

MAXIMILIANO PERALTA

JUNG Y LA ASTROLOGÍA

Claves para una lectura integradora
de la psicología analítica
y la astrología humanística

PRÓLOGO

Si Jung está en lo cierto, cada vez que el nivel consciente se aleja demasiado de los contenidos nutricios del inconsciente, este responderá en la dirección de compensar ese desequilibrio. Ya sea en el caso de un individuo o en el del psiquismo colectivo, generará símbolos que propicien el reencuentro entre ambos niveles de la psiquis, siendo la aparición de formas mandálicas el modo más diáfano en que esto sucede.

El grado de fragmentación y desequilibrio del estado actual de la humanidad es tan evidente que no es necesario que argumentemos acerca de ello. La cantidad de diferencias que debemos aprender a procesar en todos los niveles es absolutamente abrumadora y las lógicas lineales que dominan nuestro nivel consciente no pueden dar cuenta de la multiplicidad de relaciones que experimentamos, al mismo tiempo que impiden que se nos manifieste un contexto que pueda contenerlas.

Sería perfectamente consistente con una perspectiva junguiana formular la hipótesis de que el inconsciente colectivo debiera estar generando una actividad simbólica lo suficientemente potente como

para atraer el nivel consciente colectivo hacia formas mandálicas, que simbolicen la necesidad de encuentro entre diferencias aparentemente irreconciliables y recreen en nosotros la vivencia de que el cosmos y la psiquis se despliegan desde un orden creativo que los unifica.

Al respecto podemos pensar que en los últimos cuarenta años se ha producido un fenómeno –por lo menos en Occidente– que aún no ha tenido la consideración adecuada. La cantidad de personas atraídas hacia el estudio de la astrología se ha multiplicado de un modo exponencial. Al mismo tiempo es sorprendente la calidad en la formación intelectual y la madurez psíquica de quienes se interesan hoy por ella. Este hecho es explicado habitualmente como un modo irracional más en el que los seres humanos del presente buscamos soluciones mágicas ante el desconcierto colectivo. Pero quizás esta “irracionalidad” sea tan solo el síntoma aparente de un proceso mucho más profundo.

Desde otro punto de vista, hoy se cuentan por millares los seres humanos que están en un contacto no meramente superficial sino profundo y meditativo con el Zodíaco. Contemplan cotidianamente un mandala de enorme potencia significativa, una matriz simbólica omnipresente bajo distintas variantes en la psiquis humana. Quizás el arquetipo por excelencia de la presencia de un orden creativo en la relación entre el ser humano y el universo, entre el Cielo y la Tierra, entre lo interno y lo externo.

Jung tuvo la enorme capacidad de vislumbrar cómo, detrás de las ingenuidades propias de la búsqueda de convertir el plomo en oro, se ocultaba una simbología psíquica riquísima y necesaria para el alma humana, de la cual muy pocos alquimistas eran conscientes. Supo extraer, de la inevitable confusión que se produce en aquellos a través de los cuales los símbolos inicialmente se expresan, el inmenso valor de una indagación ineludible para lo que él llamó *proceso de individuación*.

Es muy probable que si hubiera tenido más tiempo podría haber hecho algo semejante con los símbolos con los que operan los astrólogos. Por detrás de la compulsión adivinatoria, el anhelo cuasi obsesivo de predecir y controlar el futuro y el deseo narcisista de ocupar una posición en la que supuestamente se puede saberlo todo acerca de otro ser humano, la sensibilidad de Jung hubiera podido develar significados extremadamente profundos y necesarios para el alma humana en los símbolos astrológicos, los cuales –al igual que tantos alquimistas– muchos de los que practican astrología ignoran por completo.

Así como tomó el riesgo de extraviarse en la confusa “materia prima” de la simbología alquimista, también se hubiera sumergido en el lenguaje de la astrología para echar luz en los significados psíquicos presentes en el Zodíaco y en el sistema solar. Sabemos en realidad que todas estas intuiciones estaban muy presentes en él durante el último período de su vida.

