

UNIVERSIDAD DE CARABOBO
FACULTAD DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

BASES FILOSÓFICAS DE LA TEORÍA DEL INCONSCIENTE

José Antonio Díaz Mujica 1998

RESUMEN

Filosofía y Ciencia han sido siempre dos disciplinas que han estado muy relacionadas. En un primer momento histórico, el período "epistémico" grecorromano, una disciplina filosófica, la Lógica, era la verdadera ciencia. Aristóteles será el gran sistematizador del saber, y por tanto, el que posee con toda propiedad el título de "científico". En el tratado "De Anima" desarrollará su psicología (Tratado del Alma). Todos los cuerpos vivientes poseen "alma": las plantas tienen "alma vegetativa", los animales "alma sensitiva" y los hombres "alma racional". Según la teoría "hile mórfica" aristotélica el alma es la forma y el cuerpo, la materia del ser.

Con el surgimiento de la "episteme medieval" la Teología ocupa el lugar predominante y la filosofía se convierte en fiel servidora de la nueva ciencia. Tomás de Aquino será el máximo representante de la nueva forma de hacer ciencia. Para este pensador el alma humana, además del intelecto, contiene otras tres especies de facultades mentales: la voluntad, la sensación y el apetito sensible. El intelecto y la conciencia sensorial son anteriores a la voluntad y al apetito sensible y constituyen requisitos previos de éstos.

Una serie de hechos históricos apresuran la muerte de la "vieja episteme" y ayudan al nacimiento de la "episteme moderna". Las Ciencias Naturales aportarán el objeto de reflexión epistémica. Descartes, filósofo que inaugura la Modernidad, dedica mucho tiempo y esfuerzo al estudio de los problemas de la nueva ciencia. El identifica el alma humana o espíritu con el "yo". El alma es una sustancia cuyo atributo esencial es el pensamiento.

Pero ya en plena Modernidad, caracterizada por la importancia capital que se da a la actividad racional, surgen pensadores (Kant, Schopenhauer, Hartmann, Nietzsche) que abordan desde la racionalidad la "realidad inconsciente". Existe una estrecha relación entre el "inconsciente" freudiano y la "cosa en sí" kantiana. Para Schopenhauer el hombre es un "ser volente" en primer lugar y luego un "ser inteligente". La Voluntad es la esencia del propio yo, siendo la conciencia un fenómeno o emergencia de la Voluntad. El "inconsciente" es un predicado universal de la Voluntad, siempre ligado a ella y no puede comprenderse separado de ella. Hartmann parte de las manifestaciones principales del inconsciente en la vida corporal, luego en el espíritu humano, para remontarse al corazón del inconsciente mismo, entendido como el "núcleo central" en el que convergen todas las expresiones fenoménicas parciales. Para Nietzsche el "inconsciente" es la propiedad más característica del instinto. Muestra la conciencia vinculada al engaño y dota al inconsciente de funciones curativas. La conciencia expresa un estado personal imperfecto y a menudo enfermizo, en tanto que todo actuar perfecto es "inconsciente".

INTRODUCCIÓN

Psique y Naturaleza son dos aspectos de una misma realidad. Pero en las distintas épocas históricas, el hombre parece haber olvidado su esencia "microcósmica" caracterizada por la unidad entre psique: mente y fisis: naturaleza.

Toda esta "Filosofía Inconsciente" ha ayudado para que Freud creara la "Psicología Inconsciente", recreada más tarde por Adler y Jung.

El discurso científico (teológico) medieval acentuó el polo "religioso" (psíquico), restando importancia al físico. Las ideas filosóficas surgidas en este período estaban al servicio de la "verdad religiosa".

Con el nacimiento de las ciencias naturales (siglo XVI) la "verdad medieval" es desplazada por la "nueva verdad". La naturaleza, es decir, lo físico, se convierte en el único objeto válido de estudio científico. En esta época la filosofía se esfuerza por crear un discurso acorde con la nueva realidad epistémica. No obstante, algunos filósofos continúan con la tradición escolástica, obviando todo lo que estaba pasando a su alrededor.

En pleno siglo XIX la "diosa razón" pareciera haberse convertido en la única autoridad válida para decidir lo que es o no "verdad". Pero, gracias a la obra de Schopenhauer y Nietzsche el "conciencialismo" (racionalismo) es fuertemente enjuiciado, haciendo tambalear con ello los pilares que sostenían la "verdad".

Los aspectos "irracionales" de la Naturaleza han sido olvidados y este "error" es imperdonable. Recuperar, al estilo de la época de la tragedia griega, la importancia de los elementos "irracionales" en la Naturaleza en general (macrocosmos) y en el hombre en particular (microcosmos) será la tarea fundamental de la "nueva filosofía".

Freud, fundador del psicoanálisis, descubrirá la realidad "inconsciente" gracias a los aportes teóricos de Schopenhauer y Nietzsche.

I EL PROBLEMA: EL NACIMIENTO DE UN CONCEPTO

La extensión horizontal de la conciencia en los cuatro últimos siglos es una reacción frente a la verticalidad exclusiva de la era gótica. Exactamente igual que los primitivos, actuamos primero de forma totalmente inconsciente, no descubriendo el por qué de nuestro acto hasta mucho después de haberlo realizado. Nos contentamos con una multitud de racionalizaciones aproximativas. Si tuviéramos conciencia del espíritu de nuestro tiempo, comprenderíamos que si damos preferencia a las explicaciones basadas en el orden físico es porque en el pasado se recurrió de un modo abusivo al espíritu. Esta toma de conciencia despertaría nuestro sentido crítico. Sobreestimamos las causas materiales creyendo haber encontrado así la clave del enigma. Ahora, la materia nos es tan desconocida como el espíritu.

La conciencia es, pues, la condición "sine qua non" de lo psíquico. Esta "verdad" excluye todo psiquismo inconsciente. Sin embargo, se podría afirmar la posibilidad de una psicología del inconsciente, es decir, de una teoría psíquica basada en el postulado de un espíritu autónomo.

Según la psicología racional tradicional, el alma representaba la vida del cuerpo por excelencia, el soplo de vida, una especie de fuerza vital que, durante la gestación, el nacimiento o la procreación, penetraba en el orden físico, espacial y abandonaba de nuevo el cuerpo moribundo con su último suspiro. El "Alma" en sí, entidad que no participaba del espacio, pues era anterior y posterior a la realidad corporal, se encontraba situada al margen de la duración y gozaba prácticamente de la inmortalidad.

Esta perspectiva vista desde el ángulo de la psicología científica moderna, es pura ilusión. Pero, si se olvidan los perjuicios, se podría buscar lo que hay de empírico en esta concepción pasada de moda.

Lo psíquico, para la experiencia originaria, no es, como para nosotros la quintaesencia de lo subjetivo; es algo objetivo que brota de forma espontánea y que tiene en sí mismo su razón de ser. También en el hombre civilizado, lo psíquico resulta ser algo objetivo, sustraído en gran medida a la arbitrariedad de la conciencia; así, somos incapaces, por ejemplo, de reprimir la mayoría de nuestras emociones, de transformar en buen humor un humor detestable, de provocar o impedir sueños. Hasta el hombre más inteligente del mundo puede ser presa en ciertas ocasiones de ideas de las que no logra desembarazarse, a despecho de los mayores esfuerzos de la voluntad. En realidad, dependemos, en proporciones angustiosas de un funcionamiento preciso de nuestro psiquismo inconsciente. Apremiar la psique inconsciente, valorarla hasta el punto de juzgarla digna de ser una fuente de conocimiento, no es en absoluto tan ilusorio como pretende el racionalismo occidental. Nos inclinamos a suponer que todo conocimiento viene, en última instancia, del exterior. Pero sabemos que el inconsciente posee contenidos que, si pudiéramos hacerlos conscientes, representarían un aumento inmenso de conocimientos. El inconsciente preexiste siempre al ser "disposición funcional" heredada de época en época. La conciencia es un brote tardío de la psique inconsciente. El conflicto entre la Naturaleza y la Psique no es sino la traducción de la esencia paradójica de la psique. Todo lo que experimenta el ser humano es psíquico; todas las percepciones de los sentidos que imponen el mundo de objetos espaciales son imágenes psíquicas. (Jung, C.G., 1983, 30).

Los hombres modernos, es decir, los que viven en el presente inmediato, son pocos. Ser hombre moderno exige una conciencia intensa y extensa, con un mínimo de inconsciencia. Vive en el presente sólo aquél que está plenamente consciente de su existencia.

Ahora, quien alcanza esta conciencia del presente se convierte en un "solitario", porque cada paso hacia la conciencia superior y más amplia le aleja de la "participación mystique" originaria y puramente animal de la manada. Cada paso de avance significa un desgajarse de ese seno materno omnicomprendido de la inconsciencia originaria, en el que la masa del pueblo pervive (Jung, C.G., 1976, 310).

El descubrimiento del "inconsciente" como "realidad" empírica se debe fundamentalmente a Sigmund Freud. Adler y Jung enriquecieron con sus reflexiones sobre la práctica concreta la obra del fundador del psicoanálisis. Fueron tan buenos discípulos que se vieron en la necesidad de "romper" con el maestro para poder caminar por nuevas veredas, pues, como dijo el poeta: "Caminante, no hay camino, se hace camino al andar...."

Filosofía y ciencia siempre han estado interconectadas. Durante el período clásico greco-romano no estaban delimitadas las diferencias entre ambas: la "actividad científica" la realizaba el filósofo. ¿Quién se atreve a negarle el título de científico a Aristóteles?. La Edad Media, caracterizada por el dominio del "discurso religioso" sobre los otros, utiliza las categorías platónico-aristotélicas para dar fundamento "científico" (teológico) a las "verdades re veladas". Tomás de Aquino será el "científico" de la época. La filosofía estará al servicio de la "ciencia teológica". El nacimiento de una nueva ciencia, la física, convierte a la naturaleza en el único objeto de investigación válida. El nuevo "discurso científico" ocupa el centro alrededor del cual giran los demás, especialmente el filosófico.

Las ciencias naturales (física, química, biología) comienzan a desarrollarse en forma vertiginosa. Los grandes filósofos (Descartes, Hume, Kant) dedican mucho tiempo a la reflexión epistemológica. En el siglo XIX Augusto Comte crea la "filosofía positiva" (filosofía social o

sociología) utilizando el método de las ciencias naturales. La metafísica medieval pasa a un segundo plano. Toda esta situación prepara el camino para que Wilhelm Wundt (1832-1920) se constituyera en el fundador de la psicología como "ciencia experimental". Pero la existencia de filósofos como Schopenhauer y Nietzsche, críticos terribles de toda "verdad" establecida, preparan el nacimiento de una psicología "no concienzialista". En Sigmund Freud, el creador de la "psicología del inconsciente".

Mediante esta investigación bibliográfica se pretende "urgar" en la obra de filósofos de las distintas épocas con el fin de "demostrar" la presencia de la filosofía en el desarrollo de una "categoría" clave de la psicología contemporánea: el inconsciente.

II. PSIQUE Y FILOSOFÍA

1- Psique y Filosofía Griega

La concepción griega del alma comenzó a desarrollarse en el siglo VI antes de Cristo. Es conveniente hacer alusión al sentido homérico de la palabra (pasión, voluntad, alma, espíritu) y la palabra (vida). Estas dos palabras indican fenómenos psicofísicos muy distintos. Una se refería a fenómenos de la conciencia y la otra a la vida animal. Con el tiempo absorbió por completo el sentido como alma o espíritu.

Por la influencia que tiene el orfismo en el desarrollo de la idea del alma en la filosofía griega se hará una referencia tangencial a esta doctrina: la teoría órfica del alma es un antecedente directo de la idea de la naturaleza divina del alma o espíritu de Platón y Aristóteles. El alma, que ha venido de una más alta divina esfera, es un huésped de paso por la casa del cuerpo. Tan sólo en los sueños y en la hora de la muerte, cuando la deja libre el cuerpo, es completamente ella misma.

