



Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales

**SÍMBOLOS ONÍRICOS EN LOS SUEÑOS DE NIÑOS Y ADOLESCENTES CON
ENFERMEDADES CRÓNICAS GRAVES**

Geraldo Fortes Bustamante Neto

Buenos Aires

2022

SÍMBOLOS ONÍRICOS EN LOS SUEÑOS DE NIÑOS Y ADOLESCENTES CON ENFERMEDADES CRÓNICAS GRAVES

Tesis doctoral presentada al Programa de Postgrado en Psicología de la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales de Buenos Aires como parte de los requisitos para la obtención del título de Doctor en Psicología.

Orientadora: Susana Sneiderman

Co-orientador: Santiago Javier Torres

Buenos Aires

2022

DEDICATORIA

A mi profética abuela Geralda, que no estaba de acuerdo con todo lo que yo decía que quería ser de mayor y siempre repetía

A Cris y Arthur, por la infinita paciencia y sacrificio en este largo viaje y por el apoyo integral a mis difíciles decisiones

A mis padres Maurício y Vilma, a mi hermana Cidinha, a mi cuñado Édson y a mis sobrinos Mariana (Gorducha) y Rafael (Dito) por entender mis ausencias en fines de semana y reuniones familiares

A mi gran amiga Diva Pimentel, por sus palabras, libros prestados e infinitas sugerencias...

A Santiago Torres, Susana Sneiderman y Gabriela Gerardo por creer en mí y en el proyecto original...

A los participantes en la investigación y a sus familias, sin vosotros esto simplemente no existiría, es imposible agradecerlos adecuadamente, no hay palabras...

AGRADECIMIENTOS

A toda mi familia, por todo, siempre...

A la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales (UCES) por la referencia que se ha convertido para mí en Argentina y por todo lo que he aprendido...

A todos mis profesores del doctorado, he aprendido con todos ellos, siempre, sin excepción...

A Bianca Lucarevski, por la disponibilidad e incentivo de siempre...

A Zenilda Nogueira Lopes, por la ayuda en los momentos difíciles...

Sé que son muchas las personas a las que debo dar las gracias, en un trabajo como éste la lista es siempre inmensa, perdonadme si no las menciono aquí, pero sabéis que os estoy eternamente agradecido...

Por último, también es importante dar las gracias a los que no pudieron ayudar, a los que no creyeron, a los que incluso se interpusieron. Todo esto forma parte del proceso y fue muy valioso. La tesis, como símbolo, también pudo acoger estas numerosas y diferentes facetas... y así es como debe ser.

“Imagina que estás en el paseo marítimo y ves un barco que se aleja. Observas cómo se aleja cada vez más, hasta que finalmente sólo aparece un punto en el horizonte. Allí se encuentran el mar y el cielo. Y tú dices: 'Ya está, se ha ido'. ¿Irse a dónde? Ha ido a un lugar que tu visión no puede alcanzar, eso es todo. Sigue siendo tan grande, tan hermoso y tan imponente como cuando estaba cerca de ti. La dimensión disminuida está en ti, no en él. Y en ese momento en que dices: "Se ha ido", hay otros ojos que lo ven acercarse y otras voces que exclaman con alegría: "¡Ya viene!".

Atribuído a Henry Sobel

RESUMEN

Lo que esta investigación doctoral se propone estudiar son los símbolos oníricos presentes en los sueños de niños y adolescentes con enfermedades crónicas graves, desde una perspectiva teórica de la psicología analítica de C. G. Jung, destacando el concepto de símbolo. Aunque ya existen estudios realizados con sueños de niños, adolescentes y adultos, en contextos específicos y con diferentes enfoques teóricos, ninguno de ellos se ha centrado específicamente en los sueños de forma interpretativa. De esta forma, se pretende realizar un estudio de casos, con diseño exploratorio, de enfoque cualitativo con la participación de un niño, de 11 años, y un adolescente de 13 años, portadores de diferentes enfermedades crónicas graves, a los que se les grabó y transcribió sus sueños hasta alcanzar el total mínimo necesario para este estudio. El análisis de los datos se realizó utilizando la Hermenéutica de M. L. Von Franz y la teoría de la Psicología Analítica de C. G. Jung. Se pudo comprobar la movilización del inconsciente de cada uno de los participantes debido a la enfermedad y a la posibilidad de la muerte física, así como las cuestiones propias del periodo de vida en el que se encontraban. Se espera que los resultados puedan aportar nueva información que ayude a los profesionales y también al tratamiento de niños y adolescentes en condiciones similares, así como en la orientación de sus familias y la apertura de nuevos frentes de investigación.

Palabras clave: Jung; Sueños; Enfermedades; Niños; Adolescentes; Hermenéutica.

ABSTRACT

What this doctoral research proposes to study are the dream symbols present in the dreams of children and adolescents with severe chronic diseases, from a theoretical perspective of analytical psychology, by C. G. Jung, highlighting the concept of symbol. Although there are already researches carried out with dream of children, adolescents and adults, in specific contexts and in different theoretical approaches, none specifically focuses on dreams in an interpretive way. Thus, what is intended is to carry out a case study, with an exploratory design, qualitative focus with the participation of 1 child, aged 11, and 1 adolescent aged 13, with different serious chronic diseases, who had their dreams recorded and transcribed until the minimum necessary for this study was reached. Data analysis was performed using M. L. Von Franz's Hermeneutics and C. G. Jung's Analytical Psychology Theory. It was possible to verify the mobilization of the unconscious of each one of the participants due to the disease and the possibility of physical death, in addition to their own peculiar issues to the period of life in which they found themselves and such mobilization provided progressive psychic balance. It is expected that the results can contribute to the information that help professionals and also the treatment of children and adolescents in similar conditions, as well as in guiding their families and opening up new research fronts.

Keywords: Jung; Dreams; Diseases; Children; Adolescents; Hermeneutics.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	
1.1 Objetivo.....	12
1.2 Justificación.....	12
1.3 Problema de investigación.....	12
1.4 Hipótesis.....	13
1.5 Marco teórico.....	13
1.7 Estado del arte.....	15
ESTADO DEL ARTE.....	
2.1 Introducción.....	17
2.2 Estudios con sueños y hermenéutica.....	18
2.3 Estudios con sueños de niños, adolescentes y adultos.....	19
2.4 Estudios con sueños de adultos.....	20
2.5 Estudios con sueños de niños y/o adolescentes.....	24
2.6 Discusión.....	31
MARCO TEÓRICO.....	
3.1 Marco epistemológico.....	36
3.2 Marco teórico.....	46
3.2.1 Símbolo.....	47

3.3 Marco teórico.....	49
3.3.1 Símbolo.....	50
3.4 Marco conceptual.....	61
3.4.1 Fantasías y arquetipos típicos.....	61
3.4.2 El inconsciente.....	70
3.4.3 Psiquismo infantil y adolescente.....	84
3.4.4 Sueños.....	95
3.4.5 La hermenéutica de M. L. Von Franz.....	122
3.4.6 Sueños y alteraciones orgánicas.....	137
3.4.7 Sueños de niños y adolescentes.....	143
3.4.8 La cuestión de la muerte.....	152
3.4.9 La cuestión de la muerte en los sueños.....	157
MARCO METODOLÓGICO.....	168
4.1 Tipo de trabajo.....	168
4.2 Unidades de análisis.....	171
4.3 Variables.....	171
4.4 Muestra.....	171
4.5 Procedimientos.....	173
4.6 Técnicas e instrumentos.....	173
INTERPRETACIÓN.....	175

5.1 Caso 1..... 178

5.2 Caso 2..... 234

DISCUSIÓN..... 299

CONCLUSIÓN..... 307

REFERENCIAS..... 330

INTRODUCCIÓN

1.1 Objetivo

El objetivo de esta investigación es investigar los símbolos que están presentes en los sueños de niños y adolescentes con enfermedades crónicas graves, es decir, la intención es buscar una comprensión del material simbólico contenido en estos sueños, interpretándolos dentro del contexto específico en el que se inserta cada uno de los casos presentados.

