

El *Sí-mismo* de Jung y su importancia para la psicología clínica

Olivia del Castillo - SEPA

“Creo que la cosa que llamo sí-mismo es un centro ideal, equidistante entre el yo y el inconsciente..., es un sueño de totalidad”

(Comentario de Jung a Miguel Serrano en 1959, en *Encuentros con Jung*)

La forma en que los analistas junguianos enfocan su práctica clínica se distingue ante todo porque todo diagnóstico, pronóstico y todo desarrollo teórico se organiza en referencia al Sí-mismo, así como al yo (Salman, 1990). La psicología junguiana contempla en la psique dos centros: el sí-mismo como centro de la personalidad total y el yo como centro de la consciencia.

Si embargo, el concepto de sí-mismo es muy difícil de captar porque es paradójico (es decir, es una cosa y su contrario), lo que ha dado lugar a múltiples controversias.

Paradojas del sí-mismo que encontramos en la obra de Jung y de los autores junguianos

- 1- El sí-mismo es la totalidad de la psique y es el centro de la psique. Es parte y conjunto. Es el centro y la periferia. Algunos autores (J. Perry y M. Fordham) establecen la diferencia entre el sí-mismo como arquetipo central y el sí-mismo como totalidad.
- 2- A veces, en los textos junguianos se considera al sí-mismo como lo inconsciente (de donde surge lo consciente). Otras veces, se le considera la totalidad de la personalidad en la que consciente e inconsciente se crean uno a otro.
- 3- Se puede hablar de un sí-mismo personal del que forma parte la consciencia y de uno que trasciende la consciencia.
- 4- Tiene una intención y actúa como un ser superior y, al mismo tiempo, es el vacío de donde surge un contenido eternamente cambiante. Es el fruto y es la fuente de donde surge el fruto.
- 5- Responde a la idea de Dios como emergente de las religiones y a la idea de creación de sentido de la realidad como emergente de las ciencias postmodernas.
- 6- Actúa como un organizador que crea una estructura y a la vez es un potencial que siempre está cambiando de forma y de estructura.
- 7- Crea la sensación de sentido de uno mismo, de identidad y certeza y, sin embargo, su naturaleza como fenómeno está íntimamente ligada a la incerteza.

Pero la gran paradoja es la dialéctica entre el yo (como centro de la consciencia que forma parte del sí-mismo) y el sí-mismo como inconsciente. Esta paradoja contempla la *separación* entre el yo y el resto del sí-mismo, así como el *acercamiento* entre ambos. Para que se desarrolle la consciencia, tiene que producirse un acercamiento entre el yo y los contenidos del inconsciente, pero solamente si existe una separación suficiente y una diferenciación también entre ambos. Cuando esta separación no se produce, los contenidos inconscientes no son asimilables para el yo, que queda invalidado y no puede diferenciarse de ellos.

La forma de salir de la paradoja es pensar el sí-mismo como proceso. La tendencia religiosa que tiende a hipostasiar el sí-mismo como una realidad absoluta (Colman 2000), sin contar con el factor humano que lo asimila, no ayuda a entender esta complejidad de manera justa. Sí puede ayudar la idea religiosa como proceso que re-liga (de *religare*), que está en continuo movimiento e incluye al yo (el factor del sí-mismo que se ha hecho humano) como centro de la consciencia y parte esencial del mismo.

En esencia, el “centro equidistante entre el yo y el inconsciente” del sí-mismo tiene carácter de:

CONTINUIDAD, COHERENCIA, capacidad de REPRESENTACIÓN de imágenes y de GENERAR PATRONES AFECTIVOS RELACIONALES.

El misterio

La idea de sí-mismo de Jung, se encuentra enmarcada dentro de la perspectiva teórica que reconoce la existencia de lo inconsciente, como lo hace el psicoanálisis (del que Jung fue iniciador junto con Freud), pero va más allá; además de su existencia, reconoce la acción del inconsciente.

Existe una diferencia fundamental entre Freud y Jung. Para Freud el inconsciente lo crea el yo, es decir, su psicología es una psicología del yo. El mapa de la psique descrito por Freud se organiza en torno a una biología (que, en sus orígenes, buscaba el reconocimiento de la clase médica biologista de su época), en torno a los instintos y a la necesidad del yo de descargar la tensión que genera el impulso de tales instintos. La culpa ante el deseo de descarga del yo hará que el hombre busque al padre y construya una ilusión de Dios para consolarse y conseguir su amparo. Es decir, para Freud, Dios (y también la cultura) es una ilusión. El yo se defiende de esta situación intentando reprimir los aspectos a los que le es imposible responder, constituyendo así un inconsciente. Esta situación, traumática para el yo, activa sus defensas, como es el caso de la *proyección* de contenidos inconscientes en el analista a través de la transferencia. La terapia freudiana original busca acabar con las defensas por medio de la interpretación y llegar así a admitir la ley del padre que prohíbe la satisfacción del instinto sexual y del incesto.