Para los filósofos jonios la fuerza vital que mueve toda la existencia es denominada "psique". Tales fue el primero que llamó "inmortal" al alma. Atribuía también un "alma" a la piedra magnética y a las plantas. La materia y la fuerza que mueve el alma eran inseparables. Como la materia primigenia, que obra y crea por la virtud de su propia vida también la fuerza universal que la anima no tiene principio ni puede morir.

Para Anaximandro el alma humana, al igual que todas las formas concretas nacidas de lo "indeterminado" no es un ser aparte sino que tiende a perderse en el seno de la materia una y primigenia.

Anaxímenes emplea, en el único fragmento que queda de su tratado, la palabra psique en el sentido de alma, no es la vida, al estilo homérico. "Así como nuestra psique, que es aire, nos mantiene juntos y nos gobierna..." (Jaeger, W., 1978,77). Se puede afirmar que en la filosofía de Anaxímenes y contemporáneos se supera la distinción homérica entre un alma-vida que deja el cuerpo en la muerte pero que ni piensa ni siente, y un alma-conciencia vinculada por completo a órganos y procesos corporales. Esta nueva forma de teorizar ayuda al desarrollo de la idea del alma como unidad de la vida y el espíritu (conciencia).

Cuando Anaxímenes equipara la "psique" con el aire no la estaba identificando con ninguna sustancia corpórea del mundo de la experiencia.

"El aire es para él la fuente originaria de toda generación y corrupción, activa a la vez dentro y detrás de estos procesos como divino fundamento de ellos. Encaja perfectamente, incluso desde el principio, el que este divino fundamento abarque a la vez la vida y la conciencia" (Ibid., 88).

El fuego es, para Heráclito de Efeso, el elemento portador de la fuerza y la actividad de cuanto nace y vive, que no tiene principio ni fin. Entre los elementos existe una gradación valorativa que se determina por la distancia a que se hallan del fuego animado y dotado de vida propia. La "psique" es lo que, dentro de la variedad de los fenómenos del universo, conserva aún su naturaleza divina, que es la ígnea. El alma individual pierde, a veces, transitoriamente, el contacto con el "universo común" que es lo que le da vida: lo pierde cuando duerme y en los sueños que le encierran dentro de su pequeño mundo y que es ya una muerte a medias. También, a veces, el alma responde, pasajera, a un "humedecimiento" que la transforma y que no es posible reparar con nuevo fuego; de ahí la expresión del filósofo: "el borracho tiene el alma húmeda". Llega un momento en que el alma humana no puede ya suplir de ningún modo el fuego de vida que pierde en el proceso de transformación de la materia; entonces, muere. Ahora, la "muerte" sólo es el punto en que un estado se trueca en otro, es decir, la muerte de lo uno significa el nacimiento y la vida de lo otro. El alma, al morir, se convierte, pues, en los elementos del cuerpo, se pierde en éste. Dice el filósofo: "Para las almas, la muerte consiste en convertirse en agua; para el agua consiste en convertirse en tierra" (Rohde, E., 1983, 197).

Para Heráclito, el individuo, como un ser aislado, no tiene importancia ni valor. Lo inmortal, lo imperecedero es el fuego, no sus partículas individuales, aisladas (alma). Sólo como irradiación de esta razón universal comparte el alma del hombre su inmortalidad.

El conocimiento para Parménides, filósofo de la Escuela de Elea, no se apoya para nada en la experiencia de los sentidos, sino que se basa en las deducciones extraídas de un único concepto fundamental, captable tan sólo por el entendimiento, el de "ser". Al referirse al alma nos dice que la divinidad que gobernaba el universo "la envía tan pronto de lo visible a lo invisible como a la inversa, de esto a aquello" (Ibid., 199). Detrás de estas palabras se esconde la concepción del alma como un ente con vida propia, al que se atribuye una preexistencia anterior a su entrada en el mundo de lo "visible", es decir, anterior a su entrada en el cuerpo y una pervivencia después de abandonar el reino de lo visible.

El alma, para Pitágoras, es un ser "demoníacamente inmortal", el otro yo del cuerpo visible, caído de las alturas divinas. Cualquier alma puede morar en cualquier cuerpo; separada de éste por la muerte, se ve obligada a retornar al mundo de arriba tras un período de depuración en el Hades. Las imágenes-almas flotan invisibles en torno a los seres vivos; las partículas de polvo que vibran en los rayos de sol son "almas" flotantes. Sobre la tierra el alma se ve obligada a buscar un nuevo cuerpo en que albergarse, y esto no una sola vez sino muchas. Las condiciones que rigen en la nueva reencarnación y el contenido de la nueva trayectoria de vida se determinan por la conducta del hombre en su vida anterior. Lo hecho a otros por el alma en las etapas precedentes, tiene que sufrirlo ahora en sí misma, al renacer como hombre (Ibid., 200).

Empédocles, en la introducción a su poema sobre la naturaleza, refiere cómo el demonio que se "impurifica" mediante el derramamiento de sangre, comiendo carne de seres vivos, es desterrado por largo tiempo del reino de los bienaventurados; desciende al "reino de las contradicciones", a la "gruta de la miseria" que es esta tierra, y se ve obligado a recorrer en diversas y cambiantes encarnaciones, "muchos espinosos caminos de vida". Este demonio, obligado en castigo de sus crímenes a cambiar de forma corpórea, revistiendo tan pronto figura humana como de planta o animal, no es otra cosa que el espíritu-alma, la psique. Mediante la pureza y el ascetismo va preparándose el tránsito gradual hacia reencarnaciones mejores y más puras. Las almas "santificadas" reencarnan en figura de poetas, médicos y, después de haber superado también esta fase, debe proponerse alcanzar la meta más alta: convertirse en un dios, exento de padecimientos humanos, libre de la muerte (Ibid., 204).

Para Demócrito, filósofo jonio, sólo existen en realidad "corpúsculos" de materia invisiblemente pequeños", los átomos. Y el alma es lo que infunde movimiento a esas masas de corpúsculos no dotados de vida propia. Se halla formada por los átomos lisos y redondos, los que más se mueven en medio de la inquietud general que de todos se apodera. Entre cada dos átomos de los otros se incrusta un átomo-alma flotantes nueva materia anímica para infundirla al cuerpo. Pero, con la muerte se deshace la unión de los átomos, que era la que mantenía vivo a este organismo. Los átomos-alma se dispersan y vuelven a incorporarse a la masa flotante de la materia universal. Según esto, el hombre, al morir, desaparece totalmente. El alma sólo existe una vez, sólo goza de una vida limitada en el tiempo. Por primera vez en la historia del pensamiento griego se niega expresamente la persistencia del alma después de la muerte.

La esencia del alma es, para Platón, puramente espiritual; nada hay en ella de material. El alma es, además, incorpórea; pertenece al reino de los "invisible", que es, el más real de todos. No es una de las ideas, pero es, de todas las cosas del mundo, lo que más se asemeja a la idea. El alma participa también de lo que nace y muere; no puede permanecer, como las ideas, en el inmutable más allá. También ella procede de aquel mundo situado al otro lado de los fenómenos. Ha existido desde siempre, ingénita, al igual que las ideas, al igual que el alma general del universo, de la que es afín. Es anterior al cuerpo al que necesariamente tiene que unirse. El Fedro presenta esta "caída del alma en el cuerpo" como el resultado necesario de un pecado original. Según el Timeo el alma parece destinada desde el primer momento a dar vida a un cuerpo; es no solamente el elemento cognoscente y pensante en medio del mundo de lo inanimado, sino también la fuente de todo movimiento.

Pero el alma se halla apresada en el cuerpo como en un medio extraño. No necesita del cuerpo ni se halla condicionada, supeditada a él. Goza de vida propia y soberana dentro de él y manda sobre el cuerpo y lo guía como su dueña y señora. No obstante, el alma y el cuerpo se hallan separados por un profundo abismo. El cuerpo y sus instintos ejercen poderosa influencia sobre el elemento eterno que en él se aloja. La unión con el cuerpo puede impurificar el alma; las enfermedades que la aquejan, la demencia, las pasiones desenfrenadas, es el cuerpo quien se las transmite. El alma no es inmutable, como las ideas; puede degenerar completamente. Se halla vinculada al cuerpo por impulsos o instintos de baja especie, que vienen a unirse a la virtud del conocimiento, propia y privativa de ella. Incluso en la vida del alma en el más allá descubre el Fedro la capacidad discursiva acoplada con otras dos potencias del alma: la "valentía" y los "apetitos"; son éstas, precisamente, las que tiran del alma hacia abajo, las que la arrastran hacia el mundo de los sentidos.

Al llegar la hora de la muerte, no abandona indemne a su desigual compañero, el cuerpo. No entra directamente en la eternidad, sino que pasa a un reino intermedio de existencia incorpórea, para que en él pueda redimirse por la expiación de las faltas cometidas en la vida terrenal. De nuevo el alma se ve obligada a buscar albergue en un cuerpo, pudiendo escogerlo a su gusto. Entre el alma concreta y el cuerpo en que encarna existe ahora, no una conexión orgánica, pero sí una especie de "equilibrio".

El alma va pasando, pues, por una serie de vidas terrenales de las más diversas clases, pudiendo incluso descender, en sus encarnaciones, hasta la fase puramente animal. De su lucha victoriosa contra las pasiones y los apetitos de la vida dependerá el que las sucesivas trayectorias de su vida la eleven a formas superiores y más nobles de existencia. Tiene el deber de alcanzar esta meta: redimirse de cuantas impurezas la afean, de los apetitos de los sentidos, de cuanto ensombrece su capacidad de conocimiento. Si lo logra se le permitirá liberarse de reencarnar en un nuevo cuerpo y podrá retornar gozosa al reino del "ser eternamente puro" (Ibid., 245).

Cuando Platón hace referencia a la purificación anímica no tiene en mente ningún acto ritual, sino al ejercicio de mantener el conocimiento de lo eterno libre de las sombras de los sentidos. Para ello el alma debe concentrarse, recogerse en sí misma. El "bien" como idea suprema, como el fin último a que aspira todo ser, ¿qué es sino la misma divinidad?. El alma, en su nostálgico anhelo de captar el sentido completo de la idea, entra precisamente así en la más íntima comunidad con lo divino.

Para Aristóteles todos los cuerpos vivientes tienen alma, pero no todos tienen la misma especie de alma, la misma psique. La vida de la planta consiste tan sólo en crecer, nutrirse y producir semillas para que surjan nuevas plantas: las plantas tienen únicamente un "alma vegetativa". Para los animales, la vida es, además, percepción sensible, deseo y movimiento; y los hombres poseen, en añadidura, la facultad de pensar.

El estagirita no estuvo inclinado de ninguna manera a considerar el alma como una huidiza sustancia sobrenatural. Mantiene en primer plano el aspecto físico de las actividades psíquicas; rechaza el dualismo de alma y cuerpo presente en Platón; una persona no es un espíritu prisionero en un cuerpo sino un tipo especial de unidad compleja.

El primer libro del "De Anima" se ocupa principalmente de la crítica de los predecesores y especialmente del dualismo: la idea del alma como una especie de cosa (instancia) huidiza. El filósofo insiste en que las facultades psíquicas son poderes corporales y que es el cuerpo animado (viviente) el que se alimenta, percibe, desea y se mueve. Hablar del alma es hablar de "algo acerca de" un ser viviente, no de una cosa dentro del mismo (Ackrill, J.L., 1984,105).

