, 1887-1904*. Ed. y trad. J.M. Mason. Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1985, p. 286.

²⁴⁶ Freud, S.: *Standard Edition*, vol. 22., p. 95.

It may perhaps seem to you as though our theories are a kind of mythology and, in the present case, not even an agreeable one. But does not every natural science come in the end to a kind of mythology? Cannot the same thing be said today of your own physical sciences?²⁴⁷

La mitología ofrece a Freud una retórica potente para hablar de su trabajo, pero es una retórica problemática. Aunque reconoce que el lenguaje de su psicoanálisis es inevitablemente figurativo o metafórico²⁴⁸, es decir, menos literal y más *literario*, Freud apela a la mitología clásica en un esfuerzo por confirmar “empíricamente” sus hallazgos científicos. Su mente, señalará Hillman²⁴⁹, oscila entre lo científico y lo mítico, esforzándose por concebir una forma y un lenguaje que le permitan transmitir al mundo su visión del psicoanálisis.

Inicialmente, Freud utilizó dos mitos universales para apoyar sus teorías y su comprensión de la psique. En primer lugar, propuso que todas las neurosis se basan en el antiguo mito griego de Edipo y en la relación incestuosa del protagonista con su madre. El complejo de Edipo, como lo denominó formalmente en *Die Traumdeutung*, se convertiría en el mito principal de la psicología de Freud. En segundo lugar, Freud se apropió y creó su propia versión del mito de la Horda Primigenia de Darwin para explicar los orígenes del tabú del incesto, el asesinato del padre y el miedo a la castración que forman parte de la interpretación freudiana del mito de Edipo²⁵⁰. En *Totem und Tabu*, exploró el conflicto entre los instintos humanos primordiales y las exigencias de la civilización²⁵¹, ampliando la teoría de Darwin de la Horda Primigenia en un intento de explicar el tabú del incesto y el complejo de castración. Ya es que, en efecto, Freud propondría entonces una teoría que rastrearía la etiología de la neurosis más allá del mito de Edipo, hasta sus orígenes más “primitivos”.

Darwin había planteado la hipótesis de que, hace mucho tiempo, un grupo de machos todopoderosos y tiránicos de una pequeña horda de humanos se apoderaban de todas las hembras, negaban a los hijos varones el contacto sexual con ellas y además eran amenazados con la castración. Al controlar el acceso de los hijos a las hembras dentro de un tótem, el

²⁴⁷ Freud, S.: *Collected papers*, vol. 5, Ed. y trad. J. Strachey. Hogarth Press, London, 1950, p. 283.

²⁴⁸ Cfr. Freud, S.: *Standard Edition*, p. 60.

²⁴⁹ Hillman, J. *Healing fiction*, p. 5.

²⁵⁰ Cfr. Davis, R.E.: *Jung, Freud, and Hillman*. Ed. Cit., p. 90.

²⁵¹ Cfr. Freud, S.: *Totem and taboo*, en: *Standard Edition*, vol. 13, pp. 121-122.

macho superior, presumiblemente por motivos puramente egoístas, imponía una prohibición del incesto. A medida que los hijos crecían, se hacían lo suficientemente fuertes como para amenazar el control del padre sobre las hembras y algunos eran expulsados del grupo, una condición que inevitablemente conducía a la rebelión y al asesinato del padre. Supuestamente por sentimiento de culpa por el asesinato del padre y para evitar disensiones internas entre los machos supervivientes, los hermanos aplicaron el tabú del incesto del padre y se negaron a sí mismos el acceso a las mujeres del tótem, proscribiendo así el incesto. También prohibieron todos los asesinatos futuros. Utilizando esta creativa extrapolación del mito de Darwin de la Horda Primigenia, Freud intentó rastrear dos de los mandamientos más importantes que rigen la civilización humana (el tabú del incesto y la prohibición del asesinato), así como su propio complejo de Edipo, hasta los inicios primordiales²⁵².

Más tarde, Freud dirigió su enfoque hacia el análisis de algunos de los mayores logros de las civilizaciones, como el arte, la religión y la música, por ejemplo, y sostuvo que el mito de Edipo era tan fundamental para comprender los orígenes y las funciones de estas áreas como para la psicología individual²⁵³. En la conclusión de *Totem und Tabu*, por ejemplo, argumenta que los inicios de la religión, la moral, la sociedad y el arte convergen todos en su complejo de Edipo y mantiene que sus hallazgos psicoanalíticos afirman que el mismo complejo constituye el núcleo de todas las neurosis²⁵⁴. Sin embargo, como relata Davis, las cosas resultaron ser mucho más complejas de lo que Freud imaginó en 1913. Sus intereses se ampliaron aún más a medida que trataba a pacientes con diferentes trastornos y extendía sus ideas psicoanalíticas a nuevos campos. Sus observaciones de los extraños comportamientos de algunos de sus pacientes, así como la violencia, destrucción y muerte de la Primera Guerra Mundial, le llevaron a postular un impulso humano hacia la muerte y la restauración del estado de cosas anterior al nacimiento. Ahora, según la perspectiva mitológica revisada de Freud, dos fuerzas primigenias estaban enfrentadas en una lucha sin fin por el alma humana: las fuerzas de la vida y de la muerte. Con la publicación de *Jenseits des Lustprinzips*, Freud revisó el principio del placer y propuso una nueva teoría de los instintos, extendiendo y

²⁵² Cfr. Smith, R.J.: “Darwin, Freud, and the continuing misrepresentation of the primal horde”, en: *Current anthropology*, vol. 57, 6 (2016), pp. 838-843.

²⁵³ Cfr. Davis, R.E.: *Jung, Freud, and Hillman*. Ed. Cit., p. 90.

²⁵⁴ Cfr. Freud, S.: *Totem and taboo*, en: *Standard Edition*, vol. 13, pp. 156-157.

ampliando su idea de libido y eligiendo en su lugar una figura mítica personificada, Eros. Según esta concepción, Eros, “la pulsión de vida”, se encuentra en constante lucha con “el instinto de muerte” o Tánatos. La meta de toda la vida es la muerte, escribió Freud sobre este instinto de muerte, pero es Eros, argumentó, el que siempre está por encima y en contra de Tánatos, resistiendo a la muerte y preservando la vida²⁵⁵.

Aunque Freud invocó el instinto de muerte originalmente para explicar las observaciones hechas en su práctica profesional, más tarde aplicó las construcciones míticas de Eros y Tánatos a asuntos que iban más allá del dominio clínico de la psicología, como los que se imaginaba implicados en la lucha de vida o muerte por la civilización misma: “And now, I think, the meaning of the evolution of civilization is no longer obscure in us. It must present the struggle between Eros and Death, between the instinct of life and the instinct of destruction, as it works itself out in the human species”²⁵⁶. Podemos ver así cómo Freud a veces utilizaba el mito como una base mucho más amplia para la construcción de sus teorías, quizá influido por su colaboración con Jung. Además, el hecho de que los mitos estén abiertos a la interpretación desde diferentes perspectivas permitió a Freud seleccionar entre esos distintos puntos de vista para apoyar su teoría e intentar justificar su validez a través de la analogía. En el caso del mito de Edipo, por ejemplo, Freud se centró en el motivo del incesto en lugar de interpretarlo dentro del motivo arquetípico de “el viaje del Héroe”, como haría Jung.

Tras haberle dado este nuevo cariz mitológico a su teoría de los instintos, Freud tuvo la confianza necesaria para aplicar el psicoanálisis de forma convincente a cuestiones filosóficas más amplias, entre las que se encontraban, por ejemplo, tópicos de la cultura general como la guerra y la religión, así como a las corrientes ideológicas que conforman la civilización. Sin embargo, como Paul Ricoeur llegaría a observar del giro de Freud hacia el mito, “the paradox is that the final development of the theory marks the return of psychoanalysis to a sort of mythological philosophy, the emblems of which are Eros, Thanatos, and Ananke [necessity]”²⁵⁷. Cuando apareció la primera edición alemana de

²⁵⁵ Cfr. Freud, S.: *Beyond the pleasure principle*, en: *Standard Edition*, vol. 18, p. 311.

²⁵⁶ Freud, S.: *Civilization and its discontents*, en: *Standard Edition*, vol. 21, p. 122.

²⁵⁷ Ricoeur, P.: *Freud and philosophy: an essay in interpretation*. Trad. D. Savage. Yale University Press, New Haven, 1977, p. 63.

Jenseits des Lustprinzips, Freud ya había adoptado al menos cinco mitos o figuras míticas para explicar su concepción de la psique y sus teorías sobre el desarrollo psicosexual, pero el mito de Edipo seguiría siendo el más importante.

2.1.3. Mito y complejo de Edipo según Freud y Jung

Aunque el mito de Edipo ha tenido muchas versiones, incluidas las célebres de Homero, Hesíodo, Píndaro, Esquilo y Eurípides, Freud basó su interpretación en el más conocido de estos relatos, el de la tragedia griega *Edipo tirano* (o *Edipo rey*), de Sófocles. Como es bien sabido, la obra narra la historia de Edipo, un rey que intenta escapar de un destino trágico predicho por el oráculo. En el transcurso de la obra, Edipo, sin saberlo, mata a su padre y se casa con su madre, cumpliendo así la profecía. A medida que la verdad se revela, Edipo se enfrenta a la devastación de sus acciones y la inevitabilidad del destino, lo que le lleva a cuestionar su propia identidad y el significado del destino humano. La interpretación de Freud del drama de Edipo se convertiría en el mito que utilizaría como prototipo dentro de su concepción de la psicología.

Como se sabe, Freud teorizó que cada niño vive su propia versión del mito a medida que crece y compite con su padre por el amor de su madre. Creía que, desde una perspectiva psicológica, una resolución satisfactoria de este conflicto entre padre e hijo es vital para la posterior adaptación psicológica y el desarrollo normal. Freud sostenía que, al igual que en la obra, la conclusión de este drama psicológico está predestinada desde el principio, y si el hijo se niega a aceptar su destino, se producirán grandes dificultades²⁵⁸. Tal es la naturaleza de los dioses. Freud escribe a su amigo Fliess sobre su propia identificación edípica, que siente como personal y universal al mismo tiempo:

Being totally honest with oneself is a good exercise. I have found in my own case, too, the phenomenon of being in love with my mother and jealous of my father, and I now consider it a universal event in early childhood [...] If this is so, we can understand the gripping power of *Oedipus Tyrannus*. [...] The Greek myth seizes

²⁵⁸ Cfr. Davis, R.E.: *Jung, Freud, and Hillman*. Ed. Cit., p. 91.

upon a compulsion which everyone recognizes because he senses its existence within himself. Every member of the audience was once a budding Oedipus in fantasy and each recoils in horror from the dream fulfillment here transplanted into reality, with the full quantity of repression which separates his infantile state from his present one.²⁵⁹

Más tarde, en *Die Traumdeutung*, Freud incluye una versión de corte más reflexivo sobre la idea fundamental. En ella considera que los “neuróticos” simplemente visibilizan aquello que está presente en todos nosotros: sólo se distinguen por exhibir en una escala magnificada sentimientos de amor y odio hacia sus padres, que se producen de forma menos evidente e intensa en la mente de la mayoría de los niños. También ofrece su propio resumen de la trama —el *mythos*, en palabras de Hillman²⁶⁰— de *Edipo rey* y subraya la forma y el enfoque estético que Sófocles le da: “The action of the play consists simply in the disclosure, approached step by step and artistically delayed—a process comparable to the work of a psychoanalysis”²⁶¹. Esencial para la estructura dramática y el impacto emocional de la historia es el desconocimiento de Edipo y el descubrimiento gradual de quién es y quiénes son realmente sus padres: el drama es una búsqueda de sus orígenes, una excavación y arqueología del pasado que resulta esencial para el proceso psicoanalítico. Freud observa cómo, en realidad, la astucia que demuestra Edipo a la hora de resolver el enigma de la Esfinge, no es más que una máscara que esconde la verdadera y vital ignorancia que sufre el protagonista. Hillman señalará posteriormente en “Oedipus revisited” cómo Freud elabora, así, una analogía entre el arte poético y el arte del psicoanálisis²⁶², una relación que será fundamental para la psicología imaginal, y hará hincapié en cómo Freud insiste en que el punto clave de la obra de Sófocles no es la impotencia humana ante el destino, sino más bien el encuentro con algo que “una voz dentro de nosotros reconoce” y que, sin embargo, permanece reprimido:

²⁵⁹ Cita tomada de Masson, J.M.: *The complete letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess, 1887-1904*. Ed. Cit. §272ff.

²⁶⁰ Hillman, J.: *Healing fiction*, p. 13.

²⁶¹ Freud, S.: *The Interpretation of Dreams*, en: *The basic writings of Sigmund Freud*. Ed. Cit., pp. 306-307.

²⁶² Hillman, J.: “Oedipus revisited”, en Hillman, J.: *Uniform Edition of the writings of James Hillman*, vol. 6.1. *Mythic figures*. Spring, Thompson, 2007, p. 157. A partir de ahora, citado como “UE 6.1: *Mythic figures*”, más el número de página.

His destiny moves us only because it might have been ours—because the oracle laid the same curse upon us before our birth. [...] As the poet, by unraveling the past, brings to light the guilt of Oedipus, he compels us to become aware of our own inner selves, in which those same impulses, though suppressed, are still to be found. [...] Like Oedipus we live in ignorance of these wishes, and after their revelation we may all of us seek to close our eyes to the scenes of our childhood.²⁶³

Nuestros sueños, mantiene Freud, revelan la persistencia intemporal de estos impulsos en nosotros, y cree que el mito de Edipo debe haber surgido también de algún material onírico primordial o, en términos junguianos, arquetípico. En este contexto, Christine Downing destaca la referencia del propio Freud en *Die Traumdeutung* a las siguientes líneas pronunciadas por Yocasta en la obra: *Lo mejor es vivir al azar, como buenamente se pueda. Y tú no tengas miedo en punto a la boda con tu madre. Pues son muchos ya los mortales que en sueños han yacido con su madre, y es el que hace caso omiso de estas cosas quien sobrelleva con más facilidad la vida*²⁶⁴.

Del mismo modo que Freud dirige su mirada psicológica a la intuición de Yocasta sobre la relación entre el inconsciente, la represión y las imágenes producidas en los sueños, también quiere descifrar las imágenes de los sueños de sus pacientes en términos del mito de Edipo. Argumentando la frecuencia de tales “sueños edípicos” arquetípicamente estructurados, señala, “I can say with certainty that *disguised* dreams of sexual intercourse with the dreamer’s mother are many times more frequent than straight forward ones”²⁶⁵. Recordamos, por supuesto, el epígrafe de la *Eneida* al comienzo de *Die Traumdeutung*: “If I cannot bend the higher powers, I will move the infernal regions”. En su propio trabajo, Freud concibe estos sueños como revelaciones, desvelamientos de la psique profunda con un carácter tan enigmático y ambiguo como los vaticinios proferidos en Delfos, y tan necesitados igualmente de interpretación.

Con respecto a este punto, Davis señala que se han hecho dos objeciones generales a la interpretación de Freud de la obra de Sófocles en el contexto de su psicología. En la versión de Sófocles, Edipo no sabe que Yocasta es su verdadera madre hasta después de haber matado

²⁶³ Freud, S.: *The Interpretation of Dreams*, en: *The basic writings of Sigmund Freud*. Ed. Cit., p. 308.

²⁶⁴ Sófocles: *Edipo rey*. Trad. Luis Gil. Penguin Clásicos, Madrid, 2015, p. 51.

²⁶⁵ Freud, S.: *The Interpretation of Dreams*, en: *The basic writings of Sigmund Freud*. Ed. Cit., p. 398.

a su padre, mientras que en la interpretación de Freud del mito, el hijo debe ser consciente del hecho de que el objeto de su deseo es su madre; de lo contrario, el miedo a la castración no es creíble. Además, el mito sólo puede dar cuenta del desarrollo psicológico de los niños varones, y Freud, hay que reconocerlo, nunca desarrolló una explicación tan satisfactoria para el desarrollo psicológico femenino que fuera exhaustiva como lo fue el mito de Edipo para los varones²⁶⁶. Además, al igual que los símbolos y las imágenes contienen diferentes interpretaciones posibles, los mitos también están sujetos a interpretaciones alternativas, y el mito de Edipo no es una excepción. Hemos de reconocer que el mensaje para los griegos en su época de peste y guerra puede haber sido muy diferente del que Freud propuso.

Para Freud, conocerse plenamente a sí mismo era reconocer esta identificación, y al decir esto estaba redescubriendo lo que las culturas orientadas a los mitos siempre han afirmado: encontramos nuestra identidad a través del descubrimiento de un modelo mítico. Como afirma Downing, la práctica de autoanálisis y autoconocimiento llamada *psicología profunda* empieza con el reconocimiento de Freud: “Yo soy Edipo”. No comienza con Freud diciéndose a sí mismo: “Tengo complejo de Edipo”. Para Freud, “Edipo” no era una ilustración o una designación ingeniosa, dice Downing, sino el medio y el modo de descubrimiento. Con su afirmación “Yo soy Edipo”, el descubrimiento de Freud de la realidad viva de este mito marca el comienzo de la psicología profunda.

Para Jung, en cambio, no existía un único mito que pudiera dar cuenta de las neurosis y otras patologías de la psique del modo uniforme y total en que el mito de Edipo sirvió al psicoanálisis de Freud. Había, sin embargo, un mito prototípico que era paralelo a la teoría del desarrollo psicológico de Jung: la individuación. Esta proporcionaba un patrón o modelo con el que examinaba las imágenes que se hacían presentes en fantasías y sueños, y su fundamento era el motivo mitológico del viaje del héroe. La individuación, como variante

²⁶⁶ Davis, R. E.: *Jung, Freud, and Hillman*. Ed. Cit., p. 91. Si hemos de juzgar por sus escritos, Freud tenía opiniones sobre las mujeres que eran notoriamente prejuiciosas y falsas, tratándolas efectivamente como un extraño “otro”. Para una crítica extensa de la opinión de Freud sobre las mujeres, *cfr.*: Slipp, S.: *The freudian mystique: Freud, women, and feminism*, University Press, New York, 1993. Por su parte, dando por sentado que la psicología femenina reflejaría la masculina, Jung llegaría a postular que la niña dirigiría su deseo hacia el padre en lugar de hacia la madre, y como consecuencia introduce la posibilidad de un “complejo de Electra”.

del viaje del héroe, se convertiría en el mito central de Jung y el más importante para su concepción de la psique y del desarrollo psicológico.

De importancia fundamental para el futuro desarrollo del proyecto de Hillman será que este descubrimiento freudiano del mito edípico como realidad viva sirvió de inspiración a Jung para avanzar en sus tesis arquetípicas. Fue tal interpretación de Freud lo que hizo concebir al suizo la posible relación entre mito y psique y, con ello, la importancia de la mitología para la psicología. Fue a su vez el relato de Freud de este hecho lo que primero atrajo a Jung hacia Freud y lo que primero le sugirió la relación entre mito y psique y, en consecuencia, la importancia de la mitología para la psicología. En el comienzo de su obra pionera, *Wandlungen und Symbole der Libido*, Jung habló de la importancia de la recuperación del mito de Edipo por parte de Freud. Aunque se publicó en una versión temprana de 1912, Jung mantuvo intacto este pasaje inicial en su revisión del libro de 1952:

Anyone who can read Freud's *Interpretation of dreams* [...] [and] can let this extraordinary book work upon his imagination calmly and without prejudice, will not fail to be deeply impressed at that point where Freud reminds us that an individual conflict, which he calls the incest fantasy, lies at the root of that monumental drama of the ancient world, the Oedipus legend. [...] We suddenly catch a glimpse of the simplicity and grandeur of the Oedipus tragedy, that perennial highlight of the Greek theatre. This broadening of our vision has about it something of a revelation [...] when we follow the paths traced out by Freud [...] [T]hen the gulf that separates our age from antiquity is bridged over, and we realize with astonishment that Oedipus is still alive for us. [...] This truth opens the way to an understanding of the classical spirit such as has never existed before. [...] By penetrating into the blocked subterranean passages of our own psyches we grasp the living meaning of classical civilization, and at the same time [...] gain an objective understanding of [our own] foundations. That at least is the hope we draw from the rediscovery of the immortality of the Oedipus problem.²⁶⁷

Este pasaje de Jung, y los de Freud citados anteriormente, muestran que el mito más antiguo y quizás más predominante que conecta la psicología profunda con la antigüedad griega, y la psique con la mitología, es el *Edipo rey* de Sófocles. Como Hillman argumentará más tarde, es el mito mediante el cual la disciplina comenzó a imaginar su trabajo con el alma en

²⁶⁷ Jung, C.G.: *CW* 5, pp. 3-5.

términos arquetípicos e imaginables²⁶⁸. Despertó a Freud a la realidad de la fantasía y, en última instancia, condujo a Jung a lo que Hillman llamará la declaración más ontológica y metodológicamente fundacional de todo lo que significa la palabra “junguiano”, una afirmación que será examinada en profundidad en un capítulo posterior. Jung escribió: “The psyche creates reality every day. The only expression I can use for this activity is *fantasy* [...] Fantasy, therefore, seems to [be] the clearest expression of the specific activity of the psyche.”²⁶⁹ Además, fue la lectura de las interpretaciones de Freud sobre Edipo lo que dio a Jung sus primeras ideas sobre la estructura profunda de la psique y de lo que más tarde llamaría el inconsciente colectivo o arquetípico; aprendió de Freud que estos antiguos patrones míticos siguen vivos en nosotros y, a menudo, inconscientemente.

También podemos observar que ciertos elementos de este motivo mitológico, el drama de Edipo, están en parte inconscientemente presentes en la relación entre Freud y Jung. No es ningún secreto que Freud veía a Jung como el sucesor que había estado buscando, teniendo en cuenta que Freud ya tenía cincuenta años en el momento en que ambos estrecharon sus lazos y pensaba que su creatividad podría estar disminuyendo tras varios años excepcionalmente productivos. Del mismo modo, es comprensible que Jung encontrara en Freud una poderosa figura paterna contra la que rebelarse, dado que el propio padre pastor luterano de Jung parecía, según la mayoría de los testimonios, no haberlo sido. No es sorprendente, entonces, que mientras daba conferencias en Nueva York en 1912 al comienzo de su gira por los Estados Unidos, Jung se sintiera lo suficientemente liberado como para “rebelarse” contra Freud y hablar públicamente en contra de sus ideas por primera vez. Durante estas conferencias, Jung rebatió la concepción de Freud sobre la sexualidad y el desarrollo sexual, que era la piedra angular del psicoanálisis freudiano, y presentó su propia interpretación del complejo de Edipo. A diferencia de los años anteriores, cuando estaba más cercano a Freud, Jung ahora veía la perspectiva de Freud sobre el incesto y el parricidio como demasiado literal, cuestionando el énfasis de Freud en la dimensión sexual del deseo de un niño hacia el pecho de su madre. Al ver su razón principal simplemente como un instinto primario de alimentación, Jung se resistió a caracterizar el placer de un niño por la lactancia

²⁶⁸ Cfr. Hillman, J.: *UE 6.1: Mythic figures*, p. 157.

²⁶⁹ Jung, C.G.: *CW 6*, pp. 51-52.

como una experiencia sexual. Además, Jung creía que el complejo de Edipo sólo se aplicaba a los individuos neuróticos y no a cualquiera persona.

Ese mismo año, en *Símbolos de transformación*, Jung expuso su propia interpretación del mito de Edipo. En la versión de 1912 escribió:

In the Oedipus legend the Sphinx was sent by Hera, who hated Thebes, on account of the birth of Bacchus. Oedipus, thinking he had overcome the Sphinx sent by the mother-goddess merely because he had solved her childishly simple riddle fell a victim to matriarchal incest and had to marry Jocasta, his mother, for the throne and the hand of the widowed queen belonged to him who had freed the land from the plague of the Sphinx.

Más tarde, en 1952, añade:

This had all the tragic consequences which could easily have been avoided if only Oedipus had been sufficiently intimidated by the frightening appearance of the “terrible” or “devouring” Mother whom the Sphinx personified. He was far indeed from the philosophical wonderment of Faust: “The Mothers, the Mothers, it has a wondrous sound!” Little did he know that the riddle of the Sphinx can never be solved simply by the wit of man. [...] It is evident that a factor of such magnitude cannot be disposed of by solving a childish riddle. The riddle was, in fact, the trap which the Sphinx laid for the unwary wanderer. Overestimating his intellect in a typically masculine way, Oedipus walked right into it, and all unknowingly committed the crime of incest. The riddle of the Sphinx was *herself*—the terrible mother-imago, which Oedipus would not take as a warning.²⁷⁰

Así, Jung hace hincapié en las repeticiones y presagios —cómo la respuesta de Edipo a la Esfinge prefigura lo que sucede más tarde— y cómo Edipo, al igual que el ser humano de la modernidad, confía en su intelecto racional y pasa por alto los aspectos arquetípicos más profundos de la situación. Además, según Jung, Edipo no reconoce el aspecto devorador y aterrador de la Madre arquetípica que la Esfinge también representa. Hillman, como Jung, también ha aseverado que Edipo, en realidad, dio una respuesta errónea al acertijo. Cuando

²⁷⁰ Jung, C.G.: “Symbols of Transformation”, en: *CW* 5, §264ff.

contesta “hombre”, esta palabra resulta ser demasiado abstracta y hubiera sido más acertado, por personal y psicológico, haber respondido con un: “Yo, Edipo”.

En *Símbolos de transformación*, Jung ofrece su propia reinterpretación arquetípica del incesto en el contexto del desarrollo psicológico. Según él, imágenes y fantasías sexuales como las del incesto no deben tomarse literalmente, sino simbólica y metafóricamente. Jung reinterpreta el motivo del deseo incestuoso, el anhelo de volver a la madre, en el sentido de nuestro deseo de volver a la fuente psicológica de nuestro ser, y de una vida renovada en conexión con ese inconsciente profundo del cual surge la consciencia, una reconexión con una consciencia simbólica y no sólo literal. La base del deseo incestuoso, dice Jung, no es la unión sexual, sino el anhelo de volver a ser niño, es decir, metafóricamente, un deseo de renacer. Así el tabú del incesto, actuando como obstáculo, hace que la fantasía sea inventiva: es decir, debido a la estricta prohibición del tabú, nos vemos impelidos más allá de lo literal. El “retorno”, en este sentido, no es exactamente un retorno a los orígenes, un retorno a la inconsciencia indiferenciada, sino un retorno a la consciencia simbólica como conscientemente simbólica. Hillman afirmará el hecho de que, en esencia, el efecto del tabú del incesto es estimular la imaginación creativa. Este es uno de los proyectos centrales de toda la psicología de Jung: ayudarnos a recuperar nuestra capacidad atrofiada y perdida para producir el pensamiento simbólico, metafórico y espiritual.

Jung, en su distanciamiento de lo que consideraba la lectura literal de Edipo por parte de Freud y su excesivo énfasis en la sexualidad, reinterpretó el motivo del incesto en términos psicológicos, es decir, en términos de la atracción que uno siente por cultivar una relación con la psique profunda. Así escribe: “in actual psychic experience the mother corresponds to the collective unconscious, and the son to consciousness, which fancies itself free but must never again succumb to the power of sleep and deadening unconsciousness”²⁷¹. Jung sostiene que el mítico “hijo de la madre” siempre morirá joven, pero el héroe puede superar la madre-imago negativa (el lado negativo del arquetipo de la Gran Madre), matando al proverbial dragón, liberándose a sí mismo y a su consciencia de la regresión a una relación fusionada con el inconsciente. Muchas veces a lo largo de su obra, Jung describe elocuentemente la

²⁷¹ Jung, C.G.: “Symbols of transformation”, en: *CW* 5, §393, p. 259.

necesidad del combate victorioso del héroe con el dragón figurado, que representa el aspecto negativo de la Madre que debe ser superado para que el hijo establezca una base más amplia de consciencia y llegue a ser él mismo como hombre.

Jung consideraba que la aparición del motivo del incesto, especialmente en las imágenes oníricas, era una indicación de que una persona se había iniciado en un movimiento hacia la individuación: “Whenever this drive for wholeness appears, it begins by disguising itself under the symbolism of incest, for, unless he seeks it in himself, a man’s nearest feminine counterpart is to be found in his mother, sister, or daughter”²⁷². Para Jung, la aparición de imágenes y motivos de incesto era una manifestación temprana de lo que podría llegar a ser, con el desarrollo de la capacidad de pensamiento imaginal o simbólico, una relación vital con el fundamento mitológico de la psique, el inconsciente colectivo.

2.1.4. La pluralidad mitopoética de la psique

No sólo son sus concepciones de la psique y las imágenes psíquicas algunas de las contribuciones más importantes de Jung a la psicología de Hillman y la idea de *soul-making*, sino también su forma radical de abordar estas ideas e imágenes, es decir, su formulación personificada de las mismas. Aunque los antiguos griegos y romanos consideraban la personificación como un modo necesario de entender y experimentar el mundo, argumenta Hillman, la personificación no fue redescubierta como una idea válida a través de las tradiciones clásicas o filosóficas, sino más bien a través de las investigaciones psicológicas de Freud y Jung, en el consultorio y el hospital psiquiátrico²⁷³. Fue el estudio de las imágenes psíquicas y la psicopatología (personalidades múltiples, disociaciones, alucinaciones) lo que obligó a Freud, y más tarde a Jung, a prestar atención a la inclinación natural de la psique a personificar²⁷⁴.

²⁷² Jung, C.G.: “The psychology of the transference”, en: *CW* 16, p. 263.

²⁷³ Cfr. Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 17.

²⁷⁴ Cfr. Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 17.

A principios de su carrera, Freud emprendió un análisis de las imágenes de los recuerdos infantiles de sus pacientes. Sus estudios revelaron que, en la mayoría de los casos, estos recuerdos no se referían a personas reales, sino a confabulaciones de hechos e imágenes fantásticas²⁷⁵. Freud llegó a la conclusión de que las personas aparentemente familiares que “recordamos” de la infancia con frecuencia no son seres humanos literales e históricos de nuestro pasado, sino más bien deseos y miedos personificados, complejos de emociones y acontecimientos que situamos y experimentamos en “el pasado”, llamando a estas imágenes personificadas con nombres como Madre y Hermana, Padre y Hermano²⁷⁶. En resumen, la obra de Freud reveló una cualidad fundamental de este fenómeno de la realidad psíquica: que las personas, e incluso las propias experiencias, son creadas por el alma a partir de sí misma e independientemente del compromiso del ego en su “mundo real”²⁷⁷. La fabricación de recuerdos infantiles por parte de Psique sugiere que la personificación es, de hecho, algo que ocurre todo el tiempo. El alma inventa constantemente personas en escenas y sucesos imaginarios —eventos psíquicos— y nos los presenta con el ropaje familiar de la memoria.

Al reconocer esta cualidad creativa de la memoria para imaginar mediante la personificación, Freud hizo una importante contribución temprana al redescubrimiento de la realidad psíquica. Según Hillman, las personas imaginadas fueron fundamentales para este redescubrimiento. Freud vio que, aunque no tenían una realidad literal, presentaban la validez de la realidad psíquica. Al igual que la propia memoria se encuentra atrapada en una interacción entre los hechos y la imaginación, la obra de Freud también se vio atrapada entre dos grandes modos de pensamiento en su intento de formular una nueva psicología, es decir, Freud se encontró en una encrucijada crítica entre dos paradigmas de pensamiento predominantes pero opuestos a principios del siglo XX: el conceptual y el mítico²⁷⁸.

Freud se había propuesto desarrollar una psicología conceptual científica, pero Hillman argumenta que, de forma similar a Platón, el austriaco acabó recurriendo a modos míticos y metafóricos para transmitir sus ideas psicológicas, expresando muchos de sus términos conceptuales mediante “animismos antropomórficos”. Ideas básicas de Freud como

²⁷⁵ Cfr. Davis, R.E.: *Jung, Freud, and Hillman*. Ed. Cit., p. 82.

²⁷⁶ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 18.

²⁷⁷ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 18.

²⁷⁸ Cfr. Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 18.

el Censor, el Superyó o la Horda Primigenia son imágenes personificadas, familiares pero disfrazadas. Conceptos como Eros, Tánatos y el más famoso, Edipo, son imágenes antiguas tomadas de una larga historia de personificaciones mitológicas²⁷⁹. Al final, la ciencia psicoanalítica de Freud resultó ser, en efecto, una mitología, que Hillman caracterizará como una “ficción” integral del alma humana²⁸⁰. La obra de Freud, pues, logra servir a la psique imaginal no como una ciencia, sino precisamente como una ficción cosmológica. El lenguaje científico estructural y conceptual del psicoanálisis de Freud proporcionó a la psique otro escenario para sus innumerables configuraciones, ofreciendo medios imaginales para su acto de personificar. Como resultado, la psique freudiana siguió formulándose y expresándose como lo hacía en la antigüedad, es decir, míticamente.

Hillman ha señalado que esta tensión entre los modos conceptual y mítico (y la tensión creativa con Lou Andreas-Salomé, la discípula más cercana de Freud en un corto período durante sus años de madurez y amiga íntima hasta su vejez) puede haber llevado en última instancia a Freud a reconocer la dependencia metodológica de su psicoanálisis en los modos mitopoéticos, imaginales y antropomórficos del pensamiento²⁸¹. Términos clave para su teorizar como proyección, sublimación y condensación parecen ser imágenes y metáforas que Freud tomó prestadas de la alquimia²⁸², por ejemplo. Conceptos como el de libido ocupan su lugar en una teoría de los instintos que Freud describe como “una mitología”. Los instintos, llega a decir Freud, son en sí mismos “seres míticos”²⁸³. Un diagnóstico sucinto de la base mítica de la obra de Freud se encuentra a través de su contemporáneo, Wittgenstein, quien escribió de Freud que “has not given a scientific explanation of the ancient myth. What he has done is to propound a new myth”²⁸⁴. Cualesquiera que hayan sido las inclinaciones literarias de Freud, la evidente base mitológica de su obra y su articulación en forma

²⁷⁹ Cfr. Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 19.

²⁸⁰ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 18.

²⁸¹ Cfr. Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 19.

²⁸² Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 19.

²⁸³ Freud, S.: *Standard Edition*, vol. 22, p. 95.

²⁸⁴ Wittgenstein, L.: *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Ed. C. Barrett. Basil Blackwell, Oxford, 1966, p. 51.

personificada da más sustancia a la observación de Hillman de que “*Psychology so needs mythology that it creates one as it proceeds*”²⁸⁵.

Mientras que Freud construyó una nueva mitología “psicoanalítica”, quizás sin ni siquiera ser consciente de ello, Jung arriesgó conscientemente su reputación como científico al dar un paso radicalmente innovador hacia el descubrimiento, o, mejor dicho, hacia la recuperación y legitimación de la personificación. Según Hillman, Jung volvió a hablar de la personificación, que en su época aún se consideraba una formulación “primitiva”²⁸⁶ y en lugar de desarrollar su psicología en el llamado lenguaje objetivo y neutral de las cantidades, estructuras o funciones (que en aquella época se creía “objetivo” o “científico”, es decir, no imaginal, no mitológico), presentó una formulación personificada de sus ideas psicológicas. En la psicología de Jung, las fuerzas psíquicas se caracterizan por nombres, o imágenes-palabras, como Sombra, Viejo Sabio, Gran Madre, Anima y Animus. Es decir, se las imagina como personas: “The fact that the unconscious spontaneously personifies,” dice Jung, “is the reason why I have taken over these personifications in my terminology and formulated them as names”²⁸⁷. Donde los filósofos que le precedieron habían concebido las fuerzas psíquicas como sucesos mentales —o “a field of dim representations and unknown motives in the back of the mind”²⁸⁸, en palabras de Hillman— Jung volvió a los modos, o formas, de pensamiento arcaicos y mitológicos y los personificó explícitamente.

Aunque Jung experimentó la personificación en lo que en su época se consideraba el contexto patológico de la “personalidad múltiple”, no permitió que su formación como psiquiatra clínico prejuzgara su respuesta a la manifestación espontánea de estas presencias psíquicas en la vida de sus pacientes o en la suya. En vez de rechazar la experiencia, dice Hillman, experimentó la personificación “imaginalmente”, abriéndola así a la interpretación²⁸⁹. Esta intuición personificadora podría haber sido la consecuencia natural de algunos factores principales: sus inclinaciones filosóficas personales ya patentes en la época de sus investigaciones doctorales sobre la psicología y patología de los llamados fenómenos

²⁸⁵ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 20.

²⁸⁶ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 20.

²⁸⁷ Jung, C.G.: “The Archetypes and the collective unconscious”, en: *CW* 9i, p. 285.

²⁸⁸ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 20.

²⁸⁹ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 24.

ocultos; sus primeros estudios sobre la psicosis en el psiquiátrico donde trabajaba como joven investigador médico; y, más tarde, su propio descenso al “inframundo” del inconsciente, donde se encontró con multitud de habitantes como el enano, la serpiente negra, el anciano Elías, el pagano “egipcio-helenístico” Filemón y la ciega Salomé (a este respecto Stanley Leavy ha sugerido que, dado el momento en que esto tuvo lugar —ocurrió poco después de la ruptura con Freud— la Salomé de la visión no es otra que una Lou Andreas-Salomé disfrazada, y Elías ha de ser el propio Freud)²⁹⁰.

Durante este encuentro con su mundo psíquico interior, Jung trató las figuras imaginales que se le presentaban no como aberraciones psiquiátricas, sino como expresiones sustantivas de la tendencia natural de la psique a formularse en imágenes personificadas. Además, se acercó a estas imágenes como si poseyeran una especie de reclamo afectivo y ético sobre él, un reclamo que Hillman ha llamado la “moralidad de la imagen”, la “moralidad imaginal” y la “necesidad imagística”. Este tipo de moralidad estética, dice Hillman, reconoce a las imágenes como poderes por los que sentimos un cuidado y una responsabilidad mutuos: “Our images are our keepers, as we are theirs”²⁹¹. En la antigüedad, estas presencias se denominaban *daimones* o espíritus rectores (*spiritus rector*). Al igual que Jung se había tomado en serio las figuras imaginales experimentadas por sus pacientes, se implicó con estas imágenes psíquicas animadas como si fueran seres que poseyeran autonomía e intencionalidad propias. En este contexto, podemos observar un aspecto del genio psicológico de Jung, que se refleja en el hecho de que no se preguntara por qué imágenes personificadas, sino más bien por qué estas imágenes personificadas y no otras. Por extraña que le pareciera al principio esta multitud de contenidos e imágenes psíquicas, Jung se abrió a experimentar estos fenómenos como voces, rostros y nombres, cada uno con un estilo de consciencia diferente y cada uno con un punto de vista particular. Trató todas estas imágenes psíquicas personificadas como realidades vivas sustantivas, dibujando sus formas en sus cuadernos, conversando con ellas y registrando fielmente durante años lo que decían.

Al aceptar la propensión natural de la psique a personificarse, Jung sacó a la luz su base mitológica e imaginal, y sus investigaciones en este vasto territorio de la imaginación

²⁹⁰ Cfr. Leavy, S.: “A footnote to Jung’s ‘Memories’”, en: *Psychoanalytic quarterly*, 33, (1964), pp. 567–74.

²⁹¹ Hillman, J.: *Healing fiction*, p. 62.

abrieron una visión más amplia de la psique, así como una imagen más vívida y diversa de la naturaleza psicológica de un individuo²⁹². En la práctica de la psicología imaginal, términos junguianos como El Yo (Sí-mismo), La Sombra, el Ego, Anima, Animus y otras imágenes personificadas de este tipo, se refieren a los componentes estructurales de la psique, así como a los elementos compositivos de la vida psíquica. “These basic structures are *always imagined to be partial personalities*, and the interplay between them is imagined more as in fiction than in physics,” escribe Hillman²⁹³. Más que un campo de presiones, fuerzas o pulsiones, la psicología imaginal describe al individuo como un campo de relaciones personales internas, una comunidad interior o un cuerpo político. Al igual que el sueño nos modela noche tras noche, nuestro mundo psíquico interior puede concebirse como un “inscape of personified images [...] constituted of multiple personalities”²⁹⁴. Estas imágenes personificadas componen el elenco de personajes que asumen sus papeles particulares en una especie de teatro psíquico interior. En este sentido, la “psicodinámica” puede imaginarse como “psicodrama”²⁹⁵. Todos estos actores o entidades independientes que interactúan en nuestra psique representan modelos universales o arquetipales, y están ligados íntimamente al mundo de las mitologías elaboradas por las diferentes culturas humanas.

2.2. La mitología y los arquetipos junguianos

Jung no era ni un mitógrafo ni un filósofo en el sentido tradicional, por lo que el camino que conecta el mundo arquetípico del inconsciente colectivo con el mundo de la mitología puede resultar confuso en ocasiones. La aproximación teórica de Jung al estudio de la mitología era poco sistemática y su terminología a menudo lo bastante vaga como para crear malentendidos al intentar comunicar un sistema intelectual cuya fuente, como hemos visto, era una exploración sumamente personal e introspectiva de la psique humana. Dicho esto, la clave para entender el enfoque junguiano de los mitos y la mitología, y su influencia en el desarrollo de la psicología *de soul-making* de Hillman, reside en la concepción de Jung

²⁹² Cfr. Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 24.

²⁹³ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 22.

²⁹⁴ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 33.

²⁹⁵ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 22.

de la imagen. Recordemos que el término utilizado por primera vez por Jung para designar lo que más tarde llamaría un arquetipo del inconsciente colectivo fue “imagen primordial” (*urtümliches Bild*), una expresión tomada de Burckhardt²⁹⁶. Dado que el término *arquetipo* designaba un elemento inconsciente e irrepresentable de la estructura de la psique humana, Jung consideró a menudo que un término más adecuado para designar las representaciones de un arquetipo que la consciencia o la mente consciente es capaz de representar era el de *imagen arquetípica*. Aunque el término *imagen arquetípica* ayudó a diferenciar un arquetipo inconsciente de una representación del mismo en la consciencia humana, Jung tendió a utilizar *arquetipo* e *imagen arquetípica* casi indistintamente hasta una etapa avanzada de su vida, cuando empezó a articular una distinción más nítida entre ambos. Es en este espacio donde Hillman encontrará un terreno fértil para re-imaginar la psicología junguiana, aclarando esta distinción entre arquetipo e imagen arquetípica y fundando su propia psicología en la prioridad de la imagen arquetípica.

Del vasto repositorio de estas imágenes arquetípicas se extraen los elementos fundamentales y los bloques de construcción de la mitología: los motivos arquetípicos. Ya se expresen visual, dramática, musical o verbalmente, estos motivos suelen enlazarse en una secuencia, creando lo que conocemos como mito. Los mitos no son simples creaciones espontáneas de la psique, sino expresiones culturalmente elaboradas del fondo común humano de imágenes arquetípicas que manifiestan los arquetipos del inconsciente colectivo. A lo largo de los siglos, las culturas mitificadoras de todo el mundo han creado una amplia gama de mitos basados en estos arquetipos. Para Jung, la mitología refleja el inconsciente colectivo, que él considera la base psicológica común de la humanidad. Como ya se ha visto, desde la perspectiva junguiana, los contenidos de los mitos son esencialmente representaciones culturales de las formas estructurales universales que residen en el dominio más profundo de la psique humana. La variedad de mitos que encontramos se debe a las diversas formas de representar culturalmente los arquetipos como imágenes de los elementos estructurales colectivos de la psique. Esta gran diversidad de mitos e imágenes apunta a un organizador común de la experiencia humana, que la psicología junguiana teoriza como el inconsciente colectivo. Esta teoría parte de la base de que, a pesar de la gran variedad de

²⁹⁶ Jung, C.G.: “On the psychology of the unconscious”, en: *CW* 7, §101.

mitos e imágenes simbólicas que se encuentran por todo el mundo, no hay nada en la historia mitológica de nuestra especie que sea totalmente ajeno a los humanos modernos, ya que nunca nada está únicamente ligado a la cultura. Como tal, cada mito, sea cual sea su procedencia, alberga el potencial de revelar indirectamente alguna faceta de la psique humana.

2.2.1. La teoría arquetípica de Jung

Recordemos que los primeros pasos en la evolución de la teoría arquetípica de Jung surgieron directamente de su autoanálisis y de su trabajo clínico con pacientes psiquiátricos en el Hospital Burghölzli. Al ocuparse de sus sueños y fantasías, Jung observó que las imágenes que ellos presentaban seguían ciertos patrones recurrentes que se asemejaban a mitos, leyendas y cuentos populares. También observó que la fuente de estas imágenes no se basaba en las percepciones, recuerdos o experiencias conscientes de estos pacientes, sino que las imágenes parecían reflejar modos humanos universales de experiencia y comportamiento. Jung llamó inicialmente a estos patrones “imágenes primordiales”, que describió como las posibilidades heredadas de la imaginación humana. Como ya vimos, Jung también creía que ninguna teoría de difusión o transmisión cultural podía explicar la ubicuidad de ciertas imágenes y motivos míticos, por lo que llegó a la conclusión de que existe una parte de la psique compartida entre todos los seres humanos, el inconsciente colectivo.

Cuando Jung utilizó por primera vez el término *imágenes primordiales* se refirió a ellas principalmente en términos de universalidad y colectividad. A esta descripción añadió posteriormente otras dos cualidades: profundidad y autonomía. Jung compara las imágenes primordiales con elementos fundacionales de los que se derivan imágenes posteriores. Estas imágenes primordiales tienen cierta independencia y pueden manifestarse espontáneamente en la mente o a la consciencia en un sueño, una ensoñación, una fantasía o una creación artística²⁹⁷. En 1917 Jung ya hablaba del inconsciente colectivo y de su expresión también en forma de *dominants*, describiendo estas dominantes como puntos focales en torno a los cuales

²⁹⁷ Cfr. Samuels, A.: *Jung and the post-jungians*. Ed. Cit., p. 20.

constelaban las imágenes temáticas. En esta época Jung seguía empleando la teoría freudiana, pensando en la psique en términos de la metapsicología de Freud y considerando lo dominante en términos “económicos” como una fuerza que atraía hacia sí la energía psíquica o “libido”. Sin embargo, desde el movimiento que va de la imagen primordial a la dominante, Jung comenzó a ver la estructura innata de la dominante con más protagonismo y como cada vez más poderosa, hasta el punto de que se convirtió para él en el agente de la acción en lugar del agente sobre el que se actúa. Durante este período, la perspectiva de Jung sobre el equilibrio de importancia entre la estructura preexistente y la experiencia personal experimentó un cambio significativo²⁹⁸.