Freud no habla de self¹. El concepto lo introdujeron los psicoanalistas posteriores, como Winnicott y Hartmann.

Para Jung (que está de acuerdo con el mecanismo de represión descrito por Freud), sin embargo, el mapa de la psique incluye la noción de Dios y reconoce la importancia de la afectividad (y no sólo del instinto) en la estructuración de lo que él denominará Sí-mismo. Para Jung, Dios no es una ilusión sino la expresión de algo que actúa y se expresa en el ser humano, algo más grande que él mismo. Lo que hacen las religiones es narrar la manifestación de ese “algo” misterioso que actúa. Ese “algo”, es para Jung el que integra el sí-mismo (Colman, 2000): la dimensión de poder divino que se expresa en todos los individuos como fuente del ser. Que, a su vez, está conectada con otra dimensión: la afectividad del individuo, así como su cultura (que, al igual que Dios, no es una ilusión). Las relaciones afectivas, interpersonales, y no sólo el instinto sexual, actúan para Jung como organizadores de la estructura psíquica. De este modo, describirá los complejos psíquicos como centros de energía, agrupados alrededor de un fuerte núcleo emocional intrínseco, un núcleo arquetípico y un tono afectivo (Jung O.C vol.3, párr.77-196). Con todo ello, Jung se anticipa a paradigmas contemporáneos. Por una parte, “Al subrayar la mutua influencia que se produce en la relación entre paciente y analista y la necesaria implicación del analista en el trabajo analítico, Jung anticipó algunas de las sensibilidades postmodernas de la actual arena clínica” (L. Fosshage and M. Davies, 2000). Por otra parte, la ciencia post-moderna constata la existencia de ese algo “misterioso”, que es de carácter “emergente”, que se manifiesta fenomenológicamente; así como constata que las interrelaciones con la cultura y con los demás influyen incluso a nivel neurológico.

Jung supera por tanto la dicotomía entre consciente e inconsciente para incluir una tercera dimensión, un tercer elemento, ese “algo” misterioso que actúa en el inconsciente colectivo y que se activa con las relaciones afectivas y la cultura. Al admitir la relación dinámica entre consciente- inconsciente y ese “algo”, el mapa de la psique en Jung se vuelve tridimensional, no lineal. A la dinámica que se genera en esta tridimensionalidad Jung la denominará: la función trascendente. A través de esta función, la realidad de la psique se mueve hasta alcanzar una cuarta dimensión en la que se encarnan las transformaciones y las acciones del individuo en el mundo.

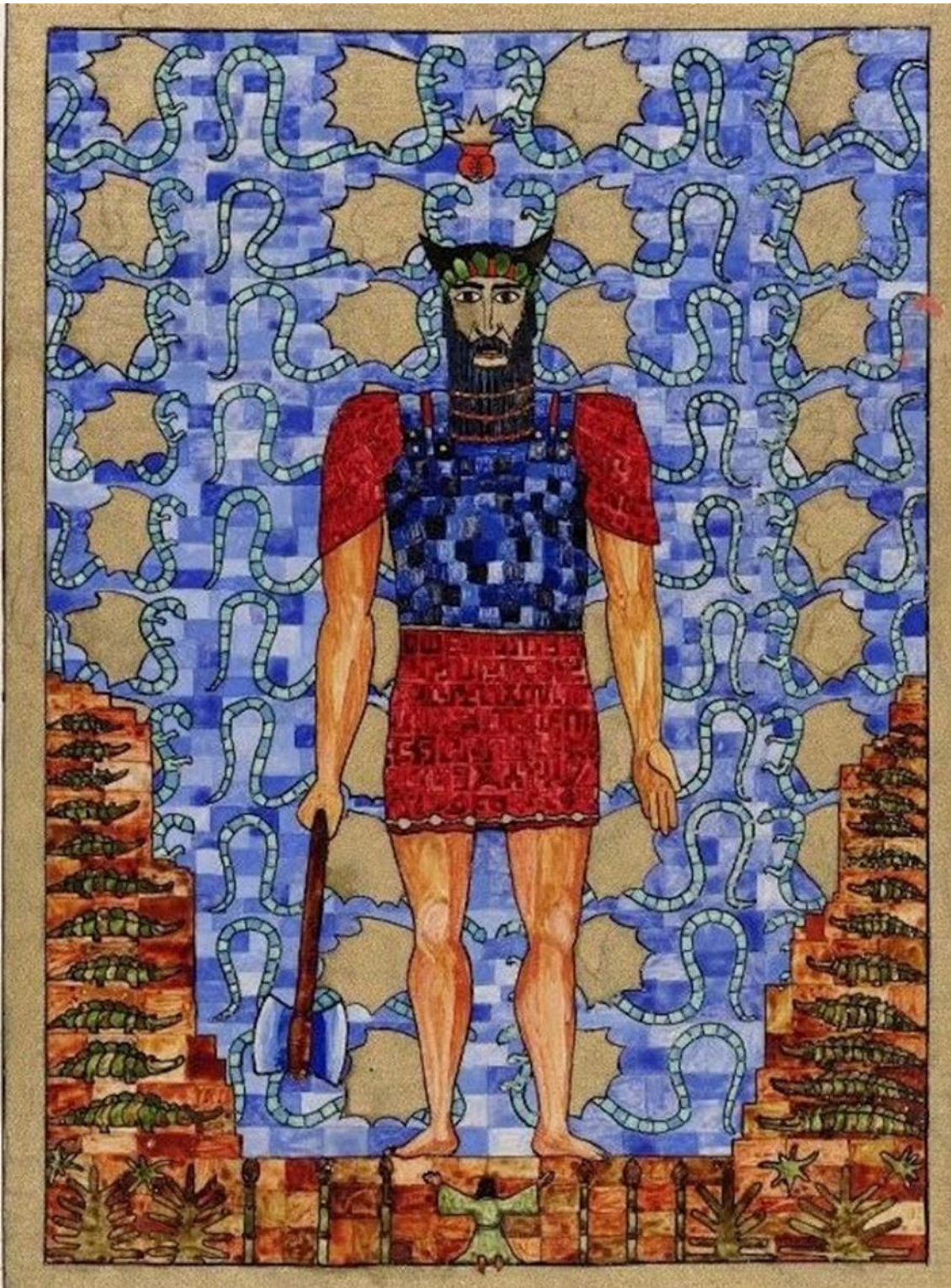
En esta danza de elementos intervienen dinámicas defensivas, como vieron tanto Freud como Jung, que se activan ante las emociones afectivas que el yo no puede asumir. Para Jung, las defensas intervienen en un primer nivel (que podríamos llamar neurótico) en donde el yo se encuentra más o menos diferenciado y anhela la parte a la que no puede asumir. Según nos dice Jung, a esto el hombre primitivo lo llamaría “la pérdida del alma”. Pero las defensas también intervienen a un nivel más profundo, más arcaico, en el que