Por otra parte, es muy probable que la atracción que hoy ejerce el simbolismo astrológico a nivel colectivo, no sería tal sin la profundidad que el pensamiento de Jung le ha aportado a la astrología contemporánea. El significado psíquico subyacente al simbolismo astrológico se ha hecho cada vez más consciente en aquellos que se interesan por la astrología, en gran parte gracias a Jung.

La indagación astrológica se ha encontrado con Jung y se ha dejado fecundar con su pensamiento. No está tan claro, en cambio, hasta qué punto los psicólogos de formación junguiana se atreven a encontrarse con el simbolismo específico de la astrología. A dejarse impregnar por un lenguaje que inevitablemente opera en el psiquismo de quien se entrega a él. Un simbolismo cuya lógica –tal cual la expone Maximiliano Peralta en este libro– permite realizar conexiones que, si el compromiso psíquico es el adecuado, pueden generar encuentros entre opuestos de enorme significado para quien trabaje con ellos.

El Zodíaco y el sistema solar, en cuanto arquetipos, pueden revelarse como matrices ordenadoras –profundas y matemáticas, es decir, musicales– de la multiplicidad de imágenes primordiales que se agitan en el inconsciente colectivo. Y, dado que estas matrices simbólicas se despliegan en un ritmo ordenado secuencialmente, pueden darnos información valiosísima para comprender los movimientos y las transformaciones del psiquismo profundo. Es incluso probable que Jung hubiera intuido, a través de su simbolismo, nuevas facetas del proceso de individuación.

La noción de sincronicidad quizás sea la más difícil de comprender dentro del pensamiento junguiano. Su lógica a-causal es excesivamente desafiante para el nivel consciente. Pero es evidente que es el concepto más “astroológico” de Jung. La coherencia entre lo que se nos aparece como externo y lo que experimentamos como interno es el fundamento mismo de la astrología. El universo es sincronístico para la astrología y para ella la psiquis y el cosmos son los dos polos de un mismo movimiento.

Si dejáramos de pensar por un momento en los nombres y en las tradiciones y nos olvidáramos incluso de la psicología y la astrología en cuanto acumulaciones de conocimientos aparentemente divergentes; si solo contempláramos al *Homo sapiens* como una especie a la que le es inherente el intenso anhelo de comprenderse a sí misma ante un universo de abrumadora inmensidad, quizás percibiríamos a lo largo de nuestra evolución la presencia de una cadena de profundos investigadores atraídos por el misterio de la relación entre lo que se nos aparece como mundo externo y lo que percibimos como mundo interno, entre lo que llamamos *psiquismo* y lo que llamamos *cosmos*.

En esa dimensión es indudable que Jung y la astrología se encuentran en un diálogo que necesitamos escuchar.

Maximiliano Peralta es extremadamente sensible a ese encuentro. El modo como puntúa la indagación junguiana y la

manera en la que sintetiza el simbolismo astrológico le permiten generar resonancias que nos invitan a pensar que este libro, riguroso en sus dos direcciones, no surge meramente de una búsqueda intelectual de convergencias, sino que brota de un proceso psíquico profundo. Del trabajo de contener las tensiones propias de los grandes encuentros del alma humana, de las intimaciones que provienen del *anima mundi*. Quizás este sea un libro en el que el símbolo procura abrirse paso en nosotros para hablar de sí mismo.

EUGENIO CARUTTI

1. SALUD COMO COMPLETUD

Jung sistémico

La percepción junguiana implica tantos y tan variados aspectos que no pocas veces se la ha tomado como cosmovisión. Esta denominación se justifica y se hace evidente en el Jung humano, portador de una actitud atravesada por la intuición y sostenida por un gran trabajo de exploración empírica y teórica. Sin embargo, con relación al propio cuerpo teórico clínico denominado *psicología analítica*, fue el propio Jung quien indicó que se trataba de una ciencia, diferenciándola del concepto de cosmovisión.¹

Adentrarse en este universo implica recorrer las preguntas directrices que fueron conmoviendo a Jung. Preguntas que, en principio, derivan de cuestionamientos existenciales. En la particularidad de su trabajo, cada pregunta que se formula viene acompañada de una reflexión que se despliega con una libertad y una amplitud pocas veces vistas (y por ello, muchas veces difícil de seguir).