1.2 Justificación

Se trata de un tema de investigación extremadamente relevante, ya que no existen estudios que hayan investigado los sueños de niños y adolescentes -de forma tan detallada y profunda- en condiciones similares a éstas y con riesgo de muerte. Así, esta investigación puede contribuir a aumentar la comprensión del psiquismo de otros jóvenes en las mismas condiciones aquí presentadas, no sólo estimulando nuevas investigaciones en esta área, sino también ofreciendo aclaraciones significativas y, de alguna manera, reconfortantes, no sólo a sus familias, sino también a los profesionales involucrados en sus respectivos tratamientos.

1.3 Problema de investigación

El problema de investigación que se presenta es saber si el inconsciente de los niños y adolescentes con enfermedades crónicas graves y con riesgo de muerte puede, en la medida en que la muerte se configura como una situación arquetípica, producir símbolos que pretendan particularmente ayudar a estos

individuos en este momento tan específico, incluso preparándolos para esta transición, es decir, ¿los símbolos aquí presentados ayudan a estos niños y adolescentes a lidiar con la posibilidad de la muerte?

1.4 Hipótesis

Frente a esta situación, la hipótesis que aquí se presenta es que el inconsciente de niños y adolescentes con enfermedades crónicas graves y con riesgo de muerte puede producir símbolos que tienen la intención de prepararlos para esta transición de la misma forma que los símbolos presentes en los sueños de adultos que se encuentran en la misma condición, ya que la muerte se configura como una situación arquetípica.

1.5 Marco teórico

El marco teórico se subdivide aquí en marco epistemológico, marco teórico (propriadamente dicho) y marco conceptual. Así, el marco epistemológico de esta investigación se sitúa dentro de una concepción epistemológica junguiana donde el punto clave se evidencia en la posibilidad de conocimiento del inconsciente a través de la conciencia, abordando el conocimiento de forma psicológica, y donde se intenta dar cuenta de la experiencia humana de forma que pueda ser científicamente aceptable. Dentro de esta concepción, por tanto, un conocimiento considerado válido es aquel capaz de ofrecer sentido, en una época y contexto determinados, y que está imbuido de pleno valor simbólico para el grupo de seres humanos del que procede. El marco teórico (propriadamente dicho) tiene su origen en la psicología analítica de C. G. Jung, destacando el concepto de Símbolo -que guía esta investigación- que, en términos generales, puede entenderse como algo que no puede representarse en sí mismo, que

no puede comprenderse plenamente, que sólo puede entenderse como Símbolo-INTRODUCCIÓN que guía esta investigación - que, en términos generales, puede entenderse como algo que no puede representarse en sí mismo, que no puede comprenderse completamente, que nunca se refiere a algo que pueda conocerse racionalmente y que siempre será la mejor forma posible de expresión de algo que nunca puede conocerse totalmente, ya que está muy alejado de una comprensión humana real. Por último, el marco conceptual, donde se discutirán los demás puntos teóricos fundamentales con énfasis para su comprensión dentro de la psicología analítica: las fantasías típicas y los arquetipos, el inconsciente, el psiquismo en la infancia y la adolescencia, los sueños, la hermenéutica de Von Franz, los sueños y las alteraciones orgánicas, los sueños de los niños, la cuestión de la muerte y la cuestión de la muerte en los sueños.

1.6 Marco metodológico

El marco metodológico adoptado en esta investigación en psicología se caracteriza por ser cualitativo en su enfoque y exploratorio en su diseño. El análisis de los datos, o sea, de los símbolos presentes en los sueños de los participantes de la investigación, será realizado a través de la hermenéutica de Von Franz por pertenecer a la misma fuente epistemológica de esta investigación - la psicología analítica de C. G. Jung - revelándose entonces, consecuentemente, como la más adecuada. Los participantes en esta investigación, que se presenta como un estudio de caso, son un niño y un adolescente, ambos portadores de enfermedades crónicas graves, distintas entre sí. Dicha elección estuvo dirigida lo que se configura como una muestra no probabilística y elegida intencionadamente.

1.7 Estado del arte

El estado del arte aquí presentado aporta un total de 13 estudios, todos los cuales destacan que el uso de los sueños aporta contribuciones positivas al estado psíquico del respectivo soñador. Estas obras se dividen en cuatro tipos: el primero, estudios con sueños y hermenéutica, presenta un único trabajo, Cheng (2019), en el que el investigador hace uso de sus propios sueños en relación con su oficio en la investigación; el segundo, estudios con sueños de niños, adolescentes y adultos, presenta también un único trabajo, Refatti (2015), desde la antropología social, donde se aporta una visión sobre la experiencia de soñar para los miembros de una tribu indígena concreta; el tercero, estudios con sueños de adultos, donde se presentan cuatro trabajos, Azevedo (2015) aborda la búsqueda de la identificación del tema de los sueños presentados por alcohólicos abstinentes en el consumo de alcohol, Santos y Serbena (2017) trae una encuesta para verificar la producción científica existente vinculada al trabajo con sueños en el marco teórico de la psicología analítica como posibilidad de intervención en salud mental, Akbari (2019) trae un estudio de caso único - en el referencial psicoanalítico - donde una mujer presenta sueños recurrentes con el tema de la muerte y la necesidad de aprender a aceptarla y, finalmente, Figueiredo et alli (2019) donde se realizó un estudio sobre la serie de sueños de una mujer - con un cuadro de bulimia nerviosa - en el referencial teórico de la psicología analítica; y el cuarto, estudios con sueños de niños y/o adolescentes, donde se presentan siete estudios, aportando Bódizs et alli (2015) un estudio vinculado al papel del sueño en la infancia buscando verificar tanto su contenido como sus características formales en

diferentes formas metodológicas, Bender et alli (2015) aporta un estudio de caso único -en el marco de la psicología analítica- donde una niña mostraba mejoría en su estado de salud mental a medida que se trabajaban sus sueños en talleres terapéuticos, Brandt y Menezes (2016) aporta un estudio que busca comprender - vía revisión bibliográfica a lo largo de una década - el uso de los sueños en la práctica psicoterapéutica con niños y que resulta valioso en su estructuración psíquica, Albasi et alli (2017) que destaca que el uso de los sueños - en el referencial psicoanalítico - de forma narrativa y no interpretativa en niños y adolescentes con cáncer favorece la mejora de sus aspectos psicológicos, Anta et alli (2018) trae un estudio afirmando que el uso de la narración, la escritura y el dibujo de los sueños por parte de los niños - entre siete y doce años- hospitalizados favorece la expresión tanto de sus emociones como de sus necesidades permitiéndoles sentirse mejor, Fortim y Mendonça (2018) traen un estudio con cuatro niños afectados por cáncer donde se abordan sus sueños con el fin de verificar su situación psíquica y la forma en que se enfrentan a la enfermedad y, Finalmente, Grant et alli (2020) traen una discusión sobre los sueños y visiones del final de la vida (ELVDs) en una adolescente de 15 años con cáncer terminal y cuyas experiencias con este fenómeno le trajeron a ella y a su familia consuelo y significado.

1.8 Organización general de la investigación

Por último, es importante destacar que esta investigación se organiza, en términos generales, del siguiente modo secuencial: introducción, marco teórico, marco metodológico, interpretación, discusión, conclusión y referencias bibliográficas.

ESTADO DEL ARTE

2.1 Introducción

El Estado del Arte, dentro de una tesis o investigación doctoral, tiene como objetivos: el establecimiento de relaciones con estudios anteriores, la identificación de temas recurrentes, la presentación de nuevas perspectivas, la identificación de lagunas y la caracterización de los estudios encontrados.