¹ En psicoanálisis el término “self” no se suele traducir en español, como hacemos en la psicología analítica, que lo traducimos como “sí-mismo”. En cierto modo esto tiene una ventaja en español, a mi entender, porque coincide con el hecho de que el término “self” psicoanalítico no tiene exactamente el mismo significado que el “sí-mismo” junguiano. Hay que tener en cuenta que esta diferencia se da solamente en la traducción en español del término, en inglés el “self” psicoanalítico se escribe igual que el “self” de la psicología de Jung.

los contenidos arquetipos poseen al yo. A esto el hombre primitivo lo llamaría “la posesión de los espíritus”. En cualquier caso, **para la perspectiva junguiana, las defensas son siempre creativas y hay que escucharlas, recibirlas, dejar que se manifiesten (no acabar con ellas), porque traen consigo una narrativa que muestra en camino para la transformación.**

El mito (no sólo el de Edipo) en la Psicología Analítica es la forma en la que la psique se expresa por excelencia. Del diálogo entre consciente e inconsciente surge la consciencia, surge el complejo del yo, que tiene identidad personal. Pero también surgen otras subpersonalidades, otros complejos, como la sabiduría popular expresa de manera simbólica en sus mitos y en sus cuentos. La capacidad simbólica del ser humano es una función que media entre consciente e inconsciente, por la que en la vida consciente se representan, de manera sutil, contenidos, narrativas, que están más allá de la consciencia. **Para Jung, la sintomatología a veces tiene que ver con la expresión de contenidos reprimidos por la consciencia, pero, la mayoría de las veces es simbólica, expresa contenidos que aún no han sido asimilados por el yo y que, por tanto, no ha podido ser aún reprimirlos.** Para Freud el símbolo es solo una repetición de un hecho reprimido, es más bien una señal, un signo, que no trae nada nuevo, solo necesita ser interpretado para desaparecer y no repetirse más. Sin embargo, Melanie Klein ya empieza a visualizar algo parecido a las distintas personificaciones de la psique cuando habla de “los objetos internos” y de cómo el yo se relaciona con ellos dando lugar a la fantasía. Con lo que se aleja de la idea de Freud de la simple descarga repetitiva y se acerca a la idea de mito en Jung.

En síntesis, **el misterio esencial del sí-mismo junguiano es su capacidad de transformación de la realidad simbólica en todos los niveles del proceso psíquico. Por tanto, las defensas, como parte del proceso, son expresiones de la psique representativas, reconstructivas, son como símbolos de transformación, como metáforas comunicativas y expresiones de la totalidad de la psique.**



Diálogo entre el gigante y el yo en Jung. Libro Rojo, Liber Bonus, Cap. VIII

El sí-mismo como proceso en la psicología junguiana

Por lo que vemos en la perspectiva junguiana, podemos hablar de:

- el Sí-mismo que estructura la psique
- el Sí-mismo trascendente funcional que tiende a la totalidad
- el Sí-mismo como emergente que contiene todas las potencialidades arquetípicas y que sigue un proceso evolutivo de la personalidad a medida que el sujeto va incorporando su encuentro con el mundo.