¹ Jung, C. G. (2004): *Obras completas 8: La dinámica de lo inconsciente*, Madrid: Trotta (“Psicología analítica y cosmovisión”).

En esa amplitud intenta integrar premisas provenientes tanto del positivismo como del romanticismo,² así como visiones de Occidente y de Oriente.³ Dicho en su terminología, sus exploraciones promueven siempre el uso de la totalidad de las funciones de percepción: *pensamiento*, *sentimiento*, *sensación* e *intuición*.⁴ Esto nos permite entrar en una de las premisas fundamentales de la mirada junguiana: la *completud*, una posición ético-científica que hace participar a la totalidad en la consideración de todo problema.

Para identificar y postular esas cuatro funciones, Jung necesitó unos buenos años de exploración profunda, que concluyeron en 1921 con la publicación de *Tipos psicológicos*,⁵ uno de los textos capitales en esta corriente.

La pregunta/herida que motivó ese texto es la alusiva al desencuentro. ¿Por qué nos desencuentramos los humanos? ¿Qué hay detrás de todo desencuentro profundo? Cuestión que deriva de la experiencia vital del mismo Jung, quien atravesó en 1912 la ruptura de su relación con Freud, tan intensa y rica en amplios sentidos. Jung lo apreciaba superlativamente en relación al camino que abrió. Y Freud, a su vez, llegó a llamarlo “el príncipe heredero” del movimiento psicoanalítico.⁶

² Young-Eisendrath, P. y Dawson, T. (eds.) (1999): *Introducción a Jung*, Madrid: Cambridge University Press.

³ Un ejemplo claro, además de varios de sus textos, es su participación como figura nuclear en el Círculo Eranos.

⁴ Son los cuatro modos, irreductibles, de percibir. En resumen, la *sensación* lo hace aportando los datos provenientes de los sentidos, nos indica que algo existe; el *pensamiento* señala qué es eso que existe, aporta desde la asociación de ideas o gestándolas, conceptualizando, desde la lógica; el *sentimiento* filtra la realidad desde los criterios agradable-desagradable y bueno-malo, para quien percibe; y la *intuición* transmite percepciones por vía inconsciente, conecta con la creatividad, con “las posibilidades existentes en una situación”, como menciona Jung en *Obras completas 8: La dinámica de lo inconsciente*, ob. cit., p. 143 (“La estructura del alma”). Para profundizar en este tema, véase Jung, C. G. (2000): *Tipos psicológicos*, Buenos Aires, Sudamericana.

⁵ Jung, *Tipos psicológicos*, ob. cit.

⁶ Al respecto véase McGuire y Sauerlander, *Correspondencia: Sigmund Freud-Carl Jung*, ob. cit.

El resultado de dicho libro tiene que ver con la comprensión entre humanos, con la consideración de que nuestras diferencias se dan debido (en gran medida) a modos distintos de percibir, denunciando el grave error que implica concebir una tipología como un malentendido de la propia y poniendo énfasis en el hecho de que los desencuentros interpersonales son el reflejo de los intrapsíquicos.

Las diferencias se suscitan a partir de nuestras distintas mezclas: las particulares combinaciones de elementos que constituyen a cada humano. Pero la materia prima es común a todos. Por eso, si profundizamos en *Tipos psicológicos*, podemos entrever la *intuición matriz*, que podríamos formular del siguiente modo: *Toda forma es parte de un todo, con el que está en relación. Cuanto más plena esa relación (más orgánica, más fluida), más obrará la parte como función de un sistema. Cuanto más la parte desconozca al todo, más obrará como fragmento.*

Esa intuición es rastreadable en la vida de Jung desde bien temprano, con episodios como los de la conexión con la piedra, cuando niño,⁷ entre otros tantos. La misma intuición parece haber operado en la ruptura del vínculo con Freud, cuya causa teórica más relevante es el concepto de libido.⁸ Para Freud es de origen sexual. Jung ve en lo sexual una parte; por ende, si la energía que motoriza al humano responde a una parte, habrá una dificultad en la ligazón con el todo. Por eso para Jung la libido es energía neutra, es decir, en los términos menos condicionados posibles, y, de ese modo, capaz de investir distintos aspectos, que incluyen, pero exceden, a la sexualidad.