Según Aristóteles el pensamiento ordinario, el de cada día, requiere el uso de imágenes, que son fenómenos psico-físicos, y por tanto tal pensamiento es común al cuerpo y al alma. Pero admite la posibilidad del pensamiento puro, de un intelecto (nous) que puede aprehender formas puras inmediatamente y sin ayuda de imágenes. Tal intelecto podría ser completamente separado del cuerpo.

"....Resulta entonces que sólo el intelecto (nous) entra desde fuera y sólo es divino. Porque su actividad no se halla asociada con ninguna actividad corporal" (Citado por Ackrill, p. 116).

La teoría aristotélica del alma y sus relaciones con el cuerpo se llama "hilemorfismo", palabra que deriva de los términos "hyle" (materia) y "morphe" (forma). El alma es la forma y el cuerpo la materia del ser viviente.

2- Psique y Filosofía Cristiana Medieval

San Agustín (354-430) rechaza el pluralismo platónico de almas. Solamente tenemos una, que penetra y vivifica todo el cuerpo. No la concibe como forma del cuerpo y considera un misterio la unión de dos sustancias tan distintas constituyendo una sola naturaleza. Señala especialmente tres funciones del alma: memoria, entendimiento y voluntad.

Cuando intenta resolver el problema del origen del alma, sin lograrlo, comienza por rechazar la preexistencia platónica. Asegura que Dios es el creador del alma, su patria y su morada. El alma no puede sufrir la acción de las cosas materiales, porque lo inferior no puede actuar sobre lo superior, ni lo material sobre lo espiritual. La sensación, como acto vital, es una actividad propia del alma. Se sirve de los sentidos como de un instrumento para realizar la función vital y cognoscitiva de la sensación (Fraile, G. 1966, 220).

Una vez producida la sensación y su imagen correspondiente, el alma prosigue su labor cognoscitiva. Las sensaciones son unificadas por un "sentido central" interior, que nos hace sentir las como nuestras y compararlas entre sí.

Después pasan a la imaginación, que las depura todavía más. Y finalmente, se conservan en el tesoro de la memoria. Ya en la sensación el alma obra por sí misma, sin estar sujeta por completo a las impresiones corporales.

La sensación es una especie de puerta entre el conocimiento sensitivo y el racional. El alma, al conocer, ejerce en cierto modo una acción creadora semejante a la de Dios. Participa de la actividad divina creando en sí una imagen de este mundo, creación de Dios.

El alma humana posee otra clase de conocimiento superior: el racional. En éste hay que distinguir dos aspectos, la "razón inferior" y la "razón superior" que corresponden a dos objetos distintos, uno, el mundo sensible y temporal, y otro el inteligible y eterno.

La "razón inferior" es la fuente de la ciencia, o sea, del conocimiento de las cosas sensibles y temporales. La "razón superior" es la fuente de la sabiduría, la cual versa sobre las verdades y razones eternas, sobre las ideas inmutables y las cosas absolutas, necesarias y divinas del mundo inteligible. Su fin es la contemplación, que llega hasta el conocimiento de Dios (Ibid., 224).

Dios creó al hombre a su imagen y semejanza. De esta presuposición parte Santo Tomás de Aquino para dar una explicación de la naturaleza humana. Hay cierta semejanza entre las propiedades y la estructura del alma y las propiedades y estructuras de Dios.

Para Tomás "alma" (anima) significa más que intelecto y razón. Utiliza la palabra "alma" para significar el principio vital o animador. Las plantas y los animales también tienen alma, pero el alma vegetativa de las plantas es diferente del alma sensible de los animales. La característica específica del alma humana es que es un alma racional o intelectiva. El elemento racional es la parte más noble del alma, que también contiene dos partes "inferiores", la vegetativa y la sensitiva. El alma vegetativa dota a la planta, animal o ser humano de facultades de reproducción y nutrición. El alma sensible, que también contiene una parte vegetativa, explica las facultades de sensación y locomoción, que encontramos en los animales y en los hombres, pero no en las plantas. La facultad de conocimiento racional es propia sólo del ser humano en virtud de su alma racional.

La estructura del alma humana es jerárquica y las operaciones de una facultad superior siempre presuponen las de una inferior. En otras palabras, el alma depende del cuerpo ya que todas nuestras funciones mentales dependen, directa o indirectamente de funciones corporales. Decir que el alma depende del cuerpo es subrayar el parentesco entre el hombre y los otros animales. Considerar al hombre y los otros animales. Considerar al hombre como animal racional es destacar su posición privilegiada como el único animal creado a imagen de Dios (O'Connor, D.J. 1967, 126).

Además del intelecto, el alma humana "contiene" otras tres especies de facultades mentales: la voluntad o facultad de querer, la sensación y el apetito sensible. Hay una analogía entre la razón y la voluntad, por una parte, y la sensación y la sensualidad, por la otra. Ahora, tanto la voluntad como la sensualidad son apetitos; la primera es llamada el apetito racional, y la segunda el apetito sensible. Esto equivale a decir que los objetos o fines que estos apetitos desean o aspiran alcanzar deben ser identificados y señalados por dos facultades cognoscitivas diferentes. La voluntad tiende o aspira a cualquier objeto que la "razón práctica" identifica como un bien. Sin la asistencia de la razón práctica la voluntad no sabría qué querer. El apetito sensible es "ciego" en sí mismo. Sus objetos concretos de deseo se los suministran los sentidos. Así como la voluntad es, en cierto modo, una consecuencia de la facultad de sensación. El intelecto y la conciencia

sensorial son anteriores a la voluntad y al apetito sensible y constituyen requisitos previos de éstos.

Las pasiones surgen en conexión con el apetito sensible. Una pasión no es necesariamente una emoción turbulenta o tormentosa; es, simplemente, el movimiento inducido en el apetito sensible por la aprehensión de un objeto propio. Las pasiones, es sí mismas, no son buenas ni malas; son necesarias para la vida humana, se convierten en moralmente buenas o malas en virtud de su relación con la razón. Las pasiones representan el aspecto menos divino del hombre. Es la razón humana la responsable de controlar las pasiones (Ibid., 129).

El principio tomista de la primacía del intelecto sobre la voluntad halla expresión en la ética. La voluntad es una tendencia natural a buscar el bien, pero esta búsqueda de la voluntad sería totalmente caótica sin la intervención de la razón. Es ésta la que identifica los objetos como buenos o malos y, al hacerlo, permite a la voluntad realizar determinados actos de volición.

3 - Psique y Filosofía Moderna

Descartes (1596-1650) identifica el alma humana (espíritu) con el yo.

Según él el conocimiento de nosotros mismos como "substancias pensantes" es anterior y más cierto que el de todos los objetos corpóreos. La primera certeza, dice, es la existencia de nuestro yo pensante, el "primum cogitans".

El alma es una "sustancia" cuyo atributo esencial es el pensamiento, del cual dimanar todas sus demás propiedades. Ahora, la palabra "pensamiento" abarca toda actividad de conciencia. "No sólo el entender, el querer, el imaginar, sino también el sentir, es lo mismo que pensamiento" (Citado por Fraile, 1966, 515). El filósofo identifica el alma con el pensar. Esta actividad es continua, ya que si un ser dejara de pensar, dejaría de existir. Por eso afirma que también pensamos cuando dormimos. ¿A qué se debe esta actividad constante del alma?. El filósofo responde: a las ideas innatas.

El alma es una, simple e indivisible, pero tiene distintas facultades: unas le son muy propias (el entendimiento y la voluntad) y otras (sentidos, memoria, imaginación) solamente le competen en virtud de su unión con el cuerpo.

Cuerpo y alma son dos sustancias que pueden concebirse y existir la una sin la otra. El cuerpo es una sustancia extensa y el alma una sustancia que piensa. La esencia, del alma no se afecta por la unión con el cuerpo. No obstante, entre alma y cuerpo existe una unión íntima, parecida a la que hay entre el piloto y su nave.

Según Descartes con la sangre van mezclados los espíritus vitales, que consisten en una especie de vapor o fluido compuesto de partículas muy pequeñas y sutiles, producidas en el cerebro y que circulan muy rápido por todo el cuerpo. Las partículas más nobles se concentran en torno a la glándula pineal, sede del alma. A su vez, los espíritus vitales ejercen presión mecánica sobre dicha glándula y así el alma recibe las imágenes procedentes de los sentidos. Por su lado el alma actúa sobre los espíritus vitales y los impulsa hacia los músculos, causando el movimiento corporal. Esta explicación "mecanicista" tendrá su influencia en el "materialismo de los siglos venideros (Fraile, G. 1966, 518)."

A la pregunta ¿qué son las pasiones?, responde: son "percepciones, sentimientos o emociones del alma, que se refieren particularmente a ella y que son causadas, fortalecidas y mantenidas por algún movimiento de los espíritus" (Citado por Fraile, 519). De las cuarenta y cinco pasiones descritas por el filósofo, seis son fundamentales: la admiración, el amor, el odio, el deseo, la

alegría y la tristeza. Las pasiones son naturalmente buenas; le corresponde al hombre el control correspondiente.

Para Spinoza (1632-1677) el hombre es una esencia compuesta de dos modos de los atributos divinos: el cuerpo, modo del atributo divino de extensión y el alma, modo de atributo del pensamiento. El alma humana es una parte del entendimiento infinito de Dios (Citado por Fernández, C., 1970, 155). Fraile, interpretando el contenido de la Etica, afirma: "pero (el alma) no es propiamente un modo inmediato de la sustancia divina, sino un modo finito del alma de todo el universo" (Op. cit., 628).

Spinoza plantea de manera muy distinta a Descartes el problema de las relaciones y de la interacción entre cuerpo y alma. Alma y cuerpo son dos modos distintos de dos atributos heterogéneos, pensamiento y extensión. El alma es la "idea del cuerpo". La relación entre alma y cuerpo es la misma que la de una idea con su propio objeto. El cuerpo es el objeto de la idea de la mente que lo constituye. Pero el cuerpo está constituido por una multitud de partes extensas, a cada una de las cuales corresponden en el alma otras tantas ideas representativas. Por ello, el alma no es simple ya que está constituida por una infinidad de ideas o "almas" (Ibid., 630).

Estos dos modos distintos (cuerpo y alma) derivan de la sustancia divina única y por ello son aspectos de una misma realidad.

Según Locke (1632-1704) la sensación y la reflexión suministran a la mente la materia prima del conocimiento. Mientras la sensación nos informa acerca del mundo externo de objetos físicos, la reflexión nos brinda ideas de nuestras propias operaciones mentales. Hay una analogía muy estrecha entre estas dos fuentes de conocimiento. La reflexión, aunque no es un sentido, pues nada tiene que ver con objetos externos, se parece mucho y puede llamársela con propiedad un "sentido interno" (O'Connor, 95). Los objetos de este "sentido interno" son: la percepción, el pensar, el dudar, el creer, el razonar, el conocer, el querer y todas las diferentes acciones de nuestra mente.

Con razón se le ha objetado a Locke la afirmación de que "el pensar, el dudar, el creer, el razonar, el conocer, el querer" son ideas en el mismo sentido en el que los objetos de mi percepción lo son. Lo más probable, dicen los conocedores de la obra de Locke, que lo que él ha querido decir es que lo que sabemos acerca de la mente debemos inferirlo de sus operaciones y que éstas sólo son observables en la introspección (O'Connor, 96).

Según este filósofo, obtenemos nuestro conocimiento de la mente a partir de ideas de reflexión. A pesar de su "empirismo" no descarta la idea de que la mente humana es inmaterial y que puede existir por sí misma, independientemente del cuerpo. En el último capítulo del Ensayo, su obra capital, afirma implícitamente que conocemos la mente de manera directa sin la mediación de ideas (Locke, 1992, 728).

