



REVISIÓN DE LA PSICOLOGÍA JUNGUIANA Y SUS POSIBLES NEXOS CON EL PENSAMIENTO COMPLEJO: EN LA BÚSQUEDA DE UNA PSICOTERAPIA COMPLEJA¹

REVISION OF JUNGUIAN PSYCHOLOGY AND ITS POSSIBLE NEXT WITH COMPLEX THINKING: IN THE SEARCH FOR A COMPLEX PSYCHOTHERAPY

Octavio Huerta Torres, PhD*

Multiversidad Mundo Real, México

Recibido: 14 de septiembre de 2017–Aceptado: 9 de julio de 2018–Publicado: 3 de agosto de 2018

Forma de citar este artículo en APA:

Huerta Torres, O. (julio-diciembre, 2018). Revisión de la psicología junguiana y sus posibles nexos con el pensamiento complejo: en la búsqueda de una psicoterapia compleja. *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, 9(2). pp. 426-439. DOI: <https://doi.org/10.21501/22161201.2457>

Resumen

Este artículo desarrolla varios fundamentos de la psicología junguiana desde las elaboraciones directas de su creador, el psicólogo suizo Carl Gustav Jung; la perspectiva propuesta es también llamada, por muchos psicólogos de esta teoría, psicología compleja. A la par, aquí se exponen algunas ideas claves referentes al pensamiento complejo de Edgar Morin, cuyo sustento es derivado del paradigma de la complejidad. En este ejercicio se encuentran pautas que podrían brindar un sustento epistemológico a algunos conceptos junguianos proponiendo, a su vez, otra mirada a esta corriente psicológica. Así, tal como lo propuso Jung, se entiende que el reconocimiento de las profundidades inconscientes es tan necesario para el sujeto como el entendimiento de su consciente y la dinámica entre ambos; por otra parte, que, según el *pensamiento*

¹ El presente artículo ha sido elaborado con base en la tesis del autor titulada: *Aportes del pensamiento complejo de Edgar Morin y el nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig para la construcción de una psicoterapia compleja*, elaborada para optar al grado de Doctor en Pensamiento Complejo y Transdisciplina por la Multiversidad Mundo Real, México, en julio del 2017.

* Psicólogo clínico, Doctor en Pensamiento Complejo con concentración en psicología. Desempeña sus funciones en la Multiversidad Mundo Real (México) y en la Universidad Espíritu Santo (Ecuador). Correo electrónico: m.sc.octaviohuerta@gmail.com, <http://orcid.org/0000-0003-4109-2178>

complejo, es desde la *conurrencia* donde es posible un acercamiento más real hacia la comprensión de los sistemas. Se comprende, entonces, que el inconsciente no debe ser explorado exclusivamente en relación a eso que aqueja al sujeto, a manera de *repetición* (circular), sino también en cuanto a su faceta creadora inconsciente que, con ayuda de la consciencia, se torna *recursivo* (espiral) y fuente de sanación.

Palabras clave:

Psicología junguiana; Carl Gustav Jung; Pensamiento complejo; Complejidad; Psicoterapia.

Abstract

This article develops several foundations of Jungian psychology from the direct elaborations of its creator, the Swiss psychologist Carl Gustav Jung, perspective also called, by many psychologists of this theory, complex psychology. At the same time, some key ideas concerning the complex thought of Edgar Morin, whose livelihood is derived from the paradigm of complexity, are exposed. In this exercise we find guidelines that could provide an epistemological support to some Jungian concepts, proposing, in turn, another look at this psychological current. Thus, as Jung proposed, it is understood that the recognition of the unconscious depths is as necessary for the subject as the understanding of their conscious and the dynamics between them. On the other hand, that, according to the complex thought, it is in the concurrence from where a more real approach towards the understanding of the systems is possible. It is understood then that the unconscious should not be explored exclusively in relation to that which afflicts the subject, in the form of repetition (circular), but also as regards its creative facet-unconscious that, with the help of consciousness, becomes recursive (spiral) and source of healing-.

Keywords:

Jungian psychology; Carl Gustav Jung; Complex thinking; Complexity; Psychotherapy.

INTRODUCCIÓN

A raíz de sus múltiples investigaciones de campo, en 1912 Jung publicó sus concepciones sobre la psique, entre las que se destaca su obra titulada: *Transformaciones y símbolos de la libido*, escrito que confirmó la separación de este autor con el psicoanálisis freudiano. Parafraseando a Robertson (2002), para Freud la *libido* era esencialmente una pulsión sexual, en cambio Jung la consideraba como una energía psíquica en que el componente sexual es solo una parte de ella. Conjuntamente, la psicología junguiana elabora una concepción del sueño como algo más allá de un acertijo que debía descifrarse para encontrar un componente sexual que estaba siendo reprimido. Robertson (2002) expone que “(...) donde Freud reducía la fantasía e imágenes oníricas a una única referencia mitológica, Jung ampliaba las imágenes de sus fantasías mostrando paralelismos a través de las diversas mitologías de muchas culturas y épocas” (p. 12).