Cabe aquí la salvedad de que Freud veía ese todo en lo sexual, por eso la libido, desde su concepción, no está impedida de investir

⁷ Jung, C. G. (1994): *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Barcelona: Seix Barral, pp. 35-36. Narra un juego mental que experimentaba cuando se sentaba sobre una piedra, a sus ocho años aproximadamente, que consistía en pensar desde sí, y luego desde la piedra, y surgía la pregunta: “¿Soy yo el que está sentado sobre la piedra, o soy la piedra sobre la cual él está sentado?”.

⁸ Jung, C. G. (1982): *Energética psíquica y esencia del sueño*, Barcelona: Paidós.

otros ámbitos, solo que estos otros serán producto de mecanismos de *desplazamiento*. Cuanto menos instintivos los ámbitos, mayor desplazamiento. En el punto más “elevado” encontramos la *sublimación* (asociada a los productos culturales más valorados).

Es dable inferir lo siguiente: Jung considera que Freud confunde *primero* con *natural*. Por lo tanto, si primero es el instinto (sexual, agresivo), el resto será producto de algún desplazamiento. Mientras, para el suizo, una vez más, el todo es lo anterior y natural, pero la manifestación de ese todo es secuencial y, en el proceso de desarrollo de la libido, primero se busca satisfacción puramente instintiva y luego se incluyen metas culturales. Estas metas serán para Freud un sucedáneo, mientras que para Jung son tan genuinas como las primeras.

La consideración del todo, de lo total, no es privativa de Jung, sino cualidad de todo investigador que intente no encorsetarse. La cuestión pasa por preguntarse hasta dónde estamos dispuestos a ampliar la percepción en la consideración del todo. En el ejemplo anterior, la ampliación llevó a Jung a considerar en el hombre más instintos que los que responden a su plano más material. En una conferencia en 1936⁹ considera cinco grupos principales de instintos: hambre, sexualidad, actividad, reflexión y creatividad. Ya en 1928¹⁰ aludía a lo que puede tomarse como instinto cultural o religioso, al señalar que la libido, luego de cierto tiempo, fluye hacia el polo espiritual, no como desplazamiento sino, como se dijo antes, por encontrar allí una meta genuina.

Al percibir que el proceso instintivo involucra, al mismo tiempo, la relación con imágenes y la ejecución de conductas, Jung

⁹ Jung, *Obras completas 8: La dinámica de lo inconsciente*, ob. cit. (“Determinantes psicológicos del comportamiento humano”).

¹⁰ Jung, *Obras completas 8: La dinámica de lo inconsciente*, ob. cit. (“Sobre la energética del alma”). Ligeramente revisado en *Energética psíquica y esencia del sueño*, ob. cit.

incorporó el término *arquetipo*,¹¹ que, para empezar a acercarnos, podemos señalar que fue considerado como el “autorretrato” del instinto.¹² Arquetipo e instinto serían partes del mismo proceso, o lo mismo visto desde dos ángulos distintos. Sin embargo, dado el uso, fue quedando el primer término en relación con lo más cultural, mientras que el segundo quedó ligado a lo biológico. De cualquier modo, ambos poseen el mismo carácter de potencias tendientes a realización, en favor de la vida del ser.

Entonces, si el todo se estira en ese punto (concepto de libido), más allá de los instintos materiales, tenemos, como consecuencia, un instinto religioso, espiritual, que genera, de entrada, un rechazo desde la mirada positivista, solventada precisamente en oposición a él. Este planteo de Jung no requirió eliminar la lógica racional. Él mismo mantuvo siempre la pretensión de no quedar excluido del marco de la ciencia académica, aunque sí le exigió un mayor diálogo con lo excluido, con aquello exterior al paradigma. Por eso, otra de las cuestiones que a Freud no le cayeron nada en gracia fue la incursión de su discípulo (y “heredero”)¹³ en fuentes que se alejaban de lo más tangible.¹⁴ Incursión que luego será inmersión profunda, no para abandonar la lógica racional, sino para ponerla en tensión, proponiendo un todo más amplio.