Las palabras clave utilizadas en esta búsqueda fueron: sueños, niños, adolescentes, enfermedad, muerte, Jung, hermenéutica, psicología y arquetipos. Como otros criterios de inclusión de la búsqueda, se accedió a textos de artículos, monografías de pregrado, disertaciones de maestría y tesis de doctorado, todos disponibles en línea, en los idiomas portugués, español e inglés y publicados solamente desde el año 2015 (inclusive). Se consultaron las siguientes bases de datos: Academia, BDTD, BVS, Google Academic, Portal Capes, Redalyc, Research Gate y Scielo.

Fue posible encontrar 23 textos dentro de la búsqueda descrita anteriormente, sin embargo, sólo se describieron y discutieron aquellos específicamente relacionados con este estudio que se presenta aquí, es decir, sólo los textos que estaban relacionados con el tema del trabajo con los sueños en sí. Dentro de esta propuesta, llegamos, finalmente, a un total de 13 textos, siendo nueve artículos, una monografía de licenciatura y tres tesis de maestría.

De este modo, comenzamos la presentación de los textos encontrados, empezando por los más generales y pasando por los más cercanos en similitud y especificidad a este estudio.

2.2 Estudios con sueños y hermenéutica

El estudio de Cheng (2019), trae como objetivo la ampliación de la perspectiva académica sobre el papel del investigador, del conocimiento y también del proceso de producción de conocimiento en la actualidad.

Para ello, la práctica de la investigación, como experiencia humana esencial, se articuló a lo largo de este estudio mediante la metodología interpretativa desarrollada a lo largo de esta investigación. Así, el camino metodológico que aquí surgió se presenta como una práctica interpretativa; una hermenéutica profunda contextualizada en la posmodernidad y apoyada en conceptos de la teoría junguiana, como lugares epistemológicos del conocimiento.

En este estudio, que aquí se presenta, la práctica hermenéutica implicó un diálogo entre el propio investigador y su realidad psíquica movilizada y también integró, el uso y el recurso de la amplificación simbólica como ejercicio dirigido a la producción de conocimiento. También es importante destacar que el diálogo que se estableció entre el investigador y su alma, la realidad psíquica que se movilizó a lo largo del presente estudio, tuvo lugar a partir del trabajo con los sueños de este investigador en relación con su oficio.

Fue posible, entonces, concluir que el diálogo y el trabajo a partir de esos sueños permitió llevar al investigador a diferentes lugares del conocimiento ubicando la práctica interpretativa buscada. Así, el ejercicio interpretativo no sólo discutió la importancia y pertinencia de la diversidad de saberes frente al universo académico actual, sino que también se erigió como una metodología que evidenció, de manera práctica, cómo los saberes y conocimientos inusuales pueden llegar a producirse a lo largo de la práctica investigativa, desde un rigor epistemológico sostenido a lo largo del proceso de conocimiento.

2.3 Estudios con sueños de niños, adolescentes y adultos

El estudio de Refatti (2015), basado en la antropología social, es relevante en la medida en que buscó describir lo que serían las posibles relaciones entre los sueños y el pueblo indígena Ava-guaraní de la aldea Ocoy en el interior del estado de Paraná-BR.

De esta manera, este estudio presentó, como principio, que los sueños pueden ser entendidos, vividos e interpretados de diferentes maneras vinculadas a los contextos socioculturales y, por lo tanto, tuvo como objetivo entender cómo estos indígenas clasifican sus sueños, los contextos de narración e interpretación, la relación de los sueños con la denominación de los niños, la importancia de los sueños para la producción adecuada de las personas, el conocimiento de los niños sobre los sueños y la relación de los sueños con la formación y con las actividades chamánicas.

Teniendo en cuenta que los sueños pueden ser entendidos como experiencias colectivas, que involucran un conjunto de actividades y que permiten el acceso a un plano cosmológico que orienta la vida cotidiana, la autora hizo uso de la expresión *universo onírico* para permitir la contemplación de todos los elementos relacionados aquí con los sueños, es decir, las predisposiciones, las técnicas corporales, los significados, las interpretaciones, la religiosidad, los reconocimientos, las formas de ser y el respectivo valor en el modo de producción del individuo Ava-guaraní.

En definitiva, el estudio se adentra en toda la experiencia del sueño para estos indígenas, buscando comprender el contexto en el que se produce, dónde se puede compartir e interpretar, y sobre todo cómo se puede entender la experiencia onírica como fuente de conocimiento, ya que la actividad de soñar es una fuente de conocimiento.

2.4 Estudios con sueños de adultos

Santos y Serbena (2017) presentaron un estudio, basado en una investigación bibliográfica para verificar la producción científica existente, que buscaba una aproximación teórica relacionada con el trabajo con los sueños dentro de la perspectiva de la psicología analítica como posibilidad de intervención en salud mental. Se sabe que este aparato es muy utilizado en los tratamientos psicoterapéuticos en las consultas privadas, pero con poca expresividad en los servicios de salud mental.

Se verificó, a partir de los estudios encontrados, un muestreo positivo sobre el trabajo con los sueños, que puede presentar una expansión de la conciencia, reducción

de los síntomas corporales y psicológicos, posibilidad de un espacio terapéutico y transformador y también dirección del proceso de individuación, o sea, se mostró evidente la correlación entre el trabajo con los sueños en el favorecimiento de la salud mental, permitiendo también un rescate de la importancia de las técnicas que trabajan con la subjetividad, más allá de los consultorios, proporcionando sentido al sufrimiento mental.

En Akbari (2019) se presentó un estudio de caso de una paciente adulta, de veinticinco años, que presentaba sueños recurrentes con el tema de las amenazas y la muerte y un sueño específico, cargado de material simbólico, para el que buscaba una interpretación específica.

En el caso de los sueños recurrentes, se suele aceptar que el inconsciente del paciente pretende transmitir algún mensaje que éste no está dispuesto a aceptar o que está vinculado a alguna cuestión concreta del mundo real, o incluso que alguna resistencia puede llevar al inconsciente a utilizar símbolos para transmitir el mensaje. De este modo, la interpretación del sueño tomada en este estudio se realizó de acuerdo con la teoría psicoanalítica de Freud, a pesar de todas las implicaciones religiosas y culturales reportadas por el paciente.

Por lo tanto, se pudo concluir que el mensaje más significativo para la paciente era que no es posible escapar de la muerte y que, si no lo aceptaba, se vería obligada a soportar mucho más estrés. Sólo a través de la aceptación de la muerte, en un momento dado, los sueños recurrentes dejaron de producirse, el tratamiento de la muerte es una cuestión esencial. Finalmente, el sueño mostraba que el paciente se acercaba lenta y progresivamente a la muerte después de muchas sesiones de

psicoterapia y el inconsciente, a través de un lenguaje muy indirecto y simbólico, intentaba ayudar al paciente a aceptar la muerte y así reducir la presión psicosocial.

El estudio presentado mostró que la interpretación de los sueños puede ser muy útil y que el inconsciente utiliza un lenguaje simbólico para ayudar a los pacientes, el éxito del tratamiento puede consistir en mantener la atención centrada en los sueños - en cualquier forma que se presenten - y tratar de entenderlos en el contexto de la vida personal.

En el estudio de Azevedo (2016), el objetivo buscado fue identificar los temas oníricos presentados por alcohólicos abstinentes, a través de una muestra de dieciocho hombres, con edades comprendidas entre los dieciocho y sesenta años, que presentaron un total de cincuenta y cuatro sueños. Además, como objetivos secundarios también se buscó relacionar los sentimientos despertados en los sueños con sus respectivos temas, identificar las diferencias en el tono emocional de los sueños con el paso del tiempo (semanas) en abstinencia y la identificación de las lecciones extraídas de los sueños por los participantes.

A través de la elección de la metodología cualitativa fenomenológica, se utilizó el discurso de cada participante como medio para dar cuenta de las experiencias y significados oníricos presentes en el material ofrecido por cada uno.

Los temas oníricos más comunes fueron con el entorno doméstico y cuestiones relacionadas con el alcohol, una afectividad negativa estuvo efectivamente presente la mayor parte del tiempo y se modificó en una positiva a medida que pasaban las semanas y, también fue perceptible para los participantes, la verificación de la existencia de una condición pedagógica de los sueños en varios momentos.