Según Samuels, Jung estaba reaccionando a la teoría que Freud desarrollaba en aquel momento, concretamente, la de la causalidad psicoanalítica y la teoría freudiana del trauma, por lo que sin duda era importante para él tomar medidas para aclarar y reforzar su propia posición en el debate relativo a la veracidad del recuerdo de las experiencias infantiles por parte de los pacientes. Influido por Freud, Jung creía inicialmente que los factores de la disfunción psicológica, o psicopatología, estaban constituidos por “contenidos psíquicos” de la infancia que los pacientes habían olvidado o reprimido desde entonces²⁹⁹. Más tarde, distanciándose aún más de Freud, Jung postuló que los parámetros de la vida humana, es decir, los límites impuestos a la actividad espontánea, eran el resultado de patrones establecidos no sólo en la infancia, sino también, y de forma más fundamental, durante la evolución humana. Estos patrones constitucionales están presumiblemente presentes al nacer en todos nosotros como parte de la evolución de nuestra especie. Jung consideraba que ciertas fantasías primordiales no surgían de la experiencia real, sino que era mejor concebirlas como proyecciones en lo que llamamos “memorias”. Las imágenes primordiales y los dominantes del inconsciente colectivo, sostenía, eran de hecho las fuentes de estas fantasías posteriores³⁰⁰.

²⁹⁸ Cfr. Samuels, A.: *Jung and the post-jungians*. Ed. Cit., p. 20.

²⁹⁹ Jung, C.G.: “The psychoanalytic years”. Trad. R.F.C. Hull. Princeton University Press, Princeton, 1974, p. 96.

³⁰⁰ Samuels, A.: *Jung and the post-jungians*. Ed. Cit., p. 20; y Cfr.: Samuels, A.: “The image of the parents in bed”, en: *Journal of analytic psychology*, 27, 4 (1982), pp. 323–40.

Unos años más tarde, en 1919, Jung introdujo el término *arquetipo* en su propia teorización. Por supuesto, desde nuestra perspectiva actual, cualquier especulación sobre el modo en que las imágenes primordiales pueden transmitirse a lo largo del tiempo corre el riesgo de chocar con la “falacia lamarckiana”, que se refiere a la idea científicamente refutada de que los rasgos o características adquiridos pueden ser heredados por la descendencia. Aplicada a la psicología de Jung, la falacia lamarckiana sugiere que las imágenes que aparecen en fantasías y sueños, por ejemplo, son recuerdos de experiencias primordiales específicas, y que su contenido se transmite de generación en generación por medio de la herencia biológica. Del mismo modo que un biólogo o un antropólogo de hoy en día no puede respaldar la teoría de que las características adquiridas se heredan entre generaciones sucesivas de seres humanos, los filósofos y psicólogos no pueden aceptar que las imágenes mentales u otros contenidos de la imaginación puedan transmitirse de un modo similar³⁰¹. Dicho esto, Samuels señala que se podría sugerir razonablemente que, si bien el contenido de las imágenes mentales no se hereda, su forma y sus patrones sí pueden transmitirse. La idea de Jung del arquetipo, dice Samuels, cumple este criterio:

The archetype is seen as a purely formal, skeletal concept, which is then fleshed out with imagery, ideas, mythological motifs and so on. The archetypal form or pattern is inherited but the content is variable, subject to environmental and historical changes.³⁰²

En lugar de debilitar la idea de un inconsciente colectivo, la teoría de los arquetipos, de hecho, la refuerza. Esto se debe a que la existencia del arquetipo elimina la necesidad de buscar material visualmente similar en mitos, cuentos populares y leyendas para establecer la existencia de temas comunes. Los temas arquetípicos, que se manifiestan en los motivos míticos, pueden identificarse a pesar de diferencias significativas en el contenido, lo que elude eficazmente el debate en torno a la transmisión cultural³⁰³.

El inconsciente colectivo no sólo es un pilar teórico fundamental de la psicología de Jung, sino que también es la idea que mejor recoge su contribución al estudio del mito. De hecho, cuando en sus últimos años le preguntaron a Jung qué mito o idea fundamental había

³⁰¹ Cfr. Samuels, A.: *Jung and the post-jungians*. Ed. Cit., p. 20.

³⁰² Samuels, A.: *Jung and the post-jungians*. Ed. Cit., p. 20.

³⁰³ Cfr. Samuels, A.: *Jung and the post-jungians*. Ed. Cit., p. 20.

dado sentido a su vida, respondió que era la noción de inconsciente colectivo³⁰⁴. En su ensayo “The Archetypes of the Collective Unconscious”, Jung describe el inconsciente colectivo como la imagen real y completa de la larga evolución psicológica de la humanidad:

The collective unconscious, being the repository of man's experience and at the same time the prior condition of this experience, is an image of the world which has taken aeons to form. In this image certain features, the archetypes or dominants, have crystallized out in the course of time. They are the ruling powers, the gods, images of the dominant laws and principles, and of typical, regularly occurring events in the soul's cycle of experience.³⁰⁵

Los arquetipos, como formas, disposiciones y estructuras heredadas, pertenecen a nuestro inconsciente colectivo y puede decirse que constituyen las imágenes, así como las leyes esenciales de la naturaleza humana tal y como la humanidad ha evolucionado a lo largo de los milenios. Hay tantos arquetipos como situaciones y relaciones humanas típicas, a las que estructuran, gobiernan y guían. Jung comentaría más tarde en su vida que, aunque Freud había descubierto el primer arquetipo, el problema del incesto o complejo de Edipo, lamentablemente lo había interpretado siguiendo unas líneas excesivamente reduccionistas y personalistas³⁰⁶. Algunos de los arquetipos más importantes tratados por Jung a lo largo de su obra incluyen los arquetipos de “la Madre”, “el Padre”, “el niño”, “*Anima*”, y “*Animus*”, “el Héroe”, “el Embaucador”, “la Sombra”, “el Yo (o, Sí-mismo)”, pero la lista de arquetipos es en realidad casi interminable, ya que puede decirse que cada arquetipo corresponde a las configuraciones de innumerables situaciones humanas posibles.

Como formas constitutivas heredadas, los arquetipos preparan e inducen a los seres humanos a reaccionar instintiva y espontáneamente ante todo tipo de relaciones con los de su especie: ante la presencia de padres, hijos, amantes... Cabe destacar que Jung relacionó con frecuencia su funcionamiento con el de los instintos, considerando los arquetipos como un análogo psicológico de ellos, un “self-portrait of the instinct [...] the instinct's perception of itself”³⁰⁷. Aunque Jung concede gran importancia a la individualidad y a la experiencia

³⁰⁴ Cfr. Bennet, E.A.: *Meetings with Jung: conversations recorded during the years 1946-1961*. Daimon, Zurich, 1985, p. 101.

³⁰⁵ Jung, C.G.: “Two Essays in analytical psychology”, en *CW* 7, §151, p. 95.

³⁰⁶ Cfr. Bennet, E.A.: *Meetings with Jung*. Ed. Cit., p. 101 y p. 62.

³⁰⁷ Jung, C.G.: *CW* 8, §277.

personal, subraya que no es sólo a través de la experiencia como descubrimos lo que es una madre. Es la presencia subyacente del arquetipo de la Madre, dice, lo que nos predispone a reconocer en el mundo a una “madre”. La experiencia real de nuestra madre de carne y hueso constela o estimula, por utilizar dos de los descriptores favoritos de Jung, el arquetipo de la Madre. En otras palabras, los seres humanos estamos inclinados por naturaleza a buscar algo que se parezca a una madre en el mundo exterior porque el arquetipo de la Madre ya ha impreso en nuestro inconsciente el patrón de comportamiento de “ser madre”.

Esta función del arquetipo como predisposición estructural se debe a la relación entre el arquetipo y la experiencia humana que, a lo largo del tiempo, ha creado una especie de sistema que se refuerza “mutuamente”³⁰⁸. En nuestra evolución, han tenido lugar ciertas experiencias fundamentales que se repiten a lo largo de millones de años. Tales experiencias, junto con las emociones y afectos que las acompañan, explica Samuels,

form a structural psychic residue—a readiness to experience life along broad lines already laid down in the psyche. The relationship between archetype and experience is a feedback system; repeated experiences leave residual psychic structures which become archetypal structures. But these structures exert an influence on experience, tending to organize it according to the pre-existing pattern.³⁰⁹

Una ilustración de la dinámica de este sistema es el hecho de que, a lo largo de la evolución humana, los niños han dependido totalmente de otros, especialmente de sus madres, para sobrevivir. La repetición de esta dinámica es tan constante y predecible que los niños de hoy comienzan sus vidas con inclinaciones aún inconscientes, *no* a percibir a sus madres como intrínsecamente buenas (que aportan placer) o como intrínsecamente malas (que causan dolor), sino más bien a organizar su experiencia de desamparo e impresionabilidad temprana en torno a los patrones de “yo-mismo”, “madre”, “bueno” y “malo”³¹⁰. El niño estructura sus experiencias rudimentarias de acuerdo con un esquema psicológico innato, del mismo modo que “sabe” intuitivamente cómo realizar las funciones de respiración o excreción. En cuanto a la imagería que surge de este esquema, Hillman señalará cómo apunta a la presencia de otra presencia arquetípica maternal en el inconsciente colectivo, la Gran Madre, que puede

³⁰⁸ Samuels, A.: *Jung and the post-jungians*. Ed. Cit., p. 21.

³⁰⁹ Samuels, A.: *Jung and the post-jungians*. Ed. Cit., pp. 21-22.

³¹⁰ Samuels, A.: *Jung and the post-jungians*. Ed. Cit., p. 22.

ser experimentada por un ser humano como una fuerza nutricia y vitalizadora por un lado, y despojadora y devoradora por otro (la diosa Gaia, por ejemplo)³¹¹. En la lectura de Samuels, esto es lo que Jung quiere decir también cuando escribe que el inconsciente colectivo es “una imagen del mundo” que se ha formado a lo largo de los eones, y que las estructuras arquetípicas, dominantes o “poderes dominantes” que se encuentran allí son la cristalización de experiencias a lo largo del tiempo.

El modo en que percibimos nuestra experiencia como infantes está influido por formas y patrones arquetípicos inherentes que nos obligan a buscar elementos similares en nuestro entorno³¹². La interacción entre estas estructuras innatas y el entorno temprano adquiere una cualidad amistosa (positiva) u hostil (negativa) para nosotros dependiendo de lo armoniosamente que podamos encontrar correspondencias en el mundo que nos rodea, y esto a su vez repercute en nuestro desarrollo sano o patológico. Esta es la razón por la que Jung se refiere a los arquetipos como un sistema de “disposición para la acción”³¹³, enfatizando su papel en la constelación de nuestra experiencia de acuerdo con los esquemas innatos y en la operación como formador primario de la experiencia subsiguiente. Las imágenes derivadas de estas estructuras arquetípicas, es decir, las imágenes arquetípicas, nos ponen en relación con el mundo a través de su afectividad y nos implican en una búsqueda de correspondencia en nuestro entorno. El papel que desempeñan estas estructuras universales inherentes no se limita al desarrollo del ser humano individual, sino que también puede observarse en la organización de familias, sociedades y culturas. En su concepción junguiana, los mitos son expresiones del mundo de los arquetipos del inconsciente colectivo, y la elaboración del mito, como veremos a continuación, introduce lo pre-cultural en el mundo de la cultura humana.

³¹¹ Cfr. Hillman, J.: *Uniform Edition of the writings of James Hillman*, vol. 7. *Inhuman relations*. Spring Publications: Thompson, 2021, p. 274-276. También, Samuels, A.: *Jung and the post-jungians*. Ed. Cit., p. 22.

³¹² Cfr. Samuels, A.: *Jung and the post-jungians*. Ed. Cit., p. 22.

³¹³ Jung, C.G.: “The archetypes and the collective unconscious”, *CW* 9i, §199, p. 127.

2.2.2. El arquetipo, la imagen arquetípica y el mito

Antes de pasar a examinar cómo la imagen arquetípica constituye el puente entre los arquetipos del inconsciente colectivo y los mitos, y antes de un análisis detallado de éstos en la siguiente sección dentro del contexto del proyecto de Hillman de *soul-making*, resulta necesario diferenciar aquí más detenidamente lo que Jung entendía por *arquetipo* e *imagen arquetípica*. Como aclara Steven F. Walker en el capítulo inicial de su libro *Jung and the jungians on myth*, un arquetipo *no es* lo mismo que una imagen arquetípica, aunque muchos junguianos, y el propio Jung, emplean con frecuencia el término “arquetipo” para referirse a la imagen arquetípica. Dada la confusión y los frecuentes malentendidos causados por la inconsistente diferenciación de ambos términos, Jung consideró necesario en ocasiones aclarar esta distinción, reafirmando al final de su vida en cartas a su traductor al inglés, R.F.C. Hull, que “the perceptible archetypal image is not identical with the inherited thought-form [i.e., the archetype], which allows an indefinite number of empirical expressions”³¹⁴. Reconociendo que sería insostenible hacer una equivalencia entre ambos, Jung sí se sintió movido a aclarar no sólo en ésta, sino en otras ocasiones, que la imagen arquetípica “is not identical with the archetype itself”³¹⁵, el cual, dada su naturaleza, permanece incognoscible para la consciencia y la mente consciente.

En este contexto, Walker resume cuatro diferencias principales entre un arquetipo y una imagen arquetípica. En primer lugar, un arquetipo psicológico es hereditario, mientras que la imagen arquetípica no lo es. Jung solía utilizar la analogía de que un arquetipo es como el sistema axial invisible de un cristal, que da forma a la estructura cristalina en el líquido circundante sin tener existencia material propia. Al igual que el sistema axial de un cristal, la *forma* o estructura (el arquetipo) es una *posibilidad* de representación preexistente, por lo que está predeterminada y se transmite por herencia. Sin embargo, el *contenido* o manifestación concreta del arquetipo (la imagen arquetípica) es el resultado de la propia presentación del arquetipo en la consciencia y se rellena con el material de la experiencia consciente³¹⁶.

³¹⁴ Jung, C.G.: carta en inglés a R.F.C. Hull, fechada 15 Agosto, 1958; en: *Letters*, vol. 2, p. 461.

³¹⁵ Jung, C.G.: carta en inglés R.F.C. Hull, fechada 5 Marzo, 1959; en: *Letters*, vol. 2, p. 491.

³¹⁶ Cfr. Jung, C.G.: “Four Archetypes”, en: Walker, S.F.: *Jung and the jungians on myth*. Routledge, New York, 2002, p. 13.

En segundo lugar, Jung subraya que, debido a su trascendencia en el sentido kantiano, un arquetipo es inherentemente irrepresentable. El arquetipo no puede conocerse directamente; su existencia sólo puede inferirse de sus efectos en la consciencia³¹⁷. Por ejemplo, cuando nos enamoramos, se estimula un arquetipo como *Anima* o *Animus*. Sin embargo, no percibimos directamente el arquetipo en sí, sino que experimentamos sus efectos. El enamoramiento se produce sin una comprensión consciente de por qué está ocurriendo. El patrón instintivo, o arquetipo, permanece oculto a la consciencia. En consecuencia, el efecto del arquetipo (enamorarse) parece espontáneo y sin causa aparente³¹⁸. Por el contrario, una imagen arquetípica sí se puede percibir, como se experimenta en sueños, visiones y fantasías. Cuando estamos enamorados, una imagen nebulosa pero cautivadora de nuestra amada o amado domina la imaginación, pero esto se debe más al efecto de *Anima* o *Animus* activado, según Jung, que a cualquier percepción realista de la persona real. Esta imagen arquetípica también puede representarse a través de nuestros símbolos y códigos culturales, como la imagen de un corazón atravesado por una flecha o el esbozo de una rosa en flor³¹⁹. Sin embargo, al igual que un átomo o el sistema axial de un cristal, una de las analogías favoritas de Jung³²⁰, un arquetipo no puede representarse directamente.

En tercer lugar, no sólo hay múltiples situaciones humanas, actividades y patrones de pensamiento asociados a cada arquetipo, sino que también hay múltiples imágenes arquetípicas. Un arquetipo, por tanto, puede generar un número infinito de imágenes arquetípicas, que Jung describe como “visualizaciones” o “personificaciones” de ese arquetipo³²¹. Las imágenes de dioses y diosas de la mitología, por ejemplo, son representaciones culturales personificadas de imágenes arquetípicas, pero no arquetipos *en sí*.

³¹⁷ Cfr. Jung, C.G.: carta a “Dr. H”, fechada Agosto 30, 1951; en: *Letters*, vol. 2, p. 23.

³¹⁸ Cfr. Walker, S.F.: *Jung and the jungians on myth*. Ed. Cit., p. 13.

³¹⁹ Cfr. Walker, S.F. *Jung and the jungians on myth*. Ed. Cit., p. 13.

³²⁰ Su colega Aniela Jaffé escribe: “Jung compared the archetype per se to the ‘axial system of a crystal, which, as it were, preforms the crystalline structure in the mother liquid, although it has no material existence of its own’”, en: Jaffé, A.: *From the life and work of C.G. Jung*. Harper & Row, New York, 1971, p. 12. Cfr.: Jung, C.G.: *CW* 9i, §155.

³²¹ Véase la carta de Jung a Elisabeth Herbrich, fechada 30 Mayo, 1960; en *Letters*, vol. 2, p. 560.

En cuarto lugar, los arquetipos son condiciones (*Bedingungen*), o factores condicionantes, más que causas puras. Dan forma a nuestra experiencia de las situaciones vitales, pero no la determinan por completo. Los arquetipos se manifiestan a través de una variedad de imágenes arquetípicas, que pueden elaborarse posteriormente en mitos y símbolos dentro de una cultura distinta. Si los arquetipos fueran causas suficientes, capaces de determinar por completo nuestras acciones y representaciones mentales, presumiblemente impondrían imágenes predeterminadas específicas en nuestra consciencia. Sin embargo, no es así, afirma Walker. Las imágenes arquetípicas no sólo varían de una cultura a otra, sino también dentro de una misma cultura, lo que pone de relieve la naturaleza polifacética de la expresión arquetípica³²².

Pese a estas diferencias inherentes entre los arquetipos y las imágenes arquetípicas, el término “arquetipo”, tal y como lo utilizó Jung, y como muchos junguianos lo utilizan, puede referirse a cualquiera de los dos. Por lo general, la distinción se capta a través del contexto. Además, el uso laxo del término “símbolo” por Jung y sus seguidores presenta un desafío similar. *Símbolo*, una expresión culturalmente elaborada en la mitología, el arte y el ritual, se utiliza con frecuencia para la *imagen arquetípica*, de la que Jung habla como una representación espontánea en sueños, fantasías y visiones. Sin embargo, éste no es el caso de Hillman, quien, en el desarrollo de la psicología de Jung y la elaboración de su proyecto de creación de alma, quiere diferenciar aún más ambos términos. Como veremos en el capítulo siguiente, Hillman prioriza la imagen sobre el símbolo y contrapone la “generalidad” de los símbolos a la “particularidad” de las imágenes, afirmando que no existen símbolos como tales, sino sólo imágenes. Los símbolos, dice, son abstracciones de las imágenes, por lo que critica los símbolos sobre la misma base que critica los conceptos, en el sentido de que tanto los símbolos como los conceptos son generalizaciones abstractas, mientras que las imágenes son particularizaciones concretas.

Al igual que Hillman, Jung carecía de formación filosófica “formal”. Así, cada vez que la teoría de los arquetipos de Jung se enfrentaba a objeciones de tipo filosófico, con frecuencia recurría al empirismo científico que había sido la filosofía de su educación médica

³²² Cfr. Walker, S.F. *Jung and the jungians on myth*. Ed. Cit., p. 13.

y de su juventud. Jung decía a menudo que simplemente estaba interesado, como científico, en “verifiable phenomena”, y que no tenía “no philosophy regarding the archetype, only the experience of it”³²³. Al fin y al cabo, el mundo arquetípico era trascendente y, por tanto, incognoscible. Jung escribió a este respecto que “transcendence is simply that which is unconscious to us”, añadiendo, quizás irónicamente: “it cannot be established whether this is permanently inaccessible or only at present”³²⁴. Así, insistiría una y otra vez en que no estaba planteando ninguna afirmación metafísica sobre cosas que en última instancia son incognoscibles, sino, simplemente, describiendo fenómenos psicológicos.

Sin embargo, en los últimos años de su vida, Jung empezó a hablar de los arquetipos no sólo como un análogo psicológico de los instintos y como determinantes *a priori* de la imaginación y el comportamiento, sino también, de forma bastante sorprendente, como “*animalia* autónoma”, seres independientes que poseían “a kind of consciousness and psychic life of their own”, añadiendo en otra ocasión: “[W]hether we call them gods, demons, or illusions, they exist and function and are born anew with every generation”³²⁵. Jung se refiere aquí a una de las dimensiones más controvertidas de su teoría, su idea de *personificar* los arquetipos del inconsciente colectivo. Como afirmará Hillman, esto no se trata de un mero tropo retórico. Al hablar de los arquetipos como seres animados dotados de una especie de consciencia propia, el mismo psicólogo que una vez declaró que sólo le interesaban los “fenómenos verificables”, sustituye un modelo científico y biológico por una visión más poética y politeísta de los arquetipos y la vida de la psique.

Esta tendencia hacia la personificación fue característica del pensamiento de Jung en una época tardía de su vida. Como el propio Jung reconocía, hay una parte de su personalidad que desprecia el lenguaje “racional” y “científico” y por eso afirmaba que: “in describing the living processes of the psyche, I deliberately and consciously give preference to a dramatic, mythological way of thinking and speaking, because this is not only more expressive but also more exact than an abstract scientific terminology”³²⁶. Con ello, Jung demostraba su voluntad

³²³ Jung, C.G.: carta a Medard Boss, fechada 27 Junio, 1947; en *Letters*, vol. 2, p. xl.

³²⁴ Jung, carta a Medard Boss, fechada Junio de 1957; en *Letters*, vol. 2, pp. 378-9.

³²⁵ Jung, carta a Miguel Serrano, fechada 14 Septiembre, 1960; en: *Letters*, vol. 2, p. 563.

³²⁶ Jung, C.G.: *Aion: Researches into the phenomenology of the self*. Trad. R.F.C. Hull. Princeton University Press, Princeton, 1968, p. 13.

de introducir, incluso más que Freud, el pensamiento mitopoético y mitológico en el campo de la psicología profunda. Jung era a la vez un científico y un pensador en términos mitológicos, según la caracterización de Walker, que demostró una capacidad única no sólo para comprender la arcaica visión mitológica del mundo a un nivel vital, sino también para operar dentro de ella y adaptarla a su propia teorización. En opinión de Walker, esta “empathic relationship with the archaic mythological world” puede atribuirse en parte a un profundo pesimismo de Jung, resultado de haber sido testigo de algunos de los mayores horrores provocados por el hombre en el siglo XX. Dos guerras mundiales, el Holocausto, la creación de la bomba nuclear, por nombrar sólo algunos acontecimientos, podían socavar la creencia de cualquiera en un futuro para la humanidad guiado por la razón³²⁷. Al igual que su héroe intelectual, Nietzsche, había teorizado sobre la naturaleza del *homo sapiens*, ese animal supuestamente racional, Jung retrata al hombre moderno como “a being operated and maneuvered by archetypal forces instead of his ‘free will,’ that is, his arbitrary egoism and his limited consciousness.” Jung llama nuestra atención sobre el hecho de que, seamos conscientes de ello o no, a nuestro alrededor hay indicios de que el hombre moderno no es el único autor de su destino y que, al igual que sus antepasados primitivos, haría bien en aprender más sobre los dioses que dan forma a sus fines: “He should learn that he is not master in his own house and that he should carefully study the other side of his psychic world which seems to be the true ruler of his fate”³²⁸.

Para Jung, son la mitología y el pensamiento mitológico los que nos permiten estudiar el “otro lado” de la psique, el mundo de los arquetipos del inconsciente colectivo, ya que el mundo de la mitología retrata innumerables situaciones arquetípicas. Así pues, la mitología puede leerse como un “textbook of the archetypes”, según Jung, añadiendo que en la mitología, la psique inconsciente “is not rationally elucidated and explained, but simply represented like a picture or a story book”, y los arquetipos pueden entenderse así como “patterns of psychic perception and understanding common to all human beings.”³²⁹ Incluso puede decirse que el mito, como narración viva, ofrece a la psicología una mayor

³²⁷ Walker, S.F.: *Jung and the jungians on myth*. Ed. Cit., p. 17.

³²⁸ Jung, C.G.: *CW* 10, §491.

³²⁹ Jung, C.G.: *Nietzsche's Zarathustra: notes on the seminar given in 1934-1939*, vol. 1. J.L. Jarrett (ed.). Princeton University Press, Princeton, 1988, p. 24.

comprensión de la naturaleza de la psique que los modos conceptuales de pensamiento y los métodos empíricos como los experimentos de asociación de palabras, en el sentido de que sus historias vívidamente elaboradas presentan una imagen más fiel del reino arquetípico, de los “living processes of the psyche.” Así, Jung acabaría diciendo que

myth is the primordial language natural to these psychic processes, and no intellectual formulation comes anywhere near the richness and expressiveness of mythological imagery. Such processes deal with the primordial images [i.e., the archetypes], and these are best and most succinctly reproduced by figurative speech.³³⁰

Aunque con frecuencia se veía en la necesidad de operar dentro de sus convenciones para facilitar la comprensión de sus lectores, Jung desconfiaba del uso de un lenguaje demasiado abstracto o de un discurso conceptual en el campo de la psicología profunda. Para él, la psicología debía ser una ciencia empírica que se ocupara de las experiencias y los hechos, no de la construcción de sistemas abstractos de pensamiento desconectados de la experiencia vivida de la psique, un proyecto, dice Walker, que Jung calificó de “metafísico”. En las ocasiones en que Jung recurrió a un uso más poético del lenguaje mitológico, tal vez buscaba transmitir algo de la cualidad numinosa de la experiencia asociada a la naturaleza de la realidad arquetípica³³¹. De nuevo, como escribió en 1942,

The protean mythologem and the shimmering symbol express the processes of the psyche far more trenchantly and, in the end, far more clearly than the clearest concept; for the symbol not only conveys a visualization of the process but – and this is perhaps just as important – it also brings a re-experiencing of it, of that twilight which we can learn to understand only through inoffensive empathy, but which too much clarity only dispels.³³²

Que los mitos puedan verse como elaboraciones narrativas de imágenes arquetípicas (las representaciones conscientes de los instintos inconscientes) tiene sentido si se acepta, como hace Samuels, la tesis de que los arquetipos eran originalmente “situaciones” o “disposiciones”, las pautas de comportamiento impresas que han dejado tras de sí millones de años de evolución humana. Por ello, dice Walker, los mitos pueden interpretarse como

³³⁰ Jung, C.G.: “Psychology and alchemy,” en: *CW* 12, §28.

³³¹ Walker, S.F.: *Jung and the jungians on myth*. Ed. Cit., p. 18.

³³² Jung, C.G.: “Paracelsus as a spiritual phenomenon”, en “Alchemical studies”, en: *CW* 13, p. 199.

representaciones culturalmente elaboradas de situaciones que nos permiten reexperimentar conscientemente los procesos inconscientes de la psique. Sin embargo, los escritos de Jung no delimitan claramente la transición de la imagen arquetípica al mito, de la representación espontánea del instinto a la narración verbal culturalmente elaborada³³³.

Si los arquetipos no sólo tienen una base instintiva, sino también una dimensión psíquica (como revela, por ejemplo, cuando se refiere a los arquetipos como “*animalia* gifted with a kind of consciousness and psychic life of their own”), entonces no es de extrañar que un arquetipo pueda representarse mediante “a figure – be it daemon, a human being, or a process-that constantly [...] appears whenever creative fantasy is freely expressed. Essentially, therefore, it is a mythological figure”³³⁴. Es la “creative fantasy”, entonces, la imaginación humana, la que crea mitos a partir de imágenes arquetípicas: es a través de un proceso de elaboración consciente e imaginativa como las imágenes arquetípicas generadas espontáneamente se convierten en las figuras específicas culturalmente determinadas de la mitología.

Para resumir lo que Walker ha expuesto como el proceso por el que las imágenes arquetípicas se convierten en la base de la creación de mitos, podría afirmarse que, según él, la mente consciente que reflexiona sobre la psique puede darse cuenta de una imagen arquetípica. En términos de Jung, ello significaría que puede producirse en la mente una “unconscious activation of an archetypal image”³³⁵. Ha de tenerse en cuenta que estamos describiendo un proceso pasivo de percepción, no un proceso activo de creación. Sin embargo, cuando la imaginación crea un mito a partir de elementos (motivos arquetípicos) tomados del vasto fondo de imágenes arquetípicas, está actuando algo más dinámico. Así pues, la creación de mitos puede considerarse también una forma arcaica de actividad artística. Como elaboración activa y consciente de una imagen arquetípica, concluye Walker, la creación de mitos introduce lo que es relativamente intemporal (la imagen arquetípica como representación del mundo instintivo de los arquetipos) en el mundo de la historia humana: la creación de mitos introduce lo que es precultural en el mundo de la cultura

³³³ Cfr. Walker, S.F.: *Jung and the jungians on myth*. Ed. Cit., p. 18.

³³⁴ Jung, C.G.: “On the relation of analytical psychology to poetry,” en: *CW* 15, p. 81.

³³⁵ Jung, C.G.: “On the relation of analytical psychology to poetry,” en: *CW* 15, p. 82.

humana³³⁶. Es en este punto precisamente, en esta intersección de planos, en el que la mitología se funde con lo artístico, donde nace uno de los conceptos más originales y fundamentales del protagonista de esta tesis: la psicología imaginal.

³³⁶ Cfr. Walker, S.F.: *Jung and the jungians on myth*. Ed. Cit., p. 19.

3. Una psicología arquetípica e imaginal: Hillman y el giro estético

3.1. El desarrollo creativo del pensamiento junguiano

El campo de la psicología profunda después de Jung se desarrolló en dos direcciones principales: por un lado, la escuela “desarrollista”, representada principalmente por el británico Michael Fordham, y por otro la escuela “imaginal” o “arquetípica” representada por Hillman. Aunque muchos atribuirían a Hillman ser el fundador de una nueva escuela de psicología, ya hemos visto que el americano rechaza enfáticamente la etiqueta. En su opinión, fundar una escuela significa establecer una nueva ortodoxia, y Hillman insiste en que lo que se necesitaba después de Jung no eran más ortodoxias, sino más heterodoxias. En este sentido, Hillman parece haber tomado en serio la exclamación de Jung: “Thank god I am Jung and not a Jungian”³³⁷, entiendo así que ha preferido continuar la obra del psicólogo suizo a su manera, original y creativa. Es decir, Hillman reconoce a Jung como fuente, pero no como doctrina, y ha encontrado inspiración trabajando a la vez con y contra las ideas de Jung. En palabras de Hillman:

[T]o stay wholly with this one thinker is to remain a Jungian, which as Jung himself said is possible only for Jung. Essential to soul-making is psychology-making, shaping concepts and images that express the needs of the soul as they emerge in each of us.

Since my soul, my psychological constitution, differs from Freud's and from Jung's, so my psychology will be different from theirs. Each psychology is a confession, and the worth of a psychology for another person lies not in the places where he can identify with it because it satisfies his psychic needs, but where it provokes him to work out his own psychology in response.³³⁸

Limitarse a seguir el camino ya trazado por Freud y Jung equivaldría para Hillman a una especie de traición de lo que es, para él, el objetivo último de la psicología: la expresión del alma en su sentido más amplio y rico posible, tal como emerge de forma particular en cada uno de nosotros. En este sentido, podemos decir que Hillman ha seguido los caminos pioneros

³³⁷ Cita tomada de Hannah, B.: *Jung, His Life and Work: A Biographical Memoir*. Chiron, Wilmette, 1976, p. 78.

³³⁸ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. xviii.

de sus maestros no haciéndose “freudiano” o “junguiano”, sino emprendiendo sus propios esfuerzos por “hacerse psicológico”³³⁹.

Puede entenderse, así, que el pensamiento de Hillman supera el marco de las enseñanzas de Jung, rebasando la literalidad a la que rutinariamente se acomodaran los prosélitos “junguianos”. Pretende recobrar la aspiración inicial que Jung depositara en la psicología. En lugar de fundar una escuela, Hillman ha perseguido una cierta dirección desde el pensamiento creativo de Jung. Una línea argumental central de la Tesis que defendemos es que tal dirección discurre hacia la imagen y la imaginación, hacia lo que estamos proponiendo como una estética imaginal del alma. Shamdasani sostiene que, en contraste con el legado de Freud, ha habido sólo dos figuras originales importantes que siguieron al suizo: el ya mencionado Fordham, que trató de “corregir lagunas” en la psicología de Jung con su modelo desarrollista, y Hillman, que asumió la “herencia daimónica” de Jung³⁴⁰. El tratamiento de esta herencia constituye el punto de partida creativo de su investigación y de su psicología de *soul-making*, y se basa en el profundo interés personal que Jung dedicó a la relación entre la psique y la imaginación mitopoética.

Como ya hemos visto, Jung nunca abandonó totalmente su compromiso de ser médico y científico, aun con sus incursiones en terrenos filosóficos, poéticos y espirituales más eclécticos. Como practicante de la medicina occidental y uno de los fundadores de la incipiente disciplina de la psicología profunda, sentía la presión de definir su comprensión de la psique dentro de los límites de la objetividad científica, el empirismo y el lenguaje metodológico positivista de su tiempo. Sin embargo, mientras que Jung públicamente se esforzaba por expresar su trabajo en ajuste a la terminología propia de la cultura intelectual de la época —recordemos que sus libros, por ejemplo, defendían a menudo sus principios y conceptos en términos empíricos y de las ciencias naturales— parece que en privado el psicólogo suizo albergaba una intuición de que sus estudios estaban de algún modo enlazados a la tradición estética de las artes y la imaginación³⁴¹. Aunque este objetivo rara vez se

³³⁹ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. xviii.

³⁴⁰ Citada tomada de: Russell, D.: *James Hillman*, vol. 1., p. xi.

³⁴¹ *Cfr.* Jung se explaya sobre su propia y complicada disposición hacia la estética, en parte resultado de su problemática relación con Friedrich Nietzsche, en sus seminarios sobre el *Zarathustra* y sus propios escritos

manifestó públicamente a lo largo de su carrera, con los años, llegaría a confesar, en un artículo sobre psicología y literatura, que “Psychology and aesthetics will always have to turn to one another for help”³⁴². La necesidad de justificarse a través de un lenguaje positivista y científico que las disciplinas humanas han sufrido a lo largo de los últimos siglos es superado por Hillman. Aquello que Jung sólo podía evocar en privado, Hillman lo afirma públicamente, esto es, la validez de lo humanístico y lo estético como método de conocimiento de la realidad.

Un siglo después del nacimiento de la psicología profunda, Hillman rechaza la noción de que la psicología profunda perteneciera realmente alguna vez al dominio de las ciencias naturales. En su lugar, ha tratado de situarla en la constelación de las humanidades y en la órbita de la filosofía, la religión y el estudio de la literatura y las artes, así como todos aquellos campos que se ocupan de explorar la naturaleza de la imaginación y las realidades interiores del ser humano³⁴³. Hillman emprende su andadura bajo estas coordenadas, sin titubeos en la renuncia radical a los modelos científicos y categorías conceptuales que la psicología de la época de Jung había preservado. Quiere liberar la psique y la imagen de la zanja conceptual de limitación autoinfligida, para situarla en el centro de su pensamiento psicológico imaginativo, pidiendo sin complejos que la psicología profunda sea también una estética profunda e imaginal³⁴⁴. A este respecto, Hillman ha argumentado que uno de los aspectos que más ha limitado a la psicología profunda moderna es que nunca prestó atención alguna a la “estética” como una disciplina capaz de utilizarse como una herramienta más para la consecución de sus fines. Esto se hace evidente por su prácticamente nula presencia en los trabajos de los principales psicólogos. Si bien Jung admitía la existencia de vínculos entre la estética y la psicología, seguía principalmente el punto de vista germánico de su época de que la ética era más importante que la estética, y establecía rígidos contrastes entre ambas, a menudo caracterizando la estética como una etapa más débil e inmadura del desarrollo

autobiográficos, *Erinnerungen, Träume, Gedanken*. Cfr. Jung, C.G.: “Nietzsche’s “Zarathustra”: Notes of the seminar given in 1934-1939”, Vols. 1 y 2. Ed. J. L. Jarrett. Princeton University Press, Princeton, 1988.

³⁴² Jung, C.G.: “Psychology and literature”, en: *CW* 15, p. 87.

³⁴³ Cfr. Paris, G.: *Wisdom of the psyche: depth psychology after neuroscience*. Routledge, New York, 2007, p. 86; Giegerich, W.: *The soul’s logical life: towards a rigorous notion of psychology*. Peter Lang, Frankfurt, 1998; Giegerich, W.: *What is soul?* Spring Journal, New Orleans, 2012.

³⁴⁴ Cfr. Hillman, J.: “Psychology: monotheistic or polytheistic”, en: D. L. Miller, *The new polytheism: rebirth of the gods and Goddesses*. Spring Publications, Dallas, 1981, p. 131.

psicológico. Aunque tanto él como Freud escribieron con frecuencia *sobre* literatura, o la utilizaron para apoyar sus teorías, el cultivo de una sensibilidad estética no formaba parte esencial de su psicología.

Con su reimaginación del campo de la psicología y su defensa de la idea de *soul-making*, Hillman se centra en lo que para él es el “verdadero genio” del proyecto de Jung: su trabajo con la imagen y sus intuiciones sobre la relación entre psique, imagen e imaginación. Michael Vannoy Adams identifica este movimiento hacia la imaginación y la estética como una elección consciente en prevalencia de uno de los “dos Jungs” sobre el otro. Estos no son los Jung “No. 1” y “No. 2” de su autobiografía *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, sino más bien “el Jung conceptual” y “el Jung imaginal”³⁴⁵. En su intento de desarrollar una psicología completamente estética, imaginativa y poética, Hillman trabaja en respuesta al Jung conceptual, es decir, el Jung que Hillman cree que tendió demasiado en su trabajo a sustituir la particularidad de las imágenes por conceptos. Por ello, en detrimento del concepto, Hillman declara su fidelidad a la imagen y la imaginación.

Hillman quiere trabajar en el espíritu del Jung imaginal, el que declaró que para entender la poética imaginativa de la psique “We have to [...] stick to the image”³⁴⁶. Esto se debe a que el paso de adherir o ceñirse a la imagen devuelve “el sentido poético” a las imágenes, liberándolas de servir a un contexto estrictamente racional o clínico³⁴⁷. Según Hillman, este movimiento metodológico estético aporta un enfoque más fiel a los fenómenos psicológicos afectivos (imágenes) que la traducción de las imágenes a un lenguaje de generalidades conceptualizadas. La psicología es una actividad imaginativa del alma. Por lo tanto, es poco psicológico, dice Hillman, reducir las imágenes a conceptos. Con el lema *stick to the image* o “ceñirse a la imagen” (en lugar de reemplazarla por un concepto) instaurado como principio operativo fundamental, incluso como “regla de oro” de su psicología imaginal, Hillman dirige su atención a las imágenes y su contenido mitopoético, pues

³⁴⁵ Adams, M.V.: *The very idea(s) of James Hillman*, 2013.

³⁴⁶ Jung, C.G.: “The practical use of dream analysis”, en: *CW* 26, p. 149.

³⁴⁷ Hillman, J.: *UE 1: Archetypal psychology*, p. 24.

reconoce en ellas las verdaderas crisálidas del lenguaje de la psique. Para Hillman, no hay nada más cierto o vital para una estética del alma que las imágenes y la imaginación.

Este compromiso con la primacía psicológica de la imagen es una de las formas más importantes en que Hillman ha desarrollado la obra y el legado de Jung. Tomando como punto de partida la declaración clásica de Jung “image is psyche”³⁴⁸, Hillman desarrolla las investigaciones de Jung en busca de las percepciones psicológicas y estéticas que del dictado metafórico del maestro subyacen en la naturaleza imaginal de la psique. Refina y profundiza en lo que él cree que es el verdadero corazón y la visión creativa central de la psicología de Jung: esta idea radical de *la imagen como la psique*. Con su psicología, Hillman sigue el camino trazado por Jung cuando dice que la psique se compone fundamentalmente de imágenes³⁴⁹, afirmando, como ya hemos visto, que la esencia misma de la psique es la imaginación. Para ambos, Hillman y Jung, la psique y la imaginación no son dos cosas diferentes, sino que son una y la misma. “Every psychic process,” dijo Jung, “is an image and an imagining”³⁵⁰. Sintetizando estas dos posiciones, Robert Avens aclara: “Images are not in the psyche as in a container but *are* the psyche. [...] Images mirror the psyche just as it is—as constantly imagining”³⁵¹. La psique o alma se expresa en imágenes porque la propia psique *está constituida de imágenes*. La imagen como la psique significa que el alma es por naturaleza una actividad imaginativa, y que imaginar es la actividad innata del alma.

Recordemos que Jung sostenía que las imágenes son los fenómenos fundamentales de nuestra vida psíquica. Como tales, son el dato psicológico primario y el punto de partida con el que comienza la psicología imaginal. Hillman retoma esta idea y la sitúa en un marco estético, afirmando que concibe las imágenes “in the poetic sense, considering images to be the basic givens of psychic life, self-originating, inventive, spontaneous, complete [...] [They] are both raw materials and finished products of psyche, and they are the privileged mode of access to knowledge of soul”³⁵². Lo que quiere decirse con ello es que las imágenes

³⁴⁸ Jung, C.G.: “Commentary on ‘The secret of the golden flower’”, en: *CW* 13, p. 50.

³⁴⁹ Jung, C.G.: “Structure and Dynamics of the Psyche”, en: *CW* 8, p. 325.

³⁵⁰ Jung, C.G.: “Psychiatric studies”, en: *CW* 1, p. 554.

³⁵¹ Avens, R.: *Imagination is reality: western nirvana in Jung, Hillman, Barfield, and Cassirer*. Spring Publications, Dallas, 1980, p. 13.

³⁵² Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. xvii.

son los elementos fundamentales que configuran o in-forman a nuestra experiencia y nuestra experiencia del alma. Sin embargo, aunque la experiencia estética (el imaginar) se basa a menudo en una comprensión de “imágenes” en el sentido común, visual, para la psicología imaginal una imagen no es principalmente el resultado de la sensación, la percepción o la construcción mental. Más bien, se experimenta como un hecho irreductible y autogenerado que no puede ser explicado en términos de otra cosa que no sea ella misma. “Images come and go (as in dreams) at their own will, with their own rhythm, within their own fields of relations”³⁵³, dice Hillman. La fuente de las imágenes, ya sean oníricas, fantásticas o poéticas, afirma, “is the self-generative activity of the soul itself”³⁵⁴. Es decir, el origen de todas las imágenes es la psique, que, simplemente, crea imágenes y *consiste* en imágenes. Constituyen la psique en sí en toda su visibilidad imaginativa: “as primary *datum*, image is irreducible”³⁵⁵. Las imágenes son autorreferenciales, no requieren ninguna base o referencia a otra realidad que no sea la que se muestra como imagen.

Sin embargo, aunque las imágenes son la propia psique en su “visibilidad imaginativa”, en el sentido hillmaniano esto no significa que una imagen deba ser *percibida* visualmente en este sentido literal, aunque la experiencia visual puede resultar un punto de partida importante. Las imágenes no se limitan a eventos ópticos. Pueden incluir cualquier tipo de percepción y comprensión afectiva dentro de la psique, incluidas las palabras y las ideas. No vemos una imagen, sino que vemos *por medio* de imágenes. Las imágenes generan consciencia y operan según el significado original de idea (del griego *eidos* y *eidolon*). Es más, hablar de imágenes no implica una experiencia exclusivamente visual. La imagen se entiende aquí también como un fenómeno multisensorial, que incorpora no sólo imágenes visuales, sino también sonoras (como en la “imaginación musical”), olfativas, táctiles, gustativas: uno puede imaginarse el olor del océano o la caricia de un amante. La imagen es el medio principal por el que la psique digiere y aprehende todas las formas de estímulo. Incluso el dolor físico implica una imagen psíquica. Las imágenes están imbricadas con sentimientos y tienen una cualidad de agencia, en tanto su significado para el alma viene dado en gran medida por su registro emocional. Esta primacía fundamental de la imagen conlleva

³⁵³ Hillman, J.: *UE I: Archetypal psychology*, p. 18.

³⁵⁴ Hillman, J.: *UE I: Archetypal psychology*, p. 17.

³⁵⁵ Hillman, J.: *UE I: Archetypal psychology*, p. 17.

una implicación radical: “[E]very notion in our minds, each perception of the world and sensation in ourselves [...] [e]very single feeling or observation occurs as a psychic event by first forming an image”³⁵⁶. Bajo este punto de vista, Hillman lleva a la madurez la idea ya germinal en la psicología de Jung, quien había reunido por primera vez la consciencia, las imágenes y la psique, escribiendo que “everything of which we are conscious is an image, and that image *is* psyche” (énfasis de Jung)³⁵⁷. Esas mismas imágenes psíquicas que tejen nuestras fantasías, nuestros sueños diurnos y nocturnos, están presentes de manera inconsciente en toda nuestra consciencia. La imaginación no está en la mente, sino que el soñador, el alma y la mente están en la imaginación.

Esta noción de la imaginación como base de la consciencia (o la mente consciente) implica una idea de la imagen como inherentemente poética por naturaleza. De acuerdo con esta perspectiva poética, Hillman replantea la idea de la imagen, que deja de ser un objeto imaginado por los sentidos para convertirse, en la calificación fenomenológica que Edward S. Casey da al término, no en *lo que* uno ve, sino *en la forma en que* uno ve³⁵⁸. Hillman era amigo y colega de Casey, haciéndose eco en este caso de una idea central en su obra: que la imagen es importante no sólo como objeto de nuestra percepción, sino también por su capacidad de reestructurar esa percepción por medio de la actividad de imaginar. “Imaging and imagining [...] take on as much import as do those images we perceive. [...] To see an image means to shift one’s mind”³⁵⁹, aclara Hillman. En esta perspectiva revisada, las imágenes son también la actividad de “ver”, así como lo “visto”. Dicho de otro modo, la imagen se convierte en un evento, una idea de la que se hace eco la observación de Maurice Blanchot de que “image [...] is not the designation of a thing but the way in which the possession of this thing, or its destruction, is accomplished”³⁶⁰. A este respecto, la formulación de Casey abre un modo de percepción en el que la imagen, al igual que el alma, se convierte en una forma de conocimiento que discierne o prevé el contenido simbólico presente en toda

³⁵⁶ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. xvii.