Warren Colma (Colman, 2000) hace una síntesis del sí-mismo visto como emergente en el proceso evolutivo de la personalidad según tres enfoques fundamentales (W. Colma, 2000):

1- El enfoque mito poético de Edward Edinger y Erich Neumann. Que ve al sí-mismo como el inconsciente, de donde nace el yo. Neumann ve a la madre como castillo, como ciudad y como vaso alquímico, imágenes en las que acontece la transferencia simbólica. Según este enfoque, el sí-mismo está en la madre, a la que el niño se encuentra unido en una unión primaria. La madre, como sí-mismo, es el útero que contiene al yo. Es el objeto bueno de Klein que luego el niño interioriza con la evolución del yo.

2- El enfoque de Michael Fordham, que no comparte la idea de que el niño está unido a la madre y no tiene autonomía. Para él, el niño tiene un sí-mismo, es un activo que se encuentra separado desde el inicio de su existencia. Fordham plantea un "*sí-mismo primario* preexistente que se *deintegra* y, si está preparado para asimilar la experiencia al encontrarse con el entorno, se *reintegra* con las nuevas experiencias. Este es un proceso que se produce a lo largo de toda la vida. Para Fordham el niño es una entidad psicosomática, más que un ser simbólico (esta concepción la considera idealista). No niega que el niño tenga esa dimensión, así como la dimensión social, pero esos aspectos están incluidos en un proceso paralelo que incluye al cuerpo. Por tanto, el sí-mismo incluye la capacidad del organismo para poner en marcha la actividad tanto física como psíquica. En el proceso de *deintegración-reintegración*, si existen fallos en el desarrollo que impiden que el sí-mismo se *deintegre*, puede producirse la *desintegración*. Esto da lugar a la interrupción, o paralización, de la función simbólica, con la consecuente incapacidad para incorporar experiencias nuevas de las que surja una relación con el mundo que tenga sentido.

3- El enfoque constructivista de Young- Eisendrath y Zinkin que se centra en el sí-mismo como arquetipo o principio organizador que subyace a la subjetividad personal. Según este enfoque, el sí-mismo solo surge de la interacción con los otros. Es el enfoque constructivista. Neumann pone el sí-mismo "en" la madre, Fordham "en" el niño, Zinkin lo pone "entre" la madre y el niño. Es el enfoque que quiere conectar con la filosofía y con los enfoques científicos post-modernos. Polly Young-Eisendrath insiste en que los patrones afectivos relacionales son aspectos universales de la subjetividad que,

necesariamente, son de carácter arquetípico, viendo el arquetipo como una predisposición. Tanto Zinkin como Polly Young-Eisendrath dicen que el arquetipo del sí-mismo no se puede divorciar del sí-mismo personal, que se adquiere por la interacción mutua, que no surge por sí mismo.

Hester Solomon añade que el sí-mismo es tanto *primario*, como *relacional*.

Finalmente, Warren Colman propone contemplar el sí-mismo como proceso total de la psique, esto evita la controversia que supone considerarlo, o bien como totalidad, o bien como principio organizador. Se trata además de verlo como principio organizador *de* la psique y no *en* la psique. El sí-mismo, dirá Colman, es la tendencia a la organización y a la estructura de dicha organización. El sí-mismo es el holo-movimiento, así que está presente en cada parte del sí-mismo, como Dios, es la fuente y el resultado.

Lo más importante, según señalan todos los autores contemporáneos, es tener en cuenta que el sí-mismo es una idea abstracta que expresa una predisposición de la psique.

De Atman a Braman

Vemos pues que hay todo un desarrollo del concepto en la obra de los autores contemporáneos, pero, no hay que olvidar que eso mismo ocurre a lo largo de la obra de Jung, desde principio hasta el fin. Diría que, en realidad, todo el desarrollo posterior a Jung de la psicología analítica está contenido, de una manera u otra, en su obra.

Jung muestra esto en su intento de encontrar mitos que definan lo indefinible. De este modo, a lo largo del desarrollo de su pensamiento va de una visión del sí-mismo como Atman a una visión del sí-mismo como Braman.

Con Atman se expresa la tendencia a concretizar un sí-mismo substancial, o alma. Pero hemos de tener en cuenta que verlo como alma o personificar al sí-mismo puede llevar a malos entendidos. Respecto a esto, Polly Young-Eisendrath (1997) señala: “hay una confusión clínica, en la teoría y la práctica, que surge de la visión del Sí-mismo como alma. Cuando algunos analistas hablan de su práctica clínica sobre la influencia de este Sí-mismo-alma muchas veces hablan de él como si fuera una persona y tuviera una subjetividad humana...a veces, al interpretar un sueño o un fenómeno transferencial, he escuchado a muchos analistas y psicoterapeutas referirse al Sí-mismo queriendo, mirando, intentando o guiando. Esto son acciones que realiza una persona, no el producto de una estructura de la personalidad o de un principio de coherencia. Hablar así puede fácilmente llevar a un autoritarismo místico que, en mi opinión, es la antítesis del ambiente de sostén efectivo de una relación terapéutica”. Y continúa “En lugar de que el analista diga, por ejemplo: ‘Entiendo este mándala como la expresión de una necesidad de coherencia’ (reconociendo la participación de un entendimiento humano), el problema sería que dijera: ‘El Sí-mismo creó este mándala espontáneamente’”. Esta

forma de hablar mezcla el posicionamiento de un sujeto humano con el papel de un principio, de forma que parece que el Sí-mismo está actuando por motu proprio”.