La apertura de este psicólogo hacia el estudio de varios mitos y su relación con la psique podría dar cuenta de un *pensamiento complejo*. Paradigma que posee una mayor amplitud sobre la cual fundamentar una *psicoterapia compleja*, evitando caer prematuramente en un mito totalizante como lo puede llegar a ser, por ejemplo, el Edipo. En este sentido Morin (1980), tomando el mito Rómulo y Remo, cuestiona la propuesta freudiana que remarca el asesinato del padre en detrimento de la fraternidad entre pares:

El mito de Rómulo y Remo es un mito antrosocial profundo, ya que comporta en el origen de la ciudad a la vez la asociación fraterna y la oposición fratricida de los dos gemelos sin padre, pero criados por una madre-nutricia-mamífero (...) la interpretación freudiana privilegia en la coalición rebelde de los hermanos el aspecto filiativo (revuelta contra el padre), y no el aspecto fraternitario (el vínculo de comunión entre alter ego iguales) (pp. 507-508).

Así, los mitos están presentes tanto en la psique como en la sociedad misma, pero no por ello se puede pensar en que todas las neurosis o los conflictos sociales dependan exclusivamente del complejo edípico:

De la coalición asesina de los hermanos contra el padre, Freud sólo había visto los aspectos negativos de su positividad social (la muerte del padre instituye un vínculo desde entonces permanente entre hermanos). Pero, al ver en el culto consagrado al padre muerto la verdadera clave de bóveda de la organización social humana, Freud enmascaraba y le quitaba sentido a su propio mito: el reencuentro socio-antropológico de la fraternidad (Morin, 1980, p. 508).

Componentes de la psique desde la psicología junguiana

Para Jung (2008) la psique está compuesta tanto de elementos conscientes como inconscientes, funciones que se equilibran dentro de la psique o, quizás, siguiendo a Morin (1990), factores de orden y desorden que se autoregulan entre sí y organizan no sólo el universo sino también la men-

te: “Hicieron falta estos últimos decenios para que nos diéramos cuenta que el desorden y el orden, siendo enemigos uno del otro, cooperaban, de alguna manera, para organizar al universo” (p. 335). Cabe señalar que consciente e inconsciente no son excluyentes entre sí, sino complementarios. De manera que es posible pensar en componentes de la psique que, si bien es cierto, tienden a ser más inconscientes que conscientes, tal es el caso de los arquetipos de ánima y ánimus, estos no dejan de poseer en sí mismos cualidades conscientes que los vinculan constantemente con el *yo* del sujeto:

Dentro de los componentes de la psique, existen además otros factores que actúan e interactúan entre sí dentro de ella. En la consciencia está, por ejemplo: *La persona o máscara*; que representa aquel rol que desempeñamos en aras de adaptarnos al entorno. El *ego* (*yo*, también llamado *lo consciente*); que representa el centro de la consciencia. Aquella parte con la cual nos sentimos identificados conscientemente, es lo que generalmente conocemos de nosotros mismos. El *self*; centro de la psique, la realidad por encima del *ego*, aquello que en su mayor parte solo podemos sentir, se encuentra tanto de la consciencia como en lo inconsciente (Huerta, 2012, p. 416).

El *inconsciente*, tal como lo define Jung (2008), es “un concepto psicológico límite que engloba todos aquellos contenidos o procesos psíquicos que no son conscientes, o sea, que no están referidos al *yo* de manera perceptible” (p. 532). Por su parte, “El *inconsciente colectivo*, fue el nombre que Jung le dio a aquel material que es más profundo en nuestra psique, y que va más allá del inconsciente personal” (Huerta, 2012, p. 415). Según Nante (2010), “Para Jung, lo inconsciente personal está constituido primariamente por contenidos olvidados o reprimidos y lo inconsciente colectivo, fundamentalmente, por arquetipos” (p. 56). Es pertinente recordar que los *arquetipos* son entendidos desde la psicología junguiana, como elementos o imágenes primordiales.