³⁵⁷ Jung, C.G.: “Commentary on ‘The secret of the golden flower’”, en: *CW* 13, §75, p. 54.

³⁵⁸ Casey, E.: “Toward an archetypal imagination”. *Spring*, 1 (1974), p. 20.

³⁵⁹ Hillman, J.: *Uniform Edition of the writings of James Hillman*, vol. 4. *From types to images*. Spring Publications, Thompson, 2019, p. 11. A partir de ahora citado como: “UE 4: *From types to images*”, más el número de página.

³⁶⁰ Blanchot, M.: *The Work of Fire*. Trad. C. Mandell. Stanford University Press, Stanford, 1995, p. 108.

la experiencia humana³⁶¹. En este sentido adicional, la imagen no se define simplemente por un tipo particular de contenido, es decir, una forma pictórica o pasaje poético, sino por la manera o el modo en que se ve, o lo que podríamos denominar “una perspectiva imaginal”. La imagen no es simplemente un *what* de la psique, sino también un *how*. El calificativo que Hillman utiliza para designar la perspectiva imaginal que experimenta la imagen como evento es *arquetípica*. Debemos, pues, detenernos y reflexionar más detenidamente en esta concepción hillmaniana, para lo cual rastrearemos sus orígenes en ideas ya trabajadas por Jung. Si bien introdujimos previamente la teoría arquetípica junguiana en el contexto de un relato mitológico de la psique, en adelante veremos la original transformación de dichas nociones por parte de Hillman.

3.1.1. De la imaginación junguiana a una psicología arquetípica

El arquetipo psicológico y la perspectiva arquetípica son dos de los legados más reconocibles que Jung dejó a la disciplina de la psicología. La psicología arquetípica e imaginal de Hillman, sin embargo, no es estrictamente una psicología de los arquetipos de Jung, sino que es una psicología del alma basada en un estudio de imágenes y la imaginación. Señalando esta ambigüedad terminológica, V.W. Odajnyk observa que, en lugar de adoptar el nombre inicial de “psicología arquetípica” (*archetypal psychology*) tal vez habría sido más exacto para Hillman haber llamado simplemente a su trabajo “psicología imaginal” (*imaginal psychology*) desde el principio³⁶². De hecho, aunque Hillman adoptó primero el término “arquetípica”, más tarde asumió el de “imaginal” para referirse a su trabajo. Esto se debe en gran medida, y según sus palabras, a que la tarea de la psicología reside en explorar la naturaleza imaginal de la psique, y a que la psicología se fundamenta en la imaginación³⁶³. El término *arquetípica* no se entiende aquí como un primer principio, en el sentido de universal u original, sino, más sencillamente, como una perspectiva que se adopta hacia aquellos acontecimientos (e imágenes) particulares que nos impresionan más profunda y

³⁶¹ Cfr. Casey, E.: “Toward an archetypal imagination”. *Spring*, 1 (1974), p. 20.

³⁶² Odajnyk, V.W.: “The Psychologist as artist: the imaginal world of James Hillman”. *Quadrant*, 17, 1 (1984), p. 43.

³⁶³ Cfr. Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 37.

vivencialmente. Como ha señalado Thomas Moore, especialista en Hillman, *arquetípico* significa fundamentalmente *imaginal*³⁶⁴, y la perspectiva imaginal es fundamentalmente una perspectiva arquetípica. Así pues, al adoptar una perspectiva arquetípica en psicología, podemos empezar a tomar la naturaleza y la estructura esenciales de la psique de un modo imaginativo y a considerar las cuestiones fundamentales de la psicología principalmente por medio de la imaginación.

El nombre de “psicología arquetípica” fue utilizado por primera vez por Hillman en un ensayo de la revista *Spring*, titulado “Why ‘Archetypal psychology’?”. En una postdata de la publicación de *Spring*, Hillman esbozó una serie de razones para adoptar una designación distinta de la psicología “junguiana”, “analítica” y “compleja” (los nombres generalmente dados a la escuela de pensamiento psicoanalítico que tiene sus fundamentos en la obra de Jung) y explicó los aspectos diferenciadores entre los distintos nombres³⁶⁵. El argumento de Hillman se centraba en la necesidad de separar en Carl Gustav Jung hombre, persona y símbolo, y al mismo tiempo evitar cualquier apego emocional espurio, o lo que él llama “libido de parentesco” (*kinship libido*), relacionado con la posesión del nombre por parte de la familia.

Fundamentalmente, su tentativa se dirigía a expandir la orientación de la psicología más allá de los modelos científicos y la investigación clínica, en un intento de conectar con la cultura más amplia de la “Imaginación Occidental” y salir de la sala de consulta³⁶⁶. Su crítica comenzaba señalando que, a diferencia del confuso epónimo “junguiano”, tanto “analítico” como “complejo” eran designaciones que el propio Jung prefería utilizar para referirse a su psicología. Sin embargo, “analítico” no satisfacía sus pretensiones porque delimitaba el horizonte de la psicología y la vinculaba principalmente al contexto de la terapia, así como a un conjunto de modelos y prácticas rígidos que trataban erróneamente la psique como si fuera un “problema” a resolver o, como hemos visto en el caso de Freud, de un modo en que esta fuera un enigma que hay que descifrar. Hillman rechazó la etiqueta “complejo” debido a las connotaciones patológicas que la palabra retenía desde los primeros

³⁶⁴ Cfr. Moore, T.: *Blue Fire: Selected Writings by James Hillman*. Harper Perennial, New York, 1989, p. 16.

³⁶⁵ Hillman, J.: *UE I: Archetypal psychology*, p. 13.

³⁶⁶ Hillman, J.: *UE I: Archetypal psychology*, p. 13.

trabajos de Jung, en los que el complejo como “perturbación” de la consciencia (ejemplificados en el complejo materno, de Edipo, de poder, etc.) trastornaba la validez de neutralidad que hubiera convenido a su empleo. Esto por más que los esfuerzos del Jung maduro se hubieran dirigido a realzar el valor de la patología en la vida psíquica, una creencia que Hillman llegaría a compartir. Mientras que “analítico” y “complejo” implicaban asociaciones con una psicología centrada *en y dentro* del individuo, está claro que la temprana elección de Hillman de la categoría “arquetípica” buscaba ampliar el radio de investigación de lo intrapersonal a lo suprapersonal, cuyo propósito era una conversación con fenómenos culturales *lato sensu*, que Hillman cifró en su *imagística*: la “pluralidad de formas arquetipales” de la imaginación mitopoética³⁶⁷. Este rasgo distintivo le llevaría a referirse a su obra no sólo como una psicología “arquetípica” o “imaginal” sino también como una “psicología politeísta” o “politeísmo psicológico”³⁶⁸.

El uso de estas tres etiquetas, “junguiano”, “analítico” y “complejo”, fue desafortunado ya que nunca expresaron de forma adecuada la psicología que trataban de designar. Jung, creía Hillman, podía haber llamado arquetípica a su psicología con equivalente justicia³⁶⁹. Así, el adjetivo “arquetípica” continúa y reimagina el principio psicológico del arquetipo. Al adoptar éste, declaraba su ruptura con la vieja guardia de la “segunda generación”³⁷⁰ de intérpretes, al tiempo que delineaba un contorno más fiel para los arquetipos junguianos, que pasaban a considerarse “agentes operativos” imagísticos y metafóricos desde la perspectiva interna de la psique:

To call this psychology today archetypal follows from its historical development. [...] The archetype is the most ontologically fundamental of all Jung’s psychological concepts, with the advantage of precision and yet by definition partly indefinable and open. [...] This designation reflects the deepened theory of Jung’s later work.³⁷¹

Hillman esperaba que el uso del adjetivo “arquetípico” como descriptor liberara a la psique de la práctica habitual terapéutica y del tradicional fonendoscopio, para, fuera ya del

³⁶⁷ Hillman, J.: *UE 1: Archetypal psychology*, p. 128.

³⁶⁸ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 26.

³⁶⁹ Hillman, J.: *UE 1: Archetypal psychology*, pp. 126-127.

³⁷⁰ Goldenberg citado en Samuels, A.: *Jung and the post-jungians*. Ed. Cit., p. 12.

³⁷¹ Hillman, J.: *UE 1: Archetypal psychology*, p. 126.

consultorio, aliarla con una psicología basada en la imaginación mitopoética. Es decir, se trataba de reconectar la psique con su fuente arcaica y creativa en el ámbito imaginal.

Para los antiguos filósofos griegos, los *archai* eran los elementos básicos de los que está hecha la experiencia. Como ya hemos visto, fue Jung quien reintrodujo la antigua idea de los arquetipos en la psicología moderna como las estructuras imaginativas de la psique que dan forma a la experiencia humana de manera paradigmática. La palabra *arquetipo*, como se sabe, deriva de *typos*, modelo, y *arkhé*, principio. En el sentido más elemental, se puede entender la noción de arquetipo como el *eidos* platónico: una estructura originaria, básica o fundamental. El término griego *eidos* es también la fuente de la que procede nuestra palabra “idea”, que al principio significaba forma, figura o apariencia e implicaba el aspecto visual de las cosas. Jung definió una vez el arquetipo como “a living idea that constantly produces new interpretations through which that idea unfolds”³⁷². Vimos que, para Jung, los arquetipos son las formas y factores primarios que forman y gobiernan el alma. El desarrollo de Hillman de una teoría que se adentre de manera más profunda en el pensamiento junguiano, parte de esta comprensión de la naturaleza de los arquetipos como estructuras básicas u “órganos” que sustentan la psique. Aunque quizá pocos términos sean más básicos para la psicología junguiana que el de “arquetipo”, existe, sin embargo, una curiosa dificultad para explicar qué es exactamente. Este hecho sugiere algo particular en la naturaleza de los arquetipos: “[T]hey tend to be metaphors rather than things. We find ourselves less able to say what an archetype is literally and more inclined to describe them in images. We can’t seem to touch one or point to one, and rather speak of what they are like”³⁷³, escribe Hillman. Los arquetipos describen una experiencia producida en la imaginación, por lo que nos dirigen naturalmente hacia las imágenes. Su propia indefinición incita a las facultades de la imaginación, invitándonos a pensar la naturaleza básica y la estructura del alma de forma imaginativa.

Una forma en que podemos imaginar los arquetipos es tomarlos como las “raíces del alma” que rigen las perspectivas que tenemos de nosotros mismos y del mundo. Para Hillman, los arquetipos son “axiomatic, self-evident images to which psychic life and our theories

³⁷² Jung, C.G.: “Mysterium coniunctionis”, en *CW* 14, p. 253.

³⁷³ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. xix.

about it ever return”³⁷⁴. Con “axiomático” quiere decirse que son similares a los primeros principios, modelos y paradigmas que encontramos como metáforas fundamentales de otros campos: “materia”, “Dios”, “energía”, “vida” o “arte”, por ejemplo. Cuando hablamos de los arquetipos, siempre estamos en un movimiento de traducción de una metáfora a otra: “ideas raíz”, “estilos de existencia” o “figuras del mito”³⁷⁵. Entre sus muchas metaforizaciones imagísticas, los arquetipos se han representado como órganos de la psique, lo que sugiere una base biológica; un río que corre profundo por la experiencia, apuntando a un componente vivencial; estructuras cristalinas invisibles en una solución, que trae a la mente un elemento físico. Es importante señalar que no se trata de tomar literalmente las afirmaciones relativas a los arquetipos, pues ello no estaría en consonancia con su propia naturaleza. Más bien, toda exposición de los arquetipos tiene que tomarse como metáfora, porque toda interpretación psicológica es necesariamente una operación imaginativa de “como-si”. Su significado ultimo no puede ser descrito, dice Jung, sino *circun-*scrito³⁷⁶. Por esta razón, como ya hemos visto, Jung habla de estos creadores potenciales de estructura de diversas maneras: como tipos primordiales, patrones arcaicos, imágenes universales, imágenes dinámicas, una inclinación instintiva, o una tendencia a formar representaciones a partir de un motivo. Es difícil “pensar” el arquetipo y casi imposible dar una definición exacta del mismo. La imaginación se involucra plenamente al intentar captar la imagen de “la percepción que un instinto tiene de sí mismo”³⁷⁷. A lo más que podemos aspirar es a “hablar en torno” a ello, porque como subraya Jung: “An archetype expresses itself, first and foremost, in metaphors”³⁷⁸. Tal afirmación de Jung implica para Hillman que hay alguna parte de su significado que siempre permanece desconocida y desafía la formulación. Por eso hay un cierto elemento de “como-si” que debe entrar en cualquier interpretación que hagamos del arquetipo.

En su efecto sobre la consciencia, los arquetipos portan consigo un estilo particular de percepción o un patrón en el que la experiencia puede fluir y desarrollarse en una inteligible metáfora psicológica. Cuando decimos que los arquetipos sirven como creadores de estructuras de perspectiva en la psique, así como los puntos de vista que dan forma a

³⁷⁴ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. xix.

³⁷⁵ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. xix.

³⁷⁶ Jung, C.G.: *CW* 9i, §265.

³⁷⁷ Jung, C.G.: *Man and his symbols*, Doubleday, New York, 1964, p. 69.

³⁷⁸ Jung, C.G.: “The archetypes and the collective unconscious”, en: *CW* 9i, §267.

nuestras ideas sobre el mundo y sobre nosotros mismos, hay que destacar que lo hacen proporcionando modos *no literales* de conocimiento psicológico. Pues su manifestación es de una riqueza casi ilimitada de referencias y significados. Aunque no se definen literalmente estas perspectivas fundamentales, como hemos visto, se conocen y se verbalizan de manera indirecta, metafórica, es decir, *míticamente*, como imágenes o metáforas personificadas. Estas imágenes personificadas también deben entenderse, por supuesto, como metáforas: son concepciones imaginativas que tienen que ser prefijadas siempre con esa misma noción del “como-si”. La psicología junguiana ha organizado los arquetipos bajo una galería de nombres ya conocidos como el Sí-mismo, la Persona, la Sombra, el Anima y el Animus, el Viejo Sabio (o Anciano Sabio), la Gran Madre, el *puer*, el curandero, etc. Se entiende que estos y otros arquetipos son las potencias personificadas que actúan en nuestra psique, pudiendo pensar en esta multitud de personalidades en términos mitológicos como “los dioses y diosas”.

Recordemos del capítulo anterior que, no menos importante que su concepción del arquetipo, fue el descubrimiento de Jung de que la actividad autónoma de creación de imágenes de la psique es la fuente de los mitos. Para Jung, el mito y la metáfora mítica son los que mejor representan los arquetipos³⁷⁹, siendo el mito su expresión en forma narrativa. Los mitos son descripciones dramáticas personificadas de un reino no humano o cuasi-humano cuyo origen se encuentra más allá del alcance de la mente consciente. Hillman sigue a Jung en esta línea al sostener que este campo de personificaciones constituye la base misma, la *materia prima*, de nuestra vida psíquica. Los arquetipos son una especie de vestigio en nuestro funcionamiento psíquico, de una época en la que una “divinidad” o “Dios” personificaba lo que hoy llamaríamos “energía”, una “estructura”, una “idea” o un “concepto”. En su libro *Mythologems*, el analista junguiano James Hollis escribe que en su preferencia por los “dioses” y no por términos como “energía”, la psicología hillmaniana es la única que hace hincapié en este aspecto de encuentro o conexión con lo trascendente. La mayoría de las demás corrientes malinterpretan este énfasis y tienden a considerarlo casi ingenuo o, en el mejor de los casos, algo marginal o secundario a otras tareas más “importantes” de la terapia, es decir, el cuidar del alma: hablarán de “pulsiones” o “energía”, pero no de “dioses”. Hollis justifica la estima de Hillman por el uso del vocablo “dioses” en

³⁷⁹ Cfr. Jung, C.G.: *CW* 8, §325.

su psicología de la siguiente manera: “The reason is that there is still enough potency in that word to evoke respect, and respect is our way of honoring those energies”³⁸⁰. Para Hillman, estos dioses arquetípicos importantes proporcionan las “características poéticas”³⁸¹ del pensamiento, el sentimiento y la acción humanos. En lugar de derivar estas figuras míticas de nuestra condición psíquica, derivamos nuestra condición psíquica de ellas³⁸². Son “revelaciones originales” de la psique, “declaraciones involuntarias”³⁸³ imaginativas en forma personificada sobre los procesos psíquicos inconscientes, todos aquellos poderes y presencias de los que nuestra mente no es consciente. Con esta deferencia a los dioses se nos recuerda que debemos prestar atención a las potentes interacciones e interrelaciones entre los arquetipos, que, en última instancia, sirven como elementos estructuradores de nuestra vida psíquica.

Más adelante nos detendremos a examinar en detalle uno de los métodos de *soul-making*, ese que Hillman denominará “personificación”. Esta idea, que refiere a los dioses arquetípicos, servirá de base para proponer que la psique está habitada por múltiples entidades, ya sean personas o agentes, míticas y metafóricas, que se experimentan no como invenciones artificiales, sino como las estructuras que fundamentan la realidad de la psique y que son generadas por medio de la actividad imaginativa. Afirmando la realidad de estas figuras, Hillman dice que cualquier cualidad “ficticia” de estas figuras imaginarias consiste sólo en que son algo más que puramente personales, particulares y humanas, porque como Jung entendió, la psique es inmanente a las personas y, a la vez, trascendente a ellas:

[W]e can never be certain whether we imagine [the archetypes] or they imagine us. [...] All we know is that we seem unable to imagine without them; they are the preconditions of our imagination. If we invent them, then we invent them according to the patterns they lay down.³⁸⁴

³⁸⁰ Hollis, J.: *Mythologems: incarnations of the invisible world*. Inner City Books, Toronto, 2004, p. 9.

³⁸¹ Hillman, J.: *UE 1: Archetypal psychology*, p. 21.

³⁸² Cita tomada de: Hillman, J.: *Loose ends: primary papers in archetypal psychology*. Spring Publications, Dallas, 1994, p. 180. A partir de ahora, citado como: “*Loose ends*”, más el número de página.

³⁸³ Jung, C.G.: “The archetypes and the collective unconscious”, en: *CW* 9i, §261.

³⁸⁴ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 151.

Como “dominantes impersonales”³⁸⁵ de la psique profunda, los arquetipos se experimentan como principios de agencia que organizan las imágenes psíquicas en patrones o motivos específicos. Se han descrito los arquetipos en este sentido como “personalidades parciales” que aparecen no sólo en el mito, sino en el arte, la literatura y las religiones del mundo, así como en los sueños, la dinámica de las relaciones, las emociones personales y las patologías. Concebimos los arquetipos, entonces, como las estructuras básicas que articulan y vertebran todo aquello manifestado por la imaginación humana, siendo la manera más inmediata de expresión de la misma por medio de la imagen, a la cual Hillman concederá un protagonismo central en su método psicológico.

3.1.2. La imagen arquetípica: una perspectiva de valor

Según Michael Vannoy Adams, los fundadores de la psicología profunda, Freud y Jung, en términos filosóficos, eran “neo-Kantian structuralists” cuyas investigaciones psicológicas les llevaron a plantear que las categorías estructurales hereditarias de la psique informan imaginativamente la experiencia humana de forma típica o esquemática³⁸⁶. Freud se valía de Kant cuando dijo que sus “schemata”, o “prototypes”, filogenéticos eran comparables a “the categories of philosophy [because] they are concerned with the business of ‘placing’ the impressions derived from actual experience”³⁸⁷. En cuanto a la noción de arquetipo, Freud sostenía que el complejo de Edipo era el único existente y, por tanto, el único verdaderamente importante en cuanto al condicionamiento e influencia en el desarrollo vital de las personas. Sin embargo, según Jung, Freud se había equivocado al concebir el complejo de Edipo como si este fuera el arquetipo exclusivamente real. Aunque Jung efectivamente admite que el complejo de Edipo fue el primer arquetipo que descubrió Freud, hizo hincapié en que este era sólo uno más entre muchos arquetipos posibles³⁸⁸.

³⁸⁵ Hillman, J.: *Loose Ends: Primary papers in archetypal psychology*. Spring Publications, Dallas, 1994, p. 142.

³⁸⁶ Adams, M.V.: “The archetypal school”, en: *The Cambridge companion to Jung*. Eds. P. Young-Eisendrath y T. Dawson. Cambridge University Press, Cambridge, 2008, p. 107.

³⁸⁷ Cita tomada de: Adams, M.V.: “The archetypal school”, en: *The Cambridge companion to Jung*. Ed. Cit., p. 107.

³⁸⁸ *Ídem*.

En su propia obra, Jung se inspiró en la tesis kantiana según la cual las categorías (tiempo, espacio, etc.) proporcionan las estructuras *a priori* necesarias para la razón. Jung aplicó estas implicaciones filosóficas a su teorización psicológica, planteando los arquetipos como las categorías *a priori* de la psique con las que la imaginación da forma a la experiencia humana a través de estas estructuras esquemáticas previas. Sin embargo, como ya se ha visto, contrariamente a lo que se suele pensar, lo que Jung entiende por arquetipos no son ideas innatas. El arquetipo es una *forma*, la potencialidad no actualizada de las ideas e imágenes que debe actualizarse primero por medio de la experiencia. Los arquetipos son para Jung sólo las posibilidades innatas de ideas³⁸⁹, es decir, potencialidades eidéticas. Jung afirma que los arquetipos son *similares* a las categorías kantianas, salvo que deben entenderse como categorías de la imaginación³⁹⁰.

Cuando Jung describe el arquetipo como un “tipo primordial” o una “imagen universal”, por ejemplo, quiere decir que el arquetipo se determina en cuanto a su contenido sólo cuando se ha hecho consciente y, por tanto, solamente cobra vida con el material de la experiencia consciente³⁹¹. Esta afirmación es de primordial importancia para el desarrollo de los fundamentos filosóficos del pensamiento de Hillman, que sostiene que por “contenidos” Jung se refiere aquí a *imágenes*. Los arquetipos, en su sentido de formas, son meramente *posibilidades de imágenes*. Como señala Adams: “What is consciously experienced – and then imaged – is unconsciously informed by archetypes. A content, or image, has an archetypal, or typical form”³⁹². Ayudando a aclarar la distinción que hace Hillman entre arquetipos e imágenes arquetipales, Adams relata un escenario de la literatura popular a modo de ejemplo:

If Herman Melville had never been in a position to acquire any direct or indirect experience of a whale, he could never have written Moby-Dick. Melville could not have inherited that specific image. He might, however, have written a great American novel about the archetypal, or typical, experience of being (or feeling) psychically engulfed (“swallowed” or “devoured”) and then imaged that same form through another, very different content. Jung (*CW* 5, p. 419) says that the “Jonah-and-the-

³⁸⁹ Cfr. Jung, C.G.: *CW* 10, pp. 10-11

³⁹⁰ Cfr. Jung, C.G.: *CW* 11, pp. 517-518.

³⁹¹ Jung, C.G.: “The Archetypes and the collective unconscious”, en: *CW* 9i, p. 79.

³⁹² Adams, M.V.: “The archetypal school”, en: *The cambridge companion to Jung*. Ed. Cit., p. 108.

Whale” complex has “any number of variants, for instance the witch who eats children, the wolf, the ogre, the dragon, and so on.” The archetype is an abstract theme (engulfment), and the archetypal images (whale, witch, wolf, ogre, dragon, etc.) are concrete variations on that theme.³⁹³

Esta cita nos ilustra acerca de la realización del arquetipo, el cual debe concretarse en una imagen-contenido, una variación de ese patrón universal o elemento estructurador. Recordemos que, incluso empapado filosóficamente en una cosmovisión kantiana, Jung dio a entender a lo largo de su obra que, si bien el arquetipo *an sich* puede ser incognoscible e “impresentable”, sólo la imagen arquetípica entra en el ámbito de la experiencia humana. Es aquí, en el desarrollo de la base filosófica para su propia psicología, donde Hillman ha tomado la concepción de Jung de los arquetipos y ha cambiado el énfasis del arquetipo virtual a la imagen arquetípica, argumentando que estas estructuras incognoscibles de la psique sólo pueden ser “conocidas” a través de su presentación o “precipitación” en imágenes.

Partiendo de la comprensión de Jung de la imagen como psique, Hillman sostiene que todo aquello que podemos captar psíquicamente son los fenómenos primarios de la psique: las imágenes. Por esta razón, la psicología arquetípica ha renunciado al sustantivo junguiano “arquetipo”, aunque ha mantenido el uso del adjetivo “arquetípica” como descriptor. Preservar en cualquier tipo de distinción entre arquetipos e imágenes arquetipales, que Jung sugirió ocasionalmente que eran comparables, respectivamente, al noúmeno y al fenómeno kantianos, sería poco sólido e insostenible³⁹⁴. En este sentido, la psicología arquetípica, a diferencia de Jung, no especula sobre un arquetipo no presente *per se*. Con esta transición del arquetipo a lo arquetípico, lo que desea enfatizar Hillman es que, simplemente, está siguiendo la vía imagística y *fenoménica*, según la cual debemos dar validez a las imágenes (y las cosas) y dejarles que “hablen”³⁹⁵. Así, no hay arquetipos como tales, sólo hay fenómenos o imágenes que pueden ser “arquetípicos”³⁹⁶. Este paso del arquetipo como *sustantivo* al arquetipo como *adjetivo* fomenta aparentemente un movimiento desde el reino de lo metafísico y abstracto a lo imaginal (que, para Hillman, se experimenta como concreto), todo

³⁹³ *Ídem.*

³⁹⁴ Cfr. Adams, M.V.: “The archetypal school”, en: *The cambridge companion to Jung*. Ed. Cit., p. 109.

³⁹⁵ Hillman, J.: *Healing fiction*, p. 14.

³⁹⁶ Adams, M.V.: “The archetypal school”, en: *The cambridge companion to Jung*. Ed. Cit., p. 109.

ello en un esfuerzo por mantener la fidelidad a la experiencia vivida de la psique y su actividad de crear imágenes³⁹⁷.

Para abrir un camino a partir del pensamiento de Jung, Hillman ha dejado de lado cualquier estudio y compromiso con el arquetipo como *nóúmeno*, eligiendo centrar su atención únicamente en los fenómenos imaginativos de la psique, imágenes “psíquicas” o “arquetípicas”. A Hillman no le interesa el potencial organizador *a priori* del arquetipo, sino la imagen como expresión de la actividad imaginativa de la psique. Al querer mitigar cualquier idealismo kantiano que todavía pueda acechar en Jung, la psicología arquetípica mantiene una concepción del arquetipo como *siempre* fenoménico para enfatizar la primacía de su expresión en y por medio de la imagen³⁹⁸. A este respecto, Avens ha observado que Hillman elude cuidadosamente los enredos metafísicos que podrían resultar de cuestionar la relación entre arquetipo e imagen como dos acontecimientos distintos, decantándose en su lugar por comenzar siempre con la *imagen arquetípica*³⁹⁹. La psicología arquetípica no postula ni infiere la existencia metafísica de arquetipos anteriores a las imágenes. De ahí su máxima rectora: “ceñirse a la imagen”. Hillman se ciñe a la imagen porque quiere prescindir de cualquier suposición metafísica innecesaria que pueda malograr la psicología junguiana y, en su lugar, centrarse en elaborar más detalladamente la rica exposición de imágenes psíquicas iniciada por Jung⁴⁰⁰.

Como hemos visto, cuando Hillman introdujo por primera vez el término “psicología arquetípica” lo consideró un sustituto de la psicología “analítica”, adjetivo con el que se había llegado a calificar la obra de Jung. Y como “arquetípica” se consideraba un término más abarcador, así como una caracterización más adecuada del interés principal de Jung (la naturaleza más profunda de las realidades de la psique, en la concepción hillmaniana), se

³⁹⁷ *Ídem*.

³⁹⁸ Hillman, J.: *UE 1: Archetypal psychology*, p. 14.

³⁹⁹ Avens, R.: *Imagination is reality*. Ed. Cit., p. 43.

⁴⁰⁰ Hillman escribe: “By ‘archetype’ I can refer only to the phenomenal archetype, that which manifests itself in images. The noumenal archetype *per se* cannot by definition be presented so that nothing whatsoever can be posited of it. In fact, whatever one does say about the archetype *per se* is a conjecture already governed by an archetypal image. This means that the archetypal image precedes and determines the metaphysical hypothesis of a noumenal archetype. So, let us apply Occam’s razor to Kant’s *noumenon*. By stripping away this unnecessary theoretical encumbrance to Jung’s notion of archetype we restore full value to the archetypal image”, en: Hillman, J.: *UE 6.1: Mythic figures*, p. 35, n.6.

consideró que dicho término representaba mejor su trabajo. Sin embargo, en el tiempo transcurrido desde entonces, la propia idea de “arquetípico” tuvo que reimaginarse en contraste con lo que Hillman veía como un uso cada vez más sustantivo y esencialista de la palabra⁴⁰¹. Una tendencia hacia la reificación parecía reducir los arquetipos a cosas. Según Hillman, este cambio de postura a la hora de poner el énfasis respecto al término de “arquetípico” en el paso de sustantivo a adjetivo y calificador adverbial, o de otro modo, de “cosa a cualidad”, es una consecuencia de reconocer que “arquetípico” es fundamentalmente un término de “valor”⁴⁰². Expresado de manera más concreta: por “psicología arquetípica” debemos entender que la psicología de la imagen que ha elaborado Hillman se refiere también a una *psicología del valor*.

Llamar a una imagen “arquetípica” es dotarla de tipicidad o, como prefiere decir Hillman, de valor. Una imagen que llamamos arquetípica se convierte, pues, en un modo de aprehensión, una dirección de la energía, un encuentro sostenido de atención. En este sentido, “arquetípica” significa algo que reclama peso e importancia en la vida de la psique y en la experiencia de nuestras vidas. Considerar una imagen desde una esta perspectiva significa verla vívidamente y concederle valor. En palabras de Hillman:

In most contexts where we come across the word *archetypal*, especially in relation with image (“*that*’ is an archetypal image”), archetypal could readily be replaced by one or another of the backgrounds on which it relies: mythical, religious, institutional, instinctual, philosophical, or literary.

But there is a difference of feeling between saying ‘the circle is a scientific or philosophical idea.’ *Archetypal* adds the further implication of basic root structure, generally human, a necessary universal with consequents. The circle is not just any scientific idea; it is basic, necessary, universal. *Archetypal* gives this kind of value.

Now if the value implication is taken literally, we begin to believe that those basic roots, these universals *are*. [...] We do not need to take archetypal in this literal sense. Then the implications of basic, deep, universal, necessary, all those implications carried by the word archetypal, add richer value to any particular image [...].

In what we do we are more re-visionists than archetypalists; or, we evoke archetypes (gods and myths) in order to re-vision psychology. The value for this [...]

⁴⁰¹ Cfr. Hillman, J.: *UE 1: Archetypal psychology*, p. 63.

⁴⁰² Hillman, J.: *UE 1: Archetypal psychology*, p. 14.

is that it provides a metaphorical tool of widest, richest, and deepest volume. It conforms with the soul value we wish to give and find in our work.⁴⁰³

La palabra “arquetípica”, pues, en lugar de señalar algo, un objeto o una imagen, por ejemplo, “points to something, and this is *value*”⁴⁰⁴. Enfatizando la función valorativa inherente en el uso del adjetivo “arquetípica”, Hillman declara que la psicología arquetípica devuelve a las imágenes su lugar primordial como aquello que otorga valor psíquico al mundo. Así, cuando usamos la palabra “arquetípica” para describir una imagen, estamos valorándola como universal, intemporal, emotiva, fecunda, profunda, estéticamente potente y necesaria⁴⁰⁵. Una psicología arquetípica no significa tanto una psicología basada en cosas llamadas “arquetipos”, como una revalorización de la propia labor de la psicología como actividad arquetípica que devuelve a los fenómenos que atiende un sentido de “valor y significado intensificado”⁴⁰⁶.

A diferencia de otros psicólogos profundos de orientación junguiana, Hillman sostiene que se puede dotar cualquier imagen de valor arquetípico, no sólo las imágenes del cúmulo de arquetipos coleccionados por sus practicantes ortodoxos. De hecho, el simple acto de escribirla con *mayúsculas* puede otorgar esta cualidad de valor a la imagen. Haciéndolo de esta manera, cualquier imagen puede ser “arquetipalizada” al realizar este movimiento de perspectiva. Como ejemplo de ello, podemos considerar la imagen de la *Sunburnt Girl*⁴⁰⁷ recordada de un sueño por un paciente de Hillman. La mayoría de los junguianos serían reacios a tratar la banal *Sunburnt Girl* como si fuera del mismo estatus en comparación con la Gran Madre, por ejemplo, o ni siquiera considerarla como “arquetípica” en absoluto. Sin embargo, cuando Hillman pone en mayúsculas a la *Sunburnt Girl*, lo hace porque, al trabajar con la imagen, la considera arquetípica, es decir, típica o valiosa en la autopresentación del alma. Dado que Hillman no postula ni infiere la existencia metafísica de arquetipos previos

⁴⁰³ Hillman, J.: “An inquiry into image.” *Spring*, 1 (1977), pp. 82-85.

⁴⁰⁴ Hillman, J.: *UE 1: Archetypal psychology*, p. 22.

⁴⁰⁵ Hillman, J.: *UE 1: Archetypal psychology*, p. 23.

⁴⁰⁶ Hillman, J.: *UE 1: Archetypal psychology*, p. 63.

⁴⁰⁷ Cfr. Hillman, J.: *The dream and the underworld*. Harper & Row, New York, 1979, p. 63. A partir de hora citado como: “*Dream and the underworld*”, más el número de página.

a las imágenes, todas y cada una de ellas, incluso las más ordinarias, pueden considerarse arquetípicas⁴⁰⁸.

Cuando una imagen es tratada como arquetípica, y le dedicamos nuestra atención psicológica sostenida, ocurre algo importante: “[t]he image grows in worth, becomes more profound and involving, that is, it becomes more archetypal as its patterning is elaborated”⁴⁰⁹. En este sentido, lo arquetípico se refiere a una naturaleza multivalente, polimorfa e insondable de cualquier imagen, y puede dotarse a cualquier imagen de sus múltiples e inagotables implicaciones simplemente imaginando que lo es. Avens resume:

Granted, then, that the archetypal character of images consists in their polysemy (many meaningness) and polyvalence, the adjective ‘archetypal’ must be taken to point not to the noumenality of images but to the *value* of an image endowing it with the widest, richest, and deepest possible significance.⁴¹⁰

Es decir, cuando los fenómenos psíquicos son tratados como arquetipales, comienzan a crecer en las múltiples implicaciones de este valor potencial, estimulando las posibilidades metafóricas de la imaginación, evocando la riqueza de la emoción, ganando la complejidad de su polisemia y polivalencia, y avanzando en las posibilidades de su profundidad poética. Estas cualidades de la imagen arquetípica nos permiten apreciar lo que el poeta William Blake visualiza en el ojo de la imaginación: “a World in a Grain of Sand/And Heaven in a Wild Flower,/Hold Infinity in the palm of your hand/And Eternity in an hour”⁴¹¹.

Una imagen arquetípica no sólo funciona en este sentido visionario, sino también, como se mencionó anteriormente, de manera similar al significado original de “idea” (del griego *eidos* y *eidolon*): no sólo “lo que” uno ve, una apariencia o forma en un sentido concreto, sino también el modo “por medio del cual” uno ve⁴¹². Lo arquetípico, entonces, no es una categoría o una cosa en sí misma, sino una “consideración”⁴¹³, una operación

⁴⁰⁸ Cfr. Adams, M.V.: “The archetypal school”, en: *The Cambridge companion to Jung*. Ed. Cit., p. 110.

⁴⁰⁹ Hillman, J.: “An inquiry into image”, *Spring*, 1 (1977), p. 75.

⁴¹⁰ Avens, R.: *Imagination is reality*. Ed. Cit., p. 45.

⁴¹¹ Blake, W.: *Auguries of innocence*, en: Erdman, D.V. (ed.). *The complete poetry and prose*. Anchor Books, Palatine, 1982, p. 490.

⁴¹² Hillman, J.: *UE 1: Archetypal psychology*, p. 22.

⁴¹³ Hillman, J.: “An inquiry into image”, *Spring*, 1 (1977), pp. 82-83.

perspectival de la imaginación que uno puede hacer con respecto a una imagen. Esto se debe a que el término *arquetípica* se refiere a “*a move one makes rather than a thing that is*”⁴¹⁴. Dicho de otra manera, lo arquetípico está en el ojo del que imagina, o en el ojo de la imaginación:

In a sense, the archetypal is in the eye of the beholder—the subject who beholds an image—but it is also, in another sense, in the eye of the *imagination*, a transcendent dimension that [Hillman] regards as ultimately irreducible to any faculty immanent in the subject.⁴¹⁵

La afirmación de esta dimensión trascendente imaginal tiene sus raíces en la concepción radical de Jung de un “*esse in anima*”, principio originario que sitúa la realidad psíquica en el ámbito de la imaginación, la base de la creación autónoma de imágenes de la psique.

3.1.3. La realidad psíquica: imaginación y *esse in anima*

Hemos explicado cómo la psicología profunda surgió no sólo del deseo de investigar en el inconsciente y la fuente desconocida de las imágenes mentales, sino también de un esfuerzo por comprender cómo la imaginación (o la creación de imágenes, por ejemplo sueños, asociaciones, recuerdos o fantasías) da forma a la experiencia del ser humano sobre sí mismo y su sentido de la realidad. Al intentar dilucidar esta relación entre las imágenes mentales y su efecto en la experiencia humana, tanto Freud como Jung propusieron cada uno alguna forma de “universal” en su teorización psicológica⁴¹⁶. Donde Freud inauguró su perspectiva teórica postulando “*schemata*” filogenéticos (el complejo de Edipo y su mundo instintivo del deseo, o *eros*) previos a cualquier tipo de experiencia, Jung sugirió un principio originario enraizado en la imaginación.

Sin duda, Freud se había sumergido en el estudio de las imágenes, analizando las fantasías, los sueños y las asociaciones mientras exploraba los contenidos inconscientes de la

⁴¹⁴ Hillman, J.: “An inquiry into image”, *Spring*, 1 (1977), pp. 82-83. Énfasis añadido.

⁴¹⁵ Adams, M.V.: “The archetypal school”, en: *The Cambridge companion to Jung*. Ed. Cit., p. 110.

⁴¹⁶ Kugler, P.: “Psychic imaging. A bridge between subject and object”, en: *The Cambridge companion to Jung*. P. Young-Eisendrath y T. Dawson (eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2008, p. 77.

psique, pero lo más importante respecto al futuro desarrollo de las ideas de Hillman es que fue Jung quien descubrió y postuló la dimensión autónoma de la psique y su capacidad de *producir* imágenes. Al hacerlo, comenzó a formular una noción de la psique como una “tercera realidad” mediadora entre el mundo de la consciencia del ego y nuestro mundo interno y externo⁴¹⁷. Con ello, Jung, al introducir esta concepción del alma como un *esse in anima*, hace que cumpla una función que sirve para establecer y respetar esta realidad psíquica como existente y válida por derecho propio, creando así un “fundamento empírico” para los fenómenos psíquicos. Según Jung, hace falta un tercer elemento que sirva de mediador entre la realidad externa e interna. “A third, mediating standpoint is needed”, escribió Jung:

Esse in intellectu lacks tangible reality, *esse in re* lacks mind. Idea and thing come together, however, in the human psyche, which holds the balance between them. What would the thing be worth if the psyche withheld from it the determining force of the sense-impression? What indeed is reality if it is not a reality in ourselves, an *esse in anima*? Living reality is the product neither of the actual, objective behavior of things nor of the formulated idea exclusively, but rather of the combination of both in the living psychological process, through *esse in anima*.⁴¹⁸

Mientras que su mentor Freud mantenía una concepción de las imágenes psíquicas como representativas de los instintos, Jung ve la imaginación como un fenómeno primario y originario, es decir, que la actividad natural y autónoma de la psique radica en producir imágenes. Cuando Jung dice que la imagen es la psique, quiere enfatizar que todo proceso psíquico es una imagen y un imaginar. En su tentativa de elaborar una psicología propia, Jung se esforzó por resolver las implicaciones del concepto de imagen que habían insatisfecho a sus predecesores (el dilema productivo/reproductivo, por ejemplo), y termina por transformar la noción del imaginar, por la que las imágenes psíquicas se convierten en fuente de la experiencia humana, y desembocan, al cabo, en la realidad del alma: una realidad psíquica.

⁴¹⁷ Hillman, J.: *UE 1: Archetypal psychology*, p. 16.

⁴¹⁸ Jung, C.G.: *CW 6*, §77. Hillman escribe que Jung, en el espíritu de la psicología profunda, “remained true to the psychological point of view, a point of view grounded in the soul. His ontology could be formulated most simply as *esse in anima*”, en: Hillman, J.: *Myth of analysis*, p. 165.

Con esta revisión junguiana, la realidad ya no yace en las ideas eternas, la divinidad trascendente o la *materia*. En su lugar, la realidad se sitúa dentro de la experiencia humana y se crea diariamente a través de la actividad generadora de la imaginación psíquica. En esta concepción, la experiencia de un individuo se orienta a través de imágenes psíquicas trasvasadas entre los dos polos de su realidad interna y externa, dando a la persona un sentido vital de una conexión viva con ambos mundos. Experimentada de este modo, la realidad adquiere una especie de condición paradójica, ya que las imágenes psíquicas median las demandas aparentemente irreconciliables de sujeto/objeto o interior/exterior, borrando las divisiones estrictas entre ellas. Sucede entonces que, mientras que para la mayor parte de la tradición filosófica occidental la imagen fue relegada a un estado ontológico de reproducción o copia derivada, o copia de una copia, en la concepción de Jung las imágenes psíquicas se convierten en el lugar de “origen último” y en la fuente de la experiencia humana, así como la fuente creativa de nuestro sentido de la vida en conexión con las realidades de nuestros mundos internos y externos⁴¹⁹.

La psique ya no remite a la materia o el cerebro o la mente, el intelecto o la metafísica, sino a lo que Avens caracteriza como una especie de “‘third reality’ *between* all these ‘entities’”⁴²⁰. La psique se basa en el alma, un *esse in anima* (alma) como una tercera realidad y elemento mediador entre el *esse in intellectu* (mente, idea) y el *esse in re* (materia, cosa). La realidad de la psique, este *tertium quid*, consiste en la actividad de creación de imágenes de lo que Jung cifró como “fantasía”. Para Jung, como hemos visto, la actividad autónoma de la psique es un proceso creativo continuo: “The only expression I can use for this activity,” dice, “is fantasy [...] Fantasy, therefore, seems to me the clearest expression of the specific activity of the psyche. It is, pre-eminently [...] [a] creative activity”⁴²¹. Jung afirma, así, que la autonomía y creatividad de la psique están estrechamente vinculadas al hecho de que se trata de “la madre de todas las posibilidades”⁴²². Sin embargo, la fantasía no se limita sólo a lo generativo. La fantasía es la expresión más directa y evidente de la vida psíquica y en su

⁴¹⁹ Cfr. Kugler, P.: “Psychic imaging. A bridge between subject and object”, en: *The Cambridge companion to Jung*. Ed. Cit., p. 87.

⁴²⁰ Avens, R.: “James Hillman: towards a poetic psychology.” *Journal of religion and health*, vol. 19, 3, 1980, p. 189.

⁴²¹ Jung, C.G.: *CW* 6, pp. 51-52, §78.

⁴²² Jung, C.G.: *CW* 6, p. 52, §78.

labor concilia y media entre todos los aspectos de la psique, incluidos aquellos que podrían ser destructivos o deconstructivos. La fantasía es, en palabras de Casey, una especie de “universal solvent of mind”⁴²³, que impregna todos los actos y operaciones psíquicas.

Jung establecía que la fantasía autónoma y creativa es la actividad nativa de la psique. La psicología imaginal de Hillman sigue la estela de Jung cuando identifica este fenómeno con la imaginación. Situando la base de nuestra experiencia de la realidad en la imaginación, Jung escribe: “I am indeed convinced that the creative imagination is the only primordial phenomenon accessible to us, the real Ground [*Grund*] of the psyche, the only immediate reality”⁴²⁴. Lo que está sugiriendo, así, es que los datos fundamentales de la existencia y la experiencia humanas —nuestra realidad, de hecho— se fabrican a partir de la *realidad* de estas “imágenes de fantasía” del alma. Toda consciencia depende de estas imágenes, argumenta Hillman, subrayando las amplias implicaciones de esta idea para el desarrollo de su propia posición teórica: “Everything else—ideas of the mind, sensations of the body, perceptions of the world around us, beliefs, feelings, hungers—must present themselves as images in order to become experienced”⁴²⁵. Sintetizando las posiciones de Hillman y Jung respecto a la imaginación como moldeadora de nuestra consciencia y, por ende, de nuestras vidas, Hollis señala que la palabra alemana para imaginación, *Einbildungskraft*, que significa, como se sabe, el poder de crear una imagen o el poder de construir una imagen, ilustra que dicha “imagen afectiva” posee, entonces, el poder de “educar” o “informar” a la consciencia⁴²⁶. Como veremos más adelante, este poder es lo que Hillman entiende como el “poder imaginal”. Las imágenes fantásticas de la imaginación constituyen lo que Jung ha llamado realidad psíquica y a lo que Hillman, en su apropiación y dilucidación de la idea, se refiere como una “realidad imaginal”. Cabe preguntarse, entonces, qué es la realidad imaginal o la realidad psíquica. La respuesta, según Hillman, son las imágenes de la fantasía:

Since we can know only fantasy-images directly and immediately, and from these images create our worlds and call them realities, we live in a world that is neither “inner” nor “outer.” Rather, the psychic world is an imaginal world, just as image is

⁴²³ Casey, E.: “Toward an archetypal imagination,” *Spring*, 1 (1974), p. 3.

⁴²⁴ Cita tomada de Kugler, P.: “Psychic imaging. a bridge between subject and object”, en: *The Cambridge companion to Jung*. Ed. Cit., p. 85.

⁴²⁵ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 23.

⁴²⁶ Hollis, J.: *Prisms: reflections on this journey we call life*. Chiron Publications, Asheville, 2021, p. 34.

psyche. Paradoxically, at the same time these images are in us and we live in the midst of them. The psychic world is experienced empirically as inside us and yet it encompasses us with images. I dream and experience my dreams as inside me and yet at the same time I walk around in my dreams and am inside them.⁴²⁷

Para la psicología imaginal, pues, las imágenes y la imaginación se consideran los datos básicos de la vida psíquica y el modo privilegiado de acceso al conocimiento del alma. La creación de imágenes psíquicas, una especie de *poiesis* vital, es la actividad autogenerativa del alma misma.