De este modo, se comprobó que los temas del entorno familiar y las cuestiones relacionadas con el alcohol fueron los más constantes en el material onírico presentado. La presencia de afectividad negativa, inicialmente más frecuente, dio paso a la positiva a medida que pasaban las semanas y aumentaba el tiempo de abstinencia. Paralelamente a este aumento, también se pudo observar que al principio los sueños eran más intensos y emocionales y luego se volvieron menos intensos y racionales.

Por último, la presencia de una función prospectiva también era evidente en dichos sueños, ya que era posible visualizar la posibilidad de utilizar las enseñanzas de los sueños para resolver cuestiones problemáticas cotidianas de los soñadores.

Figueiredo et alli (2019) presentaron un estudio cuyo objetivo fue el análisis, dentro de los conceptos de la psicología analítica, de una serie de sueños oníricos, que reveló la dinámica psíquica y los aspectos del complejo alimentario de una mujer de veinticuatro años diagnosticada de bulimia nerviosa.

Como resultado, se pudo observar una fragmentación entre las funciones de lo femenino y lo masculino, es decir, se percibió una psique en movimientos antagónicos a través de la comprensión de la simbología onírica, expresada en el cuerpo a través de rituales purgativos que muestran dificultades para resolver cuestiones que permean una comprensión relacional, anímica y estructural. También era evidente una persona vinculada a las exigencias sociales y una constitución psíquica frágil.

La discusión que siguió buscó correlacionar las relaciones básicas entre madre e hija y los impactos más relevantes en el desarrollo de la personalidad frente a las vicisitudes de la vida. Además de esto, la sintomatología de la paciente y sus

respectivos sueños se presentaron como posibilidades de poder controlar el proceso psicológico, así como la expulsión de contenidos considerados indigestos y cuya resignificación es necesaria.

En definitiva, se podía entender que la paciente en cuestión no era capaz de desarrollarse psíquicamente de forma adecuada, no existiendo una integración entre sus contenidos opuestos, lo que se veía reforzado por la actitud consciente que alimentaba esta polarización. También había una confluencia de aspectos afectivos reprimidos y negados en torno a la figura del *animus* negativo, lo que conducía a la depresión, la disminución de la autoestima y la angustia. Finalmente, en dicha dinámica se observa un refugio en la persona, la represión de la sombra, sin que actúe la función trascendente de la simbolización y la consecuente expresión de dichos conflictos en el cuadro de bulimia.

2.5 Estudios con sueños de niños y/o adolescentes

En el estudio de Bódizs et alii (2015), se evidenció que el papel del sueño en la infancia y en la edad adulta sigue constituyendo un campo igualmente enigmático que puede ser explorado. Sin embargo, mientras que ya existe cierto consenso al menos en relación con el contenido típico y las características formales en los informes de sueños de los adultos, estos aspectos siguen siendo una cuestión muy debatida en el caso de los niños.

Los estudios longitudinales desarrollados en el laboratorio han concluido que los sueños de los niños representan normalmente imágenes estáticas, sobre todo de

animales y estados del cuerpo del soñador, pero carecen de representación activa de uno mismo, de personajes humanos, de interacciones sociales, de emociones y de imágenes en movimiento. Debido a los argumentos metodológicos tales resultados se han convertido en una referencia para el desarrollo de la investigación con los sueños, a pesar de los resultados significativos que difieren de numerosos y relevantes estudios recientes que utilizan contextos fuera de los laboratorios.

Así pues, este estudio pretendía establecer un medio metodológicamente bien controlado y válido para recoger los sueños de niños de entre cuatro y ocho años durante un periodo de tiempo representativo en un contexto familiar doméstico que sirviera de comparación con el método de laboratorio. Para ello, se contó con la ayuda de padres previamente formados que actuaron como entrevistadores durante un periodo de seis semanas de recogida de sueños al despertar por la mañana.

Por lo tanto, fue posible concluir, a través de los resultados presentados, que incluso estos niños probablemente se representan a sí mismos en roles activos (70%) en sus narraciones de sueños cinemáticos (82%). Sus relatos de sueños contienen más personajes humanos que animales (el 70% y el 7% de todos los personajes de los sueños, respectivamente), y la interacción social, las acciones iniciadas por el soñador y también las emociones pueden formar parte comúnmente de sus sueños. Por último, estos resultados fueron bastante similares a los reportados por estudios recientes fuera del laboratorio, sugiriendo así que las cuestiones metodológicas pueden interferir fuertemente con los resultados de la investigación, especialmente en el caso de las narraciones de sueños de los niños. Se sugirió entonces que el despertar del período

nocturno en el contexto del laboratorio puede ser crucial para entender los resultados contradictorios de los estudios de los sueños en los niños.

En el estudio de Brandt y Menezes (2016), el objetivo fue conocer el uso de los sueños en la práctica psicoterapéutica con niños a través de una revisión bibliográfica detallada de la literatura científica nacional e internacional en un período de diez años sobre este tema.

A partir de esto, se expuso cómo la psicología analítica busca entender los sueños en su relación con el inconsciente en la psicoterapia, demostrando que el uso de los sueños en este proceso se revela como una metodología valiosa para la estructuración simbólica de los niños.

Es evidente que al relatar sus sueños, los niños encuentran una forma de expresión y, por lo tanto, el análisis onírico se configura como el mejor instrumento en el trabajo psicoterapéutico para comprenderlos, ya que las interpretaciones son capaces de crear significado y ayudar en la evolución psíquica de la personalidad de estos niños.

Además, puede llegar a ser perceptible tanto el desarrollo como la organización que se está desarrollando bajo una especie de plan muy bien elaborado. Finalmente, se pudo comprobar, a través del análisis onírico de los niños, todo un proceso de diferenciación hacia su entorno y también hacia el inconsciente de sus padres.

Por su parte, el estudio de Bender et alli (2015), aporta la experiencia de un taller terapéutico para niños, en el servicio público, en un centro de atención psicosocial para la infancia y la adolescencia.

A través de un estudio de caso en una niña de siete años, se pretende presentar los resultados derivados del uso de los sueños en una concepción teórica de la psicología analítica como herramienta de trabajo en los talleres terapéuticos.

Esto significa que el trabajo con los sueños se configura como un importante instrumento de intervención terapéutica en los talleres, ya que es de gran ayuda en la búsqueda de la salud psicosocial, ya que conduce a reflexiones y trae efectos beneficiosos al simbolizar el sufrimiento a través del uso de estos sueños.

El estudio realizado por Anta et alli (2018), aporta como propuesta que el hecho de que los sueños, al presentar contenidos simbólicos, pueden llegar a generar ritmos de imágenes útiles para la expresión de emociones y experiencias.

De este modo, teniendo como objetivo la representación gráfica de las emociones y vivencias expresadas en los sueños de niños hospitalizados de entre siete y doce años, en una muestra abierta, se buscó que dichos niños pudieran ser ayudados a expresar sus emociones y vivencias en sus sueños.

Al final, algunos sueños, a través de sus textos o dibujos, fueron elegidos para ser ilustrados con una aportación metafórica y de características surrealistas por un estudiante graduado en Diseño.

Se comprobó que la narración, la escritura y el dibujo de los sueños de los niños hospitalizados favorece la expresión de sus emociones y necesidades y también genera empatía en torno a ellos. También hay que destacar que el protagonismo de los niños y sus cuidadores en las actividades culturales en el entorno hospitalario proporciona actitudes positivas. Por último, se destaca el hecho de que las actividades

culturales, en cualquier entorno hospitalario, contribuyen a una mayor humanización de los cuidados.

El estudio de Albasi et alli (2017), aporta la cuestión de que se ha producido un aumento significativo de las curas de cáncer entre niños y adolescentes en la última década y, como consecuencia de este avance, tanto la calidad de vida como los aspectos psicológicos de dichos pacientes se han convertido en objetivos centrales del tratamiento en esta área.