¹¹ Se amplía en el capítulo 2, apartado “Hacia una inclusión”, subapartado “Arquetipo”.

¹² Jung, *Obras completas 8: La dinámica de lo inconsciente*, ob. cit., p. 137 (“Instinto e inconsciente”).

¹³ McGuire y Sauerlander (eds.), *Correspondencia: Sigmund Freud-Carl Jung*, ob. cit. Véase carta del 15/10/1908 (p. 216), que Freud encabeza con “Querido amigo y heredero”. Luego, en la del 16/4/1909 (p. 266), se lee: “le adopté a usted formalmente como hijo primogénito, ungiéndole como sucesor y príncipe heredero”.

¹⁴ *Ibidem*, carta de Jung del 8/5/1911 (p. 484): “Junto a la psicología de la religión y la mitología, me están pinchando las ‘formas de manifestación de las fantasías inconscientes’ [...]. Ahora le estoy dando vueltas a la astrología, cuyo conocimiento aparece como imprescindible para la comprensión de la mitología [...]. Déjeme, por favor, vagar a mis anchas por estas infinitudes [...]. Tengo que embriagarme durante cierto tiempo con aromas mágicos, para llegar a comprender por completo qué clase de misterios alberga el inconsciente en sus abismos”.

Con esto llegamos a un punto en el que se dividen aguas: ¿hasta dónde podemos estirar los límites de la academia, del saber legitimado, para seguir dentro de esas fronteras, aun con la incorporación de elementos que provienen de otros paradigmas? Ciertos saberes, como los lenguajes simbólicos, que probablemente contengan una potencia enorme para desandar las preguntas existenciales, quedan por fuera de la academia y de los centros de producción dominantes en nuestra sociedad.

Ante eso, una opción (la predominante hoy) es recorrer esos lenguajes en otros ámbitos en donde circulan. El riesgo es que muchas veces esos espacios se encuentran polarizados (respecto de la academia). Entonces, no solo prescinden de la prueba que reclama el positivismo, sino que distorsionan la función pensamiento, confundiendo niveles, extrayendo conclusiones desde premisas falsas o sin un procedimiento lógico. En fin, se suelen apreciar tantas falacias que dichos espacios, más que libres de positivismo, suelen estar libres de lógica, pero con la pretensión de estar usándola (muy distinto es el caso de espacios en los que se promueve la intuición o la sensibilidad para una conexión diferente a la que utiliza el mero pensamiento).

Otra opción es aquella en la que intenta inscribirse la propuesta de este libro: incorporar elementos excluidos por el paradigma positivista en psicología, para promover un diálogo, una posible inclusión y, eventualmente un enriquecimiento. Elementos que provienen de los llamados *lenguajes simbólicos*, en los que profundizaremos más adelante.

Completud como premisa junguiana de salud

Retomemos la que denominamos *intuición matriz*: *Toda forma es parte de un todo, con el que está en relación. Cuanto más plena esa relación (más orgánica, más fluida), más obrará la parte como función de un sistema. Cuanto más la parte desconozca al todo, más obrará como fragmento.*

Partiendo de esta base, vemos entonces que, desde la perspectiva del/la terapeuta (que adhiera al marco junguiano), podríamos seguir la siguiente lógica:

- ¿Qué buscamos en términos generales? Salud.
- ¿Con qué se asocia la salud, desde Jung? Con completud.
- ¿Cómo podemos leer esa completud? Como la relación orgánica parte-todo.
- Entonces, ¿qué necesitamos? Matrices que nos permitan una percepción del cuadro completo, del todo, y de sus partes.
- ¿Contamos con matrices de ese tipo? Sí, los lenguajes simbólicos.

Estas preguntas fueron largamente recorridas por el psiquiatra suizo. Del Jung filósofo, sistémico, holístico, y la relación con la totalidad como fundamento de su perspectiva, se desprende el Jung médico, psiquiatra, psicólogo, en definitiva, *curador* (en términos arquetípicos), con la premisa de salud como completud.