Lo cierto es que, en su teoría más tardía, Jung se refiere al Sí-mismo como un principio organizador, con la constante tendencia a que la totalidad de la personalidad se haga coherente, y un potencial subyacente (que puede actualizarse o no) hacia una mayor integración y diferenciación del individuo a través del tiempo. Esa tendencia a ser coherente del sujeto individual es una expresión del principio de coherencia en el universo o en el mundo, Jung define este principio como un “centro vacío” (Jung 1955,1975), alrededor del cual giran y evolucionan los múltiples centros de la subjetividad.

Así nos conecta Jung con Braman y el paradigma budista que ofrece la imagen de un sí-mismo de naturaleza fluida que incluye el No-sí-mismo en el que uno se siente conectado con otros seres. Se compara a la sal diluida en el agua. Es “El centro vacío” (P. Young-Eisendrath), “el corazón del misterio” (W. Colman 1998) o, como ya vio el Maestro Eckhart en el siglo XIII (1260-1328), es “El fruto de la nada”. La “incertidumbre” insubstancial está pues incluida para Jung en el sentimiento del Sí-mismo, reuniendo las distintas subjetividades internas y externas.

La ciencia post moderna sugiere que el Sí-mismo, como Dios, es una imagen de un proceso emergente que se crea, como el niño crea aspectos del entorno con su actividad, según nos dice Fordham. Llevado esto a una visión intersubjetiva, podemos decir que todo en nosotros actúa en los demás para promover el desarrollo de nuestras vidas individualizadas, que son parte del fenotipo extendido y del organismo humano o del universo. Dios es la fuente y el resultado (W. Colman, 2000)

Disociación e identificación proyectiva como expresiones del sí-mismo en la práctica clínica analítica

Y, para centrarnos en la más pura arena de la psicología clínica, Sherry Salzman, analista de la JAP de Nueva York, hace un interesante estudio clínico de la disociación y la proyección en los estados pre-edípicos (es decir, los estados anteriores a la diferenciación del complejo del yo respecto de la madre personal, o de la Gran Madre arquetípica). Este tipo de estudios son los que nos ayudan a trabajar en los estados psicopatológicos como la psicosis y los estados fronterizos. Me basaré, entre otros, en su artículo reseñado en la bibliografía para desarrollar este apartado.

Los procesos se pueden imaginar primero como fusionales, después diádicos, luego pasan a ser tridimensionales (o lo que es lo mismo, estados que pasan de ser pre-edípicos a edípicos, en donde “el tercer elemento”, el padre, que se abre paso en la relación madre-hijo, y propicia la acción de la función transcendente, es integrado en la consciencia). En este último nivel de la experiencia psíquica, el yo es estable, es capaz de *deintegrarse*, tiene noción de sí y establece relaciones con lo que no es yo. Luego se abrirá a un cuarto nivel o “ámbito de creación” en el que, de acuerdo a lo que Jung

señala, el yo podría rebajar su influencia y abrirse a un sí-mismo individuador y encontrar un lugar en el mundo. Tanto en las primeras fases como en las segundas, intervienen el factor “misterio” y las relaciones afectivas con el otro y con la cultura.

La cuestión que nos interesa aquí es tratar de entender cómo se manifiesta el sí-mismo desde la perspectiva junguiana a estos niveles pre-edípicos o pre-diferenciación, que se encuentran en la psicosis o en trastornos fronterizos de la personalidad. Su papel puede ser fundamental para la salud e integridad de la psique. Pero, es justo en estas situaciones donde el yo no puede verse representado simbólicamente, porque la función simbólica se encuentra interrumpida. Recordemos, como señala Warren Colman, que la naturaleza de la verdadera función simbólica es “la capacidad de reconocer la ausencia de lo que se imagina en el mundo de la realidad material”, (Colman 2006, pp. 21) En estos casos el yo no tiene esa capacidad, e identifica lo que imagina con la realidad material. Para que se hubiera desarrollado la capacidad simbólica, el yo tendría que poder sostenerse a sí mismo como un contenedor capaz de vehiculizar esa función sutil diferenciadora.