Aunque los arquetipos pueden manifestarse a través de los actos que realiza un sujeto en su vida, es en el *inconsciente colectivo* donde se encuentra su esencia. Entre los más comunes por su impacto en la psique del sujeto se identifican: ánima, ánimus y *sombra*. Ánimus representa los componentes masculinos en la psique femenina; ánima los componentes femeninos en la psique masculina; y la *sombra* lo más oculto y en apariencia totalmente ajeno a la consciencia. Estos arquetipos no son indiferentes a la cotidianidad del sujeto, puesto que se alimentan de figuras representativas de estos. Por ejemplo, aquel quien desempeñe la función del padre afectará en la construcción del ánimus personal de su hijo. A la vez que el ánimus *colectivo* de dicho niño esperará ya algo de dicho padre. Es decir, existe una constante relación e interdependencia entre el *yo* y el *nosotros*. En palabras de Morin (1994) esto es:

Un principio de inclusión que hace que podamos integrar en nuestra subjetividad a otros diferentes de nosotros, a otros sujetos podemos integrar nuestra subjetividad personal en una subjetividad más colectiva: “nosotros”. Nuestra progenie, por ejemplo, nuestros padres, forman parte de ese círculo de inclusión. Forman parte de nosotros y nosotros formamos parte, de ellos, subjetivamente. A menudo se producen conflictos entre el principio de exclusión y el principio de inclusión (p. 6).

En cuanto a la *sombra*, esta simboliza la contraparte del *ego*, en otros términos, lo que el sujeto rechaza de lo consciente por resultarle incongruente con su autopercepción moral. La *sombra* en la psique, asimismo, se produce mediante una dinámica semejante a la que Morin (1994) señala

al referirse a la construcción de la identidad mediante el principio de *exclusión/inclusión*. El *yo* al distinguirse otorga al hombre una sensación de unidad: el *yo soy*. Pero esta estabilidad es tan solo una ilusión, dado que orgánicamente el ser humano se transforma constantemente, sumando a que el *yo* es solamente uno entre los varios componentes de la psique.

Ese proceso de auto-exo-referencia es el que es constitutivo de la identidad subjetiva. Y así se opera la distinción entre *sí/ no-sí, mí/no-mí*, entre el *yo* y los otros *yos*. A fines de los años sesenta, los estudios científicos reconocieron la distinción entre el *sí* y el *no-sí* en un terreno particular de la biología: la inmunología. El sistema inmunológico, que nos protege de las agresiones externas, es un sistema que permite reconocer todo lo que es un *sí* mismo mediante una especie de tarjeta de identidad molecular propia del organismo particular. Lo que corresponde a la tarjeta de identidad es aceptado, lo que no corresponde, rechazado, al menos en tanto el sistema tenga suficiente fuerza (Morin, 1994, p. 5).

Referenciando a la *psicología junguiana* se puede argumentar que este desorden, agitación, turbulencia en la mente humana, podrían dar cuenta de la presencia de aquello que está escondido a la consciencia. Eso reprimido que, si bien ayuda al sujeto a sostenerse, en ocasiones lo sobrepasa generando en su psique un malestar casi insoportable. Así también, el *pensamiento complejo* agrega que: “Así, para que haya organización es preciso que haya interacciones: para que haya interacciones es preciso que haya encuentros, y para que haya encuentros, es preciso que haya desorden (agitación, turbulencia)” (Morin, 1977, p. 69).

Según Jung (2004), los conflictos a nivel psicológico se dan por exceso, en otras palabras, por la sobrevaloración de alguno de los elementos de la psique. Esta descompensación generalmente se origina en la falsa creencia de que existe un predominio de la consciencia por sobre los otros elementos de la psique. Tal exceso de energía, esta inflación del *yo*, desestabiliza al < sistema mente >. A este fenómeno que sobredimensiona a un elemento o concepto de la psique, Jung (2004) lo llamó *complejo*: “El complejo, es un contenido psíquico de tonalidad afectiva que puede ser bien inconsciente, bien consciente en grados diversos” (p. 109); y agregó que de los complejos dependen el bienestar o el malestar de la vida personal, tanto que en ocasiones el sujeto vive en función de su *complejo*, como si viviera en un inmutable prejuicio original.

A pesar de lo negativos que puedan resultar los complejos en ciertos casos, Jung (2011) los reconoce como parte imprescindible del funcionamiento de la psique de todas las personas. Estos, inclusive, pueden ser los motores que impulsan favorablemente la voluntad del sujeto. Siendo así, el *complejo* es únicamente generador de enfermedad cuando se apodera de la totalidad de la psique. Por ejemplo, si un sujeto tiende a considerarse a sí mismo un “intelectual destacado” (*complejo*), pero no por ello abandona su condición de amigo, hermano, padre, esposo, etcétera, vivirá mayormente adaptado e impulsado constructivamente por su *complejo*.

En el caso anterior es posible observar cómo aquello que en principio es comúnmente considerado patológico por otras corrientes, a partir de la psicología junguiana y del *pensamiento complejo* adquiere un sentido funcional para la psique. Morin (2004) agrega, igualmente, un halo de esperanza en torno a aquello que comúnmente ha sido concebido como algo enteramente destructor:

Este trabajo muestra que la extrema complejidad de la mente humana, que permite invención y creación en todos los dominios, es de una extraordinaria fragilidad. La mente siempre está amenazada por regresiones, ilusiones, delirios, pero también hay delirios que favorecen la genialidad (pp. 322-333).