Un texto de Jung que me parece central a la hora de comprender su proceder clínico es “La función trascendente”.¹⁵ Además de sentar bases para su técnica de la *imaginación activa* y lo que luego devendrá en *arteterapia*, aparece, al inicio de la obra, la pregunta directriz para el terapeuta, claramente enunciada: “¿Qué clase de actitud mental y moral hace falta para enfrentarse a las influencias perturbadoras de lo inconsciente, y cómo se le puede transmitir esa actitud al paciente?”.¹⁶

Estamos ante la pregunta terapéutica junguiana, en la que, en términos de parte-todo, se percibe el todo psíquico como compuesto, en su estructura básica, por la consciencia y lo inconsciente; y donde

¹⁵ Jung, *Obras completas 8: La dinámica de lo inconsciente*, ob. cit. (“La función trascendente”).

¹⁶ Ídem, p. 76.

“mental” y “moral” pueden comprenderse como los dos aspectos implicados en la *función transcendente*. Esta función es entendida como uno de los recursos psíquicos (álmmicos) por excelencia: el de posibilitar el pasaje de una actitud a otra, siendo esta última de nivel superior, en términos de inclusión de la actitud anterior junto a su opuesta.

La actitud *mental* alude a una comprensión ampliada, y la *moral* a la ética coherente con esta (el conflicto que genera neurosis¹⁷ implica una postura moral de tal rigidez que impide la relación con alguna parte, que por eso, se dice, está en *sombra*). Siguiendo con el análisis de la frase, lo inconsciente, en su faz perturbadora, se vincula a la citada falta de relación orgánica con el todo. A ese estado en el que la parte no es función sino fragmento. Freud ya había visto la necesidad de integrar ambos subsistemas psíquicos a la hora de la promoción de la salud. De ahí su premisa de *hacer consciente lo inconsciente*.

En Jung la propuesta de integración es similar, solo que, al conferirle a lo inconsciente un matiz diferente al freudiano, la cuestión ya no pasará por una mera absorción del inconsciente por parte de la consciencia, sino más bien por procurar un diálogo entre ambas instancias. De ahí que uno de los nombres que recibiera la praxis clínica junguiana fuera *método dialógico*. Diálogo que, en sus décadas finales, Jung investiga profundamente en la *alquimia*.

Al carácter preeminente de reservorio de lo reprimido, propio de la mirada freudiana del inconsciente, Jung opone el predominio del *matiz creativo*, que ya se prefiguraba en Carus y Von Hartmann.¹⁸ Así le adjudica, por ejemplo, preñez de futuro y capacidad de tomar

¹⁷ A los efectos del sentido de este pasaje y similares, tómese *neurosis* como forma de ausencia de salud psíquica, sin asociarla necesariamente a severidad o a definiciones nosográficas específicas.

¹⁸ McGuire, W. y Hull, R. (2000): *Encuentros con Jung*. Madrid: Trotta. Véase en dicha obra “Las entrevistas de Stephen Black”.

las riendas de la psiquis ante el colapso de la consciencia.¹⁹ Es decir, lo inconsciente se aleja tanto de lo reactivo, lo derivado (como en Freud), que hasta no solo es creativo, sino que puede reemplazar saludablemente a la consciencia, en ciertos casos.²⁰ Dicho matiz creativo surge del añadido vital que Jung hace al esquema del aparato psíquico freudiano: lo *inconsciente colectivo*, que constituye el reservorio de las *imágenes arquetípicas*, es decir, aquellas que se corresponden con respuestas adaptativas que han mostrado eficacia a lo largo de tiempos y culturas. Tales imágenes no difieren del proceso instintivo, sino que más bien lo acompañan en el pulsar por su realización.

Veamos, ahora, cómo sigue el texto “La función transcendente”, luego de la pregunta inicial. Unas pocas líneas después, nos encontramos con la respuesta terapéutica junguiana: “La cuestión estriba en eliminar la separación entre consciencia e inconsciente. Esto se hace reconociendo y teniendo en cuenta el sentido que tienen los contenidos de lo inconsciente: compensar la unilateralidad de la consciencia”.²¹

Nos encontramos con una palabra clave, central en la terapéutica junguiana: *compensación*.²² Función natural de la psiquis, cuyo

¹⁹ Jung, C. G. (1991): *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Barcelona: Paidós. El tema se profundiza en los apartados 5, 6 y 7 del capítulo 4 (desde p. 158).