A un nivel pre-edípico, lo que se dan son unas dinámicas que **se expresan como metáforas simbólicas en sí mismas, que el yo no puede contener ni diferenciar simbólicamente, pero que tienen una función reconstructiva. De hecho, son expresiones del sí-mismo emergente visto como proceso. Es decir que, como hemos señalado anteriormente, si se las escucha se puede apreciar que expresan un significado, un mito, un argumento. Se trata de llegar a visualizar el argumento que expresan. Esto solamente se puede valorar si se parte de la idea creativa de las defensas que tiene el modelo junguiano y no de las defensas como repetición.**

Repasando lo que vamos viendo según las distintas perspectivas, estos estados serían:

- según Neumann, aquellos en los que el yo no se ha diferenciado de la Gran Madre y, por tanto, se encuentra en estado fusional indiferenciado con el mundo arquetípico de la Gran Madre.

- según Fordham, aquellos estados en los que se instala la *desintegración* del sí-mismo. Una vez más, hemos de señalar que el proceso de *deintegración* del sí-mismo está al servicio del yo y lleva a una amplificación de la consciencia, pero, hay que tener en cuenta que la *deintegración* siempre implica una alteración (una regresión) del estado previo de *integración* del sí-mismo. Como señala M. Williams en un interesante pequeño artículo (*Deintegration and the transcendent function*), esta alteración se parece mucho a un estado de *desintegración* con síntomas patológicos regresivos.

En los estados a los que nos referimos, cuando un factor nuevo busca un lugar en la organización de la psique, el sujeto puede sentirse perseguido por material procedente de la sombra o sentirse fascinado con un fervor excesivo. El analista sentirá que él se encuentra representando el aspecto *deintegrado*. Por tanto, si no se tiene en cuenta la relación transferencial a la hora de decidir una determinada actitud analítica por parte del analista, el proceso terapéutico podría llevar a la *desintegración*, en lugar de a la re-

integración de una realidad psíquica nueva. Dando lugar a la RESISTENCIA, con mayúsculas.

De nuevo, señala Williams, la idea del proceso de individuación de Jung en el que el yo rebaja su influencia y se confronta con las imágenes del inconsciente colectivo, presupone un yo suficientemente fuerte para poder arriesgarse a ser inundado por el inconsciente, un yo que es relativamente seguro como para volver a emerger transformado.

A esto podríamos añadir que todo análisis implica una *deintegración* con riesgo de *desintegración*. Así como en Freud el análisis implica confrontarse con la ley del padre, en el análisis junguiano el análisis supone el regreso a la Madre (al inconsciente profundo) para volver a nacer, integrando al tercero, el padre, y, con ello, integrando la ubicación en el mundo. Esta necesaria vuelta a la Madre implica la vivencia de una regresión con riesgos de fusión con los contenidos del inconsciente, identificación proyectiva e inflación o fascinación del yo por parte de los arquetipos (“la posesión de los espíritus”). Por tanto, a mi modo de ver, siempre que se inicia un análisis, se encuentre en el nivel que se encuentre el estado de madurez del yo del analizando, es necesario tener en cuenta las dinámicas defensivas del sí-mismo que estudiamos para entender determinados estados clínicos regresivos. No olvidemos que Jung vio en su consulta privada tantos casos de psicosis como en el hospital. Se trataba de psicosis latentes en personas que iban a hacer análisis sin presentar patologías agudas.

Dentro de lo paradójico de la lectura de la teoría de Jung, podemos tener presente que, aunque él relativiza el yo, sin embargo, su modelo anticipó muchos aspectos de la teoría del desarrollo pre-edípico, o pre-diferenciación, no en vano su experiencia como psiquiatra arranca de su experiencia con la demencia precoz o psicosis. Jung consigue algo importante: des-patologizar las dinámicas de disociación y entender cómo se orchestra la psique para que emerja la consciencia, lo que permite valorar los movimientos de la psique y del sí-mismo en estados anteriores al surgimiento del yo capaz de vehicular la función simbólica diferenciadora. Como hemos señalado anteriormente, para él, la sintomatología a veces tiene que ver con la expresión de contenidos reprimidos, pero la mayoría de las veces es simbólica; expresa contenidos que aún no han sido asimilados por el yo, por tanto, no ha podido ni siquiera ser reprimidos. Pero (y aquí viene lo que nos interesa) en los estados regresivos, que es donde más se expresa el impulso arquetípico del sí-mismo, es difícil abordar terapéuticamente las imágenes que están representando el carácter de los síntomas. En muchos casos al paciente le resulta difícil asimilar la comunicación y la actitud de forma reflexiva. Por tanto, el trabajo hay que hacerlo a otro nivel: directamente en el espacio compartido de la relación entre analista y analizando, buscando la posibilidad de que el yo se humanice, mínimamente, para que pueda asimilar el proceso. Los psicoanalistas han desarrollado mucho sus investigaciones en este terreno porque se han movido más al nivel de la psicología del yo. Por ejemplo, han aportado el término: *reverie* (que implica la receptividad del analista de los contenidos que recibe transferencialmente del paciente para transformarlos y devolvérselos a través de la relación, sin interpretarlos,

sin amplificarlos y sin asociarlos). De modo que hemos de profundizar en la psicología del yo, dentro de la dinámica del sí-mismo, para poder entender estas manifestaciones patológicas creativas y ayudar a salir del proceso que interrumpió el desarrollo de diferenciación en el que se encuentra la consciencia, mucho antes de que sea capaz de confrontarse con las figuras del sí-mismo como la sombra, el animus, etc. Las dinámicas de disociación y de proyección son las que imperan en el proceso terapéutico en estos casos.