A su vez, este autor menciona, entre otras cosas, las capacidades de todo organismo vivo para tolerar, rechazar, integrar y utilizar. Sin embargo, en la medida en que el sujeto del ejemplo anterior se considere a sí mismo única y exclusivamente como “intelectual destacado”, los otros factores de su psique y de su entorno serán desvalorizados generando conflictos. Esta condición conflictuante –neurótica– puede agravarse en cuanto sea llevada al extremo:

El pensamiento unidimensional sólo ve el “se” y anula el “yo”. Por el contrario, los que no ven más que el “yo” anulan el “se” y el “ello”, mientras que la concepción compleja del sujeto nos permite enlazar indisolublemente el “yo” al “nosotros” al “se” y al “ello” (Morin, 1994, p. 8).

Para hacer referencia a un complejo patológico, cabe retomar el caso expuesto del “importante pensador”. Este puede llegar a creer, entre otras cosas, que todos se le acercan únicamente porque quieren robarle sus ideas o que nadie es digno de intercambiar opiniones con él. En cuanto a este exceso como fuente de malestar, Morin (1994) señala: “Así pues, el sujeto, y en particular el sujeto humano, puede oscilar entre el egocentrismo absoluto, es decir el predominio del principio de exclusión, y la abnegación, el sacrificio personal, de inclusión” (p. 6). El egoísmo del sujeto indicado es producido, entre otras cosas, por un *complejo* del *yo* que lo hace percibirse como demasiado importante, tanto que todos procurarán aprovecharse de él. En términos de Morin (1991), las sobrevaloraciones del pensamiento “nos hacen inconscientes al crearnos la ilusión de ser hiperconscientes” (p. 247).

La interpretación de los sueños

Jung (1875-1961) fue un psicólogo que dio mucha importancia al estudio de los sueños. Para él, el fin mismo de la psicoterapia y de la interpretación de los fenómenos oníricos era lograr que el paciente pudiera integrar los elementos de su psique. Jung (2008) mencionaba que aquel contenido cuyo desarrollo había sido descuidado por el sujeto se expresaría en sus sueños. Siendo así, es comprensible la dedicación que este psicólogo dio a su estudio, puesto que estos revelaban justo aquello que era necesario trabajar en psicoterapia.

Según esta corriente, los sueños están cargados de simbolismos, entendiendo la palabra símbolo como algo que va del lado metafórico, a diferencia del signo que se inclina hacia lo denotativo. Jung (2002) destaca al símbolo como algo incognoscible en su totalidad y que nunca podía ser del todo comprendido por la consciencia, menos aún por una teoría totalizante.

Al respecto, conjuntamente remarca: “Un término o una imagen es simbólico si significa más de lo que denota o expresa. Tienen un amplio aspecto inconsciente que no se puede definir con precisión ni explicar por completo” (2002, p. 18). El símbolo –a manera de término, nombre o imagen– es incognoscible, dado que es imposible conocerlo totalmente. El símbolo representa algo que no se puede descifrar a simple vista. Su significación puede ser entendida solo parcialmente, puesto que su totalidad se encuentra inmersa en el inmenso mundo inconsciente. Con relación al simbolismo, Solares Altamirano (2011), siguiendo a Paul Ricoeur, expone que:

Todo símbolo auténtico posee tres dimensiones: es *cósmico* (en cuanto que extrae la parte que lo representa del mundo bien visible que lo rodea); es *onírico* (en cuanto que suscita la ensoñación no en el sentido de la *phantasia* o asociaciones arbitrarias sino de la anamnesis (profundización en la experiencia); y es *poético* (en cuanto que extrae su expresión del lenguaje más íntimo del hombre (p. 17).

Una imagen o palabra es simbólica cuando representa algo más allá de su significación textual. En este continuo de ideas, la imagen o palabra no está conectada directamente con un significado al que se puede tener acceso de una manera simple. En los sueños estos símbolos se presentan espontáneamente, permitiendo conocer una parte del inconsciente a la cual se puede tener acceso gracias a que se recuerdan los sueños. Estos son una representación de una parte del inconsciente personal y/o colectivo del soñante (Jung, 2002).

La terapéutica consiste en lograr que el sujeto se relacione con su recuerdo, de tal forma que logre comprender el significado del mismo. Considerando al mismo tiempo que, para la psicología junguiana, la función principal del contenido onírico es la compensación:

Los arquetipos presentes en los sueños parecieran ser entidades robadas al pensamiento complejo, organizadas en un patrón de totalidad, cada uno de ellos se relaciona con los otros a través de leyes naturales y universales de oposición y reconciliación (...) Así, el sueño es un dispositivo natural que permite evitar la perturbación del error, o un desborde mayor del sistema psíquico. (Pozzoli, 2012, p. 152).