²⁰ Jung, C. G. (1990): *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*, Paidós: Barcelona, pp. 81-82: “Hay numerosas experiencias que parecen demostrar la posibilidad de que el inconsciente no solo actúe de modo espontáneo sino incluso asuma la conducción. Existen innumerables casos de sujetos que se atascaron en una reducida inconsciencia para terminar neuróticos en ella. La neurosis generada por el inconsciente los saca entonces de esa especie de letargo, muy a menudo contra su propia indolencia o su resistencia desesperada. [...] El motivo impulsor, hasta donde nos resulta posible captar alguno, parece ser fundamentalmente solo una tendencia a la realización del sí-mismo”.

²¹ Jung, *Obras completas 8: La dinámica de lo inconsciente*, ob. cit., pp. 76-77 (“La función transcendente”).

²² Jung, *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*, ob. cit., p. 74: “Hasta donde alcanza nuestra experiencia actual podemos afirmar que los procesos inconscientes están con respecto a la conciencia en una relación compensatoria. [...] No ‘opositiva’ porque la conciencia y el inconsciente no están necesariamente en oposición, sino que se complementan recíprocamente formando una totalidad, el sí-mismo”.

deterioro puede asociarse a la pérdida de salud. Si salud es completud (esa citada relación con el contexto), toda vez que se atente contra ella (en otros lenguajes este atentado se denomina *hybris*, *pecado capital*, etc., como estado en el que la parte no es orgánica al todo e incluso es contraria), debería ponerse en marcha un mecanismo que tienda a restituir tal relación. Ese es el *mecanismo de compensación*, destinado a denunciar/corregir la unilateralidad de la consciencia. Jung vio vigente este mecanismo (funcionando orgánicamente) en algunos pueblos originarios que visitó, y, por el contrario, lo vio marcadamente deteriorado en el europeo medio.²³ De ahí que su metodología terapéutica se proponga fundamentalmente como reparadora del mecanismo de compensación.

Ahora bien, en la práctica, en general, tal reparación de la función compensatoria se asocia directamente a la *comprensión de la completud*, la cual no siempre se produce. Veamos esto más detenidamente: en un primer momento, es posible que el sujeto vaya comprendiendo cada vez más que su estado no saludable se asocia a que está obrando de modo fragmentario, a cierta desligazón. La consulta, por ejemplo, puede asociarse a “Mi jefe me trata con violencia y no sé cómo responder, siempre me quedo callado, me bloqueo...” y, desde ese escenario, no es difícil comenzar a percibir qué fragmentos está representando, expresando, sobreexpresando. En este caso, podrían asociarse a sumisión, condescendencia, debilidad... En función de eso, cabría deducir aquello que compensaría tal actitud. En este caso, se vería compensada si el sujeto empezase a expresar afrontamiento, límite, coraje, dignidad, autorrespeto, etc.

Este proceder en términos de exploración de *sobreidentificaciones* y *sombras*²⁴ es muy útil, pero en la práctica suele observarse

²³ Jung, C. G. (2001): *Obras completas 10: Civilización en transición*, Madrid: Trotta (“El problema anímico del hombre moderno”).

²⁴ Luego se ampliarán estos conceptos. Por ahora, compréndase que la psiquis se va construyendo a partir de identificaciones que el yo hace con distintas cuali-

que tiene un corto alcance a la hora de restaurar profundamente la función compensatoria. Es como si el sujeto pasara de un estado confusional inicial, a percibirse en un juego de relaciones que antes no vislumbraba. Ahora se siente ante una especie de rompecabezas del que conoce algo acerca de una pieza o unas pocas, que son las que está expresando, empieza a conocer también algo acerca de piezas opuestas complementarias, y comienza a comprender que sería saludable incorporarlas. Pero desconoce el juego, la imagen completa, el qué. Es lógico que se pregunte acerca de las distintas piezas y qué se formaría conectando todas. Un *modelo holístico* permitiría una progresiva mejor relación con cada una de las partes, y, por ende, con el contexto. En este punto ingresan al mundo junguiano, como lógicamente necesarios, los *lenguajes simbólicos*.

dades, aspectos, historia, ideología. Si la identificación es excesiva, se genera polarización, es decir, el yo tiende a ubicarse en un polo, dejando en *sombra* al polo opuesto, constituyendo la *sombra* aquella porción de lo inconsciente que debería devenir consciente para promover salud, completud.