Disociación e identificación proyectiva

Así pues, el nivel pre-edípico, o previo a la capacidad de diferenciación, se caracteriza por la *actividad disociativa* de la psique que el yo no puede aún integrar y por la *identificación proyectiva*, con la que el yo regula dicha disociación.

Como señala Jung en el apartado titulado *La disociabilidad de la psique*: “tal disociación tiene dos aspectos diferentes: en un caso se trata de un contenido originariamente consciente que, sin embargo, debido a su naturaleza incompatible, ha sido reprimido...en otro caso...consiste en un proceso que todavía no ha hallado acceso a la consciencia porque en ella no hay posibilidades para su apercepción, es decir, que la conciencia del yo, debido a una falta de comprensión, no puede recibirlo...” (Jung, *La disociabilidad de la psique*). Recordemos que la disociabilidad de la psique en Jung está en la base que explica su teoría de los complejos, o personificaciones de contenidos inconscientes autónomos que se han escindido y se han vuelto independientes de la consciencia.

Por otro lado, los rituales de identificación proyectiva (es decir, aquellos que se activan gracias a lo que no puede sostener el yo y por tanto es proyectado) se manifiestan en el terreno analítico, y regulan el fenómeno de la disociación. Mediante la identificación proyectiva estos fragmentos disociados del sí-mismo (o personificaciones) se trasladan y se colocan *sobre* o *dentro* del analista, para defender al sí-mismo de la insoportable sensación de amenaza de desintegración, dando la oportunidad de transformar el mito que se está expresando, si es que el analista puede percibir el proceso y *actuar* consecuentemente.

El misterio esencial del sí-mismo junguiano es su capacidad de transformación simbólica de la realidad psicológica en todos los niveles del proceso de la dinámica de la psique. La disociación y la identificación proyectiva pueden verse como tipos de metáforas que comunican y dejan ver un escenario. El carácter terapéutico del análisis va ligado a la necesidad de traducir estas comunicaciones y estas experiencias del sí-mismo.

Por otra parte, el misterio, y el valor de la terapia junguiana en la clínica, está en la actitud del analista que lee la actividad que tiene el sí-mismo en estos niveles de disociación simplemente vivenciándolos. Se trata de vivir y experimentar experiencias simbólicas que se expresan de una forma concreta en el cuerpo y en el sentir propio,

dentro del “diálogo” de la relación analítica, sin mediación, porque, como hemos dicho, en estos casos, no existe la capacidad mediadora (entre consciente e inconsciente) para simbolizar. Esta imaginería proyectada requiere que el analista la incorpore, la viva, la contenga, la metabolice y la devuelva transformada. Es labor del analista el desidentificarse con esta la proyección arquetípica que incluye esta imaginería, sin negarse a vivirla, para desentrañar su sentido, y, humanizándola, transformarla en una nueva experiencia dentro del terreno transferencial.

En relación al papel del analista, recordemos las palabras de Donald Kalsched: “Hay excepciones a las afirmaciones sobre el papel integrador que tiene el Sí-mismo como factor guía que parece buscar la integración, estas excepciones son comunes en pacientes con traumatismo temprano y / o defensas primitivas. Con estos pacientes, a menudo se ve el Sí-mismo que aparece en los sueños como un objeto daimónico tiránico (como un severo Superego) cuya meta parece ser la desintegración del mundo interior para prevenir la experiencia de afectación traumática total y así asegurar la supervivencia. Estos son grados psicóticos de resistencia, de reacción negativa terapéutica, de defensas inconscientes arquetípicas. **Para estos pacientes, el analista debe ser portador** tanto de los aspectos negativos como de los aspectos positivos del yo arcaico, antes de que el factor integrador aparezca en el material de los sueños”.

Llegando al final de esta presentación, podemos señalar como síntesis, que este es un viaje través de la historia del análisis, que trata de cómo se fue de la idea de compulsión repetitiva del impulso sexual (idea freudiana de símbolo) a la idea de creación de un significado simbólico nuevo, íntimamente conectado a las relaciones afectivas y al “misterio” del oculto inconsciente generador (la idea de Jung).

Donald Kalsched nos muestra esto de manera sencilla analizando lo que a su juicio sucedió en la curación de una paciente psicótica a la que trató Jung, “la señora que vivía en la luna”.