Para Leibniz (1646-1716) el espíritu es primordialmente pensar y conocer. En el espíritu existen tres clases de contenidos: primero se dan aquellos contenidos que son exclusivamente sensibles; luego se da un segundo estrato en el espíritu humano, el del sentido común con sus contenidos. Estos son no sólo claros sino también distintos, a los que pueden ahora aplicarse conceptos, como la idea del número y la figura. Estos contenidos, los del sentido común, son sensibles e inteligibles al mismo tiempo. Por último nos encontramos con la tercera clase de contenidos del espíritu, los "puramente inteligibles". Al igual que Platón, ve en la metafísica los conceptos prototipo del entendimiento. Un ejemplo utilizado por él puede ayudar a entender mejor esta clase de contenidos: el círculo dibujado sobre el papel no es nunca el auténtico círculo, sino un símbolo del círculo matemático, el único que en su idealidad inteligible representa el verdadero círculo, y desde el que en realidad hay que comprender el círculo material trazado en el papel.

En los Nuevos Ensayos, diálogo polémico con Locke, destaca la existencia de las ideas innatas. "...Hay en nuestro espíritu ideas innatas que nos presentan las esencias generales de las cosas; nuestro conocer es, por tanto, un recordar (Citado por Hirschberger, 1970, 94).

En su obra *Monadología* es donde se encuentra expresada su psicología. Las monadas son los verdaderos átomos de la naturaleza, los elementos de las cosas. "Aunque cada Monada creada representa al universo entero, representa más distintamente el cuerpo que la afecta particularmente, y del cual constituye la Entelequia" (*Monadología*, 62). El cuerpo es una aglomeración de monadas vivas, organizada en torno al alma, monada-reina. El número de monadas es infinito, pero cada una es un individuo distinto. Todas son diferentes y se distinguen entre sí, no sólo numéricamente, sino también cualitativamente.

La Monada es una sustancia simple que entra a formar las compuestas. Son formas cuya esencia no es la materia sino la fuerza, la actividad. Son incomunicables entre sí. Cada una es como una pequeña divinidad independiente. Todos los cambios y mutaciones que en ellas pueden realizarse son puramente internos, pues en ella no puede influir nada exterior. Son independientes entre sí, pero en comunicación directa solamente con Dios (Hirschberger, J., 92).

La actividad de las monadas consiste en percibirse a sí mismas y en representar el universo, y su perfección se mide por el grado de claridad con que realizan esa representación. Los seres inorgánicos están formados de monadas cuya percepción es "inconsciente" y oscura; en los vegetales la percepción es "consciente" y clara, pero no distinta. Solamente los hombres, las almas racionales, están capacitados para percibir consciente, clara y distintamente. Tienen conciencia clara y plena; son capaces de reflexionar sobre sí mismo y de conocer las verdades eternas y necesarias. No sólo son espejo del universo, sino también imágenes de la divinidad.

III- FILOSOFÍA DEL INCONSCIENTE

En esta parte nos referiremos a los aportes teórico-filosóficos de un grupo de pensadores sobre la realidad "inconsciente". Se abordará el concepto filosófico de un grupo de pensadores sobre la realidad "inconsciente". Se abordará el concepto filosófico (inconsciente) como anticipación del concepto psicoanalítico.

Mientras unos (Kant, Hartmann, Lipps) siguen de cerca el camino de la racionalidad cuando abordan el tema; otros, más radicales (Schopenhauer, Nietzsche), critican la forma tradicional (racional) de abordar los problemas filosóficos. Los elementos "irracionales" de la psique comienzan a aflorar hasta ocupar el centro de la reflexión de la "nueva filosofía".

1- Kant (1724-1804)

En el capítulo IV de la obra de Freud "Más allá del principio del placer", se hace referencia a Kant. El padre del psicoanálisis no hace una lectura directa de Kant sino que lo conoce a través de la interpretación que de su obra hace Schopenhauer.

Freud, basándose en la atemporalidad de los procesos psíquicos inconscientes, cuestiona en la teoría kantiana la universalidad de la estructuración temporo-espacial de la sensibilidad humana. Reduce la tesis kantiana a esta fórmula simple: "Espacio y tiempo son formas necesarias de nuestro pensamiento" (Assoun, P.L., 1982, 174).

Kant define el espacio como "una representación necesaria... que sirve de fundamento a todas las instituciones externas" y el tiempo como "una representación necesaria que sirve de fundamento

a todas las instituciones". Freud omite la expresión "a priori" y con ello "psicologiza" un aspecto fundamental de la teoría kantiana. El tiempo y el espacio, de "formas" se convierten en "marcos materiales" del psiquismo humano (Ibid., 177).

Es conveniente hacer referencia a la lectura schopenhaueriana de Kant para comprender la posición de Freud. El autor de "El mundo como voluntad y representación" manifiesta que la "Estética trascendental" es el gran momento de La Crítica de la Razón Pura. Lo "a priori" es "aquello que, sin haber llegado del exterior, no está por ello menos presente en el intelecto", es "lo que pertenece originariamente a ese intelecto". Espacio y tiempo no son sino "las formas de conocer del intelecto...". Y el intelecto para el filósofo (Schopenhauer) es una simple función del cerebro. En el capítulo IV del Suplemento al Libro I, titulado "Sobre el conocimiento a priori", comenta la idea de Kant de que el espacio y el tiempo dependen del sujeto: ello no son sino las "maneras en que se cumple en el cerebro el proceso de la percepción objetiva" (Ibid., 180). Esta concepción es la que guía la interpretación freudiana de Kant.

En el capítulo 1 de "La Interpretación de los Sueños", Freud apela de nuevo a Schopenhauer para explicar "en virtud de qué reglas las excitaciones orgánicas se transforman en representaciones oníricas". Para ello se vale de la concepción neokantiana de la subjetividad: "la representación del mundo se forma en nosotros por el hecho de que nuestro intelecto modela las impresiones que le llegan de afuera con las formas del tiempo, del espacio y de la causalidad" (Citado por Assoun, P.L., 183). El tiempo y el espacio, formas estéticas de la subjetividad, aparecen aquí en continuidad directa con la causalidad, forma lógica. El intelecto da forma a la diversidad de las impresiones que "chocan con él" valiéndose de esas estructuras-órganos que son espacio, tiempo y causalidad. Esto prepara el terreno para una concepción orgánica de la actividad inconsciente.

La teoría del "inconsciente" es incomprensible sin una teoría del "sueño". Por eso la necesidad de conocer la influencia que ejerce, Kant en la construcción freudiana de su "teoría del sueño".

Las impresiones endógenas que no se pueden percibir en la actividad diurna por el hecho de que de alguna manera están cubiertas por las impresiones exógenas, son perceptibles en la actividad psíquica nocturna, es decir, en el sueño.

"Las impresiones que proceden del interior del organismo y que parten del sistema nervioso simpático sólo ejercen a lo sumo una influencia inconsciente en nuestra sensibilidad durante el día. Pero durante la noche, una vez que cesó la acción ensordecedora de las sensaciones diurnas, aquellas impresiones que se imponen desde adentro se presentan a nuestra atención" (Citado por Assoun, P. L., 184).

La idea anterior es expresada por el mismo Freud con una metáfora: la del murmullo del manantial de agua que no percibimos durante el día, pero que se hace de pronto perceptible en medio del silencio de la noche cuando se extinguieron los otros ruidos. Se ve aquí cómo la concepción orgánica de Schopenhauer incita a Freud a interrogarse sobre las formas "subconscientes" de la percepción.

Más adelante Freud se refiere a la actuación del intelecto con respecto a las sensaciones endógenas, percibidas en el sueño. El intelecto transforma las excitaciones en formas temporo-espaciales que se mueven según el hijo de la causalidad. Esta teoría del sueño se deduce de la concepción de la subjetividad tomada de Kant.

Anteriormente ya se ha dicho que Freud conoce a Kant a través de la lectura que hace de la obra de Schopenhauer. Este filósofo, habiendo partido de la proposición básica "El mundo es mi representación", declara: "De todos los servicios que Kant prestó a la filosofía, el mayor sea tal vez este descubrimiento...: que las formas generales esenciales de todo objeto, tiempo, espacio y causalidad pueden sacarse y deducirse enteramente del sujeto mismo, abstracción hecha de todo

objeto", y luego agrega que es "la causalidad lo que forma el lazo entre el tiempo y el espacio" (Citado por Assoun, 185). Pues bien, la teoría del sueño es una prolongación de lo arriba expresado.

A continuación se hace referencia a la relación existente entre el "inconsciente" freudiano y la "cosa en sí" kantiana. Freud estimaba que así como Kant postulaba detrás del "fenómeno" la "cosa en sí", de la misma manera él postulaba detrás de lo consciente, que es accesible a nuestra experiencia, el inconsciente que nunca puede ser el objeto de una experiencia directa. La revolución copernicana debe también verificarse en el psiquismo: "lo mismo que lo físico, lo psíquico no es necesariamente, en realidad, lo que nos parece ser" (Citado por Assoun, 188).

2- Schopenhauer (1788-1860)

Este filósofo postula la existencia de un sustrato metafísico del mundo, que constituye el principio originario de todas las fuerzas que actúan en la naturaleza, tanto en los seres inorgánicos como en los seres vivos y en el hombre. Pero a diferencia de otros pensadores, que han identificado ese sustrato con un principio inteligente -desde el Nous de Anaxágoras hasta el Espíritu Absoluto hegeliano-, él lo concibe como un principio "inconsciente" de actuación, que por analogía con el poder de decisión que hallamos en nosotros mismos puede denominarse "voluntad". El objeto de la filosofía será desentrañar y comprender la relación que guarda el mundo con ese sustrato que lo ha originado.

Schopenhauer se vale de la distinción kantiana entre "fenómeno" y "cosa en sí" para interpretar la relación entre el mundo y la voluntad. El mundo es representación, en tanto que se nos da según el principio de razón suficiente, que expresa las condiciones necesarias de inteligibilidad acordes a nuestra subjetividad. Pero el mundo no se agota como representación o contenido de nuestra conciencia, sino que tiene una realidad en sí. Ahora, la "cosa en sí" kantiana es un mero concepto negativo, que define indeterminadamente aquello que trasciende todo posible conocimiento: en Schopenhauer es un concepto positivo, que designa la esencia real del mundo (Urdanibia, J., 1990, 198).

La concepción antropológica de Schopenhauer se aparta de la tradición filosófica occidental, ya que el hombre es un "ser volente" en primer lugar y luego un "ser inteligente". La voluntad es la esencia del propio yo, siendo la conciencia un fenómeno o emergencia de la voluntad. El cuerpo ocupa un papel muy importante en la antropología y la teoría del conocimiento de Schopenhauer. Si los actos de la voluntad son las objetivaciones a través de las cuales podemos llegar a conocer nuestra propia esencia, al tener tales actos una existencia fenoménica o corporal, de ahí se sigue que el conocimiento de nosotros mismos como sujetos de la voluntad sólo puede producirse a través del conocimiento que tenemos de nuestra propia conducta observable. En palabras del filósofo: "El cuerpo no es más que el fenómeno de la voluntad, es decir, la forma bajo la cual la voluntad se muestra en la intuición a la inteligencia, o, en otros términos, la voluntad en forma de representación" (Citado por Urdanibia; J., 201).

La estructura de todo conocimiento implica un sujeto y un objeto. En el autoconocimiento el yo-sujeto es la conciencia o el entendimiento, mientras que el yo-objeto es la voluntad: Esta puede ser conocida de dos maneras: introspectivamente, por la percepción directa de sus actos y, externamente, por la percepción de los movimientos de nuestro cuerpo, en tanto que en ellos se proyectan los actos de nuestra voluntad.

La identidad ontológica de la voluntad y el cuerpo nos conduce al convencimiento de que el conocimiento de la propia voluntad sólo puede alcanzarse en el conocimiento del propio cuerpo, pues aquí el fenómeno no es lo que oculta la esencia, sino aquello que la desvela.