No sólo la imaginación es el *Grund* del alma o de la psique, la actividad con la que se crea a sí misma, sino que, como se viene insistiendo, la imaginación subyace a todos los procesos perceptivos y cognitivos. Día y noche, la psique teje continuamente imágenes en la fantasía y el sueño, y estas imágenes son la base fundamental de la experiencia humana. Desde un punto de vista epistemológico, la implicación aquí es que las imágenes son la única realidad que aprehendemos directamente y que todo lo que “sabemos” se transmite a través de las imágenes y el imaginar. Se trata de sugerir que las imágenes psíquicas, o imágenes de fantasía, son los hechos fundamentales de nuestra experiencia, y es a partir de estas imágenes como creamos, o co-creamos, nuestro mundo, nuestra “realidad”.

En su análisis de lo que ha calificado como “el principio de la fantasía” en el corazón de la psicología imaginal, Adams ha observado que si, como dice Jung, la imagen es la psique, y si la psique, en su acción de imaginar autónoma y continuamente imágenes, crea la realidad, entonces lo que de hecho crea la realidad es la imagen. Sin embargo, en lugar de mantener que la psique, o la imagen, “crea la realidad”, lo que podría implicar que la actividad de la fantasía creara la realidad *ex nihilo*, Adams puntualiza que estaría más acorde con el punto de vista hillmaniano indicar que la psique *construye* la realidad⁴²⁸, dado que la psicología imaginal de Hillman realza la fabricación psíquica de la realidad, que Adams describe también como la “construcción imaginal” de la realidad, lo que da a entender que “the psyche

⁴²⁷ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 23.

⁴²⁸ Cfr. Adams, M.V.: “The fantasy principle. Imaginal psychology and the dethroning of ‘Mr. Reality’”. En: *The fantasy principle: psychoanalysis of the imagination*. Routledge, New York, 2004, p. 6. A partir de ahora, se citará por la primera parte de su título: “*The fantasy principle*”, más el número de la página.

is composed of images and that reality is constructed in and through those images”⁴²⁹. Dicho de otra manera, que nuestra experiencia de la realidad es un producto de la capacidad constructiva de la psique para imaginar mundos internos y externos por medio de estas imágenes.

Vivimos inmediatamente sólo en el mundo de las imágenes, declara Jung⁴³⁰. Incluso llega a afirmar que “the world itself exists only so far as we are able to produce an image of it”⁴³¹. Sin embargo, ni Jung ni Hillman entienden que el mundo no tenga existencia independiente de nuestra imagen de él. Como Adams ha observado, Hillman y Jung no son solipsistas, o “imagistas absolutos”. Más bien, los dos afirman que el mundo tiene una existencia independiente de nuestra imagen de él, pero que nuestra imagen de él siempre media nuestra experiencia del mundo. Para ambos, la imagen no es secundaria y derivada de la realidad externa, sino que es primaria y constitutiva de ella⁴³². Al igual que Jung, Hillman cree que la imagen y la fantasía (la imaginación) median nuestra construcción y experiencia de la realidad externa e interna. Vivir inmediatamente en el mundo de las imágenes significa que lo que generalmente llamamos “realidad” no es, de hecho, en absoluto “realidad”, sino una realidad psíquica o imaginal construida en y por medio de imágenes psíquicas, es decir, por medio de la fantasía y la imaginación. Esta noción de la construcción psíquica de la realidad (o la construcción imaginal de la realidad) se convierte en un principio fundamental de la psicología imaginal. Como señala Hillman, “[to] put it my way, what we are really, and the reality we live, is our psychic reality, which is nothing but [...] the poetic imagination going on day and night”⁴³³. Las fantasías y estas imágenes psíquicas vitales dan forma a nuestras percepciones y, de este modo, imaginamos la vida. Es decir, nuestra mirada psíquica crea, o co-crea la realidad, y lo que ocurre entre nosotros y los acontecimientos de nuestras vidas es el lugar de *soul-making*, el lugar mismo donde *se hace alma*.

⁴²⁹ Adams, M.V.: *The fantasy principle*, p. 6.

⁴³⁰ Cfr. Jung, C.G.: “The real and the surreal”, en: *CW* 8, p. 383.

⁴³¹ Jung, C.G.: “Psychology and religion: west and east”, en: *CW* 11, p. 479, §766.

⁴³² Cfr. Hillman, J.: *Heart and soul*, p. 34.

⁴³³ Hillman, J. y Ventura, M.: *We’ve had a hundred years of psychotherapy—and the world’s getting worse*. Harper, San Francisco, 1992, p. 62. A partir de aquí citado como: *We’ve had a hundred years of psychotherapy*, más la página.

Hillman enfatiza el hecho de que, aun con esta concepción radical de las imágenes y la imaginación psíquicas, Jung permanece fiel al espíritu de la psicología profunda, manteniendo el foco que es propio de la psicología, para Hillman un punto de vista arraigado en el alma⁴³⁴. Para Jung, la psique es también *anima*, o alma, y es a partir de esta noción de alma como psique, y de psique como imagen, como Hillman cimenta la psicología imaginal a modo de una psicología del alma que se enraíza en una psicología de la imagen y los procesos de la imaginación. A este respecto, podemos localizar en Jung los elementos fundacionales de la idea de *soul-making*. Hillman escribe que

because our psychic stuff is images, image-making is a *via regia*, a royal road to soul-making. The making of soul-stuff calls for dreaming, fantasizing, imagining. To live psychologically means to imagine things [...] To be in soul is to experience the fantasy in all realities and the basic reality of fantasy.⁴³⁵

Y añade:

In the beginning is the image; first imagination and then perception; first fantasy and then reality [...] Man is primarily an image maker, and our psychic substance consists of images; our being is imaginal being, an existence in imagination.⁴³⁶

La tradición de la psicología profunda que Jung inaugura sostiene una noción del alma como un primer principio fundamental⁴³⁷, un *esse in anima* cuyo principio originario está enraizado en la imaginación. Para Hillman, *esse in anima* se convierte en la idea de que la realidad psíquica ha de existir en el alma y sus imágenes. Jung identificó el *logos* del alma como un discurso de la imaginación, un discurso de imágenes psíquicas y, al hacerlo, abrió el camino a la psicología imaginal de Hillman. La realidad del ser humano es la realidad del ser psíquico, pues ésta es la única realidad que se conoce inmediatamente, que se presenta inmediatamente. Todo lo que conocemos, lo conocemos *vía* el alma, es decir, transmitido a través de imágenes psíquicas, que, como dijo Jung, son nuestra primera realidad⁴³⁸. El alma está en todas partes a nuestro alrededor y nosotros siempre estamos “en alma”. Estar en la

⁴³⁴ Cfr. Hillman, J.: *Myth of analysis*, p. 165.

⁴³⁵ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 23.

⁴³⁶ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 23.

⁴³⁷ Cfr. Hillman, J.: *UE 1: Archetypal psychology*, p. 16.

⁴³⁸ Cfr. Jung, C.G.: “Psychology and religion: west and east”, en: *CW* 11, §769, p. 479.

realidad psíquica es habitar una realidad imaginal. A partir de este punto es preciso distinguir, para no llevar a equívocos, ciertas nociones compartidas por Hillman y el maestro Jung en torno a la cuestión del alma.

3.2. Nuevos marcos: desarrollos y diferencias

No sin justificación se ha criticado a Hillman, sobre todo por parte de David Tacey⁴³⁹, debido a su insistencia en diferenciar su obra de la de Jung, a veces infravalorando el trabajo pionero del maestro (Tacey critica a Hillman por hacer de Jung un “hombre de paja”), mientras que implícitamente exagera la originalidad de la suya. Un ejemplo de ello puede encontrarse en la obra posterior de Hillman, *The thought of the heart and the soul of the world*, que hace hincapié en la noción neoplatónica de *anima mundi*⁴⁴⁰. Encontramos aquí paralelismos entre el *anima mundi* (alma del mundo) de Hillman y las descripciones de Jung del *unus mundus*⁴⁴¹, una realidad unificada primordial fuera de las categorías humanas y más allá de la experiencia directa. Además, como señala Tacey, Jung ya había descubierto, o redescubierto, la idea neoplatónica del *anima mundi* mucho antes que Hillman⁴⁴².

Tacey no se equivoca en su crítica. Sin embargo, como ha observado Jason Butler en su estudio del legado terapéutico del pensamiento de Hillman, *Archetypal psychotherapy*, Tacey no reconoce que no sólo Jung, sino también Hillman, intentaron reconciliar la escisión postcartesiana entre espíritu, o mente, y materia a través de sus psicologías, argumentando que el alma es el tercer espacio intermediario en el que tiene lugar esta conexión. Pese a esta búsqueda compartida, Hillman a veces falsamente posiciona a Jung como interesado sólo en la psique en lo que respecta al mundo interior del ser humano, mientras que la escuela

⁴³⁹ Cfr. Tacey, D.: “Twisting and turning with James Hillman: from Anima to world soul, from academia to pop”, en A. Casement (Ed.), *Post-Jungians today: key papers in contemporary analytical psychology*. Routledge, New York, 1998, pp. 215–234. Para una respuesta a la crítica de Tacey, véase Paris, G.: “A response to David Tacey’s ‘James Hillman: the unmaking of a psychologist’”. *Journal of analytical psychology*, 59 (2014), pp. 519-523.

⁴⁴⁰ Cfr. Hillman, J.: *Heart and soul*, p. 1.

⁴⁴¹ Jung, C.G. “*Mysterium coniunctionis*”, en *CW* 14, § 28, n. 194.

⁴⁴² Cfr. Tacey, D.: “Twisting and turning with James Hillman”. Ed. Cit., p. 225.

arquetípica e imaginal, dice, se ocupa de la psique tanto dentro como fuera del individuo⁴⁴³. Aunque Tacey subraya varias críticas relevantes a la obra de Hillman, incluida la apropiación de una teoría junguiana “lite” en el movimiento popular inaugurado por el poeta estadounidense Robert Bly, el estudioso de la mitología Michael J. Meade y Hillman, podría decirse que Tacey desarrolla su argumentación con trazos demasiado amplios, descartando injustamente muchas de las contribuciones concretas de Hillman a la apertura de una nueva dirección en el pensamiento postjunguiano con su idea de *soul-making*.

Un ejemplo de ello es el modo en que el trabajo de Hillman con las imágenes aporta avances fundamentales a la idea de Jung de la psique como imagen, que hemos examinado anteriormente. Según Butler, “Hillman pursues the implications of this statement [‘psyche is image’] more faithfully than Jung, who waivers from a phenomenological orientation to metaphysical essentialism”⁴⁴⁴. Este enfoque se contrapone a los pensadores que han seguido las diversas implicaciones del aspecto metafísico de la obra de Jung, como Marie-Luise von Franz, Edward Edinger o Erich Neumann⁴⁴⁵, que tienden a abandonar los fenómenos psíquicos únicos en favor de la abstracción mediante la amplificación. El método de Hillman, en cambio, dice Butler, “aims to hold the tension between the phenomena and its essential or archetypal nature far more delicately”⁴⁴⁶. Es decir, Hillman da más importancia al fenómeno único de lo que se presenta en la imagen psíquica que a las categorías conceptuales y mitológicas a las que tan a menudo recurren los “junguianos clásicos” en busca de una interpretación, ya hecha, del significado de la imagen. Este interés y fidelidad a la “particularidad y diferencia cualitativa”⁴⁴⁷ ha motivado una cantidad de importantes desarrollos creativos y críticos que distinguen aún más el pensamiento hillmaniano de la teoría y práctica junguianas clásicas. Uno de los más importantes de estos desarrollos es el cambio de énfasis que hace Hillman del símbolo a la imagen.

⁴⁴³ Cfr. Butler, J.: *Archetypal psychotherapy*. Ed. Cit., p. 7.

⁴⁴⁴ Butler, J.: *Archetypal psychotherapy*. Ed. Cit., p. 7.

⁴⁴⁵ Cfr. Franz, M.-L. von: *The interpretation of fairy tales*. Shambhala, Boston, 1996; Edinger, E.F.: *Ego and archetype*. Shambhala, Boston, 1992; Neumann, E.: *The origins and history of consciousness*. Princeton University Press, Princeton, 1995.

⁴⁴⁶ Butler, J.: *Archetypal psychotherapy*. Ed. Cit., p. 7.

⁴⁴⁷ Cfr. Butler, J.: *Archetypal psychotherapy*. Ed. Cit., p. 7.

3.2.1. Del símbolo a la imagen

En el contexto de la psicología junguiana, el término *símbolo* ha pasado a significar un orden superior, un arquetipo metafísico o noúmeno, fuera o más allá del fenómeno de la imagen presentada o formulada por el paciente en el contexto psicoterapéutico. Aunque Jung, en una diferencia fundamental con Freud, creía que el contenido “manifiesto” de una imagen podía ser tan significativo como cualquier contenido “latente”, la noción de representación simbólica sugiere, no obstante, que el contenido manifiesto apunta a un contenido latente que sólo es parcialmente conocible. En este sentido, Jung afirma que el símbolo funciona como “medio de expresión” y como puente e indicador que apunta a un “otro”⁴⁴⁸ desconocido. Como escribe Jung: “A term or an image is symbolic when it implies something more than it describes or expresses. [Symbols] have a more ample ‘unconscious’ aspect, which can never be exactly defined or exhaustively explained”⁴⁴⁹. A este “doble fondo” que, según Jung, posee el símbolo, Hillman no le concede tanta importancia, pues según él la imagen en su superficie comunica su plena realidad.

Aunque Jung afirmó que la psicología, dadas sus ambiciones como ciencia, debería mantenerse alejada de toda ambición metafísica⁴⁵⁰, es Hillman quien más ha insistido en ceñirse a la experiencia vivida, optando por hacer menos hincapié en la abstracción simbólica más allá de los fenómenos y centrándose en lo que, según él, *sí* es accesible a la experiencia directa: la realidad psíquica. En esta adherencia a la realidad psíquica, Hillman se mantiene críticamente fiel a esa afirmación de Jung de que la psique es imagen. Como vimos en la sección anterior, Jung era firme en su declaración de que “[W]hat appears to us as immediate reality consists of carefully processed imagery and [...] we live immediately only in a world of images”⁴⁵¹. Esta comprensión es la fuente de la visión de Hillman del “evento como imagen”⁴⁵², que sugiere que las imágenes están entrelazadas no sólo en torno a los objetos del mundo tal y como podemos percibirlos, sino también en torno a los acontecimientos que experimentamos. Hillman prioriza este aspecto fenomenológico o centrado en la imagen de

⁴⁴⁸ Jung, C.G.: “Symbols of transformation”, en *CW* 5, p. 330.

⁴⁴⁹ Jung, C.G.: *Man and his symbols*. Doubleday, New York, 1964, pp. 20-21.

⁴⁵⁰ *Cfr.* Jung, C.G.: “Symbols of transformation”, en *CW* 5, p. 231.

⁴⁵¹ Jung, C.G.: “Structure and dynamics of the psyche”, en *CW* 8, §624.

⁴⁵² Hillman, J.: *Heart and soul*, p. 34.

la obra de Jung, posicionándolo como un contrapunto productivo a lo que él ve como una tendencia hacia la abstracción simbólica y la imposición de significados conceptuales fijos por parte de muchos junguianos y gran parte de la literatura secundaria.

En cuanto a su praxis, el trabajo analítico de Jung se centró en la elucidación psicológica de las imágenes presentadas por sus pacientes utilizando la historia de la religión, la mitología, el folclore y la psicología primitiva. Sostenía que un amplio conocimiento de este historial de formas arquetípicas permitiría al psicoanalista establecer paralelismos y comparaciones que esclareciesen el significado⁴⁵³. Jung continuó diciendo que para la interpretación más psico-lógica de la imagen a través de la amplificación,

it is absolutely necessary to supply these fantastic images that rise up so strange and threatening before the mind's eye with some kind of context so as to make them more intelligible. Experience has shown that the best way to do this is by means of comparative mythological material.⁴⁵⁴

En contraste con el método “analítico-reductivo” de Freud, la escuela clásica de pensamiento junguiano denomina a este método de análisis de imágenes el enfoque “simbólico-sintético” o “sintético-constructivo”, una diferencia hermenéutica que corresponde a la conocida “alegoría de la lectura” de Paul de Man⁴⁵⁵. Sin embargo, mientras que los practicantes junguianos clásicos suelen hacer hincapié en la necesidad de contextualizar la imagen situándola ante un telón de fondo de “material mitológico comparativo” y estableciendo conexiones con este fondo de formas arquetípicas, la escuela de Hillman ha argumentado que este tipo de método invita a una defensa intelectualizada contra lo que sea potente y evocador en las particularidades de la imagen única presentada⁴⁵⁶. La naturaleza defensiva de la amplificación es evidente en el comentario de Jung citado, en el que señala las cualidades de “extrañeza” y “amenaza” de las imágenes, sugiriendo que en su efecto el método de amplificación simbólico-sintético “civiliza” la imagen generalizando su especificidad. A este respecto, Patricia Berry, colaboradora de Hillman, ha sugerido que la imagen ya viene

⁴⁵³ Cfr. Jung, C.G.: *CW* 12, §38.

⁴⁵⁴ Jung, C.G.: *CW* 12, §38.

⁴⁵⁵ Samuels, A.: *Jung and the post-jungians*. Routledge & Kegan Paul, London, 1985, p. 157. Cfr. Man, P. de: *Allegories of reading*. Yale University Press, New Haven, 1979, pp. ix-x.

⁴⁵⁶ Cfr. Hillman, J.: “An inquiry into image”. *Spring*, 1 (1977), pp. 62-88.

presentada en su propia contextualización y que la debe experimentarse y hacerse inteligible primero dentro del mundo de su despliegue estético; sólo *después* debe amplificarse e interpretarse sobre un fondo de material mitológico comparativo⁴⁵⁷. Aunque no se descarta este último paso, ha de quedar claro que la autosuficiencia de la imagen no requiere de búsquedas de significados fuera del ámbito en el que ha nacido.

Como tal, la psicología arquetípica de Hillman otorga un papel primordial a la imagen, no al símbolo. En su importante ensayo temprano “An inquiry into image”, Hillman presenta un diálogo entre él y un “Protestor”, un interlocutor que cuestiona lo que él tiene que decir sobre la naturaleza de las imágenes. En el ensayo, Hillman contrasta las imágenes no con los conceptos, sino con los símbolos. “I come from Zurich [i.e., the Jung Institute]; for the past quarter-century I have lived in a world of symbols”, dice, y concluye: “They no longer hold my attention”⁴⁵⁸. Hillman continúa haciendo una distinción crítica entre símbolos e imágenes, contrastando la generalidad de los símbolos con la particularidad de las imágenes⁴⁵⁹. Argumenta que no hay símbolos como tales, sino imágenes. Los símbolos, según él, son abstracciones de las imágenes. Hillman critica los símbolos sobre la misma base que critica los conceptos, explicando que tanto los símbolos como los conceptos son generalizaciones abstractas, mientras que las imágenes son particularizaciones concretas. Fenomenológicamente, los símbolos no se experimentan: “Symbols appear, only can appear in images and as images”⁴⁶⁰. Mientras que los símbolos son siempre abstracciones, las imágenes están siempre “particularized by a specific, context, mood, and scene [...] they are precisely qualified”⁴⁶¹. Además, este cambio de enfoque del símbolo a la imagen resta énfasis a la interpretación del “contenido latente”, el enfoque de gran parte de la obra de Freud. Con la imagen, la interpretación, en el sentido de explicar el significado que se encuentra más allá de los fenómenos que se presentan, no es necesaria porque no se supone que haya otro material distinto del que se muestra. La imagen, argumenta Hillman, no es un símbolo que apunta a otra cosa; más bien, el valor metafórico de la imagen es inherente a la presentación

⁴⁵⁷ Cfr. Berry, P.: *Echo's subtle body: contributions to an archetypal psychology*. Spring, Putnam, 1982.

⁴⁵⁸ Hillman, J.: “An inquiry into image”. *Spring*, 1 (1977), p. 62. Véase también Hillman, J.: *UE 4: From types to images*, pp. 73-222.

⁴⁵⁹ Cfr. Hillman, J.: “An inquiry into image”. *Spring*, 1 (1977), p. 64.

⁴⁶⁰ Hillman, J.: “An inquiry into image”. *Spring*, 1 (1977), p. 65.

⁴⁶¹ Hillman, J.: “An inquiry into image”. *Spring*, 1 (1977), p. 62.

de la imagen misma como una configuración precisa de la psique: “[Images] are the psyche itself in its imaginative visibility; as primary *datum*, image is irreducible”⁴⁶². Esta es la razón por la que siempre hará de la imagen el centro de gravedad permanente alrededor del cual orbitar su pensamiento y estudio de la psique.

Al trabajar con una imagen desde la perspectiva junguiana, uno encuentra el significado latente al dilucidar las particularidades de su presentación *como tal*. La configuración de estas particularidades es, de hecho, la revelación del significado de la imagen. Aunque los seguidores más ortodoxos de Jung a menudo lo pasan por alto, Jung ya lo insinuaba cuando escribió que “Image and meaning are identical; and as the first takes shape, so the latter becomes clear. Actually the pattern needs no interpretation: it portrays its own meaning”⁴⁶³. Aunque podemos encontrar afirmaciones aparentemente contradictorias en otros lugares de su obra, con esta concepción de la imagen Jung abrió un camino que se apartaba de la atribución de significados conceptuales fijos a las imágenes psíquicas y, en su lugar, hacía hincapié en una exploración más abierta del significado en el contexto de la riqueza múltiple de su despliegue. Desde esta interpretación alejada del símbolo, las imágenes son en sí mismas encarnaciones de significado. Para Hillman, las imágenes significan lo que son y son lo que significan.

Tacey, sin embargo, ha acusado a Hillman de abogar por un “esteticismo” no psicológico por encima de la “interpretación intelectual” y “comprensión” en su enfoque del trabajo con imágenes psíquicas, una actitud contra la que, según Tacey, Jung advirtió. Tacey basa esta crítica en la lectura de algunos comentarios posteriores de Jung sobre el periodo en el que escribió *El libro rojo*. En su autobiografía, Jung señala que la obra cuasi-mística pertenecía a una fase “estetizante”. Escribe: “I gave up this aestheticizing tendency in good time, in favor of a rigorous process of understanding”⁴⁶⁴. A este respecto, Tacey argumenta que en lugar de un proceso riguroso de comprensión, “Hillman wanted us to observe and

⁴⁶² Hillman, J.: *UE I: Archetypal psychology*, p. 18.

⁴⁶³ Cita tomada de: Schenk, R.: *The soul of beauty: a psychological investigation of appearance*. Bucknell University Press, Lewis, 1992, p. 130.

⁴⁶⁴ Jung, C.G.: *Memories, dreams, reflections*, p. 213.

enjoy images as aesthetic productions, and not integrate their meaning”⁴⁶⁵. Sin embargo, en la opinión defendida por esta Tesis, esta es una interpretación sesgada, ya que la perspectiva de Hillman ofrece probablemente la crítica más penetrante de la ortodoxia junguiana. Su argumento es que, con demasiada frecuencia, la traducción de cada imagen en una interpretación (“esta mujer de tu sueño es siempre una figura del *Anima*”, por ejemplo) es contraria al método fundamental de Jung de dejar que la imagen hable con toda su riqueza y especificidad, que es precisamente lo que hace en *El libro rojo*. Jung no interpreta imágenes, sino que se compromete e interactúa con ellas. Por supuesto, Hillman quiere explorar el significado de cada imagen, pero mediante un significado que llegue a través de la cuidadosa apreciación de la imagen y no a través de la jerga conceptual del intérprete, quien, por su familiaridad con los símbolos ha tendido a tratarlos como abstracciones o signos. El mar, por ejemplo, se convierte para los junguianos en un símbolo fijo del “inconsciente”. Este enfoque, sin embargo, vacía al símbolo de su inmanencia y también de su impacto. El mar ya no es su propia imagen significativa. Por este motivo, muchos pensadores postjunguianos, siguiendo a Hillman, prefieren ahora el término *imagen* por su especificidad y concreción. Este cambio en la terminología tiene lógicamente consecuencias en el resto de conceptos utilizados por Hillman. En su preferencia por la “imagen”, acabará decantándose por el uso de “imaginación” en vez de “inconsciente”, vocablo preferido por el maestro Jung. Veamos ahora los matices que los diferencian.

3.2.2. Del inconsciente a la imaginación

Junto con el cambio de énfasis del símbolo a la imagen, una de las revisiones más significativas de la psicología profunda de Jung que ha llevado a cabo Hillman es la forma en que ha decidido emplear el término *imaginación* en lugar de *inconsciente*. Como destaca Hillman en *The myth of analysis*, el término “inconsciente” ha llegado a encubrir y opacar el reino donde se hacen presentes las imágenes, el reino imaginal, ya que el poder imaginativo de la psique ha sido sustituido gradualmente por un concepto⁴⁶⁶. En respuesta, ha ampliado

⁴⁶⁵ Tacey, D.: “James Hillman: The unmaking of a psychologist. Part one: his legacy”. *Journal of analytical psychology*, Vol. 59, 4 (2014), p. 470.

⁴⁶⁶ Cfr. Hillman, J.: *Myth of analysis*, p. 174.

los límites de la psicología profunda junguiana para enfatizar su convicción de que el objetivo primordial de cualquier psicología debe ser el cultivo de la imaginación y la restauración del poder imaginal de la psique. La noción de lo imaginal de Hillman tiene su origen no sólo en la obra de Henri Corbin, cuya contribución e influencia examinaremos en la sección siguiente, sino también en los estudios de Jung sobre la imaginería alquímica y sus metáforas, que tanto Hillman como Jung consideran precursoras históricas y filosóficas de la psicología profunda⁴⁶⁷. Jung define el compromiso con la elucidación de las imágenes de la imaginación como el objetivo y el fin de la obra alquímica. “*Imaginatio*,” escribe Jung, “is the active evocation of (inner) images *secundum naturam*, an authentic feat of ideation which [...] tries to grasp the inner facts and portray them in images true to their nature. This activity is an *opus*, a work”⁴⁶⁸. En el espíritu de aquellos alquimistas a los que ha identificado como precursores de su propia obra⁴⁶⁹, Hillman ha hecho de este trabajo con las imágenes interiores el opus fundamental de su psicología.

Con objeto de matizar su postura respecto a la formulación del “inconsciente”, Hillman comenta que: “[N]ot that there isn’t unconscious in us all the time [...] but I won’t use the word as an abstract noun to cover over the cultural implications that are in the term imagination.” Añade:

Besides, the word “unconscious” is loaded with subjectivity and has become a psychologism. “Imagination” connects you at once with a tradition and *with aesthetic activity*. With language. It refers directly to images which Jung himself said are the main content of the unconscious.⁴⁷⁰

El paso del inconsciente a la imaginación prefigura la necesidad de distinguir entre una abstracción indiferenciada y lo particular. En su calificación del inconsciente como psicologismo, nuestro autor denota la infecundidad de un concepto disecado, que carece tanto de flexibilidad como de especificidad. Se ha convertido, en efecto, en lo que Butler llama una palabra “moribunda”. A medida que la noción del inconsciente se ha ido *reifying*

⁴⁶⁷ Cfr. Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 40 y p. 90.

⁴⁶⁸ Jung, C.G.: “Individual dream symbolism in relation to alchemy”, en *CW* 12, p. 167.

⁴⁶⁹ Cfr. Hillman, J.: *UE 5: Alchemical psychology*, p. 9.

⁴⁷⁰ Hillman, J.: *Inter Views: conversations with Laura Pozzo on psychotherapy, biography, love, soul, dreams, work, imagination, and the state of the culture*. Harper & Row, New York, 1983, p. 32. Énfasis añadido.

(“cosificando”) cada vez son más los que conciben “el inconsciente” como parte o elemento concreto y autónomo, olvidando su concepción *heurística*, tal y como la articula la psicología profunda desde sus inicios, y, quizá lo más importante, una perspectiva psicológicamente valiosa para propiciar la exploración de la psique y sus imágenes⁴⁷¹. Al adoptar la definición que ofrece Jung de la imaginación (el acto creativo de crear imágenes) como marco operativo primario, dice Butler, la psicología imaginal ha pasado de una noción cosificada a un “acto operativo”, imprescindible para *soul-making* y la creación de una realidad imaginal.

Respondiendo a lo que Hillman considera la simplificación reduccionista en la que la modernidad ha encerrado la psique, reduciéndola exclusivamente al ego⁴⁷², el americano acusa el sesgo semántico que late en el término “inconsciente” y que desemboca en una *ego-consciousness* (consciencia del ego). Lo que esta noción sugiere es que la diversa gama de imágenes que se presentan en las fantasías, ensueños diurnos y sueños nocturnos, no dan ninguna indicación de que sean “inconscientes”. En cierto sentido, y más bien de forma bastante paradójica, es sólo el *waking-ego* (el ego despierto) y su limitada perspectiva lo que parece ser inconsciente, inconsciente del hecho de que él mismo es “también imagen”⁴⁷³, simplemente *una* entre muchas otras. Esta afirmación, sutil pero subversiva, ofrece una perspectiva radicalmente nueva que sitúa estos dos conceptos psicológicos clásicos (el ego y el inconsciente) en el marco de la imagen y la imaginación. El prejuicio monocéntrico de la perspectiva del ego proviene de su propio estado habitual de inconsciencia. El ego es inconsciente no sólo con respecto a su condición de imagen, sino también a su condición relativa de ser sólo una imagen (y un punto de vista) entre una pluralidad de otras imágenes y puntos de vista de la psique. Como parte de su programa de creación del alma, otro objetivo central de la psicología imaginal de Hillman es una “relativización del ego” a través de la diferenciación con la imaginación. La relativización, o descentralización radical del ego, demuestra que el ego también es una imagen, no la única ni la más importante, sino sólo una entre muchas otras igualmente importantes de la comunidad de la psique.

⁴⁷¹ Cfr. Hillman, J.: *Myth of analysis*, pp. 173-174.

⁴⁷² Cfr. Butler, J.: *Archetypal psychotherapy*, Ed. Cit., p. 7.

⁴⁷³ Hillman, J.: *Dream and the underworld*, p. 102.

Deseando encontrar una terminología práctica que ayude al pensamiento psicológico de Hillman a desplazar el enfoque de lo conceptual y abstracto a lo imagocéntrico y concreto, Adams ha propuesto un programa de “imaginología” que introduce los términos *ego-image* (imagen del ego) y *non-ego images* (imágenes del no-ego) como alternativas al “ego” y al “inconsciente”. Subraya de esta forma la tesis de Hillman según la cual, siguiendo a Jung, afirma que la psique está constituida esencialmente por imágenes. “Ego” significa “Yo”, y la *ego-image* es, por tanto, la imagen del “Yo”. Esto significa que la psique, o la imaginación, comprende una *ego-image* y una vasta variedad de *non-ego images*. El “también” en la observación de Hillman de que el ego “también es una imagen” enfatiza precisamente este hecho. Lo hace porque el “ego” y el “inconsciente”, en clave junguiana de “el sí mismo”, son conceptos y, dice Hillman, “no imágenes”⁴⁷⁴. Los conceptos son generalizaciones abstractas, en contraste con las imágenes, que son particularizaciones concretas. Las imágenes, así, son mucho más específicas que los conceptos. Aunque los términos *ego-image* y *non-ego images* son también conceptos, no imágenes, tienen una ventaja sobre los términos “ego” e “inconsciente” en tanto que dirigen la atención a imágenes que tienen especificidad en su presentación, una especificidad que es una función de las cualidades distintivas intrínsecas a las imágenes. Más que una psicología conceptual, la de Hillman es una psicología de la imaginación que se basa en la diferenciación y la especificidad, y que presta especial atención a las cualidades y matices particulares que diferencian todas las imágenes que presenta el alma.

Cuando se dirige al concepto del inconsciente, lo interesante es que Hillman opta por hablar principalmente en términos de una relación de perspectiva y una perspectiva de relación. En lugar de “el inconsciente”, la psicología imaginal se ocupa de lo que es inconsciente *en relación con* el ego o la *ego-image*. “Inconsciente”, entonces, se define como aquello de lo que la imagen del ego es inconsciente. Efectivamente, es la imagen-del-ego que es inconsciente; es inconsciente de donde emergen, con espontaneidad y autonomía, las *non-ego images* de la psique. Este tipo de inconsciencia también puede entenderse como una complacencia del punto de vista del ego ante lo que se ha entendido como familiar o seguro.

⁴⁷⁴ Hillman, J.: *Inter Views: conversations with Laura Pozzo on psychotherapy, biography, love, soul, dreams, work, imagination, and the state of the culture*. Ed. Cit., p. 83.

Al querer crear estructura y seguridad en la experiencia de su entorno, construye una visión de la realidad basada en lo que ya “entiende”.

En este contexto, Adams se ha referido a estas *non-ego images* como “imágenes de transformación”⁴⁷⁵. Esta capacidad de transformación consistiría en su habilidad para catalizar el cambio dentro de la perspectiva habitual de la *ego-image*. Sin embargo, en la medida en que la *ego-image* es inconsciente de las *non-ego images*, tiende a reaccionar de manera sospechosa ante cualquier cosa que perciba como una amenaza a su propia hegemonía. Esto se debe a que las *non-ego images* presentan perspectivas alternativas que a menudo desafían las actitudes predominantes y los puntos de vista habituales de la *ego-image*. A este respecto, la psicología imaginal toma la observación de Jung de que a menudo nos defendemos de nosotros mismos, para significar que el *ego-image* reacciona típicamente de forma defensiva ante cualquier cosa inconsciente o extraña. Estas imágenes “alienígenas” intentan contactar e impactar en la imagen del ego en un esfuerzo por transformar actitudes parciales, prejuiciosas o “defectuosas”⁴⁷⁶. La *ego-image*, sin embargo, suele considerar que las *non-ego images* son peligrosas precisamente por su capacidad de transformación, por lo que reacciona de forma represiva o con aversión en una respuesta clásica de lucha o huida.

Este drama se expresa más vívidamente en la dinámica de los sueños. Noche tras noche, los sueños presentan potentes y, a menudo, sorprendentes secuencias de imágenes. Frecuentemente, estas narraciones incluyen esas *non-ego images* que permanecen inconscientes a la *ego-image*, pero ofrecen la posibilidad de transformación. Como una psicología de la imagen, la psicología imaginal aboga por un proceso de *dreamwork* (el trabajo de los sueños), un compromiso activo con las imágenes que presentan los sueños. El objetivo del *dreamwork* es acostumbrar a la *ego-image* a no sentirse ansioso y a la defensiva en torno a imágenes ajenas, sino más bien ceder a la ansiedad y la sobreprotección cuando se enfrenta a lo desconocido. Una *ego-image* receptiva, entonces, es una *ego-image* que exhibe “curiosidad”, es decir que está motivada por el impulso de explorar las *non-ego images* de las que la *ego-image* es todavía inconsciente. Este deseo de explorar las dimensiones inconscientes de la imaginación, dice Adams, es un deseo de conocer lo que él llama “el

⁴⁷⁵ Adams, M.V.: “The fantasy principle”, p. 19.

⁴⁷⁶ Adams, M.V.: “The fantasy principle”, p. 140.

desconocido imaginal”⁴⁷⁷. Y el lugar donde se manifiesta por excelencia este aspecto es, sin duda, en el mundo onírico, espacio de estudio que se convertirá para Hillman en un punto fundamental dentro de sus investigaciones de las profundidades de la psique y su consecuente expresión en imágenes.

3.2.3. Sueño e inframundo: de la oposición a la conjunción

Debido a su interés por desarrollar las investigaciones de Jung sobre la psique y la imagen, el *soul-making* de la psicología imaginal da una importancia primordial a los sueños. Este énfasis está ampliamente elaborado en el escrito seminal de Hillman sobre los sueños, *The dream and the underworld*. El libro aporta una base mítica adicional a su psicología poética de la imagen y ofrece una de las pocas perspectivas originales sobre los sueños desde Freud y Jung. En efecto, a la luz del mito, Hillman profundiza en su exploración de la naturaleza de la psique como creadora de imágenes. Como sugiere el título, nuestro autor toma el reino del Hades como el fondo mítico y metafórico dentro del cual re-visiona nuestra comprensión de la relación entre la psique, las imágenes y los sueños. Este inframundo es un espacio imaginal que Hillman ha utilizado para describir el terreno nativo del sueño, un reino mítico caracterizadas por la profundidad, la ambigüedad metafórica, la sombra, la ocultación y la similitud. “The underworld is the mythological style of describing a psychological cosmos”⁴⁷⁸, escribe Hillman. La metáfora del *inframundo* sirve como una perspectiva psíquica fundamental que nos ayuda a visualizar y a relacionarnos con los sueños y las imágenes oníricas de una forma radicalmente nueva. El trabajo de los sueños para la psicología imaginal consiste en enseñar al soñador a emprender un cambio desde un modo de consciencia ego-céntrico a un modo de consciencia “poético”⁴⁷⁹. Para facilitar esta transformación se hace indispensable enseñar al “Yo” del soñador lo que significa, de hecho, soñar.

⁴⁷⁷ Adams, M.V.: “The fantasy principle”, p. 140.

⁴⁷⁸ Hillman, J.: *Dream and the underworld*, p. 49.

⁴⁷⁹ Hillman, J.: *Dream and the underworld*, p. 137.

Cuando se publicó en la primera edición alemana, el libro llevaba el título *Am Anfang war das Bild*, con lo que parecía subrayarse una vez más el postulado de la imagen y la imaginación como punto de partida en la concepción del alma de la psicología imaginal. Como ya se ha señalado anteriormente, Hillman considera la imagen como un dato primario y un hecho irreducible que no puede ser explicado o justificado en términos de otra cosa que no sea ella misma. La fuente de las imágenes es la psique, que las crea continuamente y de forma autónoma pues, de hecho, está compuesta por imágenes. Bajo esta idea, la psicología imaginal de Hillman ha elaborado la máxima de Jung que la imagen es psique para entender también que “the soul is primarily an imagining activity most natively and paradigmatically presented by the dream”⁴⁸⁰. En una inversión radical de la epistemología tradicional, esta perspectiva del *inframundo* del sueño sitúa el “Yo” (ego) del sujeto humano dentro de las imágenes en lugar de situar las imágenes dentro del ego. La fuente del conocimiento ya no es el “Yo” cartesiano, sino que ahora se ve un mundo lleno de imágenes en el que habita este “Yo”. Según Hillman, el sueño presenta una fenomenología de la psique, y es mientras sueña cuando el soñador se hace consciente de su estatus como uno de los muchos seres autónomos e imaginables dentro del reino policéntrico de la psique. Y es que es en el sueño donde el propio soñador toma su papel como una imagen entre otras: en el *inframundo* del sueño sólo hay imágenes psíquicas. Desde la perspectiva de Hades, nosotros somos nuestras imágenes, afirma Hillman⁴⁸¹.

El sueño es el mejor modelo de la psique actual, porque la pluralidad de imágenes del sueño muestra varios estilos de consciencia co-presentes y entrelazados en una misma escena. En los sueños experimentamos deseos, puntos de vista, varios estilos enteros de personalidad y una serie de roles diferentes del punto de vista de nuestro “Yo” habitual. Además, el drama del sueño sirve como una crítica de la perspectiva predominante del ego por los otros personificados miembros de la “tropa” de la psique, aportando tensión y conflicto para mostrar al ego sus limitaciones: “By employing the dream as model of psychic actuality, and by conceiving a theory of personality based upon the dream, we imagine the psyche’s basic structure to be *an inscape of personified images*”⁴⁸², escribe Hillman. El sueño presenta una

⁴⁸⁰ Hillman, J.: *UE I: Archetypal psychology*, p. 17.

⁴⁸¹ Cfr. Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 207.

⁴⁸² Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, pp. 31-32.

especie de producción teatral, un pandemonio (o pan-*daemonio*) de imágenes o, para muchos, un caleidoscópico de múltiples personalidades entrelazadas, todas co-presentes en la propia dimensión imaginal psíquica del *underworld*. Así, los sueños modelan la pluralidad de nuestra condición psíquica, pues hablan de la polifacética y polivocal naturaleza humana. Los sueños nos muestran como somos: no una consciencia única y totalitaria del “Yo”, sino una consciencia plural del “nosotros”⁴⁸³.

Parte del significado de los sueños para el alma reside en la calidad misma de su extrañeza y su profundidad. Nuestro descenso nocturno y el encuentro con la pluralidad de sombras y figuras extrañas liberan al alma de su identificación con el ego y con el estado de vigilia. Al proponer una perspectiva *inframundis* del sueño, podemos ver cómo Hillman adopta una posición que contrasta claramente tanto con el modelo freudiano de reducir los sueños al estado de vigilia, como con la visión junguiana del sueño como simple compensación o instrucción de desarrollo personal. Con todo, Hillman sí atribuye a Freud la validación de la idea romántica según la cual el sueño presenta un mensaje personal oculto e importante de otro mundo⁴⁸⁴. Al mismo tiempo, por contra, critica a Freud en la concesión excesiva que hace al empirismo racionalista imperante en su época, sugiriendo que los residuos de los acontecimientos de cada día (*Tagesreste*) son las materias primas o piedras de construcción del sueño. Al hacerlo, la teoría freudiana de los sueños permanece fiel a la concepción lockeana de la mente como *tabula rasa*, la cual sostiene que no hay nada en la mente que no haya estado antes en los sentidos. Según Hillman, Freud quiere devolver el sueño al *upperworld* interpretando o traduciendo el reino extraño del sueño (Freud afirma frecuentemente que por “interpretación” quiere decir “traducción”) al lenguaje familiar de la vida diurna. El esfuerzo de Freud, entonces, es el de “reclamar” al sueño (para usar la propia metáfora de Freud) de su “locura” del inframundo e inmersión en el principio del placer⁴⁸⁵. Para el austriaco, trabajar con los sueños significa poner los sueños y las imágenes de los sueños en uso en el *dayworld* (mundo diurno), traducéndolos al lenguaje preferido del

⁴⁸³ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 33.

⁴⁸⁴ Cfr. Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 8.

⁴⁸⁵ Cfr. Hillman, J.: *Dream and the underworld*, pp. 10-11.

waking-ego de la racionalidad y la literalidad. En fin, el trabajo onírico freudiano es el de una ego-consciencia heroica y todavía no el de una consciencia poética e imaginal.

A diferencia de Freud, el constructo general que Jung aplica al sueño, igual al que aplica al funcionamiento del sistema psíquico, como ya se ha visto, es el de la compensación. La psicología junguiana está repleta de nociones de oposición: consciente/inconsciente, ego/sombra, *Animal/Animus*, introversión/extroversión, pensar/sentir y una variedad de otros pares opuestos. Como hemos examinado anteriormente, la relación entre estos polos dialécticos es, según Jung, de naturaleza compensatoria y autorreguladora: cuando un aspecto se manifiesta con fuerza a la mente consciente, el otro se presentará como algún contenido inconsciente. Jung sostenía que el principio de compensación es particularmente relevante para la dinámica de los sueños:

Every process that goes too far immediately and inevitably calls forth compensations, and without these, there would be neither a normal metabolism nor a normal psyche. In this sense we can take the theory of compensation as a basic law of psychic behavior. Too little on one side results in too much on the other. Similarly, the relation between conscious and unconscious is compensatory. This is one of the best proven rules of dream-interpretation. When we set out to interpret a dream, it is always helpful to ask: What conscious attitude does it compensate?⁴⁸⁶

Sin embargo, la ley de compensación propuesta por Jung no es coherente con la fenomenología de la psique, según la entiende Hillman. La “fantasia” de la compensación, como la describe Hillman, aleja nuestra atención de las particularidades únicas de la imagen presentada, no hacia una elucidación psicológica de las mismas.

Cuando los junguianos trabajan con las imágenes de los sueños, acostumbran a leerlas e interpretarlas con el fin de obtener información sobre el proceso de “individuación”, cuyo objetivo básico, como hemos examinado, es la creación de un punto de vista de mayor integración dentro del ser humano, y también un punto de vista mediador más completo de la consciencia que incluya tanto el sueño como el ego, la vida interior como la exterior. En este contexto, la compensación significa que los junguianos relacionan las imágenes de los

⁴⁸⁶ Jung, C.G.: “The practical use of dream analysis”, en: *CW* 16, p. 153.

sueños con el punto de vista del ego en un esfuerzo por equilibrar una actitud “inadecuada” y establecer una armonía original entre los opuestos. Sin embargo, la insuficiencia de este punto de vista vendría dada de su consideración de que los sueños no son completos en sí mismos, que el sueño y la imagen onírica son parciales, unilaterales, desequilibrados. Es natural que una teoría de la compensación apele a la perspectiva del *dayworld* del ego, concede Hillman, pues la perspectiva del ego es de una literalidad que toma las cosas desde un solo lado y, por ello, siempre necesita compensación⁴⁸⁷.

En esta concepción, sin embargo, se ignora la perspectiva propia del inframundo: que cada sueño (como cada imagen onírica) ya contiene su propio opuesto y, por lo tanto, “every psychic event is an identity of at least two positions and is thus symbolic, metaphorical, and never one-sided”⁴⁸⁸. Recurriendo evidentemente a Heráclito y su idea de la *enantiodromia*, Hillman asegura: “The coincidence of opposites means that nothing has to be introduced [...] because the opposite is already present. [...] Every dream has its own fulcrum and balance, compensates itself, is complete as it is”⁴⁸⁹. Cada sueño e imagen de sueño ya son integrales y completos. El reino del inframundo no opera en términos de la oposición ni de la negación, sino que todo tipo de perspectivas y emparejamientos que parecerían ser “incompatibilidades” para la consciencia del mundo diurno, existen juntos y se convierten fácilmente en uno u otro en el inframundo del sueño. Es decir, no hay “oposición” de imágenes. Los sueños no hablan de esa manera porque, desde la perspectiva del inframundo, el mundo no puede reducirse a la dualidad⁴⁹⁰. Sólo ese ego heroico de la vida diurna encuentra útil esta ideología de la oposición: dividir para poder conquistar. El posicionamiento de la imagen onírica como compensación de una actitud consciente implica inevitablemente la necesidad de que la acción del yo rectifique el desequilibrio. Es importante aquí aclarar que Hillman no se opone a la oposición *per se*, sino a la ubicación de lo opuesto fuera de la imagen que se presenta: “[E]very psychic event is an identity of at least two positions and is thus

⁴⁸⁷ Cfr. Hillman, J.: *Dream and the underworld*, p. 79.