Se sabe que enfermar de cáncer en la edad de desarrollo puede poner en riesgo la evolución psíquica en una fase de construcción de la identidad, de las relaciones y de la autonomía; por lo tanto, el cuidado de tales pacientes ofrece una ocasión significativa para comprender la adaptación a eventos estresantes severos y la eficacia de un apoyo psicológico temprano.

De este modo, el estudio pretende demostrar la utilidad del uso de los sueños tanto en la consulta como en el tratamiento psicológico, en un enfoque psicoanalítico, de los niños y adolescentes afectados por el cáncer y sus familias. La muestra aquí es abierta y está formada por niños y adolescentes de entre diez y diecisiete años que presentaron sueños.

Para ello, se propuso el uso de los sueños dentro de una perspectiva narrativa y no interpretativa, dentro de una consulta psicológica.

Esto nos permitió concluir que el uso tanto de los sueños como de la fantasía puede representar una dimensión impedida o negada en la que se hace posible que el paciente manifieste miedos y preocupaciones que son muy difíciles de expresar explícitamente. A partir de esto, también puede haber una ayuda en la reducción de los

síntomas ansiosos, de los trastornos del sueño, de las fobias, de los comportamientos obsesivos y, a largo plazo, puede favorecer la adaptación que lleva a la construcción de una personalidad sana, cuyos fundamentos están en un sentimiento coherente de identidad propia, resultado de las conexiones armoniosas entre hechos y experiencias, entre pasado, presente y futuro.

En el estudio de Grant et alii (2020), se planteó una discusión sobre los sueños y visiones al final de la vida (ELDVs), un fenómeno ya reconocido y que puede ocurrir como parte normal del proceso de muerte.

Se sabe que este fenómeno puede aportar más confort, promover discusiones sobre las preocupaciones cotidianas de la vida y reducir el miedo a la muerte. Sin embargo, la literatura existente sobre este fenómeno se centra en su prevalencia, contenido y efectos exclusivamente en pacientes adultos.

Así pues, este estudio pretendía comprender dicho fenómeno a partir del estudio de un caso de una adolescente de quince años con cáncer terminal y que estaba bajo cuidados paliativos. En su trayectoria final esta paciente presentó el fenómeno dos veces y de forma distinta (una visión y un sueño), de los que recordaba detalles vívidos en cuanto al contexto, y al contenido. Sus experiencias con el fenómeno aportaron consuelo y significado tanto a la paciente como a sus familiares, así como un posterior alivio para ellos en el periodo de duelo tras su muerte.

Fue posible concluir, a través del caso presentado, que las características mostradas y el impacto causado son similares a las descripciones encontradas en la literatura relacionadas con el mismo fenómeno en pacientes adultos. Además, se demostraron claramente los inmensos beneficios de la concienciación del fenómeno

para los afligidos. Por último, cabe destacar que todos los profesionales que trabajan con este tipo de pacientes, ya sean niños o adolescentes con enfermedades terminales, deberían ser conscientes de la relevancia del fenómeno de los sueños y las visiones al final de la vida -y no despreciarlos como un mero efecto secundario de su diagnóstico y/o tratamiento- y del impacto que esto puede tener tanto en los pacientes como en sus familias.

Finalmente, un estudio realizado por Fortim y Mendonça (2018), trae una revisión concisa sobre la literatura psico-oncológico respecto a los efectos del diagnóstico y tratamiento del cáncer en la vida de un individuo para, en secuencia, relacionarlo con la teoría de la psicología analítica sobre los sueños, el trauma y la enfermedad como símbolo.

Teniendo como muestra a cuatro niños afectados por el cáncer, con edades comprendidas entre los diez y los doce años, todavía o ya no en tratamiento, este estudio pretende acercarse a sus sueños y relacionar sus elementos y/o temas similares en el material onírico presentado, sus experiencias con la enfermedad, las secuelas y la teoría de la psicología analítica. Para ello, se llevaron a cabo entrevistas con cada niño y sus respectivos tutores, así como la recogida de informes de sueños de cada uno de ellos.

Se verificó que los sueños permiten una aproximación y, por lo tanto, una verificación de la situación psíquica de los niños en cuestión, posibilitando la percepción de su inmensa fragilidad emocional evidenciada por sentimientos de soledad, abandono, inseguridad e indiferencia. Sus experiencias dolorosas e invasivas se presentan a través de una temática marcada por el morbo y cuyos elementos están

relacionados con la enfermedad y su respectivo tratamiento, denotando así la forma en que intentan elaborar sus temas.

La presencia constante de figuras agresivas y la falta de referencias protectoras muestran sentimientos de miedo y abandono en los que el peligro no puede ser evitado o incluso controlado por el niño o sus padres, dejando clara la relación con el proceso de enfermar y el sentimiento de impotencia que provoca en el niño. Los sueños cuyas estructuras denotan un Self onírico muy pasivo y un desenlace desagradable o ausente son presencias comunes en los informes presentados. Esto demuestra que el ego no ha tenido éxito en el desarrollo de recursos para tratar de lidiar con la situación conflictiva y su pasividad es una dificultad en el desarrollo de sus eventuales potencialidades.

De este modo, aunque la enfermedad imponga una pasividad inevitable, es esencial intentar que el niño sea activo ante su enfermedad, permitiéndole tomar posesión de sus condiciones reales y desarrollar recursos internos para afrontar su sufrimiento tanto físico como psíquico. Finalmente, es importante destacar que también hay elementos que sugieren fragmentación psíquica, indicando que algunos niños pueden haber pasado por un proceso de disociación psíquica debido a eventuales experiencias traumáticas vinculadas o no a la enfermedad, lo que hace sumamente relevante que dichos niños sean seguidos por un tratamiento psicológico adecuado.

2.6 Discusión

Habiendo presentado previamente los 13 textos recopilados, y teniendo en cuenta los objetivos, ya mencionados, del Estado del Arte, se presentará ahora una breve discusión sobre los resultados surgidos en la búsqueda. Esta discusión se realizará teniendo en cuenta el orden creciente de proximidad que tienen los trabajos con la propuesta básica de esta investigación, es decir, hablar de los símbolos oníricos de los niños y adolescentes con enfermedades crónicas graves.

Así, el estudio de Cheng (2019), que partió de sus propios sueños con su oficio de investigador, trajo la cuestión de la aplicabilidad y relevancia de la hermenéutica junguiana en la investigación en psicología en la modernidad, escasa de métodos y articulaciones epistemológicas, destacando la fundamentación teórica en conceptos de la psicología analítica como lugares epistemológicos del conocimiento, el papel del investigador y su diálogo con la realidad psíquica y el uso de la amplificación simbólica en la producción de conocimiento.

El estudio de Refatti (2015) destaca por su singularidad, aunque realizado dentro del universo de investigación de la antropología social, ofrece, sin embargo, una posibilidad significativa de entender el uso de los sueños dentro de una cultura indígena específica y presenta la importancia del universo onírico en la vida cotidiana colectiva del grupo y en la individualidad de cada miembro perteneciente a él, sea cual sea su edad.

Los estudios presentados por Azevedo (2016), Akbari (2019), Figueiredo et alii (2019) y Santos y Serbena (2019), se caracterizan por ser todos con el uso de sueños, pero en pacientes adultos. El primero aporta el estudio fenomenológico de los sueños de alcohólicos en periodo de abstinencia, el segundo y el tercero aportan estudios de

caso de los sueños en la fobia a la muerte -en el psicoanálisis freudiano- y en la bulimia nerviosa -en la psicología analítica-, respectivamente, y el cuarto estudio, una encuesta bibliográfica sobre el uso de los sueños en la salud mental, también en la psicología analítica. Todos los estudios son unánimes en afirmar que el trabajo con el uso de los sueños con los pacientes es siempre positivo de alguna manera, ya que siempre ayuda a aportar algún tipo de beneficio, independientemente de la rama teórica utilizada. Destaca el trabajo sobre los sueños en un caso de bulimia nerviosa, en el que se trae la simbología contenida en la serie de sueños del caso y se interpreta según la hermenéutica junguiana.