Para intentar aclarar la relación entre inteligencia y voluntad diremos, siguiendo de cerca al filósofo, que no sólo solemos ignorar lo que realmente queremos, sino que con frecuencia incurrimos en el autoengaño al tratar de explicar nuestra conducta apelando a motivos racionales. La dialéctica entre la dimensión oculta de nuestra voluntad y la función autocomplaciente de nuestra inteligencia, que trata de preservar una imagen falsa de nosotros mismos como seres racionales y morales, prepara el camino para el creador del psicoanálisis.

El lugar que ocupa el sueño en la filosofía schopenhaueriana atrae la atención de Freud. En el capítulo V de "El mundo como voluntad y representación" se insiste en el íntimo parentesco que existe entre la vida y el sueño.

Freud adivina aquí el principio de la continuidad entre sueño y realidad que él postula como principio heurístico primero, según lo indican las primeras palabras de la "Interpretación de los sueños" supone que el sueño en "una configuración llena de sentido que puede insertarse perfectamente en la serie de las actividades mentales de la vigilia" (Freud, S. 1975, 64).

Schopenhauer es el filósofo que se atreve a pensar en el sueño especulativamente, en lugar de abandonarlo a la intuición poética. Esto le fue posible gracias a la idea de "el mundo como representación" que unifica la "representación" de la vigilia, que es ya sueño en cuanto percepción de la apariencia, y el sueño en cuanto percepción de la apariencia, y el sueño propiamente dicho.

Pero el verdadero encuentro de Freud con el filósofo va a verificarse a través del concepto de "represión". En la historia del movimiento psicoanalítico (1914) coloca la represión a la cabeza de los elementos básicos de la génesis del psicoanálisis: "En lo que respecta a la teoría de la represión, seguramente llegué a ella por mí mismo sin que ninguna influencia, que yo sepa, me haya aproximado a ella y durante mucho tiempo consideré que esta idea era original mía, hasta que Otto Rank nos mostró el pasaje de "El mundo como voluntad y representación", en el que el filósofo se esfuerza por dar una explicación de la locura" (Citado por Assoun, op. cit., 193).

En el capítulo 36 del libro III de "El mundo como voluntad y representación" el filósofo explica la íntima relación entre "represión" y "locura". Observa que las divagaciones y quimeras se refieren siempre a lo que está ausente o en el pasado y que, por lo tanto, sólo se refieren a la relación del presente con lo que está ausente o pasado (Ibídem, 198). Ese pasado falsificado se forja llenando las lagunas de la memoria con ficciones, es decir, es un "pasado de fantasía", mezclado de fragmentos verídicos y de quimeras. Por eso "el loco ... conserva... en su mente el pasado en abstracto" (Ibídem, 199).

En el capítulo XXXII de los Suplementos, titulado "De la locura", el filósofo se refiere a la locura como hecho revelador de la autonomía de la voluntad en relación con el intelecto, en la medida en que aquella atestigua su capacidad de oponerse a la acción de éste. La patología mental es la forma extrema de este sometimiento del principio intelectual al principio volitivo.

Por un camino metafísico, Schopenhauer "adivinó" el mecanismo de la represión. En Freud desapareció la dualidad de principios (voluntad-intelecto) y hace referencia al "mecanismo pulsional" a través de sus dos elementos (afectos y representación). Pero esta concepción la logra gracias al trabajo "metafísico" de su predecesor.

Para Schopenhauer el "inconsciente" es un predicado universal de la voluntad, siempre ligado a ella y no puede comprenderse separadamente de ella. En el libro II (capítulo 27) de "El mundo

como voluntad y representación", el filósofo se expresa: "Así, vimos que, en el escalón más bajo, la voluntad se nos manifiesta como un impulso ciego, como un esfuerzo misterioso y sordo, alejado de toda conciencia inmediata.... En su condición de tendencia ciega y esfuerzo inconsciente la voluntad se manifiesta en toda la naturaleza orgánica" (Ibid., 202). El inconsciente connota el carácter más primigenio de la voluntad, impulso indeterminado que no se individualiza en ningún objeto determinado, fuerza ciega que no tiene un fin determinado ni consciente. En su origen, la voluntad está alejada de toda conciencia inmediata. La conciencia es un producto tardío. Mientras la voluntad "se eleva de grado en grado en su objetivación", permanece "absolutamente inconsciente, semejante a una fuerza oscura". Con el surgimiento de la individualidad humana, el grado más elevado de la objetividad de la voluntad, surge de pronto el mundo como representación (Ibid., 203).

3-Hartmann (1842-1906)

La obra de Schopenhauer, rechazada masivamente en el mundo intelectual, se revela a los contemporáneos sólo a fines de siglo. Después de la muerte del filósofo (1860) florecen discípulos libres entre los que se destacan Nietzsche y Edouard von Hartmann que en 1869 publica su "Filosofía del inconsciente". Dicha obra provocó una violenta polémica cuyo problema de fondo es la cuestión de las relaciones de la ciencia y la filosofía.

En medio del desierto metafísico producido después de la muerte de Hegel (1831), Hartmann se atreve a reanudar ese discurso metafísico tan radicalmente proscrito con la "invasión" de las ciencias naturales. Se propone superar la antinomia de especulación filosófica y saber científico de la que el propio Schopenhauer era partidario. Debido a este intento de eclecticismo doctrinal que representa la reconciliación de los dos "enemigos" (metafísica y ciencias naturales) Hartmann se aleja totalmente de la filosofía schopenhaueriana. Aparece, por tanto, un rechazo de la especulación, con fundamento científicista, junto con un especial interés por la metafísica de Schopenhauer.

Como se ve el principio de Hartmann es el de su maestro Schopenhauer. Se advierte, eso sí, una diferencia considerable de método si se compara "la voluntad en la naturaleza" y la "Filosofía del inconsciente". Mientras Schopenhauer parte de los hechos suministrados por las ciencias para discernir en ellos los materiales metafísicos, Hartmann lleva a cabo un tratamiento metafísico de los hechos.

Hartmann pretende suministrar una síntesis metafísica definitiva fundada en el "inconsciente" acreditando a éste todas las concepciones metafísicas más antiguas y los conocimientos científicos más recientes. Su sistema es "una síntesis de Hegel y Schopenhauer con predominio decisivo del primero 2 (Assoun, P.L., 1982, 234). Sigue el método "anagógico", pues trata de iniciar al profano, que "vive en la región inferior de los efectos", en el principio primero, en la causa universal de la que deriva la totalidad de lo real: el inconsciente.

"Considero falsa toda especulación que contraiga los claros datos de la investigación empírica... yo no podría admitir la verdad de las doctrinas y de las teorías que, en la explicación de los hechos establecidos por la experiencia, están en desacuerdo con las conclusiones rigurosas que la lógica pura inspira a la especulación" (Citado por Assoun, 234).

En su obra fundamental, Hartmann parte de las manifestaciones principales del inconsciente en la vida corporal, luego en el espíritu humano, para remontarse al corazón del inconsciente mismo, entendido como el "núcleo central" en el que convergen toda las expresiones fenoménicas parciales.

4 Nietzsche (1844-1900)

El instinto es para Nietzsche un dato múltiple que emana del foco generador que es la naturaleza. En un primer momento el instinto se concibe como la "cosa en sí", análoga en esto a la voluntad de vivir schopenhaueriana, que extiende su esfera y su influencia a toda manifestación, natural y humana.

Desde la lección inaugural sobre "Homero y filosofía clásica" se palpa la idea de "inconsciente" en Nietzsche. Lo instintivo se opone a la consciente, postulando espontáneamente una equivalencia entre "lo instintivo" y "lo inconsciente". El inconsciente se instala de entrada en el centro de la temática nietzscheana, con el registro instintivo que es precisamente su meollo. El inconsciente es, en este primer sentido, la propiedad más característica del instinto, su predicado universal y, en última instancia, su equivalente, su otro nombre. Nietzsche no "sustancializa" el inconsciente erigiéndolo en principio primordial, a la manera hartmanniana. Para nuestro filósofo la determinación inconsciente es omnipresente, esto es, está implicada cada vez que interviene el "registro instintivo". Hay inconsciente por doquier, en la realidad humana y natural, pero no se encuentra aparte ni de alguna parte.

En "El nacimiento de la tragedia" el "dionisismo" se presenta como dando rienda suelta a las potencias de lo instintivo (lo inconsciente), mientras que el "apolinismo" lo pondera por las exigencias de la forma, por donde se trasluce la conciencia. La fría claridad de la conciencia se asocia con los valores apolíneos y socráticos frente a la cálida opacidad de lo trágico dionisiaco. Ahora, el inconsciente no es un concepto central de "El nacimiento de la tragedia"; más que una categoría propia designa la sombra proyectada de los fenómenos dionisiacos. Más que el inconsciente, lo que Nietzsche valoriza es el "ser inconsciente de lo instintivo" (Assoun, P.L., 1986,153).

Nietzsche descubre en la epopeya homérica, en la tragedia griega, el "inconsciente popular" (colectivo) en acción y con esa piedra de toque juzgará la salud de una civilización al emprender su crítica de los tiempos que le tocaron vivir. El pueblo griego, según el filósofo, a diferencia del moderno, entraña un inconsciente vigoroso. Así, la conciencia, en vez de ser sinónimo de liberación, se vinculará al engaño, en tanto que el inconsciente será investido de funciones curativas.

En "Humano, demasiado humano", el filósofo afirma que el "individuum" es un "dividuum", o sea, el acoplamiento de un instinto "egoísta" y de motivaciones con las cuales lo oculta y, el inconsciente se sitúa en el nexo de ese "dividuum" (Ibid., 154). El hombre se ama a sí mismo con un amor perdido pero actúa con motivaciones que disimulan a sí mismo ese motor primordial.

El inconsciente es menos un principio que el régimen crónico de la acción humana, la escisión incesantemente reactiva entre el querer y el actuar, lo verdadero y lo falso, lo dicho y lo callado. Nietzsche emprenderá una lucha contra el "conciencialismo". Esto equivale a denegarle a la conciencia su pretensión al título de "principio".

En "Aurora" y "La gaya ciencia" pensará el inconsciente como máscara y medio de salvación, opuesto a la conciencia como máscara y enfermedad. El autoconocimiento supone volverse consciente de la subordinación de lo consciente a lo inconsciente. "Conócete a ti mismo... es toda la ciencia" dice un aforismo de Aurora y otro de La gaya ciencia afirma: "La conciencia es el último y el más tardío desarrollo de lo orgánico y, por lo tanto, también es el menos acabado y menos fuerte" (Citado por Assoun, 155). Esta es la verdadera revolución copernicana que hará descubrir que lo consciente gira alrededor de lo inconsciente.

Tanto para Nietzsche como para Freud, el "conciencialismo" es el pecado filosófico: el filósofo es el artesano de lo consciente, y la actitud filosofante la suprema pretensión de la actividad consciente. Nietzsche se vale a menudo de la metáfora de la superficie para caracterizar la conciencia y lo profundo como "símbolo" del inconsciente. La conciencia expresa un estado personal imperfecto y a menudo enfermizo, en tanto que todo actuar perfecto es "inconsciente e involuntario" (Ibid.,158).

En "La voluntad de poder", obra póstuma del filósofo, desarrolló con lujo de detalles la idea de que la perfección no compete más que al inconsciente, refutando, por tanto, como falsa la "presuposición" de que la conciencia es el estado elevado, superior (Ibid., 159). Llega incluso a considerar que la conciencia, cuyo papel es secundario, "casi indiferente y superflua", está destinada a desaparecer y a ceder su lugar a un automatismo perfecto", por esencia inconsciente (Ibid., 160). La conciencia, insiste el autor, es una formación intermedia y precaria; lo que la desarrolló fue la relación con el mundo exterior. Lejos de ser la "instancia superior", no es sino "un medio de la comunicabilidad". No es el timón, sino un órgano de la dirección del organismo. Esto mismo se expresa en Aurora, cuando afirma: "Todos nuestros motivos conscientes son fenómenos de superficie: tras ellos se oculta el combate de nuestros instintos.... la lucha por el poder" (Citado por Assoun, 160).