Según Las Heras (2008), las imágenes oníricas buscan que el sujeto incorpore en su consciencia los datos que esta, voluntaria o involuntariamente, ha censurado y que reaparecen simbolizados en los sueños para mantener el equilibrio de su psique. A estos contenidos se los puede concebir como un llamado de atención referente a la necesidad de integrar estos elementos ignorados en la psique.

Por su parte, sobre la importancia de la interpretación de los sueños, Pascal (2005) menciona que ellos son como la nariz del rostro, tan propios del hombre que resultan muy difíciles de observar. En psicoterapia, el terapeuta actúa a manera de espejo natural, dándole al paciente una

perspectiva sobre sus sueños. Esto debido a que el sueño en sí mismo es su propia y mejor interpretación, por lo que el paciente pareciera necesitar ayuda para lograr verlo de una forma menos confusa.

Con esto es importante decir que desde la psicología junguiana y, en concordancia con los otros principios mencionados hasta aquí, para conocer el mensaje onírico se debe ir más allá de la interpretación. Esto debido a que al hacer referencia al término interpretación, se marca ya una tendencia a catalogar el contenido del sueño acorde a un marco teórico preestablecido; pero si se considerase que es el sueño en sí mismo su mejor interpretación, entonces cabe preguntar: ¿cómo acercarse a su comprensión? Pareciera que el mejor camino es a través de la acción, y, por ende, el sueño tendría que ser reexperimentado por el paciente para que, a partir de allí, le sea posible otorgarle un sentido. En un texto, posiblemente poco conocido sobre la interpretación de sueños, puede leerse la siguiente cita que marca claramente el camino:

No me diga, por favor, lo que significa mi sueño, solo me estarían diciendo lo que significaría mi sueño para otros, no lo que significa para mí. Si quiere ayudarme hágame sugerencias específicas que pueda yo utilizar para reexperimentar mis propios sueños. Entonces podré aprender a confiar en mis propias fuentes, sin tener que someterme al modo de ver las cosas de otra persona (Kaplan, 1989, p. 29).

Comprender el mensaje de los sueños es de gran utilidad terapéutica, Las Heras (2008) enfatiza:

Ignorar, pasar por alto o reprimir el material compensatorio de los sueños trae consecuencias tan negativas como el no prestar atención a los síntomas físicos de una enfermedad (...) esto es porque el material onírico forma parte de la realidad del sujeto: su realidad inconsciente (p. 141).

Al contrario, quienes prestan atención a los sueños pueden recibir de ellos beneficios que comúnmente son negados por las restricciones del *yo*. Tal ha sido el caso de brillantes pensadores que han encontrado en sus sueños aquellas respuestas que dieron luz a sus elaboraciones más creativas.

Jung (2002) refiere que quien no cree en el inconsciente está dando por sentado que el ser humano conoce la totalidad de su psique: “Quienquiera que niegue la existencia del inconsciente, supone de hecho, que nuestro conocimiento actual de la psique es completo” (p. 20). El misterio que existe aún sobre el funcionamiento de la mente, la existencia del alma y los sueños continúa en la actualidad tan presente como el desconocimiento del ser humano sobre la totalidad del universo.

La realidad es percibida por el hombre a través de sus órganos sensoriales. Sin embargo, existe una realidad que escapa a los sentidos puesto que estos son limitados. A lo largo del tiempo el ser humano ha buscado amplificarlos ayudado de la tecnología, logrando conocer parcialmente aquella realidad que se escapa. No obstante, aún existen fenómenos que dejan rastro de su existencia,

pero no se pueden delimitar concretamente. Hay que recordar que, para darle un lugar de importancia al inconsciente entre los especialistas de la salud mental, Freud (1856-1939) tuvo que valerse del rastro dejado por el inconsciente, puesto que a éste no se lo puede conocer ni delimitar.

Esta mente inconsciente capta simultáneamente un sin número de acontecimientos de manera subliminal dando lugar, en algunos casos, al fenómeno de la *criptomnesia*². Una forma de entender la *criptomnesia* parte de la comprensión de que el margen de consciencia es reducido. Esta limitación permite al ser humano focalizarse en pocas actividades, aunque el cerebro esté receptando mucha más información de la que se percibe a nivel consciente. La memoria es como la luz de una linterna que ilumina una parte que se desea recordar. El “olvido” se produce cuando ciertos contenidos pierden la energía que los ilumina debido a la desviación de la atención. En otras palabras, los contenidos aparentemente olvidados no desaparecen nunca, simplemente se encuentran en la oscuridad (Jung, 2002).