En Bender et alli (2015), Bódizs (2015), Brandt y Menezes (2016) y Anta et alli (2018), se trataron temas relacionados con los sueños en los niños en las más diversas situaciones, a saber: en talleres terapéuticos, análisis de contenido, revisión bibliográfica de trabajos con sueños en psicoterapia infantil y en hospitalización. El primer y el tercer estudio presentan el enfoque teórico desde la psicología analítica y, aunque en situaciones diferentes, uno desde la práctica y el otro desde la revisión de la literatura, encuentran beneficiosa e indiscutible relevancia de trabajar con el uso de los sueños en niños, no afectados por patologías orgánicas, en la práctica terapéutica. La segunda aporta una comparación de metodologías longitudinales a partir del informe de sueños de niños recogidos en un laboratorio o en el hogar y que presentan resultados diferentes, a veces contradictorios en su contenido. Por último, el cuarto estudio es el único que aborda la cuestión de la utilización de los sueños en niños hospitalizados, afectados por tanto por patologías orgánicas, aunque asocia dicha utilización a la expresión artística.

Los estudios de Albasi et alii (2017), Fortim y Mendonça (2018) y Grant et alii (2020), trajeron a colación sueños de niños y/o adolescentes con cáncer, ninguno de ellos hace uso de las interpretaciones de los sueños sino -y en el orden de los estudios presentados anteriormente- de las narrativas en el primero y de las categorías temáticas en los siguientes; la base teórica psicoanalítica está presente en el primero y la psicología analítica en el segundo, en el tercero no hay mención. También cabe destacar que, aunque todos trabajan a partir de la misma enfermedad grave -el cáncer-, sólo el último trabajo tiene su foco claramente marcado en un paciente adolescente, bajo cuidados paliativos, al borde de la muerte. Todos los estudios presentados coinciden en el hecho de que los sueños pueden ofrecer, si se les presta la debida atención, y en líneas generales, consuelo, alivio y equilibrio psicológico ante las vicisitudes de la enfermedad e incluso la muerte, presentando así una función compensatoria. En el caso del segundo estudio, sin embargo, se hace hincapié en las dificultades planteadas, como la fragilidad psíquica y el tema morboso que surgió, lo que hace que un trabajo psicológico adecuado con tales pacientes sea de inmensa importancia.

Se puede concluir entonces, a partir de los estudios presentados, que muchas pueden ser las contribuciones ofrecidas por otros investigadores a este estudio aquí presentado. Existen importantes aportaciones sobre los sueños en niños, adolescentes y adultos en las más diversas situaciones, en las más diferentes condiciones clínicas e incluso mentales o cotidianas. Sin embargo, predominan los estudios que utilizan los sueños de niños y/o adolescentes que padecen enfermedades crónicas graves, entre las que destaca el cáncer. Entre los enfoques teóricos más comunes, destaca la

psicología analítica, seguida del psicoanálisis y la fenomenología. Entre todos ellos, se pueden destacar dos estudios, uno que se valió de la psicología analítica aliada a la hermenéutica de Von Franz, en el que se estudió una serie onírica de una mujer adulta con bulimia y, otro, en el que el investigador se valió de sus propios sueños sobre su oficio para discutir la relevancia de esta misma concepción teórica y también de esta misma hermenéutica para la investigación contemporánea.

Los estudios presentados fueron unánimes en señalar que el uso de los sueños, incluso de forma no interpretativa, e independientemente del enfoque teórico y/o metodológico, puede contribuir a una visión sobre el estado psíquico del soñador, ofrecerle un aumento del equilibrio psicológico y llevarle a nuevas elaboraciones sobre sí mismo.

Por último, dos estudios recientes han puesto de manifiesto la importancia de la Hermenéutica de Von Franz para la investigación contemporánea en psicología. Una nueva, significativa e importante forma de acercamiento.

Así, el estudio que aquí se presenta, sobre los sueños de niños y adolescentes con enfermedades crónicas graves, puede, a través de la psicología analítica y la hermenéutica de Von Franz, abrir nuevas perspectivas para la comprensión de su estado psíquico, caracterizar su simbología, ayudarles a afrontar sus sentimientos ante la enfermedad y la posibilidad de la muerte y ofrecer una mejora en la comprensión de su estado, tanto para la familia como para los profesionales que trabajan con ellos.

MARCO TEÓRICO

3.1 Marco epistemológico

La epistemología puede ser entendida, en términos generales, como la rama filosófica encargada del conocimiento científico, siendo entonces aquella forma de estudio crítico de los principios, hipótesis y resultados de las más diversas ciencias y, teniendo como fin, la delimitación de su fundamento lógico, sus valores y relevancia en términos objetivos. Es, en definitiva, según Penna (2013), el estudio de los fundamentos, el origen, la naturaleza, los valores y los límites del conocimiento en el ámbito de un determinado modelo científico o filosófico.

Así, puede decirse, según Assoun (1983), que el psicoanálisis freudiano se encuentra con plenas posibilidades de delimitación epistemológica, se preserva como lugar de saber, porque su epistemología particular se va construyendo en la misma proporción que su práctica clínica, una es consecuencia de la otra. Así, es plenamente posible una concepción epistemológica freudiana que, si bien no fue clara en un principio, se fue construyendo paulatinamente. El propio psicoanálisis se constituye entonces, según Laplanche y Pontalis (2001), como una metodología de investigación que intenta develar el sentido inconsciente de toda y cualquier producción imaginaria, sea de orden individual o colectivo.

Al establecer una comprensión del psiquismo a través del inconsciente, algo que estaba totalmente alejado de las investigaciones científicas de la época, que sólo consideraban las investigaciones a través de la vía exclusiva de la conciencia, se produce la exigencia de una metodología específica de conocimiento. Así, según

Assoun (1983), la forma a través de la cual el inconsciente se presenta en los fenómenos psíquicos - lapsus, chistes, actos fallidos, síntomas y sueños - no está sujeta a la objetividad presente en la conciencia, no permitiendo, por lo tanto, ninguna forma de aprehensión por las metodologías entonces existentes.

Considerar entonces al inconsciente como objeto del psicoanálisis implica que toda reflexión sobre él es una reflexión sobre algo que, en última instancia, es aún incomprendible, es decir, algo que, según Freud (1915a), estaría más allá de la percepción de la conciencia sobre la realidad psíquica. El psicoanálisis introduce así una nueva forma de relación con el saber.

Presentando entonces una concepción epistemológica propia y autónoma, que tiene en cuenta la existencia del inconsciente, la investigación en psicoanálisis tiene sus propias regulaciones, problemas y métodos. Según Mezan (2001, 2019), el psicoanálisis es simultáneamente un saber constituido y un saber constantemente sujeto a modificaciones, es un saber renovable; toda investigación psicoanalítica sólo puede entenderse como de naturaleza cualitativa y es esta profundización en la singularidad de los casos lo que permite extraer de ellos no sólo lo que les pertenece específicamente, sino también lo que comparten con otros que se encuentran en la misma condición. Al ocuparse de fenómenos que no se manifiestan de manera homogénea y permiten diversas perspectivas, el psicoanálisis se presenta operando en el ámbito de la singularidad, teniendo como concepción que el caso singular es a la vez el acceso a lo universal y su propio garante. Presenta también un efecto acumulativo en la medida en que cada nueva fracción teórica concentra en sí innumerables impresiones aún más arcaicas, cuyo significado sólo puede aparecer después de la

última experiencia, evidenciando así que el saber psicoanalítico aparecerá siempre después, como algo resultante de esa misma experiencia.