La oposición básica de Nietzsche es la de la conciencia o consciente con lo instintivo; luego, de la conciencia con la "voluntad de poder". Por una parte, la conciencia está subordinada a lo instintivo y por otra se propone, no un mejoramiento de la conciencia sino un aumento de poder. El inconsciente indica la determinación instintiva y manifiesta la voluntad fundamental. Expresa la acción de fuerzas esenciales, pero como "sombra" proyectada de las fuerzas originales (instinto, voluntad, poder). Así, la importancia de los procesos inconscientes en el hombre manifiesta su naturaleza real, que es el instinto y la voluntad.

Freud está en deuda con una tradición surgida de Schopenhauer y que culmina con Nietzsche, que denuncia la reducción "conciencialista" del psiquismo.

Gilles Deleuze en su genial ensayo "Nietzsche y la filosofía" nos recuerda la relación existente entre el laberinto y el inconsciente en la obra del filósofo. El laberinto es una imagen frecuente en Nietzsche y designa el inconsciente. Para la exploración del laberinto (inconsciente) es necesario que Ariadna (Anima) nos proporcione el hilo conductor. Dionysos, al ver abandonada a Ariadna por Teseo en la playa de la isla de Delos, le confía un secreto: "Yo soy tu laberinto".

"Somos particularmente curiosos en explorar el laberinto, no nos esforzamos en entablar conversación con el Señor Minotauro, del que se explican cosas tan terribles; ¿qué nos importa vuestro camino que sube, vuestro hilo que nos lleva fuera, que lleva a la felicidad y a la virtud, que lleva hacia vosotros? lo dudo mucho ¿Podemos salvarnos con ayuda de ese hilo? Y nosotros, os lo rogamos encarecidamente, ¡colgaos de ese hilo! (Citado por Deleuze,, 1993, 262).

IV PSICOLOGÍA INCONSCIENTE

"... todo aquel que medite en su fuero interno tocará en las fronteras de lo inconsciente, que es precisamente donde está lo que ante todo hace falta saber".

Jung

La psicología, como todas las ciencias, también ha pasado por una época escolástico-filosófica. La moderna investigación psicológica se ha aprovechado de la filosofía y de las ciencias naturales para crear su método.

Fechner, con su psico-física (1860), funda la psicología experimental, aplicando orientaciones físicas a la interpretación de fenómenos psíquicos. Wundt completa la obra de Fechner.

Jung, autor a quien seguimos de cerca en la redacción de este capítulo, afirma: "Quien desee, por lo tanto, conocer el alma humana (la psique) no podrá aprender nada o casi nada de la psicología experimental. A este tal habría que aconsejarle más bien que se despoje de la toga doctoral, que se despida del gabinete de estudio y que se vaya por el mundo con humano corazón a ver los horrores de los presidios, manicomios y hospitales; a contemplar los sórdidos tugurios, burdeles y garitas; a visitar los salones de la sociedad elegante, las Bolsas, los meetings socialistas, las iglesias, los conventículos de las sectas para experimentar en su propio cuerpo el amor y el odio, la pasión en todas sus formas; y así volvería cargado con más rica ciencia de la que pueden darle gruesos tomos y podría ser entonces médico de sus enfermos, verdadero conocedor del alma humana" (Jung, 1976, p. 14-15).

Una cosa es lo que dice la Psicología Experimental y otra, muy distinta, lo que la práctica de la vida diaria espera de la psicología. Una "nueva psicología" se abre camino con el fin de subsanar esta deficiencia.

Sigmund Freud es el creador de la "nueva ciencia psicológica". El método de su investigación lo denomina "psicoanálisis". Pero ya en los tiempos de Charcot se sabía que el síntoma neurótico es "psicógeno", es decir, que procede de la psique. También se sabía, gracias a los trabajos de la Escuela de Nancy, que todo síntoma histérico puede producirse también por sugestión, de una manera exactamente igual. Pero no se sabía cómo procede de la psique un síntoma histérico; las dependencias causales psíquicas eran totalmente desconocidas.

Un descubrimiento realizado por el viejo médico vienés Breuer en 1830 da inicio a la nueva psicología: "Una señora que había perdido completamente el oído por una afección histérica, solía cantar con frecuencia. Una vez, mientras la paciente entonaba una canción, su médico se puso disimuladamente al piano y la acompañó con suavidad; en la transición de una estrofa a otra cambió de repente el tono, y la enferma, si advertirlo, siguió cantando en el nuevo tono". (Ibid., 17) En esa época y aún en la nuestra se pretende establecer teorías anatómicas que expliquen dichas perturbaciones, sabiendo que en las zonas cerebrales respectivas todo está normal. El sabio médico, después de una gran cantidad de experiencias semejantes, llega a la conclusión de que "sólo la conciencia de los enfermos es la que no ve y no oye, pero que la función sensorial se halla en perfecto estado". (Ibid., 17).

1- La Teoría Sexual

"En la neurosis existen dos tendencias, que se hallan en estricta oposición mutua, y de las cuales una es inconsciente" (Ibid., 28).

El conflicto patógeno, aunque es, sin duda, un momento personal, es también un conflicto de la humanidad, manifestado en el individuo. El neurótico es sólo un caso especial del hombre en desacuerdo consigo mismo. El proceso cultural consiste en una "doma progresiva" de lo animal en el hombre; es un proceso de domesticación, que no puede llevarse a cabo sin rebeldía por parte de su naturaleza animal, ansiosa de libertad.

El hombre posee, en lo inconsciente, un fino olfato para rastrear el "espíritu de su época"; adivina las posibilidades y siente en su interior la inseguridad de los fundamentos en que se asienta la moral actual, no protegida ya por la viva convicción religiosa. El afán de libertad

tropieza en la valla blandeante de la moralidad: los hombres quieren y no quieren. Y como ni quieren ni pueden averiguar lo que verdaderamente quieren, su conflicto es inconsciente en gran parte; y de ahí procede la neurosis, es decir, la discordia consigo mismo. Ahora, el fundamento de la discordia es éste: que la conciencia quisiera atenerse a su ideal moral, pero lo inconsciente tiende hacia su ideal inmoral, cosa que la conciencia repugna. Pero el conflicto puede ser también inverso. Hay hombres, aparentemente muy "inmorales" y no se hacen a sí mismo la menor violencia; en el fondo subsiste en ellos el aspecto "moral" que también ha pasado a lo inconsciente, ni más ni menos que, en el hombre moral, la naturaleza inmoral.

Luego de varios experimentos de este tipo Breuer y su colaborador, Freud, desarrollan la "teoría del trauma", según la cual el síntoma histérico procede de lesiones anímicas (trauma), cuya impresión permanece "inconscientemente" durante años.

El espíritu investigador de Freud no pudo permanecer mucho tiempo aceptando "acríticamente" la "teoría del trauma". El y sus colaboradores demuestran en repetidas pruebas que "en todos los casos sometidos a análisis existía, aparte de los episodios traumáticos, otra clase de perturbaciones que no puede designarse de otro modo que como una perturbación en la esfera del amor. Sabido es que el amor es algo inmenso, que se extiende del cielo hasta el infierno y abarca lo bueno y lo malo, lo alto y lo bajo" (Ibidem, 22).

El trauma no es sino una ocasión para que se manifieste algo que antes no era consciente, a saber: un importante conflicto erótico. El trauma pierde su sentido patógeno y en su lugar aparece el conflicto erótico, concepción mucho más y profunda y amplia. El amor, sus problemas y sus conflictos son de importancia fundamental para la vida humana. Ahora, el amor y sus perturbaciones no son la única fuente de la neurosis; hay, además, otras posibilidades de llegar a ser neurótico.

La técnica psicoanalítica responde a la cuestión: ¿Cómo llegar por el camino más corto y mejor al conocimiento de los hechos inconscientes en el enfermo?. El método primitivo era el hipnótico: o se interrogaba al paciente en estado de concentración hipnótica o se producían espontáneamente en él fantasías en el mismo estado. El método asociativo que consistía en relacionar las palabras que surgían espontáneamente del enfermo resultó también superficial. El método más profundo es el de "análisis de los sueños", inventado por Freud. Jung, según nuestro criterio, amplía y supera el método psicoanalítico.

El sueño, la "piedra desechada por el albañil", se ha convertido en "piedra angular". En la antigüedad era estimado como un mensajero del destino, como un amonestador y consolador, como un enviado de los dioses. Actualmente se le utiliza como un "heraldo de lo inconsciente". El sueño, tal como lo soñamos, sólo es una fachada que no deja ver nada del interior de la casa. El análisis del sueño, instrumento de inapreciable valor, camino real que conduce a lo inconsciente, nos pone en contacto con los secretos más profundos de una persona.

El psicoanálisis consiste principalmente en muchos análisis de sueños. Estos, en el curso del tratamiento, van manifestando sucesivamente los contenidos de la psique inconsciente. Con frecuencia el análisis se convierte en una actividad "dolorosa" para el paciente, pues, "sólo por el misterio del propio sacrificio llega el hombre a encontrarse renovado".

El conflicto descubierto en el enfermo coincide, en cierto punto, con los grandes problemas de la sociedad. Por eso, "la neurosis no es, pues, propiamente sino un ensayo (fracasado) de solución individual a un problema general" (Ibid., 36). Un problema no es un "ens per se", sino que existe solamente en los corazones y en las cabezas de los hombres.

Freud pretende demostrar que un hecho "erótico" (sexual) es el que da origen al conflicto patógeno. En esto se apoya su teoría sexual de la neurosis. Según esta teoría, se produce una

colisión entre la tendencia consciente y el deseo inmoral, inconsciente. El deseo inconsciente es infantil, pertenece a la prehistoria del individuo y no puede adaptarse a la actualidad, por lo cual es reprimido, por razones de la moral presente. Para Freud se trata en lo esencial de deseos sexuales reprimidos, que chocan con la moral sexual actual. El neurótico es portador de una "psiquis infantil" que no soporta limitaciones arbitrarias, cuyo sentido no comprende; intenta actuar moralmente, pero "entonces cae en una profunda disensión y discordia consigo mismo; por un lado, quiere someterse, por otro, liberarse..... y a esta lucha se le llama neurosis" (Ibid., 37). Estos impulsos inconscientes, que han sido reprimidos, expulsados del dominio de la psique consciente, han ido a formar "complejos autónomos" que sólo por medio del análisis de lo inconsciente, pueden ser integrados a la conciencia.

Compartimos con Jung la importancia que tiene el decirle a la Escuela de Freud que "la moral no ha bajado del Sinaí en forma de tablas de la ley para imponerse al pueblo, sino que es función del alma humana; una función tan antigua como la humanidad misma. La moral no se impone desde fuera, sino que cada una la lleva en sí a priori" (Ibid., 39).

La auténtica moralidad consiste en "vivir la vida" con intensidad. Esto, es verdad, resulta demasiado costoso, demasiado violento y peligroso. Lo ideal sería que el "inmoral" acepte su corrección moral inconsciente y el "moral" entre en comunión con sus demonios subterráneos.

"La teoría sexual es, pues, exacta hasta cierto punto: pero es unilateral. Tan equivocado sería, por consiguiente, rechazarla como aceptarla en absoluto" (Ibid., 41).

2- La Voluntad de Poderío

Con frecuencia se ha pensado que el instinto tiende al placer y al bienestar, a la satisfacción de todos los deseos sexuales. Y se ha olvidado por completo que ésta es sólo una de las direcciones posibles del instinto. El instinto de la "conversación de la especie" (instinto sexual) no es el único; también existe el instinto de la "conversación propia" (instinto del yo).