En relación con lo anterior, siguiendo a Jung (2002) es posible diferenciar dos formas de obtener material inconsciente. Una por medio de los contenidos intencionales que son aquellos provenientes del *yo* del sujeto, aquel material que fue en primera instancia percibido de manera consciente para posteriormente pasar al inconsciente. Y la otra, mediante los contenidos no intencionales, estos surgen de manera sorpresiva y de apariencia inexplicable puesto que la información percibida nunca pasó por la consciencia, sino que fue adquirida de forma subliminal. “Mucha gente supervalora equivocadamente el papel de la fuerza de voluntad y piensa que nada puede ocurrir en su mente sin que lo haya decidido e intentado” (Jung, 2002, pp. 32-33).

Pero, además, el inconsciente está cargado de arquetipos que dan cuenta de un saber ancestral. A partir del entendimiento de este simbolismo colectivo algunos profesionales de la psicología junguiana señalan, incluso, que se pueden prever fenómenos sociales, tal como posiblemente lo hizo Jung (1999) con relación al advenimiento de la Segunda Guerra Mundial.

Más allá de esto último, es viable entrever que los contenidos conscientes están ligados a los inconscientes porque ambos forman parte de la totalidad de la psique. Se podría decir que son las dos caras de una misma moneda. Muchos de los comportamientos del hombre son determinados por su inconsciente y, en la medida en que este irrumpe de una forma sorpresiva en la vida de un sujeto, puede ocasionar síntomas. A través de los sueños, el inconsciente –a manera de símbolos, muchas veces incomprensibles para el *yo*– aparece y es posible acceder a él, en algo, mediante el recuerdo. Como se dijo, los sueños buscan un equilibrio en la psique intentando que el sujeto reconozca sus verdades internas por medio de imágenes. Así mismo, se debe recordar que las imágenes de los sueños son simbólicas, por ello no señalan directamente el conflicto, sino que

² Un ejemplo de *criptomnesia* relatado por Jung (2002) surge en referencia al caso de un profesor que, caminando junto a uno de sus estudiantes, de repente recordó su niñez. La conversación que mantenía con su estudiante no tenía relación alguna con el pasado del profesor, por lo que tal recuerdo que invadió repentinamente su mente parecía no tener explicación. En la historia se relata que el profesor se detiene y vuelve hacia atrás por donde pasó caminando, así descubre que había una granja a lo lejos con un olor particularmente familiar para él. El profesor vivió de pequeño en una granja y aquel aroma había despertado antiguos recuerdos en él. Así, en este caso existió una percepción olfativa subliminal que hizo aflorar recuerdos olvidados.

lo rodean. Esto se da porque un mensaje directo podría ser rápidamente reprimido por la consciencia, mientras que el símbolo, misterioso, tiene una significación abstracta que lo faculta para escapar a la censura.

Envuelta en la fantasía y el adorno, la imagen onírica, con su carga emotiva, busca influir en la psique. Estas características de las imágenes son más fáciles de comprender si se observa a los hombres primitivos, ellos significan su vida por medio de alegorías emocionales que dan sentido a sus actos. Para ejemplificar esto, Jung (2002) relata que en uno de sus viajes investigativos quiso que un hombre primitivo llevara rápidamente un paquete que deseaba entregar; el nativo no parecía entender el pedido y fue solo hasta que el psicólogo supo, por medio de otro habitante de la zona, que debía gesticular airadamente para que el primitivo entendiera la importancia del acontecimiento; cuando así lo hizo, pudo por fin ser comprendida la urgencia de su petición.

No es posible saber qué sucedería si no existieran los sueños³. Tal vez su ausencia conllevaría una mayor separación entre el consciente y el inconsciente, pudiendo derivar en disociaciones. Sin embargo, lo que sí es factible observar es cómo los seres humanos suelen quedarse atrapados por el mundo tangible y demás distracciones externas. Es visible, hoy en día, aquel ser vinculado mayormente con objetos artificiales, alejado de una vida en comunión con la naturaleza propia y la que lo rodea. Ante esto, Jung (2002) indica que para lograr una correcta interacción entre consciente e inconsciente se debe reaprender el olvidado lenguaje de los instintos.

Aunque existen los sueños típicos (sin mayor significado), a saber, aquellos que comúnmente se presentan en la mayoría de las personas, como volar, encontrarse desnudo, volver al colegio, caer, ser perseguido por animales, etcétera, estos no siempre son los más comunes; Jung (2002) es enfático al señalar que la mayor parte de los sueños son individuales y atípicos. Este autor aclara que si se tienen *sueños recurrentes*, estos estarían buscando corregir algún defecto en la mente de la persona; aunque también advierte que estos pueden ser la consecuencia de un evento traumático o la anticipación de un acontecimiento futuro de gran importancia. Jung (1999) comparte un sueño recurrente que el mismo solía tener, en este él se encontraba buscando antiguos textos alquímicos; curiosamente, el sueño se detuvo cuando más adelante en su vida emprendiera sus estudios en psicología y alquimia.