⁴⁸⁸ Hillman, J.: *Dream and the underworld*, p. 80.

⁴⁸⁹ Hillman, J.: *Dream and the underworld*, p. 80.

⁴⁹⁰ Cfr. Hillman, J.: *Dream and the underworld*, pp. 80-81.

symbolic, metaphorical, and never one-sided. Only by taking it from one side does it become so; by trying to balance it we break its hidden harmony”⁴⁹¹.

En resumen, tanto Freud como Jung sostienen que los sueños y las imágenes de los sueños deben ser traducidos al lenguaje de la vida de la vigilia. La diferencia entre ambos es que mientras que Freud trata el sueño como un mensaje que debe ser descifrado para expandir el dominio del ego racional, Jung interroga al sueño a fin de extraer lo que le falta a la consciencia despierta para lograr una mayor integridad de la personalidad. Diferenciándose de ambos, Hillman insiste en no llevar el sueño al mundo diurno en ninguna otra forma que no sea la suya⁴⁹². En cambio, los sueños y las imágenes de los sueños son vistos como algo que se debe cumplir y experimentar en sus propios términos, dentro de su propio (tras)fondo imaginal, el de una insondable profundidad y una polivalente riqueza de la imagen.

En el reino de los sueños, el pensamiento se mueve en imágenes, semejanzas, correspondencias; es decir, por medio de metáforas. La perspectiva de *soul-making* ve el sueño como fundamentalmente imagen y símbolo metafórico, por lo que cualquier intento de literalizar y fijar reductivamente su significado a través de la sobreinterpretación corre el riesgo de matar su vitalidad polisémica. Al forzar las estrechas necesidades interpretativas de la consciencia diurna y racional sobre los sueños, privamos a sus eventos e imágenes de su naturaleza múltiple. Debe, entonces, ejercerse una resistencia capital a la tentación de despojar a los sueños y a las imágenes oníricas de su ambigüedad y extrañeza. En el reino de los sueños, la metáfora y la polisemia son las lenguas nativas, la multiplicidad y la polivalencia la física natural.

Hillman considera que la mayoría de los modos de interpretación son esfuerzos heroicos o “hercúleos” para constreñir la imaginación, en última instancia para defenderse de la desafiante *otredad* del sueño o la imagen. En lugar de tratar de sujetar o domar al sueño a través de la interpretación, la perspectiva de *soul-making* nos haría reflexionar, contemplar, jugar con las imágenes y metáforas del sueño, manejándolas de todas las maneras que pudieran revelar las innumerables facetas de su presentación. Podríamos, por ejemplo,

⁴⁹¹ Hillman, J.: *Dream and the underworld*, p. 80.

⁴⁹² Cfr. Hillman, J.: *Dream and the underworld*, p. 80.

contemplar el sueño como una obra de arte o una sonata, un *koan* o incluso un juego infantil, todo lo cual no puede ser diseccionado sin violentarlo. Más bien deberíamos emular al ciego Tiresias cuando bajó al reino de Hades y mantuvo *in-tacta* la sensación del inframundo⁴⁹³. O que descendiéramos al inframundo del sueño no como un Hércules egóico, que bajó para amenazar, sino como Ulises, que lo hizo para escuchar y aprender, para ser *afectado* por las figuras extrañamente familiares de ese arcano y sombrío reino. En lugar de interpretar el sueño, podemos dejar que el sueño nos interprete.

Los sueños son iniciación y transformación, ha dicho Hillman⁴⁹⁴, y así *soul-making* busca enseñar al yo de la vigilia cómo soñar, cómo sentirse en casa en la oscuridad, moviéndose entre las imágenes interiores como una de ellas. El modo o “método” de la psicología imaginal para el trabajo de los sueños, basado como lo está en esta perspectiva del inframundo (la máxima de “ceñirse a la imagen del sueño”), consiste no en traducir el sueño al lenguaje del ego, sino más bien en traducir el ego al lenguaje del sueño. Este trabajo comienza sometiendo el fenómeno *upperworld* del ego al sueño, “disolviéndolo en el sueño”, mostrando al ego su situación en la imagen, para que vea que no es, de hecho, “real” sino totalmente imaginal⁴⁹⁵. Es una imagen entre otras. En el inframundo del sueño, el ego aprende a ver que sólo es una imagen entre un vasto conjunto de imágenes no-ego. Y es que el sueño enseña al ego sobre sí mismo, para ver que su “Yo” no es el centro de atención, sino más bien un punto de vista, uno entre muchos seres imaginarios autónomos, una figura que desempeña un papel en el ámbito psíquico del sueño. Para la psicología imaginal, dice Robert Avens, el trabajo onírico apunta a una transformación, una “metanoia of the modern heroic ego” en un “imaginal ego”⁴⁹⁶, que comprendería la perspectiva metafórica del mítico Hades y se movería cómodamente entre los fenómenos psíquicos del sueño. Su visión está informada por una calidad de percepción que López-Pedraza ha llamado “consciencia hermética”⁴⁹⁷, ya que media entre los mundos como Hermes, mensajero de los dioses. Lo significativo es que el

⁴⁹³ Cfr. Hillman, J.: *Myth of analysis*, p. 280.

⁴⁹⁴ Cfr. Hillman, J.: *Dream and the underworld*, p. 112.

⁴⁹⁵ Hillman, J.: *Dream and the underworld*, p. 102.

⁴⁹⁶ Avens, R.: “James Hillman: towards a poetic psychology”. *Journal of religion and health*, 19, 3 (1980), p. 196.

⁴⁹⁷ Lopez-Pedraza, R.: *Hermes and his children*. Spring, Zurich, 1977, p. 1.

ego imaginal se relaciona con la psique principalmente por medio de las facultades metaforizadoras de la imaginación.

Soul-making como programa de una estética imaginal nos invita a imaginar el trabajo de los sueños también como un proceso de asimilación, un proceso por medio del cual las imágenes y eventos de nuestras vidas se convierten en sustancia psíquica por medio de modos imaginativos, la metaforización, la simbolización y la deformación. Esta obra digestiva y asimilativa toma las cosas de la vida y las convierte en alma. *Dream-work* es fundamentalmente un trabajo de *soul-work*, el trabajo de “hacer alma”. Entendido de este modo, hemos de reconsiderar el uso de la interpretación de los sueños, como sugiere Hillman: “We work on our dreams not to strengthen ego but *to make psychic reality*, to make life matter through death, to make soul by coagulating and intensifying the imagination”⁴⁹⁸. Visto desde esta concepción, *soul-making* por medio de nuestro trabajo con los sueños se convierte en una especie de “fabricación” estética, en ese sentido original de la palabra griega *poiesis*. El trabajo de los sueños, y el trabajo con los sueños, consiste en un cambio de perspectiva de la base heroica de la consciencia hacia la base poética de la consciencia, lo que implica que “*every reality of whatever sort is first of all a fantasy image of the psyche*”⁴⁹⁹. Como una obra de *poiesis*, añade Avens, los sueños conceden forma a la materia dada de nuestros días — *Tagestreste*, en palabras de Freud— en una obra de fantasía e imaginación, “a process in which the events of life and life itself are transformed into a work of art”⁵⁰⁰. Los sueños, dice Avens, muestran que la imaginación psíquica como agencia creativa primaria es esencialmente *vital*, como lo entendió Coleridge⁵⁰¹, pues la imaginación es tanto la fuente viva del arte como el poder vital y el agente principal de toda percepción humana. Los sueños y las imágenes oníricas son para el proceso de *soul-making* una de las vías regias, o caminos reales, hacia el conocimiento de la psique y la realidad psíquica. La *poiesis* del trabajo onírico facilita un cambio en nuestra perspectiva, que pasa de estar basada en la “vida real” del principio de realidad a una perspectiva poética basada en lo imaginal: es el principio de la imaginación. Este cambio de enfoque, o incluso, podríamos afirmar, de paradigma, tiene algo

⁴⁹⁸ Hillman, J.: *Dream and the underworld*, p. 137.

⁴⁹⁹ Hillman, J.: *Dream and the underworld*, p. 137.

⁵⁰⁰ Avens, R.: “James Hillman: towards a poetic psychology.” Ed. Cit., p. 197.

⁵⁰¹ Cfr. Avens, R.: “James Hillman: towards a poetic psychology.” Ed. Cit., p. 197.

de revolución copernicana dentro de los parámetros de la psicología elaborada hasta ese entonces.

3.3. Lo imaginal: Hillman, Corbin y el *Mundus imaginalis*

Ya se ha visto como Hillman utiliza “psicología imaginal” como sinónimo de “psicología arquetípica”, término que venía aplicando desde 1970. Sin embargo, cinco años más tarde, a la luz de las ideas que darían lugar al desarrollo en su pensamiento de la psicología junguiana, optó por el término “psicología imaginal.” El uso del término *imaginal* y la idea imaginal de la psicología refleja dos fuentes primarias. En primer lugar, resulta producto de ese mismo principio junguiano según el cual las imágenes son la materia prima que constituye la psique, así como de la idea de que la imaginación es la actividad natural del alma y el fundamento de la realidad psíquica. En segundo lugar, el término *imaginal* proviene del filósofo y teólogo francés, profesor de estudios islámicos, Henri Corbin, reconocido por Hillman como el “segundo padre inmediato” de su psicología después de Jung⁵⁰². Profundizando y ampliando las nociones junguianas de una realidad psíquica y un *esse in anima*, Hillman adopta la visión de Corbin de lo imaginal para referirse a una base ontológica de la psique, un mundo intermediario y mediador de imaginación y poder imaginativo entre la mente y la materia. *Soul-making* puede, así, concebirse esencialmente como una actividad de este reino imaginal.

3.3.1. Contra la “irrealidad” de la imaginación

Es revelador que Hillman identifique la obra de Corbin, junto a la de Jung, como los dos “roles” paternos más importantes de su psicología. Corbin y Hillman eran colegas y amigos desde su época en las famosas Conferencias Eranos en Ascona, Suiza. Corbin asistió por primera vez a Eranos en 1949, donde con el paso de los años se convirtió en una

⁵⁰² Hillman, J.: *UE I: Archetypal psychology*, p. 14.

importante presencia intelectual y desarrolló una relación de amistad y respeto mutuo con otra figura destacada, Jung. Al igual que Hillman, Corbin compartía el interés de Jung por restaurar la vitalidad de la imaginación en el mundo occidental moderno, y su familiaridad con las ideas y la terminología junguianas es evidente en mucho de sus escritos. La ambición general de este *eranos* (“banquete” en griego) era crear un foro para el libre intercambio de ideas sobre religión y mitología, así como en ciencia y filosofía, con especial énfasis en las relaciones entre el pensamiento oriental y el occidental. Hillman presentó allí ponencias junto a Corbin casi todos los años desde 1966 hasta 1979, un año después de la muerte del orientalista francés.

Durante ese tiempo, Hillman escuchó a Corbin presentar algunos de sus ensayos más importantes sobre la imaginación en la filosofía y la religión de Oriente Medio. Corbin comentaba a menudo que el objetivo de su trabajo era revivir la imaginación en el mundo occidental moderno y dedicó su trabajo a defender el papel vital de la imaginación en la experiencia humana. Consideraba la imaginación como la facultad central y el corazón espiritual del ser humano y creía en su necesidad primordial para validar la realidad y comprender el significado de vastos ámbitos de la experiencia humana. Pensador interdisciplinar de amplio espectro y traductor multilingüe, Corbin es conocido sobre todo por su erudición e interpretación de la teosofía perso-islámica, en particular del misticismo zoroástrico e islámico del siglo XII. Escribió extensamente sobre el papel de la imaginación en esta tradición y fue a partir de su estudio de la sabiduría de los filósofos y poetas sufíes, como Suhrawardi e Ibn ‘Arabi, cuando se dio cuenta de cómo la imaginación se había vinculado demasiado reductivamente con las ideas de “irrealidad” en el canon occidental.

Podría decirse que esta concepción de la imaginación como “irreal” encontró una de sus articulaciones más robustas en el siglo XX en la obra de un contemporáneo de Corbin, Jean-Paul Sartre, cuyo temprano texto *L’Imaginaire: psychologie phénoménologique de l’imagination*, por ejemplo, parte de la premisa de que “the object as imaged is an irreality”⁵⁰³ y dedica su reflexión a la naturaleza de la imaginación y a la relación entre lo real y lo irreal. Aunque Sartre sostenía que la generación de imágenes mentales es esencial para la

⁵⁰³ Sartre, J.-P.: *The imaginary: a phenomenological psychology of the imagination*. Trad. y ed. J. Weber. Routledge, New York, 2004, p. 125.

consciencia humana, también subrayó el dilema existencial de relacionar esas imágenes internas con una realidad externa (el cual, como recordamos, fue lo que Jung trató de resolver con su “tertium quid” mediador de un *esse in anima*). Además, Sartre también puso en duda que la imaginación fuera capaz de engendrar algún tipo de dominio experiencial coherente y cohesivo. Articulando una duda filosófica general sobre la repercusión efectiva de los poderes imaginativos, Sartre, en efecto, negó que pudiera existir un “mundo de la imaginación”, declarando que el acto de imaginar exhibía en el mejor de los casos, por utilizar las palabras de Casey, una especie de “anti-mundo”⁵⁰⁴. En última instancia, a Sartre le parecía que sólo había una incurable “pobreza esencial” y una “nada del ser” en la imagen⁵⁰⁵. Corbin, por su parte, adoptaría una postura radicalmente distinta en cuanto a la realidad de la imaginación y el poder imaginativo.

Fue en este clima general donde Corbin introdujo el término *imaginal* para caracterizar una experiencia de la imaginación que es ontológicamente real a pesar de su naturaleza inmaterial. Lo hizo también en pos de distinguirla de la connotación peyorativa que a menudo implica la palabra “imaginario”, que sugiere el sentido despectivo de “falso” o “irreal”. Así, podemos empezar a entender la distinción que hace Corbin pensando en nuestro uso cotidiano de los términos. Cuando la imaginación es el fenómeno en sí, a menudo utilizamos “imaginario” como adjetivo para describir algo que pertenece o existe en la imaginación; por ejemplo, un “amigo imaginario”, un “mundo imaginario” o una “conversación imaginaria”. Para Corbin, sin embargo, este sentido del término *imaginario* es problemático porque ha llegado a tener una fuerte connotación de oposición a todo “lo real”. En un discurso seminal presentado en el “Colloquium on Symbolism” celebrado en París en 1964 y titulado “*Mundus imaginalis* ou l’imaginaire et l’imaginal”, Corbin introdujo el término *imaginal* como un adjetivo alternativo que connota algo que no es irreal, sino que representa una realidad ontológica de un orden diferente. Mary Watkins, colega de Hillman

⁵⁰⁴ Casey, E.: *Imagining: a phenomenological study*. Indiana University Press, Bloomington, 1976, p. 2. Véase también: Casey, E.: “Sartre on Imagination”, en: *The philosophy of Jean-Paul Sartre*. Open Court, Illinois, 1981.

⁵⁰⁵ Sartre, J.-P.: *The imaginary: a phenomenological psychology of the imagination*. Ed. Cit., p. 9, 13. Cfr. también: p. 133 y p. 146.

y también especialista en el tema de lo imaginal, resume la distinción de Corbin de la siguiente manera:

[He] rejects the word “imaginary” when referring to these phenomena because in modern non-premeditated usage the “imaginary” is contrasted with the “real.” “Imaginary” is equated with the unreal, the nonexistent. Our high valuation of the sensible world, the material and the concrete (what we take to be “real”), shines a pejorative light on the “imaginary.”⁵⁰⁶

Watkins sostiene que el uso del término “imaginal” por parte de Corbin pretendía subvertir, o eludir, la distinción entre lo real y lo irreal, sugiriendo en su lugar que lo imaginal no se considere en términos de una concepción estrecha de la “realidad”, sino en una más amplia que dé crédito a la realidad de lo imaginal. Dado que Hillman sostiene que, en palabras de Avens y según el título de su libro sobre Hillman, “Imagination is reality”⁵⁰⁷, nuestro autor prefiere, siguiendo a Corbin, el adjetivo “imaginal” a “imaginario” como descriptor apropiado para su psicología.

El término *imaginal* deriva de lo que Corbin denominó el *mundus imaginalis* o el “mundo imaginal” (en francés, le *monde imaginal*), una zona intermedia entre mente y materia. *Mundus imaginalis* es su neologismo visionario para el ‘*alam al-mithal*, término árabe que designa un mundo mediador de imágenes e imaginación, un mundo entre la abstracción mental y la atracción material que la tradición sufi identifica como el lugar del alma. Basándose en lo que él denomina el pensamiento neoplatónico abrahámico, Corbin atribuye un estatus ontológico autónomo a este mundo, el reino de *Malakut* (alma) —en palabras sufíes utilizados por Corbin— que se sitúa entre el mundo de *Jabarut* (intelecto) y *Mulk* (corporalidad humana). Para facilitar un diálogo constructivo entre las tradiciones de Occidente y Oriente, Corbin pretendía crear un término adecuado que pudiera describir este reino imaginal de forma que evitara, en la medida de lo posible, cualquier malentendido. Con este objetivo en mente, Corbin eligió el vocablo latino *mundus imaginalis* para evitar los usos occidentales contemporáneos, que, en su opinión, seguían atrapados en los dualismos de cuerpo y mente o materia y espíritu, y que habían perdido el sentido de, o se habían negado

⁵⁰⁶ Watkins, M.: *Invisible guests*. Ed. Cit., p. 4.

⁵⁰⁷ Avens, R.: *Imagination is reality*. Ed. Cit., p. 56.

a permitir, la existencia de un orden intermedio de la realidad. Podemos ver, así, cómo el empleo explícito de esta terminología latinizada para diferenciar entre lo “imaginal” y lo “imaginario” requería, por tanto, una categoría distinta para describir el mundo imaginal en lo que respecta a Occidente. Corbin subrayó la inadecuación de la palabra “ou-topia” (*utopia*), precisando que el término griego existía como un “concepto abstracto”, que sugería el lugar de lo imaginario:

We equate the imaginary with the unreal, the utopian, this is undoubtedly symptomatic of something that contrasts with an order of reality, which I call the *mundus imaginalis* [...] The imaginal is everything that surpasses the order of common empirical perception and is individualized in a personal vision, undemonstrable by simple recourse to the criteria of sensory knowledge or rational understanding [...] it is often completely misconstrued through the habits of the rational mind which identifies it simply with the unreal.⁵⁰⁸

De importancia particular para el desarrollo de una psicología arquetípica por parte de Hillman, el *mundus imaginalis* de Corbin también se denomina *mundus archetypalis*, un mundo concreto espiritual de figuras arquetípicas e “archetypal-images”⁵⁰⁹, que la teosofía árabe a su vez describe como el lugar donde los ángeles y las formas se aparecen. El *mundus imaginalis* es un espacio epifánico y visionario en el que las imágenes del mundo arquetípico están suspendidas. De hecho, Corbin utiliza incluso la expresión “images in suspension”⁵¹⁰. Estas “hierofanías visuales” se manifiestan, pues, en este mundo imaginativo, y el interés por el mismo responde al anhelo de Hillman por fundir, o al menos igualar, lo “imaginario” con lo “real”.

3.3.2. Entre mente y materia: lo imaginal como fundamento ontológico de la realidad psíquica

El afán de Corbin por restablecer la realidad de lo imaginal, se deriva su creencia de que el hombre occidental se define por una especie de crisis que es producto de la

⁵⁰⁸ Corbin, H.: “*Mundus imaginalis*, or the imaginary and the imaginal”. *Spring*, 1 (1972), pp. 4-5.

⁵⁰⁹ Corbin, H.: “*Mundus imaginalis*, or the imaginary and the imaginal”. *Spring*, 1 (1972), p. 6.

⁵¹⁰ Corbin, H.: *History of Islamic philosophy*. Trad. Trans. L. Sherrard y P. Sherrard. Kegan Paul International, London, 1993, p. 214.

cosmovisión moderna y sus teorías del conocimiento. El filósofo francés sostiene que el modo de consciencia que ha dominado la cultura occidental desde aproximadamente el siglo XII sigue caracterizándose por una separación fundamental entre el pensamiento y el ser. Según Tom Cheetham, destacado investigador de la obra de Corbin y Hillman, podemos situar los orígenes de esta ruptura identificada por Corbin en el periodo en que las influencias platónica y neoplatónica de Avicena fueron suplantadas por el aristotelismo de Averroes⁵¹¹. Aunque un análisis exhaustivo del tema nos llevaría más allá del enfoque de nuestra investigación, los rasgos generales de este hecho tienen que ver, para Corbin, con el destino del *nous poietikos* aristotélico, que pasó a conocerse en la filosofía occidental medieval como el Intellecto Agente o Activo. Este Intellecto Activo, que es percibido mientras opera a través de los seres humanos, fue a veces equiparado en el pensamiento islámico con el Espíritu Santo o el Ángel Gabriel, que es a la vez el Ángel de la Revelación y el Ángel del Conocimiento. El reino del ser al que se pensaba que daba acceso este tipo de intelección era el lugar de la visión y el símbolo, lo que el pensamiento junguiano denomina el mundo de la psique, la realidad psíquica y la imaginación arquetípica.

Así, la causa del rechazo de Averroes era fundamentalmente una negación a aceptar la “jerarquía angélica intermediaria”, o inter-mundo imaginal, inherente a la cosmología tripartita de Avicena. El ejemplo más claro del resultado final de este cisma y de la consiguiente pérdida del terreno mediador del mundo imaginal aparecería más tarde con la distinción de Descartes entre *res cogitans* y *res extensa*. Descartes parecía evitar la problemática cuestión de la interacción entre estas dos sustancias argumentando que era esencialmente “obra de Dios” y que se producía en algún lugar de cierta glándula pineal. Aunque quizá sea una caracterización injusta de la postura cartesiana, para Corbin la implicación es que gran parte de la filosofía occidental desde entonces ha asumido que lo que pensamos y cómo lo pensamos tiene prácticamente una nula repercusión en nuestra condición como seres.

Sin embargo, la alusión a lo imaginal no pretendía curar esta herida ontológica mediante la simple designación de un nuevo concepto abstracto o categoría filosófica. El

⁵¹¹ Cfr. Cheetham, T.: *All the world an icon: Henry Corbin and the angelic function of beings*. North Atlantic Books, Berkley, 2012.

movimiento de Corbin fue mucho más allá. Formaba parte de la articulación de un orden de realidad que él ubica dentro de una visión más amplia del cosmos. Así, escribe:

The world of the image, the *mundus imaginalis* is a world that is as ontologically real as the world of the senses and the world of the intellect. This world requires its own faculty of perception, namely imaginative power, a faculty with a cognitive function, a *noetic* value which is as real as that of sense perception or intellectual intuition.⁵¹²

Según Corbin, la realidad de lo imaginal “is more irrefutable and more coherent than the empirical world, where reality is perceived by the senses”⁵¹³. De ningún modo una “irrealidad”, este mundo intermedio del *mundus imaginalis*, el mundo de la imagen es más bien “a precise order of reality, corresponding to a precise mode of perception”⁵¹⁴. Como se desprende de estas afirmaciones, Corbin está articulando un punto de partida ontológico radicalmente distinto en comparación con el tipo de materialismo reductivo propugnado por aquellos científicos y filósofos para quienes lo real sólo puede venir dado por los sentidos. De particular importancia para el desarrollo de la psicología de Hillman y su idea de *soul-making* es el hecho de que aquí, en el *mundus imaginalis*, es la *imaginación* la que sirve como facultad primaria de percepción. La imaginación ofrece una forma de ver e involucrarse en este otro orden de la realidad, distinto de la percepción sensorial del mundo material o del pensamiento abstracto del intelecto. Desde la perspectiva junguiana, lo imaginal es el dominio de los fenómenos de la psique: “el lugar”, podríamos decir, de las imágenes psíquicas y la realidad psíquica. Este mundo imaginal, ni literal ni abstracto, pero completamente real, es, en palabras de Moore, “la base y la matriz”⁵¹⁵ de todo el teorizar hillmaniano sobre el alma.

Aunque ni Corbin ni Hillman eran pensadores “sistemáticos” y, por tanto, transgredían libremente las convenciones académicas y disciplinarias, es importante tener en cuenta que el estadounidense es ante todo un psicólogo, lo que significa que su filosofar toma la psique como principal punto de referencia y preocupación. La lectura que Hillman hace de Corbin es, por tanto, psicológica. Corbin no era psicólogo y, además, como podemos ver, hay

⁵¹² Corbin, H.: “Mundus imaginalis, or the imaginary and the imaginal”. *Spring*, 1 (1972), p. 7.

⁵¹³ *Ibid.*, p. 15.

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 1.

⁵¹⁵ Moore, T.: *Blue fire: selected writings by James Hillman*. Ed. Cit., p. 6.

un elemento teológico manifiesto en toda su obra, aunque es evidente que se trata de una teología basada en la relación del alma con la imaginación. Adoptando la visión filosófica y espiritual de Corbin, combinada con las ideas de Jung sobre la realidad psíquica y un *esse in anima*, Hillman postula lo imaginal como el fundamento ontológico de la psique: un mundo no físico pero fenomenológicamente real de experiencia subjetiva, un espacio experiencial intermedio entre la realidad física y la abstracción mental. Haciendo su propia descripción de la principal contribución de Corbin, Hillman escribe que el reino imaginal, ese mundo intermedio o *metaxia*, ofrece

a distinct field of imaginal realities requiring methods and perceptual faculties different from the spiritual world beyond it or the empirical world of usual sense perception and naïve formulation. The *mundus imaginalis* [the imaginal] offers an ontological mode of locating the archetypes of the psyche, as the fundamental structures of the imagination or as fundamentally imaginative phenomena that are transcendent to the world of sense in their *value* if not their appearance. [...] As phenomena they must appear, though this appearance is to the imagination or in the imagination. The *mundus imaginalis* provides for archetypes a valuative and cosmic grounding, when this is needed, different from such bases as biological instinct, eternal forms, numbers, linguistic and social transmission, biochemical reactions, and genetic coding.⁵¹⁶

Al afirmar que la naturaleza del arquetipo es accesible en primer lugar a la imaginación, y que se presenta primero como una imagen, Corbin aporta un principio vital a la afirmación de Hillman de que todo el procedimiento de la psicología como método debe ser ante todo imaginativo, un acto estético y poético movido por un tipo especial de “razonamiento”. El trabajo de la psicología tiene que ser “rhetorical and poetic, its reasoning not logical [...] a work in service of restoration of [the human being] to imaginal realities. The aim [...] is the development of a sense of soul, the middle ground of psychic realities, and the method [...] is the cultivation of imagination”⁵¹⁷. Por tanto, la elección de Hillman de enraizar la psique en lo imaginal se debe tanto a su asociación con la imaginación, como también a su oposición a la lógica racional, dos objetivos primarios en su campaña para resistir la “egoización” de la psique, pues, como hemos visto, Hillman equipara “el ego” con un punto de vista hegemónico

⁵¹⁶ Hillman, J.: *UE 1: Archetypal psychology*, p. 15.

⁵¹⁷ Hillman, J.: *UE 1: Archetypal psychology*, p. 15.

gobernado predominantemente por el pensamiento literal y racional. Tanto en su teoría como en su praxis, la psicología imaginal afirma la fenomenalidad de tal reino intermedio o vía intermedia, y su trabajo como terapia del alma, de la creación de alma, se da por medio de la reanimación de nuestra relación con la realidad de lo imaginal. *Soul-making* significa, entonces, la cultivación de este aspecto de la imaginación.

Este sentido de lo imaginal como tercer término o vía intermedia mediadora, tal como lo deriva Corbin de su lectura del sufismo, proporciona otra perspectiva e instrumento en la crítica más amplia de Hillman a la visión moderna del mundo que, a su juicio, ha dejado poco lugar para el alma. Lo imaginal proporciona un medio o modo de percibir una función de la mente, dice Cheetham, que la modernidad ha descuidado en gran medida: esa cualidad particular de la interacción “psique-somática” que es propio al alma y no puede atribuirse ni al espíritu (mente) ni a la materia. Para Corbin, lo imaginal o *‘alam al-mithal*, el ámbito de transformación del ser profesado por Ibn ‘Arabi y otros místicos sufíes, es precisamente el espacio ignorado por la visión moderna. Corbin resume esta perspectiva del siguiente modo:

Between the sense perception and the intuitions or categories of the intellect there has remained a void. That which ought to have taken its place between the two, and which in other times and places did occupy the intermediate space, that is to say the Active Imagination, has been left to the poets.⁵¹⁸

Para Corbin, dice Cheetham, la facultad de la imaginación o Imaginación Activa, término que Corbin toma de Jung, es “órgano de percepción” y una “tercera fuente de conocimiento”⁵¹⁹ que facilita la consciencia y la experiencia de los fenómenos religiosos (y arquetípicos), en particular su expresión en forma simbólica. La explicación que hace Corbin de lo que entiende por *símbolo* resuena en la caracterización hillmaniana de la inagotable fecundidad de las imágenes arquetípicas. Corbin explica que “the symbol announces a plane of consciousness distinct from rational evidence; it is a ‘cipher’ of a mystery, the only means of saying something that cannot be apprehended in any other way; a symbol is never explained once and for all, but must be deciphered over and over again”⁵²⁰. El poder de la imaginación, que Corbin llama también “*imaginatrix*”, es esa facultad del alma que

⁵¹⁸ Cita tomada de: Cheetham, T.: *All the world an icon*. Ed. Cit., p. 17.

⁵¹⁹ Cita tomada de: Cheetham, T.: *All the world an icon*. Ed. Cit., p. 17.

⁶³¹ Cita tomada de: Cheetham, T.: *All the world an icon*. Ed. Cit., p. 18.

aprehende las imágenes simbólicas del reino arquetípico. La Zarza Ardiente de la Biblia, dice Corbin, no es más que un fuego de maleza cuando sólo lo perciben los sentidos humanos. Pero para que Moisés oiga la gran Voz que le llama, se necesita un “organ of trans-sensory perception” que dé un sentido más profundo a la orden⁵²¹. La imaginación activa, órgano de percepción propio del alma, nos permite así oír las “voces” de estas *cosas*, permitiéndonos entrar en contacto con los seres del mundo imaginal.

En la concepción de Corbin, el *mundus imaginalis*, escribe Cheetham, es “a realm of real being, an objective world” y no simplemente “a diaphanous and subtle version of the physical world”⁵²². El mundo imaginal es, para Cheetham, una fuente muy real de creación con capacidad ontológica para sanar un gran cisma del que adolece el Occidente: “the rift between thought and being”⁵²³. Corbin, herético teólogo protestante de la tradición abrahámica y eminente estudioso del sufismo, dice que cultivando una receptividad y sensibilidad para la realidad del *mundus imaginalis* “makes ourselves capable of God”⁵²⁴. En la psicología de Hillman, sin embargo, lo imaginal se des-literaliza y seculariza para referirse no a un dominio trascendente, sino al lugar en el que residen los fenómenos de la imaginación que son trascendentes al mundo de los sentidos en su valor y no en su apariencia. Aunque su valor es, para Hillman, en parte “teofánico”, no lo es objetivamente del mismo modo que para Corbin. La objetividad, dice, es un “genero poético”⁵²⁵. En cambio, el poder de los fenómenos de la imaginación reside en su “virtuality or potentiality which is always more than actuality and its limits”⁵²⁶. Para la psicología imaginal, esta idea relaciona la función del *mundus imaginalis* con una tierra, un reino y un lugar de posibilidad. Como señala Casey, el reino imaginal es el “*pays du possible*”⁵²⁷, y es la imaginación la que sirve allí de coordinadora, agente y guía. Además, la imaginación —el gran “possibilitizer” de lo imaginal, según la caracterización de Casey— es el órgano creativo que hace posible la vida simbólica y metafórica. Para Hillman, el valor de la idea imaginal proviene de su potencia para revisar y

⁵²¹ Corbin, H.: *Alone with the alone: creative imagination in the sufism of Ibn 'Arabi*. Trad. Ralph Manheim. Princeton University Press, Princeton, 1997, p. 89.

⁵²² Cheetham, T.: *All the world an icon*. Ed. Cit., p. 18.

⁵²³ Cheetham, T.: *All the world an icon*. Ed. Cit., p. 20.

⁵²⁴ Cheetham, T.: *All the world an icon*. Ed. Cit., p. 19.

⁵²⁵ Hillman, J.: *UE I: Archetypal psychology*, p. 15.

⁵²⁶ Hillman, J.: *UE I: Archetypal psychology*, p. 15.

⁵²⁷ Casey, E.: *Imagining: a phenomenological study*. Indiana University Press, Bloomington, 1976, p. 232.

revalorizar las “bases” ya mencionadas, como el instinto biológico, las formas eternas, los números, la transmisión lingüística y social, las reacciones bioquímicas, la codificación genética, etc., es decir, las fronteras de cualquier idea o concepto fijo. Proporciona a los fenómenos de la psique un “fundamento cósmico” valorativo de naturaleza distinta a la de aquellos otros fundamentos tradicionales de la experiencia humana que podemos haber dado por sentados. Como Michael Ventura observó una vez en conversación con Hillman, lo imaginal es “a place where literal life and mythical life meet”⁵²⁸. La configuración de este lugar del que nos habla Hillman ha de ser entendido, obligatoriamente, en su integración con otro de los conceptos extraídos por Corbin del pensamiento y la filosofía musulmana.

3.3.3. *Ta’wil* y el pensamiento del corazón

Vital para producir el efecto del *mundus imaginalis*, tal y como lo concibe Corbin, es el acto interpretativo del *ta’wil*, un concepto central de la hermenéutica chiíta, que se refiere a un acto de lectura o compromiso con los símbolos de la imaginación de tal manera que “transforma el alma”⁵²⁹. Significa, dice el filósofo francés, “*reconduire, ramener’ une chose à son origine et principe, à son archetype*”. *Ta’wil* es, entonces,

the mainspring of every spirituality, in the measure to which it furnishes the means of going beyond all conformisms, all servitudes to the letter, all opinions ready-made. [...] [It is] a procedure that engages the entire soul because it brings into play the soul’s most secret sources of energy.⁵³⁰

Esa misteriosa fuente de energía del alma no es otra que la imaginación creadora, el órgano animador del reino imaginal. Como acto de exégesis que busca soltar las constricciones de “lo dado” y desvelar las profundidades ocultas de un significado múltiple, el *ta’wil* contrasta con cualquier conformidad o cualquier lectura literal (recuérdese, de nuevo, la sostenida campaña de Hillman contra “lo literal”). *Ta’wil* es una función interpretativa de *soul-making* que requiere, como señala la cita anterior, “el alma entera”. Citando a Corbin, Cheetham

⁵²⁸ Hillman, J. y Ventura, M.: *We’ve had a hundred years of psychotherapy*, p. 27.

⁵²⁹ Cheetham, T.: *All the world an icon*. Ed. Cit., p.14.

⁵³⁰ Cheetham, T.: *All the world an icon*. Ed. Cit., p. 21.

comenta: “The action of *ta’wil* ‘is essential symbolic understanding, the transmutation of everything visible into symbols’”⁵³¹. Todos los “conformismos”, las ideas estáticas y las perspectivas rígidas se transforman y superan a medida que lo literal se reimagina en términos simbólicos, provocando “the ungrounding of [...] totalitarian modes of knowing in favor of something more difficult and subtle”⁵³². El *ta’wil* es el modo por el que llegamos a ver los acontecimientos de nuestras vidas como trascendentes al mundo de los sentidos en su valor, es decir, como llegamos a experimentar estos acontecimientos de forma arquetípica y mitopoética, o sea, imaginalmente. El camino del *ta’wil* es el de la revisión y el retorno, “the recall of phenomena to their imaginal background”⁵³³, haciéndonos volver a mirar de nuevo lo que se da inmediatamente en la experiencia fenomenológica. Refiriéndose a la declaración de Corbin de que el acto de *ta’wil* lleva “sensible forms back to imaginative forms”, Hillman dice que el *ta’wil* se convierte en el arte de leer el texto de la vida⁵³⁴.

Igualmente valioso para producir el efecto del *mundus imaginalis* es el poder imaginativo del “pensamiento del corazón”, que Hillman adopta de la exégesis corbiniana del Islam esotérico. Retomando la comprensión simbólica y metafórica inherente a la función del *ta’wil*, Hillman ofrece una nueva visión de ese órgano vital de la vida humana, el corazón, que deja de ser un mero objeto material para convertirse en el órgano animador de la imaginación. De hecho, comienza su ensayo *Thought of the heart* elogiando a Corbin por esta importante contribución al desarrollo de una psicología imaginal. Gracias al trabajo de Corbin, escribe Hillman,

the basis of our work has already been done. We do not have to establish the primary principle: that the thought of the heart is the thought of images, that the heart is the seat of imagination, that imagination is the authentic voice of the heart, so that if we speak from the heart, we must speak imaginatively.⁵³⁵

Mientras que normalmente asociamos el habla con la boca y la imaginación con la cabeza, el pensamiento espiritual de Corbin sitúa la actividad de la imaginación en el corazón.

⁵³¹ Cheetham, T.: *All the world an icon*. Ed. Cit., p. 21.

⁵³² Cheetham, T.: *All the world an icon*. Ed. Cit., p. 2.

⁵³³ Hillman, J.: *Dream and the underworld*, p. 4.

⁵³⁴ Cfr. Hillman, J. y Ventura, M.: *We’ve had a hundred years of psychotherapy*, p. 62.

⁵³⁵ Hillman, J.: *Heart and soul*, p. 9.

Basándose en la doctrina de Ibn ‘Arabi, y del sufismo en general, Corbin nos dice que este poder del corazón se conocía como el *himma*,

a word whose content is perhaps best suggested by the Greek word *enthymesis*, which signifies the act of meditating, conceiving, imagining, projecting, ardently desiring—in other words, of having (something) present in the *thymos* which is vital force, soul, heart, intention, thought, desire. [...] [It is] the force of an *intention* so powerful as to project and realize (“essentiate”) a being external to the being who conceives the intention[.]⁵³⁶

Este *himma*, el pensamiento del corazón en Ibn ‘Arabi, explica Corbin, es tan poderoso como para hacer esencialmente real un ser externo a la persona que se encuentra en estado de *enthymesis*. En otras palabras, crea como “reales” las figuras de la imaginación, esos mismos seres con los que dormimos, paseamos y hablamos, los ángeles y los daimones que, según Corbin, residen más allá de la propia facultad de imaginar. El *himma* es el modo en que las imágenes, las mismas que tendemos a creer que son algo que nos inventamos, se nos presentan como criaturas auténticas y creaciones genuinas por derecho propio. Estas imágenes, las figuras de nuestros sueños o las personas de nuestras imaginaciones, son *imaginalmente* reales. También podemos encontrar aquí, en la descripción de Corbin del poder del pensamiento del corazón, resonancias de la descripción de Jung del poder de la imaginación activa, y en particular del tipo de atención necesaria para manifestar las imágenes de la psique inconsciente en su pleno ser diferenciado. Aunque existen diferencias entre la imaginación junguiana y la imaginación corbiniana, éstas, según Hillman, “can be resolved by practicing Jung’s technique with Corbin’s vision; that is, active imagination is not for the sake of the doer and *our* actions in the sensible world of literal realities, but for the sake of the images and to where they can take us, *their* realization”⁵³⁷. Al igual que la imaginación activa de Jung, el *himma* es un poder que anima y actualiza el alma, haciendo que las imágenes psíquicas se vuelvan íntima y completamente *reales* para quien las imagina.

⁵³⁶ Corbin, H.: *Creative imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabi*. Ed. Cit., p. 222.

⁵³⁷ Hillman, J.: “On the necessity of abnormal Psychology”, en: Hillman, J. *Facing the Gods*. Spring Publications, Dallas, 1980, p. 33.

Cuando Hillman dice que el corazón es la sede de la imaginación y que la imaginación es la voz del corazón, está hablando, por supuesto, poéticamente. Como saben los familiarizados con su obra, sólo cuando aprendemos a leer a Hillman de este modo, concediendo a su pensamiento su base poética —es decir, leerlo no literalmente, sino poética, metafórica e *imaginalmente*— puede uno empezar a captar el alcance de su intención de acercar la psicología profunda a una disciplina estética. Como Hillman deja claro en su exposición del pensamiento del corazón, la cosmología imaginal de Corbin fue una inspiración primordial para el desarrollo de una psicología imaginal que honrase al corazón como el verdadero instrumento de *soul-making*.

Hay que señalar, no obstante, que el pensamiento de Hillman no se mantiene fiel a sus raíces e influencias. Cheetham comenta que, aunque en un principio Corbin se mostró entusiasmado con la perspectiva del “renacimiento de los dioses” en la psicología de Hillman, más tarde expresó sus reservas sobre el uso de su terminología de lo imaginal fuera de los sistemas culturales místicos en los que había inspirado sus ideas. Por ejemplo, aunque era un heterodoxo y un transgresor radical dentro de la tradición abrahámica, a medida que la vejez trajo consigo una actitud más conservadora, Corbin empezó a temer una secularización de lo imaginal en el contexto de la obra de Hillman. Hillman se había hecho famoso por denunciar implacablemente la búsqueda de lo “espiritual” por parte de la cultura occidental contemporánea en favor de la importancia central del “alma”, o *Anima*, en lugar del “espíritu”. Para Corbin, místico y teólogo, el reino imaginal era en el fondo un dominio trascendental, “the realm of the angels and of all the phenomena of religious experience”⁵³⁸. Hillman, por su parte, toma el término *imaginal* para referirse a toda la diversa y complicada realidad de la experiencia psíquica, incluyendo no sólo sus dimensiones religioso-espirituales, sino también las experiencias mundanas y patológicas del alma. Por ello, Cheetham escribe que “Hillman’s imagination is intensely this-worldly and profoundly concrete. [...] [H]e shared Corbin’s hatred of idolatry and fundamentalism, but his imagination does not move vertically, as Corbin’s does”⁵³⁹. De hecho, como defensor de una

⁵³⁸ Cheetham, T.: *Imaginal love: the meanings of imagination in Henry Corbin and James Hillman*. Spring Publications, Thompson, 2015, pp. 24-25.

⁵³⁹ Cheetham, T.: *Imaginal love: the meanings of imagination in Henry Corbin and James Hillman*. Ed. Cit., p. 27.

psicología politeísta o de un politeísmo psicológico que hace hincapié en las profundidades del alma más que en las alturas del espíritu, Hillman critica sistemáticamente la espiritualidad trascendente y desdena abiertamente el monoteísmo omnipresente de la cultura occidental, ya sea religioso o de cualquier otra forma ideológica dogmática, por imponer una visión de unidad, integración y totalidad a lo que él considera una experiencia humana más diversa, incluso fragmentada.

Dejando a un lado sus puntos de diferencia, Hillman hace explícita la contribución de Corbin al desarrollo de su psicología, afirmando, como hemos visto anteriormente, que el *mundus imaginalis* “offers an ontological mode of locating the archetypes of psyche, as the fundamental structures of the imagination or as fundamentally imaginative phenomena that are transcendent to the world of sense in their value if not their appearance”⁵⁴⁰. Aún más importante, dice Hillman, es “the double move of Corbin: (a) that the fundamental nature of the archetype is accessible to imagination first and first presents itself as image, so that (b) the entire procedure of archetypal psychology as a method is imaginative”⁵⁴¹. En Corbin, nuestro autor encuentra una ontología imaginal que se basa en la personificación de imágenes vivas más allá de la mente del individuo. El pensamiento de Corbin ayuda a formar los fundamentos para la construcción de una psicología que procede enteramente a través de los *engagements* imaginales. Además, Cheetham argumenta que “what may be Hillman’s central insight derives directly from Corbin. It is his account of the difference between the literal and the imaginal”⁵⁴², una distinción basada en la diferenciación de Corbin entre ídolo e icono, la idea rígida frente a la imagen viva. Esta oposición entre lo “rígido” y lo “flexible” ya la vimos anteriormente respecto a la búsqueda hillmaniana de lo “evocador” a cambio de lo “literal”. De lo adecuado, en definitiva, del uso de la metáfora, en vez de la mera descripción.

⁵⁴⁰ Hillman, J.: *UE 1: Archetypal psychology*, p. 15.

⁵⁴¹ Hillman, J.: *UE 1: Archetypal psychology*, p. 15.

⁵⁴² Cheetham, T.: *Imaginal love: the meanings of imagination in Henry Corbin and James Hillman*. Ed. Cit., p. 28.

3.3.4. Mas allá de lo literal

A lo largo de su obra, Hillman advierte constantemente a sus lectores de que la teoría que propone no ha de tomarse al pie de la letra, y que las posibilidades que ofrece la psicología profunda para la creación de alma se derrumban cuando la disciplina se aborda desde la pura literalidad: “Remember: the enemy is the literal, and the literal is not the concrete flesh but negligence of the vision that the concrete flesh is a magnificent citadel of metaphors”⁵⁴³. Hillman defiende una fidelidad a las particularidades siempre inagotables de la imaginación, a la imagen concreta que se desborda en múltiples significados enraizados en su particularidad y unicidad. Este respeto por la polisemia de la imagen se yuxtapone a la tiranía de la abstracción reduccionista de la literalidad: “Literalism prevents mystery by narrowing the multiple ambiguity of meanings into one definition. Literalism is the natural concomitant of monotheistic consciousness[,] which demands singleness of meaning”⁵⁴⁴.

Un ejemplo sencillo que podemos extraer de lo que Hillman quiere decir aquí es el creyente que lee la historia de Jonás y la ballena literalmente, tomando la riqueza multifacética del mito para significar nada más que un hombre fue literalmente tragado por un pez gigante, llevado a las profundidades del mar, donde permaneció tres días y tres noches, para ser posteriormente arrojado a tierra ileso. Lo mismo puede decirse de quienes leen el libro del Génesis literalmente como una historia sobre un hombre, una mujer y una serpiente, todos viviendo juntos en un Jardín llamado Edén con un delicioso árbol frutal en su centro. En lugar de reconocer el mundo, este Jardín, como una abundancia de metáforas, el literalismo lo despoja de alma, reduciendo y fijando esta cornucopia imaginal en una narración unidimensional. Es la inagotable riqueza metafórica de estas figuras e imágenes lo que *soul-making* quiere que experimentemos, no el literalismo. Hillman, de hecho, no limita su crítica únicamente a la religión, sino que ve el literalismo operando en todos los ámbitos de la vida humana, allí donde las dimensiones metafóricas y poéticas de la experiencia han sido reducidas o aparentemente eliminadas por completo. La disciplina de la psicología no es menos responsable de despojar de alma al mundo y a la experiencia humana:

⁵⁴³ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 174.