Por ejemplo: si alguien se identifica con el altruismo, pero de un modo no polarizante, es decir que en parte también puede identificarse con el egoísmo, entonces, con relación a este binomio, no hay exceso, hay más integración que fragmentación, por lo que no cabe esperar producción de *sombra* en ese punto. Ahora bien, si se identifica excesivamente con el altruismo, hablamos de *sobreidentificación*, con la que se excluye del campo consciente al egoísmo, y así se pierde la porción saludable de esa cualidad. Por eso decimos que estará en *sombra* y, desde ahí, pulsando por ser integrada, vía síntomas, etc.

ÍNDICE

Agradecimientos	7
Prólogo, <i>Eugenio Carutti</i>	11
Introducción	17
1. Salud como completud	21
Jung sistémico.....	21
Completud como premisa junguiana de salud	26
2. Lenguajes simbólicos: matrices de la completud	33
La mitología: el lenguaje simbólico legitimado.....	34
Los lenguajes en sombra	35
Hacia una inclusión	35
<i>El mandala en Jung (la completud en símbolo)</i>	35
<i>Astrología humanística</i>	40
<i>El mandala en la astrología</i>	42
Arquetipo.....	45
3. Estructura del lenguaje astrológico	49
Los cuatro elementos.....	51
Las tres modalidades	55

Los signos zodiacales	56
1. <i>Por secuencia</i>	57
Dinámica de las doce transformaciones.....	58
Aries ♈	58
Tauro ♉	61
Géminis ♊	64
Cáncer ♋	67
Leo ♌	70
Virgo ♍	74
Libra ♎	77
Escorpio ♏	79
Sagitario ♐	83
Capricornio ♑	85
Acuario ♒	88
Piscis ♓	90
2) <i>Por elemento</i>	92
3) <i>Por modalidad</i>	94
Espacio y tiempo	95
a) <i>Correspondencia tiempo-espacio</i>	96
b) <i>Bipolaridad</i>	98
4. Individuación	101
El proceso de individuación en la terapia.....	104
<i>Estadio del espejo (emerge el yo)</i>	105
<i>Identificación (las partes que vamos “siendo”)</i>	105
<i>Sombra (producto de la sobreidentificación)</i>	106
<i>Sobreidentificación (el exceso de luz impide la visión tanto como la oscuridad)</i>	107
<i>Sicigia (el amor como condición de salud)</i>	110
<i>El Viejo sabio y la Madre ctónica (el amor devela sabiduría)</i>	115
<i>Sí-mismo (plenitud)</i>	116

5. Proceso de individuación y lenguaje astrológico	119
Potencial terapéutico de los lenguajes simbólicos mandálicos..	120
El padecimiento, materia prima terapéutica	121
Ejemplificación de un padecimiento: Aries en sombra.....	122
<i>Símbolo</i>	125
6. El taller “Jung y la sombra”	129
A modo de ejemplo.....	135
De la polarización a la alquimia.....	136
7. La sombra en las seis bipolaridades zodiacales.....	141
Temas centrales en cada bipolaridad	143
<i>Aries-Libra: relación impulso-otredad</i>	144
<i>Tauro-Escorpio: relación vida-muerte</i>	145
<i>Géminis-Sagitario: relación aprendizaje-sentido vital</i>	146
<i>Cáncer-Capricornio: relación afecto-autoconocimiento (ley)</i>	148
<i>Leo-Acuario: relación yo-desconocido</i>	149
<i>Virgo-Piscis: relación signo-símbolo</i>	150
Apéndice 1. Astrología y cine	153
Apéndice 2. Jung y la astrología.....	157
Lo que sucede a la vez en el tiempo.....	158
Dioses del inconsciente	161
Apéndice 3. La carta natal y el ego	165
Apéndice 4. ¿Astrología psicológica o psicología astrológica?.....	175
Bibliografía	183