Este psicólogo pensaba que se debe aprender todo lo que se pueda de simbología para poder analizar los sueños, pero durante el análisis se invita al psicólogo a dejar todo ese conocimiento por fuera. Esto porque no se debe interpretar un sueño según lo que conoce el profesional, sino con base a lo que interpreta el paciente. Por ende, en práctica de la psicoterapia, este psicólogo tendía a repetirles a sus pacientes que no lograba entender sus sueños para así poder acercarse a lo que el sujeto tenía que decir sobre ellos.

³ En la actualidad, el ser humano vive cada vez más sumergido en un mundo lleno de distracciones que lo alejan de encontrarse con su *sí-mismo* intangible. Para la psicología junguiana la función general de los sueños es evitar el desequilibrio entre lo que uno pretende ser ante el mundo y lo que realmente es.

La importancia de los sueños en la vida anímica del sujeto adquiere una relevancia especial desde Jung. Así también, Morin (2001) en relación a los contenidos oníricos indicará:

Mejor aún: a menudo, en los *sueños*, nuestra mente crea personajes completos, o bien resucita de forma impecable la personalidad física y psíquica de aquellos con quienes soñamos. A través de nosotros, hablan con su voz, piensan con su pensamiento. Lo que revela la fuerza extraordinaria, misteriosa, de la unión de la mimesis y la posesión (p. 103).

La imaginación activa

“La imaginación activa empieza con imaginar de manera consciente un motivo o figura que previamente ha aparecido en un sueño” (Pascal, 2005, p. 272). Esta técnica no debe confundirse con una imaginación pasiva; la *imaginación activa*, a partir de un estado de relajación, permite al analizando ir descubriendo formas conscientes, creativas y elaboradas, de incorporar componentes psíquicos provenientes del inconsciente –generalmente manifestados a través de contenidos oníricos–. En otras palabras, dar un espacio a estos fenómenos de la mente con la finalidad de integrarlos en la psique, en lugar de negarlos o reprimirlos. Los fenómenos en los que un sujeto se imagina cosas, por ejemplo, antes de dormir, no representa un caso de imaginación activa. Al contrario, el sujeto se deja llevar totalmente sin tener participación del todo consciente de sus elaboraciones imaginarias, siendo esta una imaginación pasiva que dista de ser terapéutica.

Con respecto a las técnicas psicológicas basadas en la fantasía, existen discusiones que indican la peligrosidad de su uso. El propio Jung consideraba que se debe ser cauteloso al aplicarlas a un paciente. Si, por ejemplo, este ya muestra una tendencia a escapar de la realidad, podría ser iatrogénico fomentar este tipo de prácticas. Debido a esto, el estudio profundo en torno a la técnica es primordial, puesto que brindará al terapeuta el conocimiento que necesita para llevarla a la práctica (Castillo, 2010). Desde otros métodos similares, como el psicodrama, la discusión gira alrededor del mismo tema. La conclusión en la que ambos teóricos concuerdan –tanto Jung como Morin– es que, si bien es cierto que la técnica basada en la imaginación es muy poderosa y ofrece considerables beneficios al paciente, no es posible aplicarla indistintamente en todos los casos.

CONCLUSIÓN

Desde la complejidad, el orden junto al desorden, la interacción y la organización construyen el sistema, por lo que piden ser incorporados al estudio del sujeto. La psicoterapia basada en la complejidad parte de la idea de que el ser humano tiende a buscar siempre la compensación en su mente para así hacerle frente al desequilibrio. De esta manera, la esencia de la psicoterapia es dar

a conocer al paciente el funcionamiento de su sistema psíquico, con la finalidad de que disponga de un saber que le permita elegir otras formas de mantener su sistema en armonía. El psicólogo, consciente de que únicamente a través del otro existe la posibilidad de sanación, es quien acompaña este proceso.

Por otro lado, es justo también decir que existen procedimientos psicoterapéuticos basados en la ciencia clásica de indudable efectividad técnica, por lo que su aplicación en ciertas circunstancias es notable complemento en la terapia, tal es el caso de requerirse cambiar, preventivamente, ciertas conductas que estén poniendo en riesgo la vida de un paciente. No obstante, a partir de lo desarrollado hasta aquí, en la *psicología junguiana* estas y otras técnicas pasan a ser asumidas como un recurso práctico, más no como la esencia misma de la terapia: ¿por qué ceñirse a un único método para el tratamiento de los pacientes, que obedece a la visión particular del psicólogo frente a los fenómenos?, ¿qué lugar ocupa en la psicoterapia el entendimiento individual del paciente?