Según Assoun (1983), la ciencia comienza por observar y describir los fenómenos y luego se esfuerza por explicarlos a través de ideas que poco a poco se van configurando como una especie de sistema que debe ser considerado simplemente como transitorio y abierto no sólo a las posibles alteraciones que resultarán de la experiencia sino también teniendo en cuenta la imaginación investigadora que puede sugerir relaciones que no son susceptibles de reducción a la experiencia momentánea, corresponderá a la prueba de realidad decidir. De este modo, según Mezan (2001), la investigación en psicoanálisis sigue lo que puede llamarse el plano de la generalidad, es decir, un proceso de construcción del conocimiento que se da por generalizaciones progresivas, cuya disposición se da primero en el plano individual, luego a un determinado grupo, hasta finalmente a la humanidad.

Puede entenderse entonces que estos principios epistemológicos presentarán sin duda repercusiones metodológicas. Cada nueva investigación en psicoanálisis implicará condiciones que deben ser revisadas en cada una de ellas en particular. En ellas, cada pregunta formulada requerirá una forma nueva y específica de acercarse a los datos y de reflexionar sobre los problemas planteados, exigiendo también una estrategia propia y un esfuerzo específico para llegar a un fin. Según Mezan (2008), ese guión de investigación, aunque no renuncie a los rigores de la fundamentación y la contextualización, no está sujeto a una regulación previa en el sentido de una secuencia definitiva de pasos a dar, a no ser dentro de ciertos límites de planificación,

por lo que cualquier avance sólo se producirá dentro de ese curso diario de investigación.

Así pues, la investigación en psicoanálisis no puede ofrecer garantías de los resultados que se presuponen. Tales investigaciones están siempre sujetas a la construcción progresiva de una determinada cuestión y su consiguiente sondeo, algo que va mucho más allá de su mero enunciado.

Evidentemente, no se puede esperar que tales investigaciones lo expliquen todo sobre lo que es posible investigar, no hay que olvidar que los fenómenos psíquicos aquí considerados están determinados por el dominio del inconsciente. Por lo tanto, corresponderá al investigador, según Cintra y Naffah Neto (2019), estar dispuesto a convivir con los impasses y sorpresas del día a día de la investigación, buscando continuamente la superación de esas dificultades y el encuentro con nuevos insights, considerando que todo puede tener una dimensión temporal y cambiante, sin olvidar nunca que existe una última frontera, que permanece insalvable, innombrable y, tal vez incluso, no accesible a la investigación en absoluto.

Finalmente, según Mezan (2019a), las investigaciones en psicoanálisis ofrecen suficiente consistencia metodológica y epistemológica que hacen perfectamente posible tanto la comprensión como la intervención en los fenómenos psíquicos con los que puedan llegar a tratar. Tales investigaciones trabajan, por tanto, con instrumentos propios, que no permiten descalificarlas en la formulación de constructos teóricos consistentes y que favorecen la generación de hipótesis susceptibles de comprobación metódica, que de confirmarse pueden dar lugar a posibles generalizaciones.

Por otro lado, dentro de una concepción epistemológica junguiana, hay que señalar inicialmente que, como el propio Jung dijo (1957), se definía como empirista - como también lo era Freud-, ya que todas sus ideas se basaban en la experiencia.

En el paso del siglo XIX al XX, la psicología seguía liberándose de sus amarras filosóficas mientras se establecía progresivamente de forma empírica, autónoma y con técnicas específicas. En esta época ya existía la preocupación por dotar a la psicología de una nueva base, que condujera al abandono de la argumentación filosófica, que sería entonces descartada en favor de la experiencia, elevando así la psicología a la categoría de ciencia. La atención a los fenómenos psíquicos indicará, como se verá mejor un poco más adelante, una preocupación por los significados.

De este modo, ya es evidente la premisa epistemológica de que, según Nagy (2003), el conocimiento sobre nuestro yo interior es una certeza y, por lo tanto, se puede entender que el conocimiento es, de hecho, conocimiento interior, algo que provendría de la subjetividad humana, del inconsciente.

También cabe señalar que Jung (1954b) concebía la psique como una realidad, una especie de mundo interior, tan real, complejo y maravilloso como el mundo exterior. Siendo pues, la realidad psíquica una hipótesis de trabajo, puede considerarse entonces, que sus concepciones teóricas son el resultado de la comprobación y verificación empírica de fenómenos ciertamente apropiados para convertirse en objetos de estudio. Al concebir el concepto de realidad psíquica, se acaba confiriendo un estatuto empírico al psiquismo, ofreciendo sustancia a la experiencia interior, validándola así.

Por lo tanto, cualquier avance en términos de conceptos e ideas siempre se basará en la experiencia y toda la psicología analítica se basa en esto.

Así, dentro de una concepción epistemológica junguiana, el punto central se hace evidente en la posibilidad de conocimiento de lo inconsciente por parte de lo consciente, es decir, de la conciencia. Así, se presenta una concepción epistemológica que pretende abordar el conocimiento en su forma fundamentalmente psicológica. Se trata entonces, según Nante (2006), de intentar dar cuenta de la experiencia humana de una manera aceptable para la ciencia moderna.

Al concebir la conciencia como sede del conocimiento, hay que tener en cuenta que es la sede del conocimiento, hay que tener en cuenta que está limitada, por un lado, por el inconsciente y, por *otro*, por el mundo exterior. Así, según Penna (2013) la expansión del campo de la conciencia implica un aumento del conocimiento, algo que sólo es posible a través de la integración progresiva y constante de contenidos psíquicos del inconsciente y, paralelamente, por la inclusión de aspectos del mundo exterior.

Desde esta perspectiva, una concepción epistemológica junguiana, según Escobar (2012), debe tener una legalidad propia en la medida en que se auto-sostenga, y también se traduce como una crítica contundente a la separación entre ciencia, metafísica y religión y también a la fragmentación del conocimiento, en oposición a las proposiciones del paradigma positivista que lleva a la producción de un conocimiento que se considera sólo parcial y reduccionista de la realidad.

A la luz de tales consideraciones, lo que proponemos desde una concepción epistemológica junguiana es que esté marcada tanto por la diversidad como por la

complejidad sin presentar en ningún momento la ambición de ofrecer una visión final, completa o incluso verdaderamente definitiva del psiquismo humano. Por otra parte, el conocimiento que puede considerarse válido en tal concepción será aquel que sea capaz de ofrecer un significado en una época y contexto determinados, estando cargado del más completo valor simbólico para el grupo de seres humanos del que procede.

Dicha posibilidad se presenta, según Penna (2013), por la diferenciación fundamental entre la psicología analítica y otras concepciones psicológicas teóricas respecto a lo que se considera el núcleo central del psiquismo, que aquí se desplaza del ego al Self, y la constante relación dialéctica que se establece entre ambos.

De este modo, el conocimiento proporcionado al ego, en la conciencia, resulta -de forma significativa y en gran parte- de esta relación que se instituye entre el ego y el Self¹, conteniendo este último de forma potencial y latente, las posibilidades que vendrán a ser realizadas por el ego tras la activación de determinados núcleos arquetípicos en función del momento de la vida en el que se encuentra el individuo, es decir, en función de su contexto específico. Esto se configura, según Jung (1928,

¹ En términos generales, según Edinger (1989), la estabilidad, la integridad y el funcionamiento efectivo del yo dependen, en todas y cada una de las etapas del desarrollo, de la conexión que se establezca con el yo -siendo este último una existencia a priori de la que procede el yo-. Tales instancias psíquicas mantienen entre sí una afinidad fundamental, dinámica y estructural. Este eje o conexión significa la existencia de comunicación entre la personalidad individual y la psique arquetípica. En caso de daño a este último, pueden aparecer impedimentos o rupturas en la conexión entre lo consciente y lo inconsciente, algo que puede conducir a una alienación del yo en relación tanto con su origen como con su fundamento.

1954a), como una relación difícil de observar, pero que puede ser descifrada o percibida a través de sus expresiones simbólicas.