Jung estaba muy interesado por descubrir la dimensión religiosa de la fantasía inconsciente y su relación con el trauma. Le intrigaba especialmente la fantasía de una señora que había sufrido un trauma severo, a los quince años fue seducida por su hermano mayor y sus compañeros de escuela abusaron de ella. En su fantasía, ella vivía en la luna donde trataba de salvar a los niños de un vampiro con alas que amenazaba el territorio. Jung curó completamente a la señora de su psicosis **para lo que cargó con la imagen arquetípica del vampiro en la transferencia**; una imagen del amante-daimonico diabólico de la mujer. “En la proyección de esta figura, Jung vio la “intención” redentora de la psique que no encajaba con la interpretación reductiva freudiana de este material como deseos o ensoñaciones sexuales. Sin embargo, señala Kalsched, la interpretación de Jung hay que llevarla un poco más lejos. **Diríamos que “sí”, la paciente de Jung proyectó en efecto el daimon-vampiro sobre Jung, pero no sólo su lado peligroso y destructivo. Ella también proyectó el “bello” aspecto deslumbrante del daimon que le dio a él el poder para encantarla. Solo si ella le amaba en la transferencia y despertaba su curiosidad hacia un objeto real, y solo porque él le ofrecía como posibilidad real, podía ella haberle contado su historia a Jung y traicionar al daimon.** El daimon ejercía

una fuerte resistencia al proceso, según vemos en el caso expuesto por Jung. **Fue el increíble interés de Jung, como joven psiquiatra, por la situación en que se encontraba la mujer, lo que permitió a su sistema de auto defensas renunciar al control sobre su mundo interno**" (Kalshed,2000)

Vemos pues las posibilidades que nos ofrece la concepción del sí-mismo de Jung en el trabajo clínico. Tan solo nos queda llegar a entender bien estas dinámicas y confiar en el proceso humano de la relación entre analista y analizando.

Referencias bibliográficas

- Astor, J. (2002). Analytical psychology and its relation to psychoanalysis. A personal view. *Journal of Analytical Psychology*, 599-612.
- Colman, W. (2000). Models of Self. En E. C. Solomon, *Jungian Thought in the Modern World* (págs. 3-19). London: Free Association Books.
- Colman, W. (2006). Imagination and imaginary. *Journal of Analytical Psychology*, Vol 51, 21-41
- Colman, W. (2008). On being, knowing and having a self. *Journal of Analytical Psychology*, 351-366.
- Eckhart, M. (2011). *El fruto de la nada*. Madrid: Sirula.
- Gordon, R. (1985). Big self and little self: some reflections. *Journal of Analytical Psychology*, 261-271.
- Hull, W. M. (2000). *Encuentros con Jung*. Madrid: Trotta.
- Jacoby, M. (1983). Comment on "ego and Self": terminology by J.W.T. Redfearn. *Journal of Analytical Psychology*, 107-109.
- Jacoby, M. (2000). The Growing Convergence of Contemporary Psychoanalysis and Jungian Analysis. *Psychoanalytic Dialogues*, 489-503.
- James L. Fosshage, P. a. (2000). Analytical psychology after Jung with Clinical Case Material from Stephen Mitchell's Influence and Autonomy in Psychoanalysis. *Psychoanalytic Dialogues*, 377-388.
- Jung, C. (1999). *Estudios psiquiátricos*. Madrid : Trotta.
- Jung, C. (2000). *Freud y el psicoanálisis*. Madrid : Trotta.
- Jung, C. (2006). *La práctica de la psicoterapia*. Madrid: Trotta.
- Jung, C. (2012). *Símbolos de transformación*. Madrid: Trotta.
- Jung, C. G. (2004). *La dinámica de lo inconsciente*. Madrid: Trotta.

- Jung, C. G. (2007). *Recuerdos, sueños y pensamientos*. Barcelona: Seix Barral.
- Kalsched, D. (1996). *The Inner World of trauma. Archetypal defenses and the personal spirit*. London: Routledge.
- Kalsched, D. (2000). Jung's Contribution to Psychoanalytic Thought. *Psychoanalytic Dialogues*, 473-488.
- Klaif, C. H. (1985). Developments in the psychoanalytic concept of the self: a jungian view. *Journal of Analytical Psychology*, 251-260.
- Knox, J. (2007). The fear of love: the denial of self in relationship. *Journal of Analytical Psychology*, 543-563.
- Redfearn, J. (1983). Ego and Self: terminology. *Journal of Analytical Psychology*, 91-106.
- Redfearn, J. W. (1977). The Self and Individuation. *Journal of Analytical Psychology*, 125-141.
- Salman, S. (1999). Dissociation and the Self in the magical pre-Oedipal field. *Journal of Analytical Psychology*, 69-85.
- Urba, E. (2008). The "self" in analytical psychology: the function of the 'central archetype' within Fordham's model. *Journal of Analytical Psychology*, 329-350.
- Urban, E. (2005). Fordham, Jung and the self: a re-examination of Fordham's contribution to Jung's conceptualization of the self. *Journal of Analytical Psychology*, 571-594.
- Williams, M. (1983). Deintegration and the Transcendent Function. *Journal of Analytical Psychology*, 65-66.
- Young-Eisendrath, P. (1997). The self in analysis. *Journal of Analytical Psychology*, 157-166.
- Zinkin, L. (2008). Your Self: did you find it or did you make it? *Journal of Analytical Psychology*, 389-406.

© Olivia del Castillo Sánchez

Barcelona. Julio 2018