Nietzsche hace referencia manifiesta a este último instinto, esto es, a la "voluntad de poderío". Todos los demás instintos son, para él, consecuencia de esta "voluntad". Freud lo denomina "instinto del Yo", de existencia miserable y clandestina comparado con el "instinto sexual". Esta dualidad discordante de instintos nos conduce al problema de la visión: la realidad depende de los cristales con que se le mire.

Adler (1870-1937), uno de los primeros discípulos de Freud, crea una teoría sobre la esencia de la neurosis, que se basa exclusivamente en la "voluntad de poderío". Mientras para Freud todo se produce en rigurosa sucesión causal de datos precedentes, en cambio para Adler todo marcha en ordenación dirigida hacia un fin (Ibid., 44-46). Por ello, un mismo cuadro clínico puede considerarse desde el punto de vista freudiano (instinto sexual) o desde el "otro" punto de vista, el adleriano (voluntad de poderío).

Es conveniente reflexionar un poco sobre el mundo tal como es: ¿No hemos visto a muchos que aman y creen en su propio amor hasta que acaban por conseguir su objeto, y entonces se apartan del amado como si nunca hubieran amado?. Al fin y al cabo ¿no hace la naturaleza exactamente lo mismo? ¿Es posible, en general, un amor "sin finalidad"? Preguntas abiertas cuyas respuestas dependen de los cristales personales con que veamos la realidad.

Las manifestaciones externas de la neurosis, un ataque de risa histérica, por ejemplo, son síntomas psicógenos que brotan de motivos inconscientes. Los contrarios de nuestras virtudes

conscientes se congregan en el "infierno" (el inconsciente). Por esta razón la actitud virtuosa no quiere saber nada de lo inconsciente, aún más, tiende a negar su existencia.

Según Adler, cuando tropezamos con algo que no podemos dominar por ningún medio racional, nos queda todavía "una postura", la neurosis. Infinidad de casos que pasan por los consultorios, psicoterapéuticos demuestran esta verdad. Pero, ¿para qué puede servir una neurosis?. "No hay medio mejor que una neurosis para tiranizar a toda una casa" (Jung).

Aunque los dos puntos de vista, el freudiano y el adleriano, han prestado cada uno un importante servicio a la "ciencia psicológica", no es posible aceptar simultáneamente ambas explicaciones, ya que se contradicen mutuamente. En un caso, el dato principal y decisivo es el amor y su destino; en el otro, el poderío del yo. En el fondo es cuestión de preferencia íntima.

3 - Psicología Arquetipal

En cada individuo, aparte de las reminiscencias personales, existen las grandes imágenes "primordiales", heredadas en la estructura del cerebro y que producen remotísimos modos de ver. Este hecho explica el increíble fenómeno de que ciertas leyendas estén repetidas por toda la tierra en forma idéntica y por qué los enfermos mentales pueden reproducir exactamente las mismas imágenes y relaciones que conocemos por textos antiguos.

En este segundo estadio, en que se reproducen esas fantasías no basadas ya en reminiscencias personales, tratase de la manifestación de las capas más profundas de lo inconsciente, donde dormitan las "imágenes primordiales" (arquetipos) de carácter humano universal. Todo esto lleva a afirmar que hay "dos capas en lo inconsciente": un "inconsciente personal" y un "inconsciente colectivo". Lo "inconsciente personal" (subconsciente) "contiene recuerdos perdidos, representaciones penosas reprimidas (deliberadamente olvidadas), percepciones subliminales, es decir, percepciones sensibles que no fueron lo bastante fuertes para alcanzar estado de conciencia y, por último, contenidos que todavía no han llegado a madurez consciente" (Ibid., 84). El inconsciente colectivo (impersonal o sobrepersonal) recibe este nombre de Jung precisamente porque está desprendido del "personal" y es completamente general, puesto que sus contenidos pueden encontrarse en todas las cabezas, cosa que no sucede con los contenidos del inconsciente personal.

Las "imágenes primordiales" (arquetipos) son tanto "sentimientos pensados" como "pensamientos sentidos"; son los pensamiento-sentimientos más antiguos, generales y profundos de la humanidad; poseen vida propia e independiente.

Existe una relación muy estrecha entre la psicología del inconsciente y la microfísica. La mayoría de los conceptos básicos de la física (espacio, tiempo, materia, energía, continuum o campo, partícula) fueron originariamente intuitivos, semimitológicos, ideas arquetípicas de los antiguos filósofos griegos, ideas que después evolucionaron lentamente y se hicieron más exactas y que hoy se expresan en abstractos términos matemáticos. La idea de partícula fue formulada en el siglo IV a. C. por Leucipo y Demócrito, quienes la llamaron "átomo" (unidad indivisible).

La idea de energía y su relación con la fuerza y el movimiento fue ya desarrollada por los filósofos estoicos. Postularon la existencia de una especie de "tensión" (tonos) dadora de vida, que sustenta y mueve todas las cosas.

Científicos y pensadores modernos han confiado en imágenes arquetípicas semimitológicas al construir nuevos conceptos. La validez absoluta de la Ley de Casualidad le parecía "demostrada" a Descartes (siglo XVII) "por el hecho de que Dios es inmutable es sus decisiones y actos".

Kepler, astrónomo alemán; afirma que no hay más que tres dimensiones de espacio a causa de la Trinidad.

Lo anterior nos muestra cómo aún los conceptos científicos más modernos permanecieron por mucho tiempo ligados a ideas arquetípicas que originariamente procedieron' del inconsciente.

Wolfgang Pauli y otros científicos han comenzado a estudiar el papel del simbolismo arquetípico en el reino de los conceptos científicos. Creía que debíamos establecer un paralelo entre nuestras investigaciones de los objetos exteriores y una investigación psicológica del origen interior de nuestros conceptos científicos.

El inconsciente sólo puede describirse aproximadamente, al igual que las partículas de la microfísica, por medio de conceptos paradójicos. Lo que realmente es "en sí mismo" jamás lo sabremos, como jamás sabremos lo que es la materia.

William James señaló que la idea de "un inconsciente" podría compararse al concepto de "campo" en la física. Así como en un campo magnético las partículas que hay en él aparecen con cierto orden, los contenidos psicológicos también aparecen de una forma ordenada dentro del inconsciente.

El matemático alemán Karl Friedrich Gauss (siglo XVIII) dice que encontró cierta regla de la teoría de los números "no tras penosa investigación, sino por la gracia de Dios, por así decir. El enigma se resolvió por sí mismo como un relámpago, y yo mismo no podía decir o demostrar la relación entre lo que yo sabía antes, lo que utilicé después para experimentar y lo que produjo el éxito final" (Von Franz, 1977, 330).

Henri Poincaré, científico francés, describe cómo durante una noche de insomnio estuvo observando sus representaciones matemáticas, entrando en colisión dentro de él hasta que algunas de ellas encontraron una conexión más estable. "Uno se siente como si pudiera observar el propio trabajo inconsciente, la actividad inconsciente comenzando a manifestarse parcialmente a la conciencia sin perder su propio carácter. En tales momentos se tiene la intuición de la diferencia entre los mecanismos de los dos egos" (Ibid., 331).

Para Pauli la idea del inconsciente se extendería más allá de la "estrecha armazón del uso terapéutico" e influiría en todas las ciencias naturales que tratan de los fenómenos generales de vida.

Los números no son conceptos inventados conscientemente por los hombres con fines de cálculo; son productos espontáneos y autónomos del inconsciente, como lo son otros símbolos arquetípicos.

La idea de la "conservación de la energía", uno de los más grandes descubrimientos del siglo XIX, surgió en la mente de un médico, Roberto Mayer (1814-1878), que no sabía mucho de física. Esta idea no fue creada ni resultó tampoco por la confluencia de representaciones entonces existentes o de hipótesis científicas, sino que se formó en él en forma de intuición y le condicionó por completo. El mismo Mayer escribe: "Yo no he imaginado la teoría en la mesa de escritorio ... Estando en la rada de Sinabaja, cruzaron por mi mente unos relámpagos, que perseguí luego con solicitud, y me llevaron a nuevos objetos. Aquellos tiempos han pasado, pero la tranquila contrastación de lo que entonces emergió en mí me ha enseñado que es una verdad, no sólo sentida subjetivamente, sino que puede también ser demostrada objetivamente; prescindo, naturalmente, de que esto puede hacerse por un hombre tan escasamente conocedor de la física" (Citado por Jung, 1976, 85-86).

Ahora, si nos preguntamos: ¿De dónde procede esta nueva idea que se impone a la conciencia?. No es fácil responder esta pregunta, dirá Jung, pero si aplicamos todo lo referente a la teoría del "inconsciente colectivo", se puede afirmar: "La idea de la energía y de su conservación tiene que

ser una imagen primordial que dormitaba en el inconsciente colectivo" (Jung, op. cit., 86). Más adelante, al referirse al fenómeno religioso, el psicólogo dice: "Las imágenes más primitivas en las distintas partes de la tierra se fundan en esta imagen". El pensamiento exclusivo y eficaz de la religión es la existencia de una "fuerza mágica" en torno a la cual gira todo. Esta "fuerza" es la primera fórmula del concepto de Dios entre los primitivos. La conceptualización de esta realidad psíquico-religiosa se ha desarrollado, como es lógico, a través de la historia.

"En el Antiguo Testamento resplandece la fuerza mágica en la zarza ardiente y en la cara de Moisés; en los Evangelios se muestra en la infusión del Espíritu Santo desde el cielo, en forma de lenguas de fuego. En Heráclito aparece como energía cósmica, como "fuego eternamente vivo". Entre los persas en el resplandor ígneo del 'haoma', de la gracia divina. Entre los estoicos es la 'heirmaimen', la fuerza del destino. En la leyenda medieval aparece como el aura, el nimbo de los Santos.El alma misma es esta fuerza según la antigua concepción; en la idea de su inmortalidad va incluso su conservación, y en la interpretación budista y primitiva de la metempsicosis (transmigra-dita y primitiva de la metempsicosis (trasmigración de las almas) está contenida su ilimitada capacidad de transformación en constante conservación" (Ibid., 87).

Esta idea permanece grabada en el cerebro humano desde hace muchos "eones". Está oculta en el inconsciente de cada ser humano y sólo necesita de ciertas condiciones para volver a manifestarse. Los mejores pensamientos de la humanidad se forman gracias a la existencia de estas imágenes primordiales (arquetipos). Ahora, esas imágenes contienen no sólo lo más bello y grande que la humanidad ha pensado y sentido, sino también las peores "maldades" realizadas por los hombres. De ahí que Dios y el Diablo no son dos realidades antagónicas distintas sino una misma realidad contradictoria en su esencia como toda "auténtica realidad". Por ello, los hombres necesitaron siempre de demonios y nunca pudieron vivir sin dioses, exceptuando algunos ejemplares del "homo occidentalis", superhombres, para quienes Dios ha muerto, porque ellos mismos se han hecho dioses, o más bien diosillos racionalistas con cráneos de gruesas paredes y corazones fríos.

"El concepto de Dios es una función psicológica, absolutamente necesaria, de naturaleza irracional, que no tiene nada que ver con la cuestión de la existencia de Diosla idea de un ser divino todopoderoso se encuentra en todas partes, si no consciente, por lo menos inconsciente, porque es un arquetipo" (Ibid., 89).

"El otoño de la vida es tan rico de sentido como la primavera, aunque su sentido y su propósito son completamente diversos. El hombre tiene un doble fin: el primero es el fin natural, la generación de la descendencia y todos los menesteres anexos a la protección de la prole, entre los que se cuentan la adquisición de dinero y la posición social. Cumplido este fin, comienza otra fase: la del fin cultural. Para obtener el primer fin nos ayuda la naturaleza y además la educación; para obtener el último fin, hay poco o nada que nos ayude" (Ibid., 94).