Así, según Cassirer (2021), la única forma posible de conocer al individuo sería a través de sus manifestaciones, es decir, para acceder a su mundo latente y a sus respectivos contenidos habría que tener en cuenta la posibilidad de que éstos encuentren formas de expresión en la realidad manifiesta. Para ello, sugiere que se investiguen y estudien las formas más distintas de las manifestaciones humanas, entre ellas, la religión, la mitología, el arte, la ciencia y la historia, que constituyen entre los diversos hilos presentes en la red simbólica presente en la experiencia humana y que, desde la perspectiva del individuo se darían a través de sus manifestaciones más subjetivas y específicas, es decir, los síntomas, las fantasías, los comportamientos y - dentro del interés específico de esta investigación- los sueños. Se trata, pues, de algo que va en contra de las proposiciones junguianas sobre el inconsciente, que no puede ser observado directamente, pero sí indirectamente, debido a sus manifestaciones en la conciencia del individuo (o del colectivo).

Así, como nos recuerda Nagy (2003), el símbolo, como forma de expresión, como elemento psicológicamente verdadero, puede ser considerado como la vía a través de la cual la transformación de los contenidos inconscientes puede hacerse consciente, constituyendo una especie de vía o camino epistemológico intermedio entre las esferas inconsciente y consciente. Dado que todo lo que no se conoce puede ser expresado a través de símbolos, éstos tienen un indudable carácter revelador y, por tanto, transformador de la energía inconsciente en energía consciente -liberadora-, algo que,

según Penna (2013), puede venir a resumir la epistemología junguiana y delimitar su método.

Se puede ver entonces que, en el símbolo, están presentes contenidos inconscientes que contienen lo necesario para la conciencia en un momento determinado, elevando su nivel de integración al contexto general vivido. Según Penna (2013), el símbolo es la forma en que el inconsciente puede revelarse y expresarse en la conciencia, trayendo en su interior contenidos tanto del inconsciente colectivo como del inconsciente personal.

Sin embargo, también hay que señalar, dentro de la concepción epistemológica junguiana, que considera que los fenómenos psíquicos no deben ser comprendidos sólo en relación con su causalidad, es decir, bajo un punto de vista reductor y unilateral, algo que se considera inapropiado para una comprensión suficiente de la psique. Para Penna (2013), es reductora porque reduce los hechos a sus causas, y es unilateral porque intenta ajustarse a una visión retrospectiva y personalista de la psique.

Así, una comprensión más adecuada y mejorada de los fenómenos psíquicos implica también que se tenga en cuenta la cuestión de la finalidad y de la sincronicidad, es decir, que se ofrezca, respectivamente, un punto de vista prospectivo o teleológico, que es consecuencia del aspecto creativo del inconsciente colectivo, y también un punto de vista derivado de la sincronicidad, que implica relaciones de significación profunda de los acontecimientos entre sí y que está más allá de la mera coincidencia temporal de estos mismos acontecimientos. Según Clarke (1992), es esta búsqueda de significado el punto de mayor interés dentro de la concepción epistemológica junguiana, algo completamente diferente a los hechos sujetos a mera medición o estadística.

Por último, debemos considerar también, dentro de la concepción epistemológica junguiana, según Penna (2013), algo vinculado a la relación entre el conocedor y lo conocido, el Self que conoce y el otro que puede ser conocido, relación que determinará tanto la objetividad como los límites del conocimiento. En esta concepción, el conocimiento y el autoconocimiento no pueden, en ningún caso, disociarse porque la psique es, al mismo tiempo, sujeto y objeto de conocimiento, y éstos se relacionan dialécticamente.

De este modo, la objetividad que aquí se hace posible es la que se basa en la hipótesis del inconsciente colectivo, como esfera psíquica común a todos los seres humanos y que es independiente de la subjetividad e individualidad de cada uno. Así, si cada individuo difiere completamente de los demás, la psicología se vuelve inviable como ciencia, pero si se considera que la individualidad está dotada de relatividad, puede entonces complementar la similitud entre cada uno, permitiendo afirmaciones de validez general, haciendo posibles las pruebas científicas. Por otro lado, los límites del conocimiento serán siempre los dados por la capacidad presente en la conciencia para comprender e integrar los símbolos que se le presenten. No se sabe, pues, hasta dónde se puede llegar, pero parece claro que, conocer, transforma.

3.2 Marco teórico

El marco teórico de esta investigación proviene de la Psicología Analítica de C. G. Jung, donde destaca el concepto de Símbolo. Si bien este es el punto central de esta investigación, también vale la pena discutir otros puntos fundamentales que sirven

de pilares a lo que se propone, es decir, teniendo como punto de partida el concepto de símbolo, se traerán otros conceptos que permitirán una mejor ubicación y comprensión del mismo, tales conceptos se presentan aquí, pero serán discutidos, uno por uno, en el marco conceptual.

Estos conceptos y/o puntos fundamentales son, por orden de aparición Símbolo, por ser aquí el concepto clave, cuya comprensión guiará toda la investigación y que, posteriormente interpretado, permitirá esclarecer lo que aportan los sueños obtenidos en él; Fantasías Típicas y Arquetipos, ya que ayudan a la construcción y posterior apoyo del concepto de Símbolo; Inconsciente, en tanto que constituye la base del psiquismo humano y de donde todo se origina; Psiquismo de la infancia y la adolescencia, en tanto que proporciona una visión general del desarrollo psíquico en las fases de la vida en las que se encuentran los sujetos de esta investigación; Sueños, como fenómeno psíquico y natural, siendo una fuente fiable para la obtención de símbolos; Hermenéutica de Von Franz, por aclarar la forma en que los símbolos presentes en los sueños pueden ser interpretados de manera correcta y científicamente válida; Sueños y Alteraciones Orgánicas, por ofrecer la comprensión necesaria y las debidas aclaraciones a los sueños obtenidos en la investigación; Sueños de Niños, por aportar particularidades presentes en los sueños de esta fase de la vida y sus respectivas implicaciones en la investigación que aquí se utiliza; La Cuestión de la Muerte, por traer a discusión las posibles implicaciones que este evento significativo de la vida humana tiene en el psiquismo y lo que se puede observar en el inconsciente en función de esta cuestión, y finalmente; La Cuestión de la Muerte en los Sueños, por

traer los posibles significados y orientaciones que traen los sueños frente a este evento para el proceso de individuación.

Todos estos puntos serán discutidos aquí, breve, objetiva y claramente, a la luz, principalmente, del Psicoanálisis de S. Freud y de la Psicología Analítica de C. G. Jung.

3.2.1 Símbolo

En primer lugar, es importante destacar el concepto de Símbolo. En Estudios sobre la histeria, Freud (1895), menciona por primera vez este concepto al utilizar el término símbolo mnémico como referencia al síntoma histérico, es decir, como una especie de código que establecía una relación entre el síntoma y el trauma.

Por lo que veo, un grupo de dolores de la señora Von N. había sido determinado con seguridad orgánicamente por ligeras modificaciones (de carácter reumático) en músculos, tendones o haces, que causan mucho más dolor en los neuróticos que en las personas normales. Otro grupo de dolores eran ciertamente los recuerdos de los dolores - eran símbolos mnémicos de los tiempos de agitación y cuidado de los enfermos, tiempos que jugaban un papel muy importante en la vida del paciente. Es muy posible que estos dolores también se justificaran originalmente por motivos orgánicos, pero que posteriormente se adaptaran a los fines de la neurosis (FREUD, 1895, p. 114).

Así, Freud, en los primeros tiempos del psicoanálisis, consideraba que la sintomatología histérica podía entenderse como una forma de expresión simbólica de algún acontecimiento traumático, Según Clarke (1992), es esta búsqueda de

significado el punto de mayor interés dentro de la concepción epistemológica junguiana, algo completamente diferente a los hechos sujetos a mera medición o estadística.

Por último, debemos considerar también, dentro de la concepción epistemológica junguiana, según Penna (2013), algo vinculado a la relación entre el conocedor y lo conocido, el Self que conoce y el *otro* que puede ser