⁵⁴⁴ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 149.

Psychology itself is a part of this steady withdrawal of soul into the narrow confines of the human skin. The last stage of this process is shrinking soul to its single and narrowest space, the ego [...] the one personification whose function is to take itself as literally real [...] Literalism is an ego viewpoint.⁵⁴⁵

Incluso el ostentoso sentido del yo, ese “Yo” mayúsculo, el punto de vista del ego, es en parte una metáfora, una ficción creada por la psique. La dificultad aquí reside en ir más allá de la asociación de “ficción” con “falso” o “irreal” y entender que lo que Hillman está sugiriendo es que lo no literal, lo metafórico, imaginal y ficticio, es de hecho la base de la psique y de la verdad psíquica. Son el modo y el medio de la creación de alma.

Hillman cree que no sólo los individuos particulares, sino todos nosotros como cultura en general hemos enfermado por negar la base imaginal de nuestra experiencia. En un afán excesivo por objetivar, hemos privado a nuestra visión de la capacidad de percibir la dimensión animada del mundo, al tiempo que hemos vaciado de potencia a las mismas palabras que nos ayudarían a describirlo y recrearlo de nuevo. El mundo ha sido despojado de alma, reducido a una literalidad rígida. Lo que se necesita, dice Hillman, “is a re-visioning, a fundamental shift of perspective out of that soulless predicament we call modern consciousness”⁵⁴⁶. Al relegar la imaginación principalmente al dominio de las artes, la civilización occidental ha ido perdiendo lentamente el contacto con la riqueza imaginativa de su propia profundidad del alma y los instrumentos para crearla: “[W]hen imagination is not evoked, there is a deepseated lack of confidence to imagine fantasies in regard to one’s problems and to be free of the ego’s literalizations, it’s sense of being trapped in ‘reality’”⁵⁴⁷, afirma Hillman. Por lo tanto, cualquier elemento terapéutico de la psicología debe basarse en el cultivo de las facultades de la imaginación y en la propia capacidad para comprometerse con la profundidad de la experiencia imaginal. En *Healing fiction*, Hillman escribe:

Now if the progression from sanity toward mental illness is distinguished by degrees of literalism, then the therapeutic road from psychosis back to sanity is one of going back through the same hermeneutic passage—deliteralizing. To be sane, we must recognize beliefs as fictions, and see through our hypothesis as fantasies.⁵⁴⁸

⁵⁴⁵ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 48.

⁵⁴⁶ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 3.

⁵⁴⁷ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 51.

⁵⁴⁸ Hillman, J.: *Healing fiction*, p. 76.

Así pues, el proceso de la experiencia imaginal no se limita sólo a una práctica de imaginación activa, en la que se emprende un viaje hacia el interior. Hillman sugiere algo mucho más radical: un compromiso imaginal más amplio con el mundo, que comienza con la demolición y el replanteamiento de nuestras creencias más rígidas. El acto de re-visionar significa, entonces, re-imaginar nuestra comprensión de la psique y de la psicología junguiana en general. Este deseo de repensar tanto la obra de Jung como el tema de la psicología en su conjunto fue el motivo tema de las charlas de Hillman en las prestigiosas Terry Lectures de Yale University en 1972. Al pronunciar las Terry, Hillman se unió a un distinguido grupo que incluía a figuras como John Dewey, Reinhold Niebuhr, Paul Ricoeur y, lo que era más importante para Hillman, C.G. Jung. Por venerable que pueda parecer ahora la lista de conferenciantes Terry, en aquella época se les elegía entre las disciplinas de la religión, la ciencia y la filosofía por sus ideas originales e incluso provocadoras y perturbadoras. Los estatutos de la conferencia especificaban que

no one who is an earnest seeker after truth shall be excluded because his views seem radical or destructive of existing beliefs. The founder realizes that the liberalism of one generation is often the conservatism of the next, and that many an apostle of true liberty has suffered martyrdom at the hands of the orthodox.⁵⁴⁹

El llamamiento de Hillman para una concepción revisada de la psicología basada no en la ciencia o en modelos médicos, sino en la imaginación, fue una de esas ideas poco ortodoxas. Sus conferencias se publicarían tres años más tardes como *Re-Visioning psychology*, texto nominado al prestigioso Pulitzer Prize y que delinea los principales fundamentos de una visión estética de la psicología. Dicho texto pasará a poseer la condición de fundacional respecto a la escuela psicológica del propio Hillman. Por ello, dada su crucial importancia, procedemos en el siguiente capítulo a realizar un análisis exhaustivo del mismo.

⁵⁴⁹ Cita tomada de: Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 231.

4. *Re-Visioning*: cuatro modos imaginales de *soul-making*

El presente capítulo, que cierre esta Tesis Doctoral concentrando en la obra más conocida de nuestro autor el recorrido seguido hasta aquí, se organiza en torno a un conjunto de ideas utilizadas por Hillman en *Re-Visioning psychology*. La obra incluye el argumento más completo para sustituir una psicología analítica por una psicología estética, una disciplina de la imaginación que está, en sus palabras, “closer to the arts, to writing, to painting, and making music”⁵⁵⁰. Para describir su objetivo, la psique, Hillman elabora lo que podemos denominar cuatro modos, metáforas o conceptos arquetípicos primarios: *personificar*, *patologizar*, *psicologizar* y *deshumanizar*, cada uno de los cuales ocupa un capítulo del libro. Juntos, estos capítulos tejen un tapiz evocador de los modos poético, imaginal y mítico que son característicos de su pensamiento y esenciales para su revisión de la psicología. El argumento que se desarrolla en estos capítulos es episódico y circular, como la misma forma de nuestra Tesis, y recuerda la descripción de Plotino del movimiento del alma. En su efecto, estos cuatro modos psicológicos de pensar y sentir concretizan el enfoque imaginal de Hillman de la psicología profunda y la articulación de un *logos* del alma. Entendemos, entonces, estas cuatro ideas como modos necesarios para el proceso de *soul-making*, el trabajo que busca revelar la profundidad imaginal de la experiencia humana.

4.1. Personificar

Las contribuciones más importantes del pensamiento junguiano al desarrollo de la idea de *soul-making* no sólo son sus concepciones de la psique y de las imágenes psíquicas, sino también la forma radical en que las entendía, es decir, su formulación personificada de ellas, una idea que ya hemos expuesto anteriormente. Inspirándose en ideas fundamentales de la tradición religiosa y la imaginación mitopoética, Hillman ha introducido el término *personificar* para denotar tanto una actividad como una perspectiva vital para pensar y experimentar *soul-making*. Define esta actividad psicológica primaria como “*experiencing*,

⁵⁵⁰ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 40.

envisioning, and speaking of the configurations of existence as psychic presences”⁵⁵¹. Ni antropomorfismo ni animismo, sino quizás algo que combina ambos, la personificación facilita un modo imaginal de pensamiento que es clave para ayudar a Hillman en pasar de una psicología científica y conceptual, a una psicología imaginativa que fomenta un compromiso apasionado con el alma y el mundo.

A este respecto, un método primario que *soul-making* utiliza para cultivar la imaginación como el modo esencial de expresión psíquica, es implicar la imaginación por medio de personificar intencionadamente su multitud de manifestaciones, tratando todas las imágenes como seres animados, en el sentido de que se experimentan como si tuvieran la presencia de personas con quien poder dialogar. Es decir, imaginar e interactuar conscientemente con todas las imágenes *como personas*. A través de la personificación, buscamos una forma de: “a) revivifying our relations to the world around us, b) meeting our individual fragmentation, our many rooms and many voices, and c) furthering the imagination to show all its bright forms. Our desire is *to save the phenomena of the imaginal psyche*”⁵⁵². Al personificar, profundizamos y enriquecemos nuestra experiencia de lo imaginal al involucrarnos con la imagen de una serpiente o un río, por ejemplo, no como “una mera imagen”, sino como una imagen encarnada o una especie de persona, un ser con autonomía y agencia propias, inherentemente capaz de interactuar con su entorno. Así, al elegir relacionarnos con el río como persona, lo dotamos de la oportunidad de complejizarse y profundizar, de sorprendernos con acciones, actitudes y revelaciones que nuestro punto de vista egoísta, habituado a modos de percepción familiares, nunca habría imaginado. Al dotar a las imágenes de los atributos propios de la persona, les permitimos crecer con particularidades y detalles diferenciados, así como con la posibilidad de un mayor significado:

When an image is realized—fully imagined as a living being other than myself—then it becomes a *psychopompos*, a guide with a soul having its own inherent limitation and necessity. It is this image and no other, [... and so the] supposed creative pandemonium of the teeming imagination is limited to its phenomenal appearance in

⁵⁵¹ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 12.

⁵⁵² Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 3.

a particular image, that specific one that has come to me pregnant with significance and intention, a necessary angel as it appears here and now⁵⁵³.

Hillman parece sugerir aquí que la inclinación a ver la multitud de imágenes de la psique como una especie de caos es una ansiedad nacida de no comprometernos con las imágenes en su particularidad, asumiendo una vaga vorágine de fantasmas. Pero de acuerdo con el lema de “ceñirse a la imagen”, este supuesto pan-*daemónium* deja paso a lo particular, a un encuentro específico con una imagen concreta que aún podemos llegar a conocer más íntimamente. Esto se aplica también a la comprensión de nuestros complejos, esas “personas pequeñas” de la psique, como Jung los llamaba a menudo. “When the complex is fully personified,” declara Hillman, “I can perceive its specific qualities and yield to it the specific request it requires. In Lou Salome’s sense, I am now able to love it”⁵⁵⁴. Por ejemplo, podemos tomar la experiencia común de la depresión. Es un trastorno que se diagnostica con demasiada facilidad, haciendo que dicha etiqueta conceptual pueda llegar a ser incluso perjudicial para el paciente, ya que se suele buscar un remedio fuera del fenómeno en sí mismo. En cambio, *soul-making* propone dar a la depresión un rostro, una voz y una agencia personal que pueda hablar y escuchar. Sugiere permitir que esa imagen concreta de nuestra depresión —la mujer del vestido negro de pie en la proa del barco a la luz de la luna que reina en la noche, por ejemplo— nos haga una exigencia, al tiempo que nos permitimos escuchar y responder a esa demanda. Con este cambio de perspectiva, empezamos a *ver a través de* o *ver más allá* de la depresión como concepto a una presencia viva en toda su particularidad, una que insiste en que nos tomemos, un “*deep-rest*”, tal vez, del constante esfuerzo y productividad incesante típicos de la rutina diaria, y que escuchemos a otros aspectos descuidados de nuestro yo-mismo, pues, al experimentar la presencia personal de la imagen de la mujer vestida de negro, empezamos a sentir compasión por ella, y trabajando juntos, podemos encontrar un camino más sano para el interior colectivo del Yo.

Ahora bien, el compromiso imaginal emprendido con *soul-making* no es simplemente una cuestión de introspección o interiorización, sino una forma de implicarnos más plenamente en el mundo que nos envuelve: “Personifying is a way of being in the world and

⁵⁵³ Hillman, J.: *Healing fiction*, p. 62.

⁵⁵⁴ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 34.

experiencing the world as a psychological field”⁵⁵⁵. Personificar nos muestra que a medida que transcurren nuestros días tendemos a sentir presencias personales con los sucesos y eventualidades que nos pasan, y estos mismos acontecimientos pueden convertirse en experiencias que nos tocan, nos conmueven, nos atraen, abriéndonos nuevos campos de significado. Liberado de la extrañeza de interpretar literalmente esa personificación, el acto de personificar aviva la imagen y engendra un proceso creativo de despliegue de significados, mediante el cual el mundo adquiere una riqueza receptiva. Personificar, dice Hillman,

offers another avenue of loving, of imagining things in a personal form so that we can find access to them with our hearts [...] personifying emotionalizes, shifts the discussion from nominalism to imagination, from head to heart. [...] Loving is a way of knowing, and for loving to know, it must personify. Personifying is thus a way of knowing, especially knowing what is invisible, hidden within the heart.⁵⁵⁶

A este respecto, Hillman vuelve a la frase de Unamuno, quien explicó en *Del sentimiento trágico de la vida* la necesaria interdependencia entre las ideas, el amor y la personificación: “Only by personalizing it can we fall in love with an idea”⁵⁵⁷.

De este modo, podemos decir que la actividad de personificar engendra una especie de “fe psicológica”⁵⁵⁸ en el alma y sus imágenes, y la llegada de este necesario ángel-en-la-imagen trae consigo la realidad del alma de las palabras⁵⁵⁹. Sintiendo una profunda simpatía por lo que Cheetham caracteriza como “la voz” en la palabra⁵⁶⁰, *soul-making* presta especial atención y consideración a su enfoque del lenguaje. Frente a una ansiedad semántica que Hillman ve como un síntoma de nuestra relación indecisa con el estatus de la palabra (nuestra confusión surge, en parte, de la noción de que la función esencial de la palabra es ser vehículo

⁵⁵⁵ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 13.

⁵⁵⁶ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, pp. 14-15.

⁵⁵⁷ Hillman traduce la frase del siguiente párrafo de Unamuno: “Para amarlo todo, para compadecerlo todo, humano y extrahumano, viviente y no viviente, es menester que lo sientas todo dentro de ti mismo, que lo personalices todo. Porque el amor personaliza todo cuanto ama, todo cuanto compadece. Sólo compadecemos, es decir, amamos, lo que nos es semejante [...] es el amor mismo [...] el que nos revela las semejanzas esas. [...] El amor personaliza cuanto ama. *Sólo cabe enamorarse de una idea personalizándola*”, en: Unamuno, M. de: *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios*. Edición de Nelson Orringer. Tecnos, Madrid, 2005, pp. 281-282. Énfasis añadido.

⁵⁵⁸ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 51.

⁵⁵⁹ Cfr. Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 8.

⁵⁶⁰ Cfr. Cheetham, T.: *Green man, earth angel: the prophetic tradition and the battle for the soul of the world*. SUNY Press, Albany, 2005.

textual para la mera “transmisión de información”), *soul-making* nos pide que reimaginemos la naturaleza de la palabra y que restauremos la creencia en el poder vitalizador de este modo primario de expresión psíquica. “A new angelology of words is needed”, declara Hillman con evidente alusión rilkeana. Sin embargo, seguimos careciendo del tipo de visión imaginal que puede reconocer, como Corbin y Hillman querrían que hiciéramos, “the inherence of the angel in the word”. Tanto para el psicólogo imaginal como para los místicos y poetas, “words, too, burn and become flesh as we speak”⁵⁶¹. Este poder angélico de la palabra reconoce la sustancia y el cuerpo de los datos primarios de nuestros modismos. Entiende la palabra como presencia autónoma y portadora independiente de alma entre los seres humanos.

Al igual que los ángeles, las palabras se consideran agentes vitales, personalidades y poderes que ejercen sobre nosotros un poder invisible. Las palabras son presencias personales que traen consigo “whole mythologies: genders, genealogies (etymologies concerning origins and creations), histories, and vogues; and their own guarding, blaspheming, creating and annihilating effects”⁵⁶². Además, el aspecto angélico de la palabra evoca una época en que ángel significaba “portador de mensajes”. A este respecto, la psicología imaginal trata las palabras como seres, como emisarios e invitados, no como unidades sin vida en los juegos de lenguaje modernos, o como meros instrumentos referentes de la lingüística estructural, ni categorías huecas vaciadas de su resonancia imaginativa viviente. Hillman denuncia el nominalismo en todas sus formas y desconfía de la mente analítica y su predilección por la técnica de disección que aplica un “logical atomism to *Logos* itself”, lo que conduce finalmente a una aniquilación de la palabra⁵⁶³. Contra esta tendencia, *soul-making* resguarda en el acto de personificar el componente psíquico de las palabras, desafiando aquellas posiciones filosóficas que de otro modo tratarían de vaciarlas en meros “*flatus vocis*”⁵⁶⁴.

La actividad de personificar, y la asistencia de este ángel-en-la-imagen, refuerzan la paradójica noción de que las imágenes que constituyen el alma, como hemos visto, son autónomas del ego (o ego-imagen). Con sensibilidad poética y una sorprendente metáfora conceptual, Hillman declara que hay que tratar las palabras mismas también como si fueran

⁵⁶¹ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 9.

⁵⁶² Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 9.

⁵⁶³ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 9.

⁵⁶⁴ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 10.

personas⁵⁶⁵. Sin embargo, esta forma de hablar tiene implicaciones que van más allá de lo meramente retórico. Dar subjetividad e intencionalidad a un sustantivo significa algo más que entrar en un tipo especial de juego lingüístico; significa entrar en otra dimensión psicológica. El sustantivo adquiere consciencia. Se personifica. Experimentado de este modo, personificar se convierte en una forma de animación del mismo modo que el animismo discierne la presencia viva del alma, o *anima*, en los diversos acontecimientos, criaturas y lugares tanto del mundo humano como del no humano. Recordemos, a modo de ejemplo evidente, que la palabra “Anima” es la psique personificada, ya que Psique en la antigua historia narrada por Apuleyo personificaba el alma.

A la sugestiva imagen de que “palabras son personas”, Hillman añade una conclusión de carácter psicológico derivada del *soul-making*: “Personifying is the soul’s answer to egocentricity”⁵⁶⁶, lo que trae consigo una relativización del ego y de su punto de vista predominante al reconocer las múltiples personas y perspectivas que constituyen la psique. Personificar, pues, implica pluralidad y policentricidad⁵⁶⁷. Dicho de otra manera, el acto de personificar pretende ayudarnos a superar nuestro propio egocentrismo ofreciéndonos puntos de vista alternativos al del “Yo” que *aparece* (literalmente, “que se pone a la vista”) en el centro de nuestra consciencia cotidiana. Porque no es sólo el punto de vista de ese actor capital, el “Yo”, el que gobierna las circunstancias de mi vida, sino también las circunstancias de una multitud de actores psíquicos que la caracterizan. Frente a esta ego-centricidad, la psicología arquetípica de Hillman encuentra en los mitos personificados del panteón clásico un vívido fondo imaginal para la revelación de la pluralidad psicológica. Aunque la realidad autónoma de estas figuras se percibe más claramente en las imágenes personificadas del mundo nocturno del sueño, tales figuras psíquicas, no obstante, infunden su personalidad en las actitudes que rigen mi vida durante la vigilia. Afectan a mi consciencia en cuanto que condicionan mis predilecciones y necesidades, como si fueran unos compañeros animados y autónomos con quienes dialogar, y que deciden compartir conmigo el viaje de los días. En la antigua Grecia estos espíritus rectores se llamaban *daimones*.

⁵⁶⁵ Cfr. Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 10.

⁵⁶⁶ Hillman, J. *Re-Visioning psychology*, p. 32.

⁵⁶⁷ Hillman, J. *Re-Visioning psychology*, p. 35.

Las figuras que aparecen en las vasijas griegas que llevan los nombres de Destino, Muerte o Vejez no son simplemente palabras representadas como personas, observa Hillman, sino afirmaciones “imaginables” que reconocen el carácter personal de la palabra⁵⁶⁸. Ilustraciones como éstas son pruebas del hecho de que “in the mythic perspective words too are persons”⁵⁶⁹. Al igual que no experimentamos las imágenes de los sueños como meras palabras disfrazadas, tampoco las personificaciones míticas son conceptos disfrazados. En el antiguo ritual asklepiano del sueño de curación, por ejemplo, el enfermo se duerme en el recinto del templo y es curado con la llegada del dios que “toca” al individuo con su presencia, manifestándose en sus recurrentes formas de serpiente o perro. La aparición simultánea de Asklepios y su poder de curación nos recuerda que el dios no es una conceptualización posterior del afecto⁵⁷⁰. Por ejemplo, el dios Pan no era el concepto de “pánico” personificado, ya que él mismo se veía en pánico. Es decir, la persona de Pan fue vista y experimentada en estado de pánico antes de que naciera el concepto de lo que ahora llamamos “pánico”. La historia mítica de Asklepios, entonces, sugiere que cometemos un gesto violento y reduccionista contra la imaginación al exigir que la imagen se traduzca en un concepto. La potencia afectiva del sueño de curación deriva, por naturaleza, de la imagen y la palabra (o la “palabra-imagen”) personificada, es decir, sentida y experimentada *como persona*.

Recordemos que en la psicología junguiana, las palabras Yo, Sombra, Ego, Anima y otras imágenes personificadas de este tipo se refieren a los componentes estructurales de la psique y a los elementos compositivos de la vida psíquica. “These basic structures are always imagined to be partial personalities,” explica Hillman, “and the interplay between them is imagined more as in fiction than in physics”⁵⁷¹. Más que un campo de presiones, fuerzas o pulsiones, representan al individuo visto como “a field of internal personal relationships, an interior commune, a body politic”⁵⁷². Al igual que los sueños nos revelan noche tras noche nuestro mundo psíquico interior es un “inscape of personified images [...] constituted of multiple personalities”⁵⁷³. Estas imágenes personificadas componen el elenco de personajes

⁵⁶⁸ Cfr. Hillman, J. *Re-Visioning psychology*, p. 34.

⁵⁶⁹ Hillman, J. *Re-Visioning psychology*, p. 34.

⁵⁷⁰ Cfr. Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 34.

⁵⁷¹ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 22.

⁵⁷² Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 22.

⁵⁷³ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 33.

que asumen sus papeles singulares en una especie de teatro psíquico interior: la “psicodinámica” reimaginada como “psicodrama”⁵⁷⁴. De hecho, las figuras a las que se refieren estas imágenes personificadas son las personas que constituyen los componentes de nuestra constitución psicológica. Utilizando una metáfora estructural, se podría decir que son lo que *hace* alma. La presencia de estas figuras imaginales proporciona los principios organizativos de nuestra vida psíquica, y nuestra personalidad está informada por la dinámica de su interacción. Es decir, mi vida no es tanto el resultado del modo aparentemente unificado de experimentar al que se refiere el pronombre personal “Yo” (literalmente, ego), sino más bien la consecuencia de las interacciones en constante desarrollo dentro de este panteón de personas imaginales. La personificación honra la agencia de esta multitud de figuras, que salva la diversidad y la autonomía de la psique de la dominación de un único poder. Es el antídoto del alma contra el egocentrismo.

Como ha señalado el filósofo y crítico Marc Slavin en su estudio de la situación de la metáfora en la psicología imaginal, *Metaphor in imaginal psychology: a hermetic reflection*, una de las ramificaciones más radicales de la reivindicación de la psicología imaginal para la estética es el reconocimiento de la metaforicidad del “Yo”, o “mí mismo”, lo que Hillman caracteriza como “my own metaphorical existence—that I too am a personification whose reality depends on something other than my own will and reason”⁵⁷⁵. Que soy “an impersonal person, a metaphor enacting multiple personifications, mimetic to images”⁵⁷⁶. Al igual que el actor, que encarna una representación de una ficción, que es y no es a la vez, también yo me reconozco a mí mismo como un “un ‘ser como si’” cuya realidad está moldeada por la imaginación. Es asumir, dice Slavin, que “I am a literary, not a literal expression of the drives that are at work in me, the metaphors, figures, images of my psychological make-up”⁵⁷⁷. Somos, pues, una expresión metafórica de las pulsiones y los instintos que actúan en nosotros.

En este sentido, el servicio que un sentido metaforizado del yo presta en última instancia al alma deriva de un principio fundamental de la psicología profunda: “Therapy

⁵⁷⁴ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 22.

⁵⁷⁵ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 49.

⁵⁷⁶ Hillman, J. *Re-Visioning psychology*, p. 51.

⁵⁷⁷ Slavin, M.: *Metaphor in imaginal psychology: a hermetic reflection*. Routledge, New York, 2018, p. 151. A partir de ahora, se citará por la primera parte de su título: “*Metaphor in imaginal psychology*”, más el número de página.

[como *psychēs terapia*], works through the paradox of admitting that all figures and feelings of the psyche are wholly ‘mine,’ while at the same time recognizing that these figures and feelings are free of my control and identity, not “mine” at all”⁵⁷⁸. La idea de *soul-making* expresa plenamente este principio. La multiplicación de personas dentro de la psique por medio de la personificación es un instrumento que crea alma al obligar al ego, o imagen del ego, a ampliar su perspectiva y a darse cuenta de que no es toda la psique, sino sólo un miembro y un punto de vista dentro de la comunidad psíquica. La metáfora de Hillman “las palabras son personas” establece la paradoja de que las imágenes de la psique son autónomas del ego. Así, buscando reanimar los conceptos, vocabularios y perspectivas de una consciencia moderna apegada a la literalidad en la interpretación, Hillman introduce un aliento de vida personificante en la imaginación metafórica y aboga por un regenerativo “retorno a Grecia”. Es decir, *soul-making* encuentra sus figuraciones politeístas y personificadas de la psique en la materia prima de la psicología profunda: los mitos clásicos. Toma los fenómenos mitológicos en sus propios términos, invitándonos a aprender a percibir la realidad psíquica a través de los ojos de estas figuras metafóricas. Basándose en los estudios clásicos, Hillman, citando un texto del Instituto Warburg, observa que fueron los griegos y romanos los que

personified such psychic powers as Fame, Insolence, Night, Ugliness, Timing, Hope, to name but a few. These were regarded as “real daemons to be worshipped and propitiated and no mere figments of the imagination. And, as is well known, they were actually worshipped in every Greek city. To mention Athens alone, we find altars and sanctuaries of Victory, Friendship, Fortune, Forgetfulness, Modesty, Mercy, Peace, and many more”⁵⁷⁹.

Estos tipos de designaciones que se encuentran en todas las religiones de la antigüedad indican “the necessity of personifying for the mythic perspective”⁵⁸⁰. Adoptando la personificación como una actividad primaria de *soul-making*, nuestra visión se abre a una perspectiva o consciencia mítica. Para emprender este cambio de perspectiva tan fundamental para comprender la naturaleza de la psique, dice Hillman, es necesario personificar: “To understand anything at all, we must envision it as having an independent subjective existence,

⁵⁷⁸ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 31.

⁵⁷⁹ Cita tomada de Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 13.

⁵⁸⁰ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 16.

capable of experience, obliged to a history, motivated by purposes and intentions. We must always think anthropomorphically, even personally”⁵⁸¹. La apertura de los ojos trae consigo un despertar del corazón imaginal, en tanto la perspectiva mítica nos hace conscientes de la realidad de las personas de la imaginación psíquica. Reconoce que experimentar la realidad psíquica requiere establecer una conexión personal con todo el cosmos: sus acontecimientos, criaturas y cualidades. El modo de pensar que personifica de esta manera es llamado por Hillman, siguiendo a Unamuno, la comprensión “mitopeica”⁵⁸². Para una consciencia mítica, las figuras de la imaginación *son reales*.

Como se ha señalado anteriormente en relación con el enfoque imaginal del fenómeno de la depresión, el valor terapéutico de la personificación se deriva de su efecto sobre la multiplicidad de imágenes cargadas emocionalmente que constituyen los complejos y la dinámica de la psique:

When a complex [i.e., una imagen interior cargada de emoción] is treated as a distinctly separated entity, a full “person,” equal to my notion of ego in intentions, mood, and willfulness, then my relations to my complexes will be as in a dream where they are no more or less real than the “I” of a dream. [...] What was once an affect, a symptom, an obsession, is now a figure with whom I can talk.⁵⁸³

Aquí encontramos de nuevo el poder reparador de la personificación tanto para el individuo como para la sociedad. La comprensión de los complejos como personas “can change the very being of a complex”⁵⁸⁴. Esta noción puede remontarse al culto de los conceptos personificados en los antiguos templos griegos (siendo “concepto” un término moderno), que podríamos considerar monumentos al potencial transformador de la idea de que los daimones o dioses no tienen por qué ser vistos como “míos”, es decir, como parte de mi yo. Personificar los complejos, esas imágenes interiores cargadas, les confiere una facticidad, una realidad psicológica. El concepto personificado se encarna, dando así cuerpo(s) al alma. En última

⁵⁸¹ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 16.

⁵⁸² Unamuno, M. de: *Del sentimiento trágico de la vida*. Sociedad Anónima Editorial, Madrid, 1913, pp. 143.

⁵⁸³ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 34.

⁵⁸⁴ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 34.

instancia, pedir que *nos ciñamos a la imagen* es pedir que la encarnemos y concretemos así la visión de que “we, too, are ultimately a composition of images”⁵⁸⁵. Hemos de

dissolve the literal belief in persons by repersonifying them into metaphors. Then personality may be imagined in a new way: that I am an impersonal person, a metaphor enacting multiple personifications, mimetic to images in the heart that are my fate, and that this soul which projects me has archetypal depths that are alien, inhuman, and impersonal.⁵⁸⁶

Al personificar, la perspectiva del “Yo” personal queda relativizada por otros componentes psicológicos con sus propios motivos, fuerzas y personalidades autónomos. El efecto radical de la imagen “las palabras son personas” reside en el encuentro desestabilizador al que obliga a nuestro familiar egocentrismo a confrontarse con lo extraño y lo insólito de nuestra constitución, aquellos aspectos psicológicos que el “Yo” etiqueta como síntomas y sobre los que tiene poco control. La personificación también explica el advenimiento del discurso del alma, *psique-logos*, en el dominio de las ciencias médicas; conduce al malestar, a la enfermedad del ego. “I must insist,” dice Hillman, “that this movement of consciousness into psychological reality is experienced first as pathological”⁵⁸⁷.

Esta metaforización de las cualidades en términos de subjetividad ilumina otro aspecto de la naturaleza del alma: es inherentemente múltiple. “Personifying,” dice Hillman, “means polycentricity, implicating us in a revolution of consciousness—from monotheistic to polytheistic”⁵⁸⁸. Parte del objetivo de Hillman con la personificación del alma es deconstruir lo que él llama la oposición espíritu/alma, argumentando que los valores del alma han sido suprimidos en la jerarquía convencional. Hillman asocia el término “espíritu” con la literalización de un concepto en cualquier tipo de fijeza “monoteísta”. Por el contrario, los conceptos personificados del panteón clásico constituyen un pluralismo psicológico, una perspectiva que él asocia con el *alma*⁵⁸⁹. Con *soul-making*, abandonamos la certeza trascendente del espíritu por la ambigüedad y la polivalencia poética del valle keatsiano (recordemos las líneas al comienzo de esta Tesis: “Call the world if you please, ‘The Vale of

⁵⁸⁵ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 41.

⁵⁸⁶ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 51.

⁵⁸⁷ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 35.

⁵⁸⁸ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 35.

⁵⁸⁹ Cfr. Slavin, M.: *Metaphor in imaginal psychology*, pp. 152-153.

Soul-making.’ Then you will find out the use of the world”). El alma, pues, es un fenómeno terrenal. Está hecha de lo cotidiano, de lo mundano. En la disposición politeísta de la psicología imaginal, “the theological reality of the Gods no longer seems paramount, as they become more psychologically evident in the images and myths of our lives”⁵⁹⁰. Los dioses están “bound to the actualities of the secular, where myths are daily taking place”⁵⁹¹. En esta inversión de la actitud religiosa convencional, nosotros no estamos ligados —religión entendida en el sentido de *re-ligare*— a los dioses, sino ellos a nosotros. A diferencia de una teología, una psicología de *soul-making* no manifiesta la creencia en los dioses porque, como hemos visto, éstos se toman metafóricamente, no literalmente, y por tanto no se acude a ellos a través de métodos religiosos como la oración, los rituales y los credos. Más bien, afirma Hillman,

the Gods are *imagined*. They are approached through psychological methods of personifying, pathologizing, and psychologizing. They are formulated ambiguously, as metaphors for modes of experience and as numinous borderline persons. [...] The soul cannot be, except in one of their patterns.⁵⁹²

Cuando la presencia teológica, o la presencia de la teología, es relativizada por la lógica de la metáfora, emerge una nueva perspectiva, una perspectiva *psicológica*. La personificación imaginal de *soul-making* nos enseña que los dioses son puntos de vista, actitudes ante la existencia, patrones arquetípicos que forman y conforman nuestra autodefinición.

4.2. Patologizar

Hillman ha derivado su comprensión de la psique y su actividad creadora de imágenes del estudio de almas “*in extremis*”, es decir, de las imágenes generadas por los sufrimientos de la psique⁵⁹³. El redescubrimiento del inconsciente por las investigaciones de Freud y Jung a principios del siglo XX trajo consigo una nueva mirada hacia la actividad patológica de la psique. A su vez, esto abrió el camino para un acontecimiento aún más crucial para la

⁵⁹⁰ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 168.

⁵⁹¹ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 168.

⁵⁹² Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, pp. 169-170.

⁵⁹³ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 55.

psicología imaginal de Hillman, la revelación de la “realidad física” del alma⁵⁹⁴. Aunque el contexto de la terapia profesional suele ser considerado como el lugar donde se ha “redescubierto” y recuperado el alma en Occidente, Hillman argumenta que, en realidad, son los síntomas y no la industria terapéutica los que nos han puesto de nuevo en contacto con la psique y su producción autónoma de imágenes. Recordemos que fue la continua patologización experimentada por los propios Freud y Jung, así como la de sus pacientes, lo que impulsó a éstos y a otros de los primeros investigadores de la psique por un descenso a través de la patología y las imágenes patologizadas en dirección al alma.

Debido a sus vínculos históricos con el campo de la medicina, la psicología ha considerado tradicionalmente la enfermedad y la aflicción como algo contra lo que hay que luchar y superar. Sin embargo, en lo que podemos apreciar como una especie de vuelco nietzscheano de los valores, la enfermedad y el sufrimiento se afirman aquí como fenómenos de necesidad vital para el alma y para la creación de alma. Con el fin de reimaginar la naturaleza de la patología en la vida del alma, Hillman ha concebido el término *patologizar* para significar “the psyche’s autonomous ability to create illness, morbidity, disorder, abnormality, and suffering in any aspect of its behavior and to experience and imagine life through this deformed and afflicted perspective”⁵⁹⁵. Es decir, el alma patologiza de forma natural, expresándose a través del cuerpo y la imaginación mediante un conjunto de síntomas que manifiestan el desorden y la anormalidad en el alma, la enfermedad, el dolor y la fuerte tensión y antagonismo entre contrarios. Aunque no se romantiza la patología, es evidente que Hillman quiere legitimar el lugar de los síntomas patológicos y las imágenes patologizadas en la vida del alma, lo cual nos lleva reconocer que “*the psyche does not exist without pathologizing*”⁵⁹⁶. La patología es una de las principales características de la vida humana, y patologizar es una de las principales actividades que hacen alma.

Freud entendía que el camino hacia las dimensiones inconscientes de la psique se iniciaba con el síntoma neurótico. Jung sostenía que había una cualidad de intencionalidad en la aflicción, que apuntaba a una dimensión en los acontecimientos y experiencias que tenía

⁵⁹⁴ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 106.

⁵⁹⁵ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 57.

⁵⁹⁶ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 70.

un significado particular para la psique. No se trataba simplemente de afirmaciones metodológicas sobre cómo debía proceder la práctica de la psicología profunda con un análisis del alma, el psicoanálisis, sino más bien, de “*ontological statements, statements about the soul’s very being, a source of whose native insight is its native pathology*”⁵⁹⁷. Aquí se concibe la enfermedad como una oportunidad, una *vía regia*, a través de la cual, gracias a los síntomas y las aflicciones manifestados, podemos arribar a la contemplación y la expresión del alma. A este respecto, Hillman cita los escritos de Hegel y su referencia a la actividad patológica natural del alma y la relación entre la patología y la propia alma. La patologización, o “locura”, como la describió Hegel, es “a necessarily occurring form or stage in the development of the soul”, una etapa en la que “the soul is divided against itself, on the one hand already master of itself, and on the other hand not yet master of itself”⁵⁹⁸. En su actividad patologizadora, “the soul strives to restore itself to the perfect inner harmony out of existing contradiction”⁵⁹⁹. Hay para el alma una necesidad psicológica universal en patologizar, dice Hegel: “as if we were asserting that *every* mind, every soul, must go through this stage of extreme derangement”⁶⁰⁰. Lejos de ser un fenómeno anormal, lo patológico es una parte inherente al alma. Es una experiencia necesaria para su creación y desarrollo, un camino que no puede emprenderse de otro modo.

Históricamente, argumenta Hillman, la medicina y la religión han ofrecido dos de los marcos de referencia más destacados para intentar comprender la aflicción psíquica y su relación con las imágenes psíquicas. Ambas disciplinas sustentan dos puntos de vista diferentes respecto a la causa del sufrimiento. La primera lo achacará a la enfermedad y la segunda a nuestra condición de pecadores. En ambos casos, patologizar conlleva implicaciones negativas y, por tanto, se considera incorrecto o malo. La revisión que hace Hillman de la patología forma parte de un esfuerzo por hacer evolucionar la psicología más allá de este tipo de modelos y métodos, que han impedido a la disciplina abordar un fenómeno esencial del alma como es la patologización desde una perspectiva propia. Así, la perspectiva de *soul-making* trata de descubrir lo que la patologización está indicando sobre el alma misma

⁵⁹⁷ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 58.

⁵⁹⁸ Cita tomada de: Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 63. Cfr. Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 239-240, n. 14 y 15.

⁵⁹⁹ Cita tomada de: Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 63.

⁶⁰⁰ Cita tomada de: Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 63-64.

y lo que el alma podría estar diciendo por medio de ella. Sin embargo, Hillman no rechaza la validez de las percepciones médicas y religiosas de la psique, ni quiere simplemente sustituir sus ideas de enfermedad y pecado por otro modelo. Lo que desea, en cambio, es poder servirnos de estas perspectivas y paradigmas para ver a través de ellos y arrojar una nueva luz sobre la comprensión del alma. A este giro del pensamiento lo denominará *psicologizar*, como veremos más adelante. Al hacerlo, situamos estos puntos de vista como complementos junto a otros que son más psicológicos, es decir, que ven las imágenes patologizadas desde el punto de vista de su utilidad para el estudio de la vida del alma. “For to deny or omit pathologizing from the study of the soul,” escribe Hillman, “denies the soul this area of its phenomenology, refusing this mode of its life, this language of its expression, this means of reflecting itself. [...] To neglect the primary validity of the soul’s sickness-imagery and the sickness experience distorts our notion of soul and our work with it”⁶⁰¹. Cualquier filosofía o psicología que pretenda ofrecer un auténtico *logos* de la psique debe, por tanto, reconocer abiertamente los fenómenos patológicos y las imágenes patológicas como fundamentales para el propio ser del alma.

En lugar de una perspectiva que juzga la patología como inherentemente perjudicial, *soul-making* propone una visión imaginal que ve la patologización como algo necesario para la salud y el desarrollo del alma. Así, el síntoma patológico o la imagen patologizada no se considera una expresión de algo negativo que sucede en la “ecología” interna de la vida psíquica. Más bien, el síntoma puede ser interpretado como una demostración de fuerza vital y una expresión de la vitalidad del alma⁶⁰². Experimentada desde el punto de vista personificador descrito en la sección anterior, la patologización ofrece así un signo de la voluntad y el deseo del alma. Como tal, *soul-making* nos convierte en observadores rigurosos de la psique, cultivando una atención deliberada incluso a las manifestaciones más perturbadoras del alma porque, como señala Hillman,

The affliction reflects a *pathos*, a being moved, or movement, now taking place in the psyche. [...] [And so] we assume that something essential for the psyche’s survival,

⁶⁰¹ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 58.

⁶⁰² Cfr. Hillman, J. y Ventura, M.: *We’ve had a hundred years of psychotherapy*, p. 158.

its very life, and death, is being expressed in this manner and cannot be expressed with the same subtle and vital impact in any other way.⁶⁰³

Es en la patología y en las imágenes patologizadas, entonces, donde encontramos un lenguaje primario del alma. Sentimos la psique expresándose a través de los síntomas y la angustia, utilizando la aflicción para hablar en un lenguaje magnificado y fantástico sobre los alcances de sus profundidades, hablándose a sí misma sobre su propio estado y naturaleza.

Y así, en lugar de imponer categorías evaluativas binarias como positivo y negativo, o salud y enfermedad, o de explicar los fenómenos al estilo de la medicina o la teología, la perspectiva de *soul-making* suspende las suposiciones para que los fenómenos observados emerjan plenamente. Si fuéramos capaces de descubrir su necesidad para el alma, patologizar no sería algo bueno o malo, sino simplemente un elemento necesario para nuestro proceso psíquico. A través de él podríamos identificar causas que tal vez hubiésemos malinterpretado o pasado por alto, o reconocer adecuadamente valores que se han presentado a nuestros ojos de manera distorsionada⁶⁰⁴. Suspender nuestros juicios acerca de la salud o sobre aquello que consideramos “normal”, deja espacio suficiente para que la psique elabore y exprese su propio lenguaje a través de la función patologizadora de la imaginación. De esta manera, se elimina toda clase de obstrucción o impedimento que pudiera ser provocado por la posesión de fantasías por parte del ego acerca de una mejoría o cura de la dolencia. Así, actúan como pistas y señales que anuncian las verdaderas intenciones y anhelos del alma porque, como señala Hillman, hasta que el alma no alcance su objeto de deseo, volverá a enfermar una y otra vez⁶⁰⁵. Tomando un fenómeno tan común en nuestros días como es la enfermedad de la depresión, Hillman argumenta que:

Through depression we enter depths and in depths find soul. Depression is essential to the tragic sense of life. It moistens the dry soul, and dries the wet. It brings refuge, limitations, focus, gravity, weight and humble powerlessness. It reminds us of death. *The true revolution begins in the individual who can be true to his or her depression.*⁶⁰⁶

⁶⁰³ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 84.

⁶⁰⁴ Cfr. Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 57.

⁶⁰⁵ Cfr. Hillman, J.: *Suicide and the soul*. Ed. Cit., p. 158.

⁶⁰⁶ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 98.

El objetivo, entonces, es descubrir la consciencia y la profundidad que la aflicción desea. Hillman llega incluso a pronunciarse en contra de ese gran paliativo de la cultura americana, la *esperanza*, cuyo mensaje, dice, sólo hace más pesada la desesperanza. Por el contrario, la experiencia de la depresión, “lets you live down at the bottom. And to live down at the bottom means giving up the Christian thing about resurrection and coming out of it; ‘light at the end of the tunnel.’ No light fantasy; and then the depression at once becomes less dark. No hope, no despair”⁶⁰⁷. Se da a entender aquí que hay momentos en los que debemos ceder a los impulsos más “tanáticos” del alma o, al menos, reconocer su potencia primordial. Evidentemente, hay enfermedad en un afecto desmesurado por la vida. Esta es una propuesta inquietante. Sin embargo, aunque la patologización utiliza el lenguaje de los acontecimientos naturales —enfermedad, depresión o muerte, por ejemplo— esto no significa que tales acontecimientos deban tomarse de manera literal. Por el contrario, como ya hemos visto, deben tomarse mítica y metafóricamente.

Esta revisión imaginal de la patología desde el punto de vista de *soul-making* se basa en un postulado fundamental de la psicología profunda, la importante afirmación de Jung de que “the gods have become diseases”⁶⁰⁸, una visión de la relación entre *mythos* y *pathos* que ha llevado a Hillman a observar: “[T]oday it is to our pathologies that we must look for finding the Gods”⁶⁰⁹. Siguiendo las declaraciones de Jung de que todo proceso psíquico es una imagen y un “imaginar”, y que toda imagen está conformada por un complejo constituido arquetípicamente, la perspectiva arquetípica de *soul-making* sostiene que toda expresión patológica tiene en su núcleo una “figura mítica”. Por ello debemos considerar la patología como un instrumento con el cual poder atisbar más allá de los acontecimientos que nos ocurren en la cotidianidad, tratando de rastrear en ellos su raíz imaginal y arquetípica. De este modo, conseguiremos comprender cómo dentro de la enfermedad, estas figuras míticas —estos “principios rectores”, “metáforas raíz” y “figuras eternas de la imaginación”— condicionan nuestro comportamiento, ejercen un efecto que domina la orientación de nuestros puntos de vista y, en definitiva, transforman completamente nuestra manera de

⁶⁰⁷ Hillman, J.: *Inter views*. Harper & Row, New York, 1983, p. 21.

⁶⁰⁸ “The gods have become diseases; Zeus no longer rules Olympus but rather the solar plexus, and produces curious specimens for the doctor’s consulting room”. Jung, C.G.: *CW* 13, §54.

⁶⁰⁹ Hillman, J.: *Loose ends*, p. 50.

experimentar la realidad. Con este fin, *soul-making* quiere conducir nuestra comprensión de la patología más allá del síntoma y la aflicción hacia un significado más profundo, trasladándola a través de la semejanza a un contexto mítico y metafórico entre “los dioses”.

Este giro hacia un trasfondo de la metáfora mítica se inicia a través de un proceso que Hillman denomina también “reversion” (usa también el griego, *epistrophé*), un método inspirado en Plotino y en la idea de que “All knowing comes by likeness”⁶¹⁰. Este método imaginal nos incita a preguntar por las similitudes de estas semejanzas arquetípicas con aquello que se está manifestando en la psique en un momento dado. Con el acto de reversión interrogamos nuestras afecciones: ¿Con qué figuras provenientes del mito guarda un parecido mi estado psíquico en este momento? ¿Cuáles de estas metáforas están dando forma a mis pensamientos? ¿A través de qué imágenes particulares habla este dolor? Como han dicho Kerenyi y Hillman, simplemente: “Mythology presents pathology”⁶¹¹. Al igual que estos elementos que pueblan la mitología, la aflicción psíquica también parece ser perturbadora, irracional y excesiva. La psicopatología encuentra el espejo más adecuado en las figuras e imágenes de la mitología precisamente porque la mitología habla con el mismo lenguaje trágico, distorsionado y fantástico. Simultáneamente, la patologización del alma nos libera de puntos de vista egocéntricos respecto a nuestras heridas, incitándonos a interrogar qué hay dentro y detrás de los fenómenos presentados; en otras palabras, qué fuerzas están animando nuestros males psíquicos. La idea fundamental es la de examinar “various psychological syndromes as if they were mythical enactments, as if they were ways in which the soul is mimetic of an archetypal pattern”⁶¹². Este movimiento, sin embargo, no es una regresión a un nivel “primitivo” de pensamiento “mágico”: la reversión o revisión imaginal no es una huida de la realidad, sino, más bien, una forma de buscar otra cualidad de esta misma realidad. Su razón de ser se basa en proporcionar un contexto donde la psique pueda dar sentido a su propio proceso patológico y que la misma idea de la psicopatología pueda revestirse de un nuevo sentido sanador para nosotros.