El hombre puede considerarse su razón (conciencia) como algo bello y perfecto, pero no debe olvidar que ella es sólo una "función psicológica". En todas partes se encuentra lo irracional (inconsciente), lo discordante con la razón, que es también otra "función psicológica".

La razón (conciencia) debe abocarse al descubrimiento del orden en el caos del inconsciente. El sabio Heráclito descubrió la más admirable de todas las leyes psicológicas: la función reguladora de los contrarios (enanti-dromía). Con esto quería dar a entender que todo marcha hacia su contrario. Así, la actitud racional civilizada marcha, necesariamente, hacia su contrario, es decir, al "asolamiento irracional" de la civilización.

Cuando las ilusiones juveniles se han logrado cristalizar, conviene entonces hablar del problema de la "oposición" y del "inconsciente colectivo", antes no. Aquí nos encontramos ya fuera del

radio en que valen las ideas de Freud y de Adler. Es el momento en que ya no nos preocupa la cuestión de cómo eliminar todo aquello que nos impiden el ejercicio de una profesión o del matrimonio o de cualquier otra cosa que signifique ampliación de la vida, sino que ahora nos enfrentamos al problema de encontrar un sentido que haga posible la continuación de la vida.

La transición de la primavera al otoño requiere la inversión de los antiguos valores. El ser humano se ve obligado a considerar el valor de lo opuesto a sus propios ideales, a comprobar el error de sus convicciones anteriores, a reconocer la falsedad de sus verdades y a sentir odio por aquello que antes sentía amor. Cambios de profesión, conversiones religiosas, apostación de todo género, son los síntomas de esta oscilación hacia lo contrario. El peligro de las radicales conversiones es que toda la vida anterior queda reprimida y con ello se produce un estado de desequilibrio, como el que existía cuando los contrarios de las virtudes y valores conscientes estaban todavía reprimidos y eran inconscientes. Si antes existían perturbaciones neuróticas, causadas por la inconsciencia de las fantasías contrarias, ahora surgen perturbaciones acaso peores, causadas por la represión de los antiguos ídolos.

"Todo lo viviente es energía, y descansa, por lo tanto, en la oposición. De aquí que la inclinación a negar todos los valores anteriores en favor de sus contrarios, sea tan enfermiza como la primera parcialidad Lo conveniente es, pues, no rechazar en absoluto los anteriores valores, sino conservarlos, pero al mismo tiempo reconocer sus contrarios"2 (Ibid., 96).

La vida humana se parece al movimiento aparente del sol que sale en la mañana y llega radiante y ardiente al cenit del mediodía; luego viene la "nantiodromía", es decir, su constante movimiento progresivo no significa ya aumento, si no disminución de fuerza. Así, el problema humano es distinto en la juventud y en la madurez. En la primera basta con eliminar todos los obstáculos que estorban la dilatación y la ascensión vital; en la segunda se ha de estimular todo aquello que sirva de apoyo al descenso.

Lo inconsciente, según Jung, tiene en cierto modo dos capas: la personal y la colectiva. La primera termina con los primeros recuerdos infantiles; la segunda se extiende a la vida ancestral. Mientras que las "imágenes memorativas" de lo inconsciente personal están en cierto modo hinchadas porque fueron "vivas", las de lo inconsciente colectivo están flácidas porque no han sido "individualmente vividas". Cuando la regresión de la energía psíquica, retrocediendo ante un obstáculo insuperable, rebasa la época pre infantil y llega a las huellas y sedimentos de la vida ancestral, entonces despiertan las "imágenes mitológicas"; descúbrase un mundo espiritual interior del que nada sospechábamos antes, y aparecen núcleos que están acaso en vigoroso contraste con nuestras concepciones habituales. Estas imágenes poseen tal intensidad, que nos parece muy comprensible que millones de hombres ilustrados incursionen en la teosofía y en la antroposofía. Esto sucede, afirma Jung, porque estos modernos sistemas gnósticos responden a la necesidad de expresar y formular tales estados interiores inexplicables, mucho mejor que cualesquiera formas existentes de la religión cristiana.

"Nuestra conciencia está ya de tal modo saturada de cristianismo -y aún puede decirse que creada por el cristianismo-, que la posición contraria inconsciente no puede encontrar en él ninguna acogida. Esta posición busca más bien un contrario del cristianismo y lo encuentra, sobre todo en las religiones orientales del budismo, del brahmanismo y del taoísmo. El enorme sincretismo de la teosofía (mezcla y combinación) responde ampliamente a esta necesidad, y así se explica su dilatado éxito numérico" (Ibid., 98).

Entonces captamos que la experiencia individual es sustituida por imágenes y palabras, tomadas de una psicología "extraña"; por concepciones, ideas y formas que no brotan en nuestro suelo (mundo occidental) y, sobre todo que no sintonizan con nuestro corazón, sino simplemente con

la cabeza, que ni siquiera puede concebirlas distintamente, porque no las ha inventado. Como es un "fruto robado", no aprovecha sino que "entontece" y "enajena". Esta situación convierte a los hombres en "sombras irreales", que colocan palabras vacías en el lugar de las "realidades vivas" y escapan al dolor de la oposición íntima, refugiándose en un mundo esquemático donde toda fecundidad vital se marchita y perece.

"Hay que buscar, pues, un camino que abra comunicación entre la realidad consciente y la inconsciente" (Ibid., 99).

La neurosis es la señal de que en lo inconsciente existe un depósito lleno de energía, una especie de carga que puede explotar. En cierto modo, intentar explorar la realidad inconsciente es como perforar un pozo artesiano; se corre el peligro de tropezar con un volcán. Pero los casos neuróticos no son los más peligrosos. Hay personas aparentemente muy normales que no presentan síntomas neuróticos especiales, entre ellos hay médicos y educadores, cuya normalidad es "una compensación artificial de una psicosis latente" (Ibid., 136).

También podemos gozar del aspecto favorable del inconsciente al ofrecer posibilidades que están completamente cerradas a la conciencia. No hay que olvidar que la realidad psíquica inconsciente dispone de todos los contenidos psíquicos subliminales, de todo lo olvidado y descuidado, y además de la sabiduría que la experiencia de innumerables milenios ha depositado en las vías del cerebro humano.

CONCLUSIONES

La mente humana, "sujeto" y "objeto" de investigación en las distintas épocas históricas del desarrollo del pensamiento occidental, mantendrá siempre su parte de "misterio" como una invitación para que los nuevos teóricos (filósofos) sigan creando hipótesis que harán avanzar el desarrollo epistemológico contemporáneo.

La creación de una "teoría" de la psique se debió, como lo demostrado en este ejercicio de investigación bibliográfica, a la obra de algunos filósofos. Con la ayuda de sus reflexiones, la actividad empírica del científico se orienta hacia la producción de nuevos conocimientos. En otras palabras, el binomio filosofía-ciencia nos invita a tomar conciencia de la necesidad del trabajo en equipo entre el filósofo y el científico.

La diversidad de concepciones que tienen sobre la psique los filósofos de las distintas épocas en una demostración de la imposibilidad de "definir la verdad". La actitud dogmática es totalmente ajena a la acción filosófica y científica.

El contacto diario con un aspecto de la realidad humana concreta (histeria-neurosis) motiva la búsqueda teórica que oriente la creación de una metodología que ayude a "salvar" al enfermo del "demonio" de la enfermedad. Gracias a esta preocupación Freud crea la "psicología del inconsciente".

Hermes, el más psicológico de los Dioses, compañero interior en medio de la soledad de la rutina diaria, portando su caduceo, símbolo de poder (el cetro), procedencia (las dos serpientes enlazadas) y actividad (las alas), se hace presente en la psique de Freud, ayudándolo en sus descubrimientos psicológicos, impregnados por las complejidades de las ciencias naturales, la gatzmoñería sexual de la época y las fantasías patriarcales, monoteístas, de la tradición judía.

La presencia de los dioses paganos en la psique del hombre contemporáneo y su relación con la reflexión filosófico-científica puede ser un buen motivo para otra "investigación". La "psicología del inconsciente" en esta nueva "aventura" teórica. La obra de Nietzsche y su influencia en los Descubrimientos" junguianos podría orientarnos en el sinuoso camino de la

"psicología arquetipal" en esta nueva "aventura" teórica. La obra de Nietzsche y su influencia en los "descubrimientos" junguianos podría orientarnos en el sinuoso camino que nos conducirá a la nueva meta.

BIBLIOGRAFÍA

- ⇒ ACKRILL, J.L. La Filosofía de Aristóteles, Monte Avila, Caracas, 1984.
- ⇒ ASSOUN, P.L. Freud, La Filosofía y los Filósofos, Paidós, Barcelona, 1982.
- ⇒ Freud y Nietzsche, Fondo de Cultura Económica, México 1986.
- ⇒ DELEUZE, Gilles. Nietzsche y la Filosofía, Anagrama, Barcelona, 1993.
- ⇒ FRAILE, Guillermo. Historia de la Filosofía, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1966.
- ⇒ FREUD, Sigmund. Esquema del Psicoanálisis, Paidós, Barcelona, 1984.
La Interpretación de los Sueños, Alianza Editorial, Madrid, 1975 (3 tomos).
Autobiografía, Alianza Editorial, Madrid, 1983.
- ⇒ GRUN, Anselm. La mitad de la Vida como Tarea Espiritual, Narcea Ediciones, Madrid, 1990.
- ⇒ HIRSCHBERGER, Johannes. Historia de la Filosofía II, Herder, Barcelona, 1970.
- ⇒ JAEGER, Werner. La Teología de los Primeros Filósofos Griegos, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.
- ⇒ JUNG, Carl Gustav. El Hombre y sus Símbolos, Biblioteca Universal Caralt, Barcelona, 1977.
Los Complejos y el Inconsciente, Alianza Editorial, Madrid, 1983.
Lo Inconsciente, Losada, Buenos Aires, 1976.
- ⇒ KANT, Immanuel. Crítica de la Razón Pura, Porrúa, México, 1987.
- ⇒ LEIBNIZ, Godofredo, Monadología, Aguilar, Buenos Aires, 1957.
- ⇒ MAGEE, Bryan. Shopenhauer, Cátedra, Madrid, 1991.
- ⇒ NIETZSCHE, Friedrich. El Nacimiento de la Tragedia, Alianza Editorial, Madrid, 1977.
- ⇒ La Voluntad de Dominio, en "Obras Completas IV", Aguilar, Buenos Aires, 1967.
- ⇒ Humano, Damasiado Humano, EDAF Ediciones, Madrid, 1984.
- ⇒ O'CONNOR, D.J. Historia Crítica de la Filosofía Occidental (tomo II), Paidós, Buenos Aires, 1967.
- ⇒ PHILONENKO, Alexis. Shopenhauer. Una Filosofía de la Tragedia, Anthropos, Barcelona, 1989.
- ⇒ REY, Luis. La Inmortalidad del Alma a la Luz de los Filósofos, Gredos, Madrid, 1959.
- ⇒ ROHDE, Erwin. Psique. La Idea del Alma y la Inmortalidad entre los Griegos, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.
- ⇒ SAVATER, Fernando. Idea de Nietzsche, Roca Limitada, Bogotá, 1995.
- ⇒ SCHOPENHAUER, Arthur. El Mundo como Voluntad y Representación, Porrúa, México, 1993.
Sobre la Voluntad en la Naturaleza, Alianza Editorial, Madrid, 1994.
El Arte de Bien Vivir, Editorial Central, Buenos Aires, 1986.
- ⇒ URBANIBIA, Javier. Los Antihegelianos: Kierkegaard y Shopenhauer, Anthropos, Barcelona, 1990.

⇒ VASQUEZ, Antonio. Freud y Jung. Dos Modelos Antropológicos, Sígueme, Salamanca, 1981.