Como se indicó, desde el *pensamiento complejo* la idea es que el paciente logre con la colaboración del psicólogo otorgarle un sentido a aquello que le acontece. Más precisamente, que sea capaz de descubrir cómo está operando su mente —el ordenamiento de su sistema— reconociendo, además, por medio de su interacción con el profesional y los otros, la manera en que funcionan y se relacionan orden y desorden en su sistema.

Hasta aquí es preciso recordar que la invitación a realizar un trabajo psicoterapéutico desde la complejidad surge no contraria, sino complementaria al quehacer profesional planteado por los junguianos. Su correcta ejecución necesitará siempre ser aplicada por un psicólogo que haya pasado previamente por análisis, como lo sugirió siempre el mismo Jung, y que apoyado en los planteamientos del *pensamiento complejo* posea características de: *flexibilidad*, dado que rompe viejos paradigmas y se adapta al paciente; *empatía*, porque se acerca de una manera más humana a la realidad del otro e intenta imaginarla; y *creatividad*, porque contribuye a que su paciente logre distinguir las diversas formas en que se puede lograr armonizar su sistema psíquico, principalmente a través del arte.

La propuesta junguiana es compleja, como lo es la psique, entendiendo la complejidad desde su etiología del latín *complexus* que quiere decir entrelazado, como una red sistémica que se encuentra en constante dinamismo. La psicoterapia compleja está aún en construcción, mostrándose como una forma de llevar a cabo el proceso terapéutico desde una mirada que circula entre varios niveles de realidad y de percepción, como lo sugieren también los fundamentos de la transdisciplina. Los avances en pensamiento complejo y en las teorías de la complejidad son recientes, siendo estos, sin duda, una importante fuente epistemológica para entender mejor al pensador suizo con la finalidad de seguir desarrollando una forma de intervenir más acorde a nuestra era.

CONFLICTO DE INTERESES

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación comercial de cualquier índole.

REFERENCIAS

- Castillo, J. (2010). *Diapositivas y notas de la ponencia sobre la técnica de la imaginación activa, dictada durante la presentación del Libro Rojo, de C. G. Jung*. [Diapositivas de PowerPoint]. Madrid: Fata Morgana. Recuperado de: <http://www.fatamorgana.com.mx/FMimagenes/TemaDelMes/Marzo-2010-YO-SIMON-PARTE-2/Diapositivas-y-notas-ponencia-Libro-Rojo-JCC-a.pdf>
- Huerta, O. (2012). Revisión teórica de la psicología analítica de Carl Gustav Jung. *Anuario de Psicología*, 42(3), 411-419. Recuperado de: <https://www.raco.cat/index.php/AnuarioPsicologia/article/view/262210/349393>
- Jung, C. (1999). *Recuerdos, sueños, pensamientos*. Barcelona: Seix Barral.
- Jung, C. (2002). *El hombre y sus símbolos*. Barcelona: Noguer y Caralt.
- Jung, C. (2004). *La dinámica de lo inconsciente*. Madrid: Trotta.
- Jung, C. (2008). *Tipos psicológicos*. Madrid: Edhasa.
- Jung, C. (2011). *Aion. Contribuciones al simbolismo del sí mismo*. Madrid: Trotta.
- Kaplan, S. (1989). *Jungian Senoi Dreamwork Manual*. EEUU: Journey Press Berkeley.
- Las Heras, A. (2008). *Manual de psicología junguiana*. Buenos Aires: Trama.
- Morin, E. (1977). *El método I. La naturaleza de la naturaleza*. París: Seuil.
- Morin, E. (1980). *El método II. La vida de la vida*. París: Seuil.
- Morin, E. (1990). *Introducción al pensamiento complejo*. Francia: ESF.

- Morin, E. (1991). *El método IV. Las ideas*. París: Seuil.
- Morin, E. (1994). La noción de sujeto. En D. Schnitman (Comp.). *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*. Buenos Aires: Paidós.
- Morin, E. (2001). *El método V. La humanidad de la humanidad*. París: Seuil.
- Morin, E. (2004). *El método VI. La Ética*. París: Seuil.
- Nante, B. (2010). *El libro rojo de Jung*. Argentina: El Hilo de Ariadna.
- Pascal, E. (2005). *Jung para la vida cotidiana*. Barcelona: Obelisco.
- Pozzoli, M. (2012). *Arte, belleza y espiritualidad desde el pensamiento complejo*. Chile: Centro Mohammed VI.
- Robertson, R. (2002). *Introducción a la psicología junguiana*. Barcelona: Obelisco.
- Solares-Altamirano, B. (2011). Gilbert Durand, imagen y símbolo o hacia un nuevo espíritu antropológico. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 56(211), 13-24. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=42119256002>