⁶¹⁰ Proclus: *Elements of theology*, Prop. 29 ff. sobre la idea de *epistrophé*.

⁶¹¹ Hillman, J.: “Oedipus revisited”, en: K. Kerényi and J. Hillman, *Oedipus variations: studies in literature and psychoanalysis*. Spring Publications, Dallas, 1991, p. 95.

⁶¹² Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 100.

Al interpretar los sucesos y síndromes psicológicos como si fueran representaciones míticas, Hillman sigue el trabajo de Freud, que introdujo su propia versión del método en la era moderna, imaginando la psicopatología, como hemos visto, principalmente sobre el trasfondo del mito de Edipo. Sin embargo, el psiquiatra vienés llevó el método de reversión por un camino demasiado positivista, lo que hizo que acabara convirtiéndose, dice Hillman, en una “reducción”. En lugar de seguir el rastro de los acontecimientos psíquicos hasta sus raíces en la imaginación mítica y considerar la patologización del alma como “comportamiento mítico”, Freud buscaba interpretar los propios mitos desde una clave puramente biológica y antropológica, basada en el comportamiento con el que interactúan entre sí los diferentes miembros de una familia⁶¹³. La conexión que hace Freud entre los síndromes psicológicos y los mitos es una especie de inversión del giro que pretende imprimir Hillman. Es decir, Freud pone los términos al revés. En contraste, Hillman lee la patología como una representación del mito. No intenta explicar los mitos mediante categorías del positivismo médico o alegorías de la cultura social y las relaciones familiares. Aunque el pensamiento de Freud ofrece una visión del trasfondo arquetípico, no es del mito, sino más bien de los paradigmas arquetípicos que dan forma a su propia perspectiva positivista.

Encontrando inadecuadas este tipo de explicaciones positivistas y reduccionistas de las psicopatologías, Hillman ha aplicado el método imaginal y arquetípico de la reversión a una variedad de afecciones psíquicas, explorando la dimensión mítica de la depresión, la histeria y el suicidio, por ejemplo, sobre el trasfondo de los dioses griegos. En una revisión radical de lo que Camus llamó el único problema filosófico⁶¹⁴, Hillman quiere ver más allá de la literalidad del acto en sí mismo de quitarse la vida y vislumbrar en él el modo en que el alma se sirve del cuerpo para ejecutar un deseo de muerte no tanta física como de carácter metafórico. Una muerte figurativa que buscaría otro tipo de existencia en la vida, y no la eliminación completa de la existencia como tal. Cuando el cuerpo no se hace eco y evita responder a las demandas del alma, esta puede ir incluso en contra del mismo y su bienestar. Escribe Hillman: “*the soul can make claims that go against the body and against our physical wellbeing, and suicide is often that, the soul making its own claims*”⁶¹⁵. La patologización en

⁶¹³ Cfr. Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 100.

⁶¹⁴ Cfr. Camus, A.: *El mito de Sísifo*. Trad. L. Echávarri. Madrid, Alianza, 1951, p. 22.

⁶¹⁵ Hillman, J.: *Suicide and the soul*. Ed. Cit., p. 37

el comportamiento suicida y las imágenes que se presentan en la ideación del acto parecen ser necesarias para el alma, señalando una intención desconocida hasta entonces.

En relación con las imágenes que surgen cuando una persona se plantea seriamente quitarse la vida, nuestro primer instinto es intentar apartarla de esas imágenes de muerte porque suponemos que la persona empeorará si fija su atención en ellas. La paradoja, sin embargo, es que, aunque las imágenes puedan resultar horribles, oscuras y a menudo grotescas, si uno se compromete y se enfrenta a ellas se libera una sensación nueva y diferente de vitalidad. Es decir, hay una energía vital en esas imágenes de la muerte y, por ello, hay que buscar la intención y el significado en las imágenes de este deseo metafórico en el mítico inframundo de Hades. En definitiva, no podemos abordar el problema del suicidio de una manera meramente literal, como si siguiera una lógica natural el hecho de querer eliminar la propia existencia y obviar la tendencia de todo ser vivo a la autoconservación, el célebre *conatus* spinoziano de perseverar en el propio ser. En cambio, ha de intentarse que la persona transmute dicha ideación suicida en una metáfora-raíz que le ayude a entender el verdadero significado y las motivaciones reales que hay tras el acto en sí.

Hillman ve en las manifestaciones de la depresión la presencia de Saturno, por ejemplo, y el punto de vista arquetípico del *senex*⁶¹⁶, recordándonos que la figura de Saturno en la cosmología mítica simboliza la lentitud, la sequedad, la oscuridad y la impotencia de la depresión. Saturno, identificado también con el dios griego Cronos, es la pesadez de la depresión y su implacable devorar el tiempo naciente. Respecto a la enfermedad de la histeria, tan fundamental en el desarrollo temprano de las psicologías de Freud y Jung, Hillman sitúa el origen de este trastorno en el contexto de los mitos de Dionisio y trata, por ejemplo, de comprender cuál es el motivo de la asociación histórica de lo femenino con el fenómeno histérico, cuestionándose a su vez por qué este dios que presidía una tropa de vírgenes enloquecidas era también llamado el Señor de las Almas y se asociaba al inframundo de Hades. Es esclarecedor cómo en los inicios de la psicología profunda se produjeron analogías de carácter similar, pues fue, por ejemplo, el estudio de la histeria en mujeres jóvenes lo que condujo al descubrimiento de la psique inconsciente⁶¹⁷. En otro estudio, Hillman investiga la

⁶¹⁶ Cfr. Hillman, J.: "On senex consciousness," *Spring*, 1 (1970), pp. 146-65.

⁶¹⁷ Cfr. Hillman, J.: *Myth of analysis*, pp. 290-291.

mitopatología que gira en torno a la figura de Pan y la fenomenología de pulsiones instintivas como la masturbación, la violación y el pánico⁶¹⁸. Para Hillman, es evidente que éstas no son puras fantasías librescas: nosotros somos esas historias y las ilustramos con nuestras vidas. Como grabó Jung en el dintel de su casa de Kusnacht, *Vocatus atque non vocatus deus aderit*: Dios estará presente, sea invocado o no.

Sin embargo, aunque este método de reversión interpreta los síntomas de forma mítica, de acuerdo con el método de *soul-making*, estos mitos no deben ser leídos literalmente. Más bien, y en mayor consonancia con el funcionamiento de la imaginación, en el contexto de esta psicología arquetípica e imaginal los mitos han de ser interpretados a través de esa misma perspectiva del “como-si” examinada anteriormente. Es aquello que Jung en sus escritos denominó el “*als ob*” del alma, concepto que tomó prestado de la filosofía de Hans Vaihinger, autor alemán de raíz neokantiana que había elaborado en su “ficcionalismo” o “positivismo idealista” el papel de la ficción en el pensamiento, tomando las ficciones como “estructuras mentales” de analogía y metáfora y “la actividad ficcional de la mente [como] una expresión de las fuerzas psíquicas fundamentales”⁶¹⁹. Las metáforas míticas y las ficciones analógicas funcionan de forma indirecta, estableciendo conexiones oblicuas que no son causales sino imaginales, otorgando a la psique su facultad poética de comprensión por analogía, un modo de percepción arraigado en la estructura de “semejanza” que es fundamental para la reversión hillmaniana. Sin embargo, si el movimiento de reversión imaginal se vuelve demasiado literal, demasiado cercano a una correspondencia unívoca de A con B, es decir, equiparando directamente los mitos con las enfermedades, entonces caemos en el mismo tipo de reducción del que *soul-making* trata de liberar nuestro pensamiento. En tal caso, los dioses no son más que nuevos términos de clasificación. El objetivo de la revisión mítica, sin embargo, no es una nueva forma de clasificar la psicopatología, sino más bien una nueva forma de *experimentarla*. Las metáforas no son etiologías ni explicaciones causales, advierte Hillman, “They are perspectives toward events which shift the experience of events; but they are not themselves events. They are likenesses

⁶¹⁸ Cfr. Hillman, J.: “An essay on Pan”, en: *Pan and the nightmare: two essays, with W.H. Roscher*. Spring Publications, Dallas, 1972, pp. i-lx.

⁶¹⁹ Vaihinger, H.: *The philosophy of “As if”*. Trad. C.K. Ogden. Routledge, Milton Park, 2009, p. 12.

to happenings, making them intelligible, but they do not themselves happen”⁶²⁰. Así, interpretados desde la perspectiva de *soul-making*, los mitos proporcionan un trasfondo imaginal, un contexto de “no-eventos” metafóricos dentro del cual podemos imaginar un nuevo sentido de los acontecimientos reales.

Al abordar los acontecimientos desde el mito, sin embargo, corremos el riesgo de subyugar la riqueza de las múltiples perspectivas aportadas por él a la hegemonía tiránica del ego, reduciendo lo plural a lo singular. Una interpretación mítica de la psicopatología desde la perspectiva de *soul-making* debe incluir, pues, una lectura de todas las figuras presentes, no solo de la que el ego cree que le representa de manera más fidedigna. El deseo del ego de adoptar un punto de vista como su identidad y marginar el resto, es un acto que a menudo da lugar a que las partes marginadas y rechazadas del mito sean tachadas de psicopatológicas. Sin embargo, no somos necesariamente conscientes ni, por tanto, culpables de tal exclusión u omisión. De hecho, cuando el mito se experimenta en estos términos es cuando su influencia resulta menos aparente, “for each [myth] characterizes the notion of consciousness itself according to archetypal perspectives; it is virtually impossible to see the instrument by which we are seeing”⁶²¹. Dicho de modo metafórico en términos de los arquetipos míticos, podemos ser conscientes a la manera de Apolo, llenos de luz, o voluntariosos como Hércules, o situarnos en el flujo comunitario de Dioniso. Cada divinidad, cada perspectiva arquetípica, es un estilo de consciencia, una disposición hacia lo presente y una actitud interpretativa particular hacia la vida. La psicopatología, en este sentido, se refiere a la intervención en la consciencia politeísta del punto de vista monoteísta, una intrusión que obliga a identificarse con el punto de vista singular que comúnmente llamamos ego.

Hemos visto cómo Hillman toma como principio fundacional el argumento de Jung de que *la imagen es psique*. Como tal, se entiende que la psicopatología, los sufrimientos del alma son, en el fondo, enfermedades de la imagen o, quizá más exactamente, una enfermedad de la relación entre ego e imagen. Un alma enferma habla a través de imágenes afligidas y esas imágenes tienen la capacidad tanto de viciar como de vitalizar. Con el tiempo, el discurso de las imágenes patologizadas crea narrativas sobre nuestras vidas y sobre la vida en general.

⁶²⁰ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 101.

⁶²¹ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 103.

El peligro está en que cuando una narración se petrifica en un relato rígido de “cómo son las cosas”, perdemos la receptividad de la multitud de posibilidades imaginables, lo que desde una perspectiva mítica significa no propiciar la pluralidad de dioses en favor de aquel con el que nos hemos identificado. Del mismo modo que Orfeo fue violentamente despedazado por las ménades por su singular culto a Apolo, el individuo que padece la enfermedad psíquica ha construido una perspectiva crónicamente estrecha y se ha hecho pedazos por aquellas posibles perspectivas que hasta ahora han sido desatendidas, rechazadas o excluidas de su vida. Como veremos a continuación, otro modo importante de *soul-making* es relativizar la fantasía mediante una actividad que Hillman denomina *psicologizar*.

4.3. Psicologizar

Psicologizar, en términos de Hillman, significa interrogar y reflexionar sobre los paradigmas que estructuran nuestras vidas. Psicologizar es el deseo esencial del alma y la reflexión su actividad habitual⁶²². Con un enfoque diferente al de la especulación epistemológica, la reflexión psicológica no pretende utilizar proposiciones racionales o empíricas para establecer cómo la mente consigue representar el mundo. Más bien, su objetivo es “ver a través”, subtítulo del mismo capítulo y que Marc Slavin describe como un “término artístico primario” en el *soul-making* de la psicología imaginal⁶²³. Recurriendo a la interpretación de la psique como “imagen especular” que utilizó Jacques Derrida en su *Psyché: invenciones del otro* —texto en el que plantea la misma cuestión que Hillman: ¿Qué es el alma?— Slavin ve en la psicologización el interés de Hillman no sólo por el reflejo *en* el espejo, un “alter-Ego”, sino también una reflexión *sobre* la naturaleza de ese espejo⁶²⁴. Esta interpretación se basa en la idea de que la actividad de la psicologización tiene que ver, en palabras de Hillman, con “analyzing not only our personalities and psychological material, such as dreams and problems, but the ideas with which we regard our personalities and psychological material”⁶²⁵. La psique es “autorreflexiva”, según Slavin, en el modo en que

⁶²² Cfr. Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, pp. 115 y p. 117.

⁶²³ Slavin, M.: *Metaphor in imaginal psychology*, p. 159.

⁶²⁴ Derrida, J.: *Psyche: Inventions of the other (Vols. I & II)*. Stanford University Press, Stanford, 2007, p. 20.

⁶²⁵ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 127.

su propósito es “Self-regard”, en el sentido junguiano del “Yo”, como meta de ese proceso de autodesarrollo llamado individuación⁶²⁶. Proponiendo una lectura “posestructuralista” de este modo de *soul-making*, Slavin señala que Hillman consideraba que la actividad de “ver a través” era también un método deconstructivo, fundamentalmente necesario para una revisión imaginal, no sólo de la idea del Yo, sino también de las ideas mismas. Para ilustrar la poderosa naturaleza de los paradigmas que estructuran nuestra experiencia, Hillman recurrió a menudo a una frase del poeta W.H. Auden: “We are lived by powers that we pretend to understand”⁶²⁷. Vista a través de la lente personificadora de la metáfora mitopoética y su perspectiva arquetípica, la psicologización abre, así, nuestra visión a “los dioses” inherentes a nuestras ideas.

Como se ha examinado anteriormente, los arquetipos son también ideas, las ideas por medio de las cuales consideramos la vida y a nosotros mismos, es decir, como los tomamos *en regard*. Son los instrumentos, dice Slavin con evidente alusión a Heidegger, “ready-to-hand for the work of regarding. The *phenomenon* of soul-making—for, like deconstruction, soul-making is an event or occasion that happens and is made to happen—entails reflection upon these same powers”⁶²⁸. Como expresiones de premisas psíquicas basadas en los arquetipos, estos *eidolon* no son sólo formas ideales de cuestionar y reflexionar, sino también modos por los que se crea la propia psique. “This *reflexio* which turns ideas back upon themselves in order to see through their soul import, makes soul”⁶²⁹, afirma Hillman a este fin, situándolo en el contexto de *soul-making*. Además, la idea de psicologizar subraya que la naturaleza de la reflexión psicológica, como se ha argumentado a lo largo de esta Tesis, es fundamentalmente metafórica:

*Through psychologizing I change the idea of any literal action at all—political, scientific, personal—into a metaphorical enactment. I see the act and scene and stance I am in, and not only the action I am into.*⁶³⁰

⁶²⁶ Slavin, M.: *Metaphor in imaginal psychology*, p. 159.

⁶²⁷ Cita tomada de: Hillman J. and Shamdasani, S.: *Lament of the dead: psychology after Jung's Red Book*. W.W. Norton and Company, New York, 2013, p. 41.

⁶²⁸ Slavin, M.: *Metaphor in imaginal psychology*, p. 159.

⁶²⁹ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 127.

⁶³⁰ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 127.

Tomando esta cita como referencia, podemos acompañar a Slavin cuando entiende la psicología imaginal no sólo como una psicología del alma, sino también como una “psicología de la metáfora”, donde ésta se entiende como nexo mediador y un “boundary phenomenon of the psyche, a faculty of mind functioning interpretively among *poietic* frames of reference (in the classical sense of *poiesis*, meaning ‘to make’)”⁶³¹. La psicologización como modo primario de la construcción o creación del alma nos enseña a reexaminar los marcos de nuestra consciencia y la estructura de nuestra percepción. *Ver a través*, según el modo metafórico de una psicología imaginal, nos ofrece un camino por el cual poder hacernos conscientes de los puntos de vista que estructuran nuestras vidas, y de las ideas que tenemos de esos mismos puntos de vista. Este modo de reflexión no se limita exclusivamente a la investigación psicológica, sino que tendría validez para la disciplina filosófica en cuanto a sus pretensiones de búsqueda de la verdad, en el sentido de que tales afirmaciones dependen del discurso o esquema conceptual del que emanan⁶³². Por su parte, Hillman ha denominado “destructuralization”⁶³³ a esta transvaloración o deconstrucción de estructuras, una actividad esencialmente filosófica que pretende describir los fenómenos de la mente que posibilitan el conocimiento.

De este mismo modo, podemos aplicar el ejercicio de psicologizar a la propia idea del psicologizar. En lugar de privilegiar un único modo de mirar, la psicologización exige que veamos *el modo en que vemos*. Nos incita a interrogarnos y a reflexionar sobre la idea de que, de alguna manera, podríamos ser capaces de determinar y moldear las visiones con las que construimos o co-creamos nuestro mundo, como las que Jung había propuesto con sus ideas del punto de vista psíquico, esa tercera posición mediadora de la realidad psíquica y un *esse in anima*. Por naturaleza, la psicologización reconoce su propia identidad pro-visional, en lugar de afirmar o imponer una prioridad y un valor sobre, y en oposición a, otras ideas. La reflexión de este tipo, lo que Hillman ha descrito más arriba como una comprensión de la “postura” o “posición” en la que me encuentro, es otro modo de la desliteralización, en este caso uno basado en lo que él describe como “representación metafórica”. “*Psychologizing*

⁶³¹ Slavin, M.: *Metaphor in imaginal psychology*, p. 7.

⁶³² Cfr. Slavin, M.: *Metaphor in imaginal psychology*, p. 159.

⁶³³ Hillman, J.: *Inter Views: conversations with Laura Pozzo on psychotherapy, biography, love, soul, dreams, work, imagination, and the state of the culture*. Ed. Cit. p. 57.

goes on whenever reflection takes place in terms other than those presented”, escribe Hillman:

It suspects an interior, not evident intention; it searches for a hidden clockwork, a ghost in the machine, an etymological root, something more than meets the eye; or it sees with another eye. It goes on whenever we move to a deeper level.⁶³⁴

En una de las últimas conversaciones que mantuvo con su amigo, el filósofo americano Edward Casey, Hillman señaló que uno de los principales impulsos que promueve esta visión crítica, es decir, el movimiento que incita la actividad psicologizadora, es aquel cargado de *escepticismo* y de un agudo sentido de la sospecha⁶³⁵. No es casual la elección de estas palabras por parte de Hillman. Podemos ver en su raíz etimológica que el término “escepticismo” tiene su origen en el adjetivo “escéptico”, del vocablo griego *skeptikós*, derivado del verbo *skeptomai* (“mirar”, “examinar” u “observar cuidadosamente”). Psicologizar es, así, también un arte de la sospecha, en la medida en que escruta los fenómenos desde un ángulo diferente, observándolos desde un nivel más profundo, desde dentro o desde abajo. En esta formulación de la reflexión circunscrita en la cita anterior, el valor de la perspectiva psicológica como método filosófico se debe en parte a esta mirada que “ve con otro ojo”. Para Slavin, esta vía de indagación se asemeja al enfoque adoptado por una “filosofía deconstructiva”, en la medida en que busca los supuestos que subyacen a aquello que se nos presenta de manera inmediata⁶³⁶.

Este tipo de método filosófico también ayuda a facilitar las posibilidades terapéuticas de una psicología estética. “Because they express ideas, complexes have philosophies in them and can be worked upon philosophically”⁶³⁷, afirma Hillman. Podemos ver esta visión ilustrada en la obra de Gaston Bachelard y su psicologización de los complejos en el autor Isidore Ducasse y su *Lautréamont*, donde un hombre, “Ducasse”, en la persona de Lautréamont, es reconstruido por Bachelard a través de una variedad de análisis imaginativos de la obra. En su comentario sobre el libro del filósofo francés, Hillman describe el proyecto

⁶³⁴ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 135.

⁶³⁵ Cfr. Casey, E. y Hillman, J.: “Three conversations with Edward S. Casey”, en: Hillman, J.: *Uniform Edition of the writings of James Hillman*, vol. 8. *Philosophical intimations*. Spring Publications, Thompson, 2015, p. 414.

⁶³⁶ Slavin, M.: *Metaphor in imaginal psychology*, p. 160.

⁶³⁷ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 132.

como un radical “psicoanálisis sin paciente”. Escribe Hillman: “Bachelard’s approach implies a radical theory of psychoanalysis: that we can enter into the depths, the motives, the passions of a *written* soul without personal contact with a him or a her, that we can perhaps better know this person without knowing him or her personally, that there can be, in short, a psychoanalysis without a patient”⁶³⁸.

No sólo este libro, sino el trabajo filosófico de Bachelard en su conjunto, ofrece argumentos que ayudan a comprender aún más la reorientación que realiza Hillman del enfoque de la psicología, desde una perspectiva científica (donde se origina la propia carrera de Bachelard) hacia lo literario y estético. Incluso va más allá de Freud y Jung y su enfoque clínico sobre los efectos de los complejos en personas como Leonardo y Nietzsche (que son semi-biográficas y semi-imaginadas en su reconstrucción por parte de Freud y Jung), invitándonos a llevar la distinción aún más lejos entre los complejos y la persona que los encarna. Bachelard sitúa al paciente en una completa y desnuda *epoché*. Hace una lectura psicologizadora que no toma como paciente ni al texto ni al autor, sino que sostiene que el verdadero paciente de la psicología son siempre las imágenes. La *reverie* y las metáforas son el lenguaje de “la Imaginación”, que, en este caso, se presentan fenoménicamente en una multitud de complejos. “The Imagination”, escribe Bachelard con mayúsculas, haciéndose eco de los argumentos de Jung y Hillman, “is the very force of psychic production. Psychically, we are created by our reveries. Created and limited by our reverie, for it is reveries that design the final confines of our spirit”⁶³⁹. Además, con su terapéutica estética, Bachelard revisa las connotaciones negativas asociadas a los complejos psicológicos, ayudándonos a ver más allá de una concepción de los mismos como problemas o heridas que nos separan del mundo y, tomarlos, en cambio, como expresiones de estilos particulares del imaginar, es decir, como indicadores o marcadores de la forma en que nos experimentamos a nosotros mismos y al mundo. Como discurso de la imaginación por medio de la imagen y la metáfora, la manifestación de los complejos se entiende aquí como un fenómeno que sirve para crear el mundo de nuevo.

⁶³⁸ Bachelard, G.: *Lautréamont. With essays by James Hillman and Robert S. Dupree*. Trad. R. Dupree. Pegasus, Dallas, 1986. p. 103, 104.

⁶³⁹ Bachelard, G.: *The psychoanalysis of fire*. Trad: Alan C. M. Ross, London, 1964, p. 110.

Bachelard y Hillman fueron grandes lectores. Su visión filosófica siempre se hallaba impregnada de un anhelo por ver más allá de la superficie, por leer entre líneas. En este sentido, podemos afirmar que la actividad de la psicologización también implica un movimiento de reflexión hermenéutica. Este proceso comienza con lo que Hillman llama “el momento psicológico”, un momento de reflexión y asombro iniciado por el alma, que interviene en todo lo que estamos haciendo, oyendo, leyendo o viendo. Se trata de un momento de claridad que puede llegar como un relámpago, crecer como un lento amanecer o aparecer como el parpadeo de una vela, escribe Hillman. Pero “[as soon as] the clarity has itself become obvious and transparent, there seems to grow within it a new darkness, a new question of doubt, requiring a new act of insight penetrating again toward the less apparent”⁶⁴⁰. Sin embargo, este proceso continúa creciendo sin fin y no se detiene ante respuestas aparentemente coherentes o convincentes. Sigue lo que podríamos llamar una lógica de “auto-superación”, sintiéndose satisfecho sólo por su propio movimiento continuo de ver a través. Cuando psicologizamos, dice Hillman, “we penetrate or try to bring out, expose, or show why we believe that what lies behind or within is truer and more real, powerful, or valuable than what is evident”⁶⁴¹. Entendemos, así, por qué la actividad de psicologizar o ver a través se ha traducido en la edición española de *Re-imaginar la psicología* como “transparentar”⁶⁴². Con este movimiento que transluce el alma, estamos “appealing to an ultimate hidden value that can never fully come out but must remain concealed in the depths in order to justify the movement”⁶⁴³. Esta idea de que existe algún tipo de estructura oculta o valor escondido vincula la actividad de la psicologización con aquellos maestros de la sospecha como Ricoeur, Freud y Nietzsche, que nos desafiaron a sustituir a una interpretación literal de la capa más superficial o aparente de la vida intelectual por otras asociaciones de carácter más profundo y no tan evidente.

Como hemos visto, el campo de la psicología profunda se ha referido tradicionalmente a ese reino de asociaciones y valores más allá del alcance de la consciencia como “el inconsciente”. Sin embargo, significativamente, ese mismo inconsciente también

⁶⁴⁰ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 140.

⁶⁴¹ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 140.

⁶⁴² Hillman, J.: *Re-imaginar la psicología*. Trad. Fernando Borrajo, Siruela, Madrid, 1999, p. 245.

⁶⁴³ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 140.

debe ser transparentado y visto como el instrumento metaforizador que es. “The unconscious,” afirma Hillman, “is merely a tool for deepening, interiorizing, and subjectifying the apparent”⁶⁴⁴. Subraya así que la actividad de transparentar desestructura incluso la herramienta con la que desestructuramos, o transparentamos: “[If] we take the unconscious literally, then it too becomes a husk that constricts the psyche and must be seen through, deliteralized”⁶⁴⁵. En este sentido, el inconsciente debe entenderse como un modo de ver a través de los acontecimientos y las experiencias, y no como una mera descripción de los mismos. “Without the idea of the unconscious we could not see through behavior into its hidden unknowns”⁶⁴⁶, aclara Hillman. Del mismo modo, debemos desliteralizar incluso la noción de la propia “profundidad” de la psicología profunda, pues la profundidad es una cualidad de la imagen, como la intensidad, y no un lugar. La profundidad no debe tomarse literalmente como una dirección o un dominio concreto, sino que hay que desliteralizarla y verla como una fantasía que no nos aleja de las apariencias, sino que nos hace estar más atentos a ellas: “the fantasy of depth encourages us to look at the world again”⁶⁴⁷, escribe Hillman.

Ajena a cualquier interpretación literal, la psicologización despierta en nosotros un sentido nuevo, en el cual la mirada asume un tercer ojo. Aquí el “ojo de la imaginación” es una imagen primordial para Hillman en su intento de revisar la “cura parlante” de la psicología profunda junguiana para convertirla en una “cura de la visión”⁶⁴⁸, en palabras de Adams, una práctica estética que dote a las facultades de la imaginación visual de tanto valor como a las verbales. La visión ha sido una imagen dominante en el análisis desde Freud, o desde la ceguera de Edipo, pero Hillman ha hecho hincapié no sólo en un “ver dentro”, sino en esta actividad de “ver a través”, con lo que se refiere a la capacidad del ojo de la imaginación para ver a través de lo literal para llegar a lo metafórico. *Re-Visioning*, título de este libro seminal, significa fundamentalmente desliteralizar o metaforizar la realidad. Así, la noción de práctica analítica o práctica del análisis, ya sea desde el punto de vista de la psicología, la filosofía o la disciplina artística, siempre estará modelada por el significado de

⁶⁴⁴ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 141.

⁶⁴⁵ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 141.

⁶⁴⁶ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 141.

⁶⁴⁷ Hillman, J.: *UE 1: Archetypal psychology*, p. 17.

⁶⁴⁸ Adams, M.V.: “The archetypal school”, en: *The Cambridge companion to Jung*. Ed. Cit., p. 110.

la raíz del término *análisis*: una actividad de *lysis*, o desprendimiento. En este sentido, psicologizar es aflojar las constricciones que conforman nuestra percepción. Desde el punto de vista de Hillman, “ver a través” busca deshacer la atadura que lo literal ejerce sobre la realidad y entregar la realidad a las manos de la imaginación.

Por todo ello, “ver a través” o “transparentar” propone que lo que vemos a menudo está en función de *cómo* vemos. Significa, así, que vemos el mundo en términos de, o por medio de, nuestras ideas sobre él. “By re-viewing, re-presenting and re-visioning where we already are, we discover the psyche speaking imaginally in what we had been taking for granted as literal and actual descriptions”⁶⁴⁹, escribe Hillman. De este modo, el propósito de un psicoanálisis profundo no es sólo hacer que el *Id* sea ego (Freud), o lograr la integración y la totalidad bajo la égida del Sí-mismo o *Selbst* (Jung), sino más bien, en palabras de Adams, hacer que lo literal sea metafórico, hacer que lo real se convierte en imaginal⁶⁵⁰. La idea es facilitar una comprensión más profunda, como ha argumentado Avens, “that what seems most literally ‘real,’ is, in fact, an image with potentially profound metaphorical implications”⁶⁵¹. De ahí la declaración de Hillman con la que dimos comienzo a esta Tesis: que el alma contiene en sí misma todas las posibilidades de la imaginación presentes en nuestra naturaleza, y que a través de la imaginación tenemos la posibilidad de interpretar esencialmente la realidad de manera simbólica o metafórica. En contraposición a lo literal, vemos más allá de la realidad física o “hecho” que se presenta y, por medio de la imaginación, captamos una realidad más significativa animada por el alma. Contemplar los acontecimientos de la propia vida de forma metafórica o mitológica impregna a la misma de una belleza poética y un significado imaginado que, según la psicología imaginal, enriquece de manera extraordinaria las múltiples y casi infinitas interpretaciones y perspectivas que nos brinda el alma, como aquella fuente de la cual brotan, espontánea y eternamente, nuevos significados de la existencia.

Todas las acciones, creencias, objetos y eventos tienen una dimensión psicológica, metafórica, de modo que al psicologizar transparentamos los significados superficiales

⁶⁴⁹ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 137.

⁶⁵⁰ Cfr. Adams, M.V.: “The archetypal school”, en: *The Cambridge companion to Jung*. Ed. Cit., p. 110.

⁶⁵¹ Avens, R.: *Imagination is reality*. Ed. Cit., p. 45.

literalizados de nuestros supuestos conscientes y descubrimos sus fundamentos imaginales: “Thus soul finds psyche everywhere, recognizes itself in all things, all things providing psychological reflection”⁶⁵², escribe Hillman. Psicologizar es, por ello, una actividad que *abre*, mediante la cual cualquier cosa se convierte en una oportunidad para hacer alma. Además, la psicologización (lo contrario del psicologismo, no se olvide) abre paso a una “verdad” de otro tipo. Así como las verdades son las ficciones de lo racional, las ficciones son las verdades de lo imaginal⁶⁵³. Pero esta verdad es la de la metáfora, la verdad de la imagen y la multiplicidad de significados que conlleva la imagen. De este modo, a medida que profundizamos tras la superficie del significado aparente, empezamos a diferenciar una multitud de significados posibles y desarrollamos una mayor relación con los contenidos de la psique imaginal.

En cierto sentido, el recorrido coincide con la ruta marcada por Jung, que habla de “hacer consciente lo inconsciente” como medio para el crecimiento y el desarrollo del Yo, pero Hillman tuvo la lucidez de enfatizar de manera única la circularidad del proceso, en lugar de obsesionarse con una fantasía “final” de la integración y la totalidad. Sin embargo, aunque la actividad de “ver a través” es una parte fundamental del proceso de la psicologización, aquello que ofrece más resistencia al acto de *psychologizing* es la interpretación literal de lo humano, ya desde el racionalismo cartesiano en que el ser humano se concibió a sí mismo como principio y fin, como un organismo o entidad limitada e independiente del resto del mundo. Y hasta tal punto tomó a ese ser pensante como modelo de sujeto para interpretar la realidad, que nos dejó la herencia cultural de pensar al mismo Dios como a un hombre. Por eso Hillman retoma la idea de lo humano como el próximo sujeto de la desliteralización y denomina “deshumanizar” al cuarto modo imaginal de *soul-making*.

⁶⁵² Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 154.

⁶⁵³ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 152.

4.4. Deshumanizar

Deshumanizar la psique es imaginar el alma en términos que son a la vez neoplatónicos, transpersonales y románticos, o, en palabras de Hillman, concebir un “principio universal” que posee “an existence beyond life and apart from the human being”⁶⁵⁴. La humanización de la psique, es decir, la noción de que yo “tengo” un alma, es una interpretación reductora consecuencia de una cosmovisión antropocéntrica y antiecológica que ha permeado la modernidad. Por el contrario, la deshumanización puede verse como un giro copernicano similar al descentramiento del ego por Freud y Jung. Hillman escribe: “Man exists in the midst of psyche; it is not the other way around. Therefore, soul cannot be confined by man, and there is much of psyche that extends beyond the nature of man. The soul has inhuman reaches”⁶⁵⁵. Deshumanizar, en este sentido, es ampliar el espectro de lo anímico más allá de lo humano como contenedor exclusivo de ella, contrarrestando así el énfasis egocéntrico y humanista en el “Yo”, que tan a menudo se encuentra en el discurso psicológico. Se consigue con ello que la preocupación primordial sea la psique en su totalidad y no sólo esa parte escindida perteneciente a la esfera de lo personal. De esta manera, este modo de *soul-making* trata de llevarnos a una consciencia más plena de la naturaleza de la realidad psíquica, sus procesos arquetípicos y nuestro lugar en relación con esa realidad.

En la academia moderna, ha sido habitual categorizar la psicología como una ciencia humana, una disciplina situada en algún lugar entre la ciencia (un *logos* de la naturaleza) y las humanidades (un *logos* del hombre). La consecuencia de esto para la formulación de un auténtico *logos* de la psique es que el estudio del alma se ha equiparado al estudio del hombre (recordemos que Kant denominó “antropología” a la psicología). Hillman ha afirmado, sin embargo, que, así como su psicología arquetípica e imaginal no es ni una ciencia ni una religión, tampoco es un “humanismo”⁶⁵⁶. La psicología concebida como campo del saber independiente, cuya principal tarea es la de expresar un auténtico *logos* del alma, sólo es posible si alejamos el foco de atención del sujeto humano y la centramos en la psique. La idea de deshumanizar pretende precisamente eso. Sin embargo, aunque la deshumanización

⁶⁵⁴ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 173.

⁶⁵⁵ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 173.

⁶⁵⁶ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p.171.

enfatisa la necesidad de una diferenciación entre ambos, la distinción entre el alma y lo humano no significa que exista una “división” rígida entre lo humano y la psique. Sólo tenemos que pensar en la conocida idea espiritual de que un hombre puede perder su vida y no su alma, dice Hillman, o perder su alma y conservar su vida. Esto significaría que el alma posee una existencia integrada en el ser humano, pero también otra independiente de él:

Philosophy, from Plato and his Neoplatonic followers (especially Plotinus) and from Hegel and his neo-Hegelians, also supports this idea. Its tradition is that even if psyche refers to an individual soul here and now lived by a human being, it always refers equally to a universal principle, a world soul or objective psyche distinct from its individuality in humans.⁶⁵⁷

Esta concepción de un alma del mudo o psique objetiva ofrece una imagen del alma que integra al yo, pero también se extiende más allá de los límites de un marco puramente personalista o humanista. La deshumanización entiende que la psique individual está constituida por la psique imaginal. Escribe Hillman:

[The notion] that the soul is experienced as my “own” and “within” refers to the privacy and interiority of psychic life. It does not imply a literal ownership or literal interiority. The sense of “in-ness” refers neither to location nor to physical containment. It is not a spatial idea, but an imaginal metaphor for the soul’s nonvisible and nonliteral inherence, the imaginal psychic quality within all events.⁶⁵⁸

Al desliteralizar la idea de la “interioridad” del alma y volver a concebirla como la cualidad imaginal inherente a las cosas y acontecimientos del mundo, seremos más capaces de captar un sentido de la psique fuera de nosotros mismos, una psique que se hace presente y habita la totalidad de la realidad, y no solamente como animadora del ser humano. Es decir, una consciencia de que el mundo es tanto el hogar del alma como mi cuerpo. Aunque las primeras preguntas planteadas por la psicología profunda sobre la “ubicación” exacta del alma —si estaba en el corazón, en la glándula pineal o en las células del tejido vivo, por ejemplo— parecen ahora anticuadas o equivocadas, en un principio fueron importantes para los primeros esfuerzos de psicologización, porque llevaron a cuestionarnos más profundamente la naturaleza de nuestra “vida interior” y nuestra experiencia reflexiva. Sin

⁶⁵⁷ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 173.

⁶⁵⁸ Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*, p. 173.

embargo, mientras que Jung puede haber enfatizado la introversión y el viaje interior con ideas como la imaginación activa y una confrontación con el inconsciente, la idea de Hillman de la deshumanización nos anima a ver más allá de una dualidad reductiva de interior/exterior, y nos guía hacia un reino imaginal unificado en el que la imagen y la psique son en todas partes un fragmento de un alma mundial, un *anima mundi*.

A este respecto, dos ensayos que Hillman escribió posteriormente, *The anima mundi: The return of the soul of the world* y *The thought of the heart and the soul of the world*, marcaron un cambio significativo en la orientación y el enfoque de la psicología imaginal. Describió este movimiento como un cambio en la idea de la psicología profunda, desde la psicología de la interioridad personal a una psicología de las cosas, o una psicología profunda de la extraversión⁶⁵⁹. Mientras que libros anteriores como *The myth of analysis*, *Re-visioning psychology* y *The dream and the underworld* favorecían un proceso de psicologización como “reflection that takes place in terms *other* than those presented”, su obra posterior abogaba aún más explícitamente por una psicología estética interesada en “appearances *as such*, created as they are, in the forms with which they are given, sense data, bare facts, Venus Nudata”⁶⁶⁰. Para ello, Hillman ha declarado que la idea de deshumanización quiere situar la psicología imaginal en el “templo de Afrodita”, afirmando que: “She appears above all in the *manifest*, not as the content of it (for that remains available only to understanding), but as the manifest visible image, the displayed presentation”⁶⁶¹. Como podemos ver, esta postura contrasta fuertemente con las primeras teorías psicológicas, que a menudo daban prioridad a “lo oculto” o “lo interior” sobre “lo manifiesto”.

Por ejemplo, incluso teniendo en cuenta sus propias creaciones artísticas, como esos dibujos ricamente imaginados de *El libro rojo*, Jung parecía querer mantener distinciones relativamente estrictas entre la psicología y la estética, sosteniendo que la primera examinaba su material en términos de “antecedentes causales”, mientras que la segunda lo consideraba

⁶⁵⁹ Hillman, J. y Ventura, M.: *We've had a hundred years of psychotherapy*, p. 53.

⁶⁶⁰ Hillman, J.: *Re-visioning*, p. 135; y Hillman, J.: *Heart and soul*, p. 36. Aunque el giro de Hillman hacia el mundo contiene en su interior una fuerte pero implícita dependencia de conceptos clave de la fenomenología, una revisión de las interrelaciones entre esta psicología imaginal y la fenomenología queda fuera del alcance de este estudio. Véase al respecto: Sipiora, M.: “The *anima mundi* and the fourfold: Hillman and Heidegger on the ‘Idea’ of the world”, en: *Pathways into the jungian world*. Routledge, New York, 1999, p. 67-84.

⁶⁶¹ Hillman, J.: *Heart and soul*, p. 45 y p. 47.

como “existente en sí mismo y por sí mismo”⁶⁶². Recordemos que en la psicología profunda las imágenes se abordaban normalmente en busca de lo que las “causaba”, es decir, en términos de esclarecer la importante psicodinámica que se pensaba que estaba “detrás” de su presentación. De este modo, la imagen en su propia presentación se devaluaba a menudo de forma similar a lo que ocurre si nos fijamos exclusivamente en buscar el “contenido simbólico” de las imágenes. Sin embargo, en este tipo de enfoque se descuida una lectura como la defendida por el colega de Hillman en las conferencias de Eranos, el zoólogo y filósofo suizo Adolf Portman, que entendía la idea de *Selbstdarstellung* (autopresentación) como la revelación a los sentidos de una *Innerlichkeit* (interioridad) esencial, o en la descripción de Hillman, la forma visible como muestra del alma. Es decir, el ser de una cosa o criatura se revela en la manifestación de su *Bild* (imagen)⁶⁶³.

Si bien algunos críticos como Tacey han calificado este movimiento de la deshumanización hacia la forma y lo manifiesto de “contradicción flagrante” en la obra de Hillman respecto a su pensamiento anterior, otros como Butler lo ven como una ampliación natural de la psicología politeísta que el americano ha venido desarrollando: un cambio de enfoque desde una psicología de lo invisible (el inframundo de Hades), a una psicología de la presentación (el *kallos* de Afrodita)⁶⁶⁴. Como podemos recordar del relato de Apuleyo, la imagen de Psique se describe primero en términos de su característica principal: la belleza. Por tanto, una psicología profunda del alma enraizada en la estética también debe ocuparse fundamentalmente de la belleza, porque la belleza es un rasgo esencial de la naturaleza de la psique, al igual que Afrodita es la *psyché tou kosmou*, o alma en todas las cosas. Su belleza, o *kallos*, se refiere en este sentido a la manifestación de cada cosa y acontecimiento, su particularidad y forma en que aparece ante la sensibilidad del cosmos. Recordemos que el antiguo término griego *kosmos* era originalmente una idea estética, que no se refería a un todo generalizado o abstracto, sino a la situación correcta de las cosas del mundo (la traducción posterior de “cosmos” a “universo” fue, en la caracterización de Hillman, un acto que borró

⁶⁶² Jung *CW* 15, §135. Cfr. Hillman, *Heart and soul*, pp. 42-43.

⁶⁶³ Hakl, H.T.: *Eranos: an alternative intellectual history of the twentieth century*. Trad. Christopher McIntosh, Routledge, New York, 2014, pp. 138-140; Cfr. Portmann, A.: *Essays in philosophical zoology: The living form and the seeing eye*. Trad. R.B. Carter. Edwin Mellen, New York, 1990, p. 87.

⁶⁶⁴ Butler, J.: *Archetypal psychotherapy*. Ed. Cit. p. 125.

un sentido griego de lo particular en un mundo pluralista en aras de la “unificación”)⁶⁶⁵. En un cosmos “afrodítico”, sin embargo, la belleza es la manifestación misma de la multiforme *anima mundi*. En esta concepción hillmaniana, por tanto, la belleza no se entiende meramente como un atributo de algo “bello”, es decir, el aspecto estético de la apariencia, sino que es lo que produce el mundo perceptible: es la vida misma de la apariencia. Su presencia nos saca de nosotros mismos y nos atrae hacia una intimidad más profunda con el mundo que nos rodea.

Con su exposición sobre la deshumanización y la belleza, Hillman continúa su enfoque sobre la imagen y la imaginación, pero ampliando esa perspectiva desde una noción intrapsíquica de *anima* (la psique individual) a una noción transpsíquica de *anima mundi* (la psique imaginal). Como hemos visto, el órgano que percibe y tiene la capacidad de crear una conexión íntima con los acontecimientos particulares de un cosmos pluralista es el corazón. Y para percibir, el corazón debe imaginar. Recordemos que es este mismo “pensamiento del corazón” el que personifica y anima el mundo, dando vida a sus elementos como formas que hablan. La base de esta conexión entre el corazón y los sentidos es, fundamentalmente, estética (fue la “psicología de Aristóteles”, dice Hillman, la que sentó las bases de una conexión entre la estética y el corazón)⁶⁶⁶. La actividad de percepción o sensación en griego es la *aisthesis*, que según su raíz significa “respirar” o “tomar al interior” (“taking-in”, en inglés), una respuesta estética primaria del ser humano a los acontecimientos del mundo. Podemos sentir esta *aisthesis* como ese mismo respiro que responde maravillada, asombrada o en reconocimiento a las imágenes (*eidolon*) presentadas.

Es más, cuando deshumanizamos la idea de “taking-in”, cambiamos el enfoque de esta actividad estética de dentro hacia fuera de nosotros mismos: “‘Taking in’ means interiorizing the object into itself, into its image so that its imagination is activated (rather than ours)”⁶⁶⁷. En este sentido, la interiorización no es una actividad de imaginación que intenta ver el mundo a través de los ojos humanos, sino por medio de los ojos de cualquier otra criatura. Se entiende, entonces, por qué Hillman, poco antes de morir, titulara el último

⁶⁶⁵ Hillman, J.: *Heart and soul*, p. 37.

⁶⁶⁶ Cfr. Hillman, J.: *Heart and soul*, p. 39.

⁶⁶⁷ Hillman, J.: *Heart and soul*, p. 40.

volumen de sus obras completas como *Animal presences*, una colección de ensayos sobre animales y la propia imaginación como animal. En la Introducción señaló que su tema unificador fue la presencia de los animales *a* la psique humana, enfatizando el uso de la preposición “a” en lugar de “en”, ya que esta última sugeriría su encierro dentro del antropocentrismo⁶⁶⁸. El mismo volumen concluye con una entrevista entre Hillman y su esposa en aquel momento, la pintora Margot Mclean, quien criticó la convención antropocéntrica de situar a los animales en paisajes vistos principalmente desde la perspectiva de los hombres y, en cambio, subrayó la necesidad de cultivar una facultad de la imaginación que pudiera contemplar el alma o *Innerlichkeit* del animal para adivinar su propia forma de ver⁶⁶⁹. Para ser efectiva o, quizás mejor, *afectiva*, este tipo de imaginación requeriría una revitalización de la naturaleza animal del corazón, a la que Hillman se ha referido como el corazón despertado a la vida por un “rugido”. Esta respuesta estética es también una respuesta de la imaginación que atraviesa nuestro “sopor anestesiado”⁶⁷⁰ y atrae la atención desde una fijación en el Yo hacia los fenómenos particulares que nos rodean. Cuando Hillman dice que un deseo primordial de su psicología es salvar los fenómenos de la psique imaginal, es esta respuesta estética del corazón la que pretende llevarlo a cabo, salvar los fenómenos en tanto rostros vivos del mundo.

Por todo ello, la idea de deshumanización no sólo pretende tratar el cada vez más extendido abandono del cuidado del *anima* en la cultura contemporánea, sino también la negación del ser humano como *animal*, uno de los muchos seres “animados” del mundo y portadores de alma. Siguiendo las ideas de Portmann, según las cuales el despliegue autopresentacional de un animal ocurre no sólo al servicio de imperativos evolutivos sino igualmente al servicio de la belleza⁶⁷¹, podríamos decir que la misma necesidad de ser visto y de ver estéticamente es también una característica primaria del animal humano. Además, como ha expresado Butler en su formulación de una terapéutica arquetípica e imaginal basada en la obra Hillman, también podría argumentarse que la atrofia del propio sentido estético está en la raíz de muchos de nuestros trastornos funcionales, cuyo tratamiento mediante

⁶⁶⁸ Cfr. Hillman, J.: *Uniform Edition of the writings of James Hillman*, vol. 9. *Animal presences*. Spring Publications, Putnam, 2008, p. 7.

⁶⁶⁹ Cfr. Hillman, J.: *UE 9: Animal presences*, p. 189.

⁶⁷⁰ Hillman, J.: *Heart and soul*, p. 40 y p. 49 y p. 66.

⁶⁷¹ Cfr. Portmann, A.: “The orientation and world-relation of animals”, *Spring*, 1 (1986), pp. 1-15.

programas mecanizados de factura normatizada desatiende la importancia de la particularidad y la respuesta sensual⁶⁷². A este respecto, varios de los colaboradores de Hillman ya mencionados en esta Tesis, como Berry, Romanyshyn y Schenk, han apuntado hacia un enfoque terapéutico alternativo que ofrece una reorientación significativa de la disciplina, enfatizando la estética como primaria, es decir, como medio y como meta⁶⁷³. Para Butler, una psicoterapia basada en una estética imaginal antepondría la observación y atención a la interpretación, la diferenciación de la presentación a la eliminación de la patología, y ampliaría la preocupación de la psicoterapia, que pasaría de centrarse simplemente en la “función” del sujeto al modo en que el paciente responde a las cosas del mundo, a otras personas y a su propio ser⁶⁷⁴. La sensibilidad estética, la respuesta del corazón a la presentación de las cosas, es un requisito del alma, dice Hillman: “*psyche is the life of our aesthetic responses*”⁶⁷⁵. Es esta respuesta la que nos recuerda el cosmos al que pertenecemos.

Como hemos indicado anteriormente, la noción griega de *Kosmos* es una idea arraigada en la estética, que hace referencia a la disposición ordenada de las múltiples cosas del mundo. Una perspectiva cosmológica, pues, defiende lo particular y único, mientras que la noción de universo mezcla las cosas en un todo unificado pero indiferenciado. Cuando lo particular se pierde en favor de lo general, perdemos una conexión importante con la belleza del mundo, y la belleza (o su ausencia) es otra forma en que “the Gods touch our senses, reach the heart, and attract us into life”⁶⁷⁶. Desde la perspectiva de la deshumanización, la afirmación de Jung “los Dioses se han convertido en enfermedades” ha demostrado su vigencia en relación tanto con la patología del individuo como con la enfermedad del alma del mundo. Cuando los dioses ya no sean capaces de captar nuestra atención y traernos al mundo, quedan relegados a la expresión a través del síntoma psíquico, lo que demuestra el modo en que nos hemos separado de la vida. El desarrollo de una sensibilidad estética

⁶⁷² Cfr. Butler, J.: *Archetypal psychotherapy*. Ed. Cit., p. 126.

⁶⁷³ Cfr. Berry, P.: *Jung's early psychiatric writing: the emergence of psychopoetics*. Spring, Putnam, 2023, p. 1; Romanyshyn, R.: *Ways of the heart: essays toward an imaginal psychology*. Trivium, Pittsburg, 2002, p.1; Schenk, R.: *The soul of beauty: a psychological investigation of appearance*. Bucknell Univ. Press, Lewisburg, 1992, p. 1.

⁶⁷⁴ Butler, J.: *Archetypal psychotherapy*. Ed. Cit., p. 126.

⁶⁷⁵ Hillman, J.: *Heart and soul*, p. 34.

⁶⁷⁶ Hillman, J.: *Heart and soul*, p. 38.

requiere, por tanto, que salgamos al exterior y prestemos atención, situándonos en la poética del espacio, en los términos de Bachelard.

Una apreciación más plena del *anima mundi* abre paso a una expansión de nuestro círculo de relaciones en la familia de las cosas. Hillman señala: “intimacy occurs when we live in a world of particular, concrete events, noticeable for what [William] James called their “eachness”⁶⁷⁷. Un mundo que, a través de una perspectiva materialista, se presenta al individuo como meramente una fuente de recursos explotables, tomará un aspecto totalmente distinto para aquella persona que decide vivir de acuerdo con la noción de naturaleza que afirmaba Alfred North Whitehead⁶⁷⁸: que la naturaleza está no solamente viva en el sentido biológico del término, sino que está constituida por el *anima* también, revelándose continuamente a través de la sucesión constante de lo particular. Esta clase de acercamiento conceptual y vital nos conduce a desafiar la centralidad del ego en la psique y a poner en cuestión la concepción del ser humano como dueño y señor del mundo. Dicho de otro modo, implica reconocer que nuestra cultura occidental adolece de lo que Joseph Coppin y Elizabeth Nelson han denominado como “teología del dominio”, según la cual el ser humano, hecho a imagen y semejanza de Dios, si seguimos el relato bíblico, ocupa el lugar central en la creación, y con él el derecho a hacer uso del resto de ella para su propio beneficio, sin considerar las consecuencias que pudieran conllevar para el resto. La idea de la deshumanización, sin embargo, despierta en nosotros la comprensión de que el ser humano es sólo una parte del mundo y sólo una parte de la psique del mundo. Sin este tipo de reconocimiento, argumentan Coppin y Nelson, la relación del mundo con el alma humana se vuelve abstracta y conceptual⁶⁷⁹, y nuestra sensibilidad psíquica hacia el mundo, a su vez, se va entumeciendo.

En el corazón de este “sueño anestesiado del subjetivismo”, en palabras del propio Hillman⁶⁸⁰, existe una preocupante pérdida de capacidad de respuesta hacia aquellos acontecimientos que ocurren fuera de nuestro dominio subjetivo. Aunque que el trabajo

⁶⁷⁷ Hillman, J.: *Heart and soul*, p. 38; Cfr. James, W.: *A Pluralistic universe*. B. Kuklick (ed.). Harvard University Press, Cambridge, 1977; en particular, “Lecture I” y “Lecture VIII”.

⁶⁷⁸ Véase “Nature lifeless” y “Nature alive”, en: Whitehead, A.N.: *Modes of thought*. Simon and Shuster, New York, 1968, pp. 127-169.

⁶⁷⁹ Coppin J. and Nelson E.: *The Art of inquiry*. Spring Publication, Thompson, 2005, pp. 94-95.

⁶⁸⁰ Hillman, J.: *Heart and soul*, p. 66.

terapéutico de la psicología profunda tradicionalmente ha centrado sus esfuerzos en el ámbito intra-subjetivo e intersubjetivo de la experiencia humana, es probable, señala Butler, que haya otorgado demasiado peso y responsabilidad a la figura del individuo y la familia⁶⁸¹. A pesar de que nuestra experiencia sugiere que importantes atributos del Yo se construyen socialmente, la tendencia general de la psicoterapia desde los tiempos de Freud y Jung ha sido centrarse principalmente en los factores personales relacionados con los trastornos psicológicos. Contra esta tendencia, sin embargo, Hillman ha argumentado en escritos como *City and soul* que la prescripción de volverse hacia dentro, tan común en la psicoterapia, es quizás representativa de la misma tendencia narcisista que la terapia se propone tratar⁶⁸². A este respecto, señala la descripción que dio Freud del narcisismo como una inversión de la “libido hacia el objeto”, distanciándose de la realidad exterior del mundo y fijando el protagonismo en el ego individual. Estas dinámicas se vuelven aún más confusas cuanto más nos convertimos en objeto, ya sea en el cultivo de la autoidentidad para su presentación y consumo en el mercado, o sea incluso sentado en el sofá del terapeuta trabajando en *mi* proceso, *mis* sentimientos, *mi* curación. Como observaron Hillman y Ventura, “people are getting more and more sensitive, and the world is getting worse and worse”⁶⁸³.

Estas líneas de argumentación han provocado que otros estudiosos se dediquen a la tarea de ampliar el foco de la psicología profunda, demasiado limitada al ser humano individual, para incluir todas las formas de vida presentes en el planeta. Steven Aizenstat, fundador del Pacifica Graduate Institute, donde se conservan los archivos de Hillman, ha calificado esta perspectiva más holística como un “enfoque ecológico emergente”⁶⁸⁴ (que nos recuerda también de realidad la emergencia ecológica), que aboga por una psicología basada en una visión del mundo *eco*-céntrica en lugar de egocéntrica. Tomando las ideas de Hillman como punto de partida fundamental, Aizenstat ha expresado la necesidad de crear una visión más comprensiva de la psicología profunda, que incluyera las realidades psíquicas de todos los fenómenos y que haga hincapié en aquellos aspectos de la tradición que han prestado

⁶⁸¹ Cfr. Butler, J.: *Archetypal psychotherapy*, Ed. Cit., p. 128.

⁶⁸² Cfr. Hillman, J.: *Uniform Edition of the writings of James Hillman*, vol. 2. *City and soul*. Spring Publications, Thompson, 2006, pp. 39-56.

⁶⁸³ Hillman, J. and Ventura, M.: *We've had a hundred years of psychotherapy*, p. 3.

⁶⁸⁴ Aizenstat, S.: “Jungian psychology and the world unconscious”, en: *Ecopsychology: restoring the earth, healing the mind*. T. Roszak, M. Gomes, y A. Kanner (eds.). Counterpoint, San Francisco, 1995, p. 92.

atención a la interconexión entre la experiencia humana y las criaturas y objetos de nuestro mundo. Partiendo de la concepción de Freud de un inconsciente personal y de la idea de Jung de un inconsciente colectivo, Aizenstat ha denominado a este ámbito eco-psicológico más inclusivo de la psique “el inconsciente del mundo”⁶⁸⁵, un término que, evidentemente, pretende transmitir la idea de que son los seres humanos, de hecho, unos seres vivos inconscientes de la naturaleza interna de los demás habitantes del mundo.

Aunque este tipo de proyecto abre un terreno productivo para el futuro de la psicología profunda, Hillman ha advertido que, al mismo tiempo, es necesario que la disciplina comprenda mejor la conexión entre “the neurosis of self and neurosis of world, psychopathology of self and psychopathology of world”⁶⁸⁶. Señala con ello que la enfermedad psicológica también está conectada con la destructiva forma en que nos relacionamos con la naturaleza. Es decir, que nuestras patologías personales y colectivas están íntimamente ligadas a la enfermedad del mundo del que formamos parte, por lo que la psicología y la práctica de la psicoterapia deben llevarse a cabo en un contexto en el que se sea consciente de esta relación de la parte con el todo. En este sentido, podemos ver cómo no sólo el pensamiento tardío de Hillman, sino también los cuatro modos de *soul-making* que hemos tratado —personificar, patologizar, psicologizar y deshumanizar— provienen de un reconocimiento de lo limitada que ha sido hasta ahora nuestra concepción del alma.

Como señaló Elizabeth Nelson en un ensayo sobre Hillman después de su muerte, el americano ha sido capaz de ir más a allá de la forma en que él y sus colegas psicólogos concebían y trataban el alma. Esto es, como a un objeto aislado e impermeable a los sucesos exteriores del mundo. Para muchos, un mundo desprovisto de un alma que lo animara⁶⁸⁷. Ha tenido la lucidez de percibir cómo la propia disciplina de la psicología profunda ha posibilitado la reconfortante ilusión de que la realidad de un mundo *in extremis* —marcada por la devastación ecológica, la guerra continua, la pobreza, la enfermedad y el hambre, así como la incesante producción de objetos para el consumo desenfrenado— no pudiera afectar a la psique humana. Muchas de las teorías psicológicas presente en la actualidad han centrado

⁶⁸⁵ Aizenstat, S.: “Nature dreaming: depth psychology and ecology”, 2003, p. 3.

⁶⁸⁶ Hillman, J.: *Heart and soul*, p. 62.

⁶⁸⁷ Cfr. Nelson, E.: “Remembering James Hillman”, en: *Analytical psychology in a changing world*. L. Huskinson and M. Stein (eds.), London, Routledge, 2014, p. 137.

toda su atención en la interioridad del ser humano y en su individualidad, olvidándose así del tratamiento de nuestra relación con el mundo público, objetivo y físico de las cosas. Sin embargo, a causa precisamente de su crisis, el mundo está cambiando a un nivel colectivo, afirma Hillman, entrando en un nuevo momento de consciencia global. El *anima mundi*, y con ella la consciencia colectiva del ser humano como especie, al llamar la atención sobre sí misma por medio de síntomas como si se tratara de una enfermedad, está tomando consciencia como realidad psíquica⁶⁸⁸. Es evidente que no se puede aislar la psique del individuo de la psique del planeta. El *anima mundi* exige la misma atención que se ha prestado tradicionalmente al alma del individuo: la deshumanización es un acto que devolvería el alma al mundo. Al hacerlo somos capaces de conocerlo mucho más profundamente. Si nos permitiéramos imaginar activamente lo que significaría vivir en el *anima mundi*, podríamos descubrir el alma del mundo a nuestro alrededor e imaginar una existencia que nos conduzca al propósito de la creación de alma.

⁶⁸⁸ Hillman, J.: “Anima Mundi: The return of the soul to the world”. *Spring*, 1 (1982), pp. 71-93.

5. Conclusión

Al comienzo de este trabajo nos propusimos el análisis del desarrollo de una estética imaginal que James Hillman ha denominado *soul-making*. Éramos conscientes de que la ausencia de publicaciones especializadas o de bibliografía disponible en castellano representaba una oportunidad para formular un nuevo punto de referencia dentro del campo de estudios sobre Hillman, uno que abriera paso a futuras investigaciones. También entendíamos que este proyecto no estaba exento de retos. La tendencia hasta hoy a la hora de analizar la obra de Hillman ha sido enfocar su obra atendiendo principalmente a su lugar dentro de las corrientes de la psicológica y la psicología académica, centrándose, en gran medida, en escritos limitados a su relación con estos campos concretos de la disciplina. Siendo así, percibimos de manera clara cómo toda aquella faceta hillmaniana ligada a su interés e influencia por la filosofía, por la estética o por las humanidades había sido obviada y desatendida al menos en lo que a estudios en castellano se refiere.

Al enunciar el objetivo principal de este trabajo subordinábamos su consecución al análisis de cuatro aspectos fundamentales para entender la obra de Hillman desde la óptica de una estética imaginal. Por un lado, necesitábamos un análisis del desarrollo de la psicología profunda junguiana en el contexto de la filosofía, examinando sus raíces y, más concretamente, su relación con una filosofía de la imagen, la imaginación y el inconsciente. Trazar tal genealogía intelectual nos permitió situar el pensamiento de Hillman en diálogo con la obra de otros escritores fundamentales como Kant, Schelling o Nietzsche, el auto-declarado “primer” psicólogo que diagnosticó la importancia de la psicología para la filosofía occidental. Por otro lado, necesitábamos estudiar la elaboración por Jung de una teoría arquetípica y mitológica de la psique que forman los fundamentos de su propia psicología. En relación con esto, hemos examinado lo crucial del gesto de Freud en su volver la mirada hacia el mito, y cómo esta acción constituyó un importante cambio de paradigma que, a su vez, alumbró el camino para la creación del relato mitológico de Jung acerca de la psique. El suizo conectaría entonces el mundo de la mitología con el mundo arquetípico del inconsciente colectivo, a través de lo que denominó imágenes primordiales o arquetípicas. Jung es

fundamental para el trabajo de Hillman, tanto en relación con las tesis principales como con el alejamiento o transformación que de ellas hace el americano bajo su influencia. Este análisis también nos permitió ver cómo fue en este espacio donde Hillman encontró un terreno productivo para re-imaginar la psicología junguiana, aclarando una distinción entre arquetipo e imagen arquetípica y fundando su propia psicología, como hemos visto, en la prioridad de la imagen arquetípica.

Después de haber identificado a Jung como precursor y explicado sus teorías más relevantes respecto a las ideas de Hillman, pudimos estudiar la creación por Hillman de su psicología arquetípica e imaginal a través de la síntesis y el desarrollo de la obra de Jung y el pensamiento del filósofo francés Henri Corbin, quien acuñó el término *imaginal* para referirse a un mundo intermediario y mediador de la imaginación y el poder imaginativo. Adoptando la visión filosófica y espiritual de Corbin, combinada con las ideas de Jung sobre la psique y un *esse in anima*, Hillman postula lo imaginal como el fundamento ontológico de la realidad psíquica, un mundo no físico pero fenomenológicamente real de experiencia subjetiva. Por último, hemos hecho un análisis detenido del libro seminal de Hillman, *Re-Visioning psychology* y sus cuatro modos imaginales o metáforas primarias de *soul-making*. Nuestra intención ha sido presentar cómo estos cuatro modos psicológicos de pensar y sentir – *personificar*, *patologizar*, *psicologizar* y *deshumanizar*– concretizan el enfoque imaginal de Hillman de la psicología profunda y la articulación de un *logos* del alma, y, con ello, mostrar cómo la experiencia imaginal no se limita sólo a una práctica interior de la imaginación, sino a algo mucho más radical: un compromiso imaginal más amplio con el mundo.

En este sentido, son varias las formas en las cuales podría concebirse este trabajo como el germen de investigaciones posteriores. Por un lado, podría centrarse en el nexo inglés-español y estudiar la influencia del pensamiento hillmaniano en la literatura contemporánea, y su presencia, por ejemplo, en la obra de autores como Gloria E. Anzaldúa, escritora chicana de origen vasco quien ha reconocido explícitamente las contribuciones de Hillman. Utilizando su obra como óptica para esquematizar el amplio abanico de temas en el trabajo de la americana, se podría estudiar cómo las ideas de Hillman, y, en particular, los cuatro modos de *soul-making* de *Re-visioning psychology*, proporcionan una forma esquemática de entender los escritos de Anzaldúa. Por otro lado, sería interesante llevar la

psicología arquetípica e imaginal más allá de sus contextos europeos y norteamericanos, y usarla como marco intelectual para realizar un estudio que investigue la labor espiritual que llevan a cabo varios grupos indígenas de las amazonas, como los Shipibo, y su uso de plantas medicinales como la ayahuasca, también llamada la “viña del alma”. El hombre moderno sigue en busca del alma, y el dolor de sus heridas y patologías le ha llevado a la búsqueda de alivio en los lugares más recónditos del planeta. Tal vez gracias al encuentro con estas plantas psicodélicas –literalmente, las que manifiestan la psique–, y al contacto con estos seres humanos, para quienes el *anima mundi* sigue “hablando”, pueda llegar a aprender a valorar y cuidar el propio organismo que le da la vida y que le sostiene.

Por supuesto, es importante señalar la necesidad de ampliación y revisión de nuestros posiciones y marcos interpretativos que pueden surgir de la creciente publicación de bibliografía primaria y nueva literatura especializada sobre la obra de Hillman. En los próximos años, la editorial Spring Publications publicará tres volúmenes más en la *Uniform Edition* de sus obras completas. La editorial ha interpretado un papel esencial al reunir en un solo lugar tanto el material ya publicado como el inédito. De esta manera recopila la obra de Hillman para su análisis y estudio, incluyendo en la misma obra sus diferentes ensayos, conferencias, correspondencia y documentos varios. Entre los títulos de próxima aparición figuran el Vol. 10: *Conversations and Correspondences*; Vol. 11: *On Melancholy & Depression*; Vol. 12: *Horæ Subsecivæ: Miscellaneous Papers*. Igualmente, en los próximos años, *Dallas Institute Publications* publicará nuevos volúmenes de su serie “Conversing with James Hillman”, en la que destacados escritores del campo de la psicología arquetípica, entre ellos muchos de los que han aparecido en esta Tesis, continúan su análisis y crítica de la obra de Hillman. Estos ensayos y conferencias estarán organizados en torno a los temas que dan título a cada volumen de las obras completas y son recopilados del simposio organizado en el Instituto de Humanidades y Cultura de Dallas en honor de Hillman. Cada uno de los temas tratados en los “James Hillman Symposiums” protagoniza un volumen de las *Uniform Editions* de los escritos del americano.

Así pues, hemos recorrido un determinado camino en el que hemos dado cuenta de la importancia de la filosofía y la estética a la hora de interpretar la obra de Hillman. Analizar al americano desde esta perspectiva, y sobre este trasfondo, nos ha permitido integrar tanto

las interpretaciones tradicionales de su obra, es decir, aquellas que se sitúan dentro de la historia del desarrollo de la psicología junguiana, junto con aquellas más contemporáneas, permitiéndonos concebir un paradigma “imaginal”, que esperamos ayude a expandir los estudios en castellano sobre el autor. Si tuviéramos que terminar este estudio con una idea clara y concisa, podríamos decir que la psicología, esto es, el *logos* de la *psique*, depende fundamentalmente de la capacidad creativa de la imaginación, y ésta, concebida como un acto de *soul-making*, se convierte así en un modo estético de estar *en* y *con* el mundo, de experimentar la vida como un acto co-creativo, en definitiva, de vivir la vida como obra de arte.

6. Bibliografía

- Adams, M.V.: “Deconstructive philosophy and imaginal psychology: Comparative perspectives on Jacques Derrida and James Hillman”, en: R. Sugg (ed.), *Jungian literary criticism*, Northwestern University Press, Evanston, 1992.
- Adams, M.V.: “Jungians and deconstruction”, en: *Roundtable review of contemporary Contributions to Jungian Psychology*, 3, 1, 1995.
- Adams, M.V.: “The fantasy principle. Imaginal psychology and the dethroning of ‘Mr. Reality’”, en: Adams, M.: *The fantasy principle: psychoanalysis of the imagination*. Brunner-Routledge, New York, 2004.
- Adams, M.V.: (8 Julio, 2006) “Hillman alone in pursuit of imagination: golden calf psychology”. Recuperado el 17 de noviembre de la página: http://www.jungnewyork.com/hillman_pursuit.shtml
- Adams, M.V.: “The archetypal school”, en: Young-Eisendrath, P. y Dawson, T. (eds.): *The Cambridge companion to Jung*. Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- Adams, M.V.: “Does myth (still) have a Function in Jungian studies? Modernity, metaphor, and psycho-mythology”, en: Huskinson, L.: *Dreaming the myth onwards: New directions in Jungian therapy and thought*. Routledge, London, 2008.
- Adams, M.V.: *The mythological unconscious*. Spring Publications, Putnam, 2010.
- Adams, M.V. (15 Marzo, 2013). “The very idea(s) of James Hillman: dreaming of a black dog and sticking to the image”. Recuperado el 11 de enero de 2020, de la página: <http://www.jungnewyork.com/very-idea-james-hillman.shtml>
- Adams, M.V.: *For love of the imagination: interdisciplinary applications of Jungian psychoanalysis*. Routledge, New York, 2014.
- Adler, A.: “Individual psychology”, en: *The journal of abnormal and social psychology*, 22, 2, 1927.
- Aizenstat, S.: “Dreams and the animated earth”, en: *Earth, climate, dreams: dialogues with depth psychologists in the age of the anthropocene*, B. Bright y J.P. Marshall (eds.). Depth Insights, Sydney, 2019.
- Aizenstat, S.: (2003) “Nature dreaming: depth psychology and ecology”. Recuperado el 17 de mayo de 2023 de: <https://dreamtending.com/wp-content/uploads/2019/02/naturedreaming-new.pdf>

- Aizenstat, S.: "Jungian psychology and the world unconscious", en: *Ecopsychology: restoring the earth, healing the mind*, T. Roszak, M. Gomes, y A. Kanner (eds.). Counterpoint, San Francisco, 1995.
- Ansbacher, H. L., & Ansbacher, R. R. (eds.): *The individual psychology of Alfred Adler*. Basic Books, Inc, New York, 1956.
- Avens, R.: *Imagination is reality: western nirvana in Jung, Hillman, Barfield, and Cassirer*. Spring Publications, Dallas, 1980.
- Avens, R.: "James Hillman: towards a poetic psychology", en: *Journal of religion and health*, vol. 19, 3, 1980.
- Bachelard, G.: *Lautréamont. With essays by James Hillman and Robert S. Dupree*. Trad. R. Dupree. Pegasus, Dallas, 1986.
- Bachelard, G.: *The psychoanalysis of fire*. Trad. Alan C. M. Ross, London, 1964.
- Bair, D.: *Jung*. Little, Brown & Company, Boston, 2003.
- Bennet, E.A.: *Meetings with Jung: conversations recorded during the years 1946-1961*. Daimon, Zurich, 1985.
- Berry, P.: *Echo's subtle body: contributions to an archetypal psychology*. Spring, Putnam, 1982.
- Berry, P.: *Jung's early psychiatric writing: The emergence of psychopoetics*. Spring, Putnam, 2023.
- Bettelheim, B.: *Freud and man's soul*. The Hogarth Press, London, 1983.
- Bishop, P.: *Carl Jung*. Reaktion Books, London, 2014.
- Bishop, P.: "The use of Kant in Jung's early psychological works", en: *Journal of european studies*, 26, 2, 1996.
- Blake, W.: *Auguries of innocence*. Grossman Publishers, New York, 1968.
- Blanchot, M.: *The work of fire*. Trad. C. Mandell. Standford University Press, Stanford. 1995.
- Butler, J.A.: *Archetypal psychotherapy: the clinical legacy of James Hillman*. Routledge, New York, 2014.
- Camus, A.: *El mito de Sísifo*. Trad. Luis Echávarri. Madrid, Alianza, 1951.

- Capriles, A.: “De la psicología analítica a la psicología arquetipal”, en: *Revista venezolana de psicología de los arquetipos*, 1, 2017.
- Casey, E.: *Imagining: a phenomenological study*. Indiana University Press, Bloomington, 1976.
- Casey, E.: “Sartre on imagination”, en: Casey, E.: *The philosophy of Jean-Paul Sartre*. Open Court, Illinois, 1981.
- Casey, E.: “Toward an archetypal imagination”. *Spring*, 1, 1974.
- Cheetham, T.: *All the world an icon: Henry Corbin and the angelic function of beings*. North Atlantic Books, Berkley, 2012.
- Cheetham, T.: *Green man, earth angel: the prophetic tradition and the battle for the soul of the world*. SUNY Press, Albany, 2005.
- Cheetham, T.: *Imaginal love: the meanings of imagination in Henry Corbin and James Hillman*. Spring Publications, Thompson, 2015.
- Chodorow, J.: *Jung on active imagination: key essays selected and introduced by Joan Chodorow*. Princeton University Press, Princeton, 1997.
- Cobb, N.: *Archetypal imagination: glimpses of the gods in life and art*. Lindisfarne Press, Hudson, 1992.
- Coppin J. and Nelson E.: *The art of inquiry*. New York, Spring Publication, Thompson, 2005.
- Corbin, H.: *Alone with the alone: creative imagination in the sufism of Ibn 'Arabi*. Trad. R. Manheim. Princeton University Press, Princeton, 1969.
- Corbin, H.: *Avicenna and the visionary recital*. Trad. W.R. Trask. Princeton University Press, Princeton, 1990.
- Corbin, H.: *Creative imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*. Trad. R. Manheim. Routledge and Kegan Paul, London, 1970.
- Corbin, H.: “Mundus imaginalis, or the imaginary and the imaginal”, *Spring*, 1972.
- Corbin, H.: *History of Islamic philosophy*. Trads. L. Sherrard y P. Sherrard. Kegan Paul International, London, 1993.
- Corbin, H.: *Avicenne et le récit visionnaire: étude sur le cycle des récits avicenniens*. L'île verte, Paris, 1979.

- Corbin, H.: *Spiritual body and celestial earth: from Mazdean Iran to Shi'ite Iran*. Trad. Nancy Pearson. Princeton University Press, Princeton, 1989.
- Davis, R.E.: *Jung, Freud, and Hillman: three depth psychologies in context*. Praeger, London, 2003.
- Downing, C.: "Sigmund Freud and the Greek mythological tradition", en: *Journal of the american academy of religion*, 43, 1, 1975.
- Downing, C.: *Sigmund Freud's mythology of soul*, en: Slattery, D. y Corbett, L. (eds.), *Depth Psychology: Meditations in the Field*. Daimon, Einsiedeln, 2000.
- Downing, C.: *Gleanings: essays 1982-2006*. iUniverse, Lincoln, 2006.
- De Voogd, S.: "Fantasy versus fiction: Jung's kantianism appraised", en: R.K. Papadopoulos y G.S. Saayman (eds.): *Jung in modern perspective*. Hounslow, London, 1984.
- Edinger, E.F.: *Ego and archetype*. Shambhala, Boston, 1992.
- Ellenberger, H.: *The discovery of the unconscious*. Fontana Press, London, 1994.
- Erdman, D.V.: *The Complete Poetry and Prose of William Blake*. Anchor Books, Palatine, 1982,
- Erickson, J.: *Imagination in the western psyche*. Routledge, New York, 2020.
- Fair-Schulz, A. y Herman, W.E.: "The psychological odyssey of 1909: Carl Gustav Jung's pivotal encounter with Sigmund Freud during their journey to America", en: *Swiss American historical society review*. vol. 54, 2, 2018.
- Ffytche, M.: *The foundation of the unconscious: Schelling, Freud and the birth of the modern psyche*. Cambridge University Press, Cambridge, 2011.
- Franz, M.-L. von: *Alchemical active imagination*. Shambala, Boston, 1997.
- Franz, M.-L. von: *The interpretation of fairy tales*. Shambhala, Boston, 1996.
- Freud, S.: *Das Ich und das Es*. A. Bullock and S. Trombley (eds.), *The new Fontana dictionary of modern thought, Third Edition*. 1999.
- Freud, S.: *The complete letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess, 1887-1904*. Trad. y Ed. J.M. Mason. Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1985.
- Freud, S. y Jung, C.G.: *The Freud/Jung letters: the correspondence between Sigmund Freud and C. G. Jung*. Ed. W. McGuire, Harvard University Press, Cambridge, 1974.

- Freud, S.: *The Standard Edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*. Trad. y Ed. J. Strachey, Hogarth Press, London, 1953.
- Hakl, H.T.: *Eranos: an alternative intellectual history of the twentieth century*. Trad. Christopher McIntosh, Routledge, New York, 2014.
- Hannah, B.: *Jung, his life and work: a biographical memoir*. Chiron, Wilmette, 1976.
- Haxton, B.: *Fragments: the collected wisdom of Heraclitus*. Viking, New York, 2001.
- Hillman, J.: *Anima: an anatomy of a personified notion*. Spring Publications, Thompson, 2015.
- Hillman, J.: “*Anima Mundi: the return of the soul to the world*” *Spring*. Spring Publications, Dallas, 1982.
- Hillman, J.: *Cien años de psicoanálisis... y todo sigue igual*. Trad. Jaime Collyer. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1995.
- Hillman, J.: *El código del alma*. Trad. J.R. Llop. Martínez Roca Ediciones, Madrid, 1998.
- Hillman, J.: *The dream and the underworld*. Harper & Row, New York, 1979.
- Hillman, J.: “An essay on Pan”, en: *Pan and the nightmare: two essays, with W.H. Roscher*. Spring Publications, Dallas, 1972.
- Hillman, J.: *La fuerza del carácter y la larga vida*. Trad. F. Páez de la Cadena. Editorial Debate, Barcelona, 2000.
- Hillman, J.: *Healing fiction*. Spring Publications, Putnam, 1983.
- Hillman, J.: *Inter Views: conversations with Laura Pozzo on psychotherapy, biography, love, soul, dreams, work, imagination, and the state of the culture*. Harper & Row, New York, 1983.
- Hillman, J.:” “An inquiry into image”, en: *Spring*, 1, 1977.
- Hillman J, and Shamdasani, S.: *Lament of the dead: psychology after Jung’s Red Book*. New York: W.W. Norton and Company, 2013.
- Hillman, J.: *Loose ends: primary papers in archetypal psychology*. Spring Publications, Putnam, 1975.
- Hillman, J.: *El mito del análisis*. Trad. A. González de Pablo. Editorial Siruela, Madrid, 2000.

- Hillman, J.: *The myth of analysis: three essays in archetypal psychology*. Northwestern University Press, Evanston, 1972.
- Hillman, J.: "Oedipus revisited" en: Kerényi K. y Hillman, J.: *Oedipus variations: studies in literature and psychoanalysis*. Spring Publications, Dallas, 1991.
- Hillman, J.: "On the necessity of abnormal psychology", en: Hillman, J.: *Facing the Gods*. Spring Publications, Dallas, 1980.
- Hillman, J.: "On senex consciousness," *Spring*, 1, 1970.
- Hillman, J.: *Pan y la pesadilla*. Trad. C. Serna. Ediciones Atalanta, Vilaür, 2024.
- Hillman, J.: *El pensamiento del corazón*. Trad. F. Borrajo. Ediciones Atalanta, Vilaür, 2017.
- Hillman, J.: "Psychology: monotheistic or polytheistic", en: D.L. Miller (ed.), *The new polytheism: rebirth of the gods and goddesses*. Spring Publications, Dallas, 1981.
- Hillman, J.: *Re-imaginar la psicología*. Trad. F. Borrajo, Siruela, Madrid, 1999.
- Hillman, J.: *Re-Visioning psychology*. Harper and Row, New York, 1975/1992.
- Hillman, J.: *Las recetas del Dr. Sigmund Freud. Con Charles Boer*. Trad. C. Ferrari. Editorial Gedisa, Barcelona, 2011.
- Hillman, J.: *El sueño y el inframundo*. Trad. C. Ávila. Paidós Ibérica, Barcelona, 2004.
- Hillman, J.: *Suicide and the soul*. Spring Publications, Putnam, 1964/2004.
- Hillman, J.: *Un terrible amor por la guerra*. Trad. J.L. de la Mora. Sexto Piso, México & España, 2010.
- Hillman, J.: *The thought of the heart and the soul of the world*. Spring Publications, Putnam, 1992.
- Hillman, J.: *The soul's code: in search of character and calling*. Random House, New York, 1996.
- Hillman, J.: *Tipos de poder. Guía para pensar por uno mismo*. Trad. G. Koras. Ediciones Granica, Barcelona, 2000.
- Hillman, J. y Ventura, M.: *We've had a hundred years of psychotherapy—and the world's getting worse*. Harper, San Francisco, 1992.
- Hillman, J.: *Uniform Edition of the writings of James Hillman*, vol. 1. *Archetypal psychology: a brief account*. Spring Publications, Thompson, 2013.

- Hillman, J.: *Uniform Edition of the writings of James Hillman*, vol. 2. *City and soul*. Spring Publications, Thompson, 2006.
- Hillman, J.: *Uniform Edition of the writings of James Hillman*, vol. 3. *Senex and puer*. Spring Publications, Thompson, 2005.
- Hillman, J.: *Uniform Edition of the writings of James Hillman*, vol. 4. *From types to images*. Spring Publications, Thompson, 2019.
- Hillman, J.: *Uniform Edition of the writings of James Hillman*, vol. 5. *Alchemical psychology*. Spring Publications, Thompson, 2009.
- Hillman, J.: *Uniform Edition of the writings of James Hillman*, vol. 6.1. *Mythic figures*. Spring, Thompson, 2007.
- Hillman, J.: *Uniform Edition of the writings of James Hillman*, vol. 7. *Inhuman relations*. Spring, Thompson, 2021.
- Hillman, J.: *Uniform Edition of the writings of James Hillman*, vol. 8. *Philosophical intimations*. Spring Publications, Thompson, 2016.
- Hillman, J.: *Uniform Edition of the writings of James Hillman*, vol. 9. *Animal presences*. Spring Publications, Thompson, 2008.
- Hillman, J.: *Uniform Edition of the writings of James Hillman*, vol. 10. *Conversations and correspondences*. Spring Publications, Thompson, (en preparación).
- Hillman, J.: *Uniform Edition of the writings of James Hillman*, vol. 11. *On melancholy and depression*. Spring Publications, Thompson, (en preparación).
- Hillman, J.: *Uniform Edition of the writings of James Hillman*, vol. 12. *Horæ subsecivæ. Miscellaneous papers*. Spring Publications, Thompson, (en preparación).
- Hollis, J.: *Mythologems: incarnations of the invisible world*. Inner City Books, Toronto, 2004.
- Hollis, J.: *Prisms: reflections on this journey we call life*. Chiron Publications, Asheville, 2021.
- Jaffé, A.: *From the life and work of C.G. Jung*. Harper & Row, New York, 1971.
- James, W.: *A pluralistic universe*. B. Kuklick (ed.). Harvard University Press, 1977.
- Johnson, R.A.: *Inner work*. Harper & Row, San Francisco, 1986.

- Jung, C.G.: *Aion: researches into the phenomenology of the self*. Trad. R.F.C. Hull. Princeton University Press, Princeton, 1968.
- Jung, C.G.: *The basic writings of Carl Gustav Jung*. Princeton University Press, Princeton, 1990.
- Jung, C.G.: *The collected works of C.G. Jung*. Trad. R.F.C. Hull. 20 vols. Princeton University Press, Princeton, 1953-1979.
- Jung, C.G.: *Letters*, vol. 1, 1906-1950. Trad. R.F.C. Hull. G. Adler y A. Jaffé (eds.). Princeton University Press, Princeton, 1992.
- Jung, C.G.: *Letters*, vol. 2, 1951-1960. Trad. R.F.C. Hull. G. Adler y A. Jaffé (eds.). Princeton University Press, Princeton, 1992.
- Jung, C.G.: *Man and his symbols*, Doubleday, New York, 1964.
- Jung, C.G.: *Memories dreams and reflections*, Vintage Books, New York, 1989.
- Jung, C.G.: *Nietzsche's Zarathustra: notes on the seminar given in 1934-1939*, vol. 1. J.L. Jarrett (ed.). Princeton University Press, Princeton, 1988.
- Jung, C.G.: "The psychoanalytic years". Trad. R.F.C. Hull. Princeton University Press, Princeton, 1974.
- Jung, C.G.: *Visions: notes of the seminar given in 1930-1934 by C.G. Jung*, vol. 1. C. Douglas (ed.). Princeton University Press, Princeton, 1997.
- Jung, C.G. y Shamdasani, S.: *The red book: liber novus*. W.W. Norton and Co., New York, 2009.
- Jung, C.G., y Wender, P.H.: *Modern man in search of a soul*. Kegan Paul, London, 1933.
- Kant, I.: *Critique of pure reason*. Trads. y Eds. P. Guyer y A.W. Wood. Cambridge, 1997.
- Kaufmann, W.: "Nietzsche as the first great (depth) psychologist", en: S. Koch y D. E. Leary (eds.), *A century of psychology as science*. American Psychological Association, Washington DC, 1992.
- Keats, J.: *The letters of John Keats*. H.B. Forman, Reeves & Turner (eds.), London, 1985.
- Kearney, R.: *The wake of imagination: toward a postmodern culture*. Routledge, London, 1988.

- Kugler, P.: "Psychic imaging. A bridge between subject and object", en: *The Cambridge companion to Jung*. P. Young-Eisendrath y T. Dawson (eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- Kugler, P.: *Raids on the unthinkable: Freudian and Jungian psychoanalyses*. Spring Journal, New Orleans, 2005.
- Leavy, S.: "A footnote to Jung's 'Memories'", en: *Psychoanalytic quarterly*, 33, 1964.
- López-Pedraza, R.: *Hermes and his children*. Spring, Zurich, 1977.
- López-Pedraza, R.: "Post-Jungian movements: conversations with Raphael López-Pedraza", en: *Spring: an annual of archetypal psychology and Jungian thought*. Spring, Putnam, 2007.
- Man, P. de: *Allegories of reading*. Yale University Press, New Haven, 1979.
- Masson, J.M.: *The assault on truth: Freud's suppression of the seduction theory*. Farrar, Straus and Giroux, New York, 1984.
- Mogenson, G.: 2005. *A most accursed religion: when trauma becomes god*. Thompson, Spring, 2005.
- Moore, T.: *Blue fire: selected writings by James Hillman*. Harper Perennial, New York, 1989.
- McGrath, S.J. *The dark ground of the spirit: Schelling and the unconscious*. Routledge, New York, 2012.
- Nelson, E.: "Remembering James Hillman", en: *Analytical Psychology in a Changing World*. L. Huskinson and M. Stein (eds.), London, Routledge, 2014.
- Neumann, E.: *The origins and history of consciousness*. Princeton University Press, Princeton, 1995.
- Nicholls, A. y Liebscher, M.: *Thinking the unconscious: nineteenth-century German thought*. Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- Nietzsche, F.: *Beyond good and evil*. Trad. W. Kaufmann. Vintage: New York, 1966.
- Nietzsche, F.: *Ecce homo: how one becomes what one is*. Trad. R.J. Hollingdale, Penguin, Harmondsworth, 1992.
- Nietzsche, F.: *Friedrich Nietzsche Werke*. Ed. Karl Schlechta. Frankfurt, Ullstein, vol. 4, 1972-80.

- Nietzsche, F.: *On the genealogy of morals and ecce homo*. Trad. W. Kaufmann. Vintage Books, New York, 1967.
- Nietzsche, F.: "Schopenhauer as Educator", en: *Untimely meditations*. Trad. R.J. Hollingdale. Cambridge University Press, Cambridge, 1983.
- Nietzsche, F.: *The gay science*. Trad. y Ed. W. Kaufmann. Vintage Books, New York, 1974.
- Nietzsche, F.: *Twilight of the idols*. Trad. W. Kaufmann, Penguin: New York, 1982.
- Nietzsche, F.: *The will to power*. Trad. W. Kaufmann y R.J. Hollingdale. W. Kaufmann (ed.) Random House, New York, 1967
- Odajnyk, V.W.: "The Psychologist as artist: the imaginal world of James Hillman", en: *Quadrant*, 17, 1, 1984.
- Paris, G.: "A response to David Tacey's 'James Hillman: the unmaking of a psychologist'", en: *Journal of analytical psychology*, 59, 2014.
- Paris, G.: *Wisdom of the psyche: depth psychology after neuroscience*. Routledge, New York, 2007.
- Parkes, G.: *Composing the soul: reaches of Nietzsche's psychology*. U. Chicago Press, Chicago, 1994.
- Papini, G.: "A visit to Freud", reproducido en: *Review of existential psychology and psychiatry*. vol. 9., 2, 1969.
- Platner, E.: *Philosophische Aphorismen nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte*, vol. 1 Schwickertscher Verlag, Leipzig, 1793.
- Portmann, A.: "The orientation and world-relation of animals", en: *Spring*, 53, 1986.
- Portmann, A.: *Essays in philosophical zoology: the living form and the seeing eye*. Trad. R.B. Carter. Edwin Mellen, New York, 1990.
- Ricoeur, P.: *Freud and philosophy: an essay in interpretation*. Trad. D. Savage. Yale University Press, New Haven, 1977.
- Romanyshyn, R.: *Ways of the heart: essays toward an imaginal psychology*, Trivium, Pittsburg, 2002.
- Russell, D.: *The life and ideas of James Hillman: the making of a psychologist*, vol. 1. Helios Press, New York, 2013.

- Russell, D.: *The life and ideas of James Hillman: the making of a psychologist*, vol. 2. Helios Press, New York, 2013.
- Russell, D.: *The life and ideas of James Hillman: the making of a psychologist*, vol. 3. Helios Press, New York, 2013.
- Safranski, R.: *Nietzsche: a philosophical biography*. Granta Books, London, 2002.
- Samuels, A., Shorter, B., y Plaut, F.: *A critical dictionary of jungian analysis*. Routledge, London, 1986.
- Samuels, A.: "The image of the parents in bed", en: *Journal of analytic psychology*, 27, 4, 1982.
- Samuels, A.: *Jung and the post-jungians*. Routledge & Kegan Paul, London, 1985.
- Sartre, J.-P.: *The imaginary: a phenomenological psychology of the imagination*. Trad. y ed. J. Weber. Routledge, New York, 2004.
- Schenk, R.: *The soul of beauty: a psychological investigation of appearance*. Bucknell University Press, Lewisburg, 1992.
- Schopenhauer, A.: *El mundo como voluntad y representación*, vol. 2. Trad. P. López de Santa María. Trotta, Madrid, 2022.
- Shamdasani, S.: *Jung and the making of modern psychology: the dream of a science*. Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- Sharp, D.: *Jung lexicon: a primer of terms and concepts*. Inner City Books, Toronto, 1991.
- Sipiora, M.: "The *anima mundi* and the fourfold: Hillman and Heidegger on the 'Idea' of the world", en: *Pathways into the jungian world*. Routledge, New York, 1999.
- Slavin, M.: *Metaphor in imaginal psychology: a hermetic reflection*. Routledge, New York, 2018.
- Slipp, S.: *The freudian mystique: Freud, women, and feminism*, University Press, New York, 1993.
- Smith, C.M.: *Jung and shamanism in dialogue*. Trafford, Bloomington, 2007.
- Smith, R.J.: "Darwin, Freud, and the continuing misrepresentation of the primal horde", en: *Current anthropology*, 57, 6, 2016.
- Sófocles.: *Edipo rey*. Trad. Luis Gil. Penguin Clásicos, Madrid, 2015.

- Stein, M.: *Jung's map of the soul*. Open Court, Chicago, 1998.
- Tacey, D.: "James Hillman: the unmaking of a psychologist. Part one: his legacy", en: *Journal of analytical psychology*. vol. 59, 4, 2014.
- Tacey, D.: "Twisting and turning with James Hillman: from Anima to world soul, from academia to pop", en: A. Casement (ed.), *Post-jungians today: key papers in contemporary analytical psychology*. Routledge, New York, 1998.
- Tarnas, R.: *The passion of the western mind: understanding the ideas that have shaped our world view*. Ballantine books, New York, 2010.
- Tarnas, R.: "The transfiguration of the western mind." *CrossCurrents*, 39, 3, 1989.
- Unamuno, M. de: *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios*. Edición de Nelson Orringer. Tecnos, Madrid, 2005.
- Vaihinger, H.: *The philosophy of "As if"*. Trad. C. K. Ogden. Routledge, Milton Park, 2009.
- Walker, S.F.: *Jung and the jungians on myth*. Routledge, New York, 2002.
- Watkins, M.: *Invisible guests: the development of imaginal dialogues*. Spring, Dallas, 1986.
- Watkins, M.: *Waking dreams*. Spring publications, Putnam, 1984.
- Whitehead, A.N.: *Modes of thought*. Simon and Shuster, New York, 1968.
- Wittgenstein, L.: *Lectures & conversations on aesthetics, psychology and religious belief*. C. Barrett (ed.). Basil Blackwell, Oxford, 1966.
- Yates, F.A.: *Giordano Bruno and the hermetic tradition*. Routledge, London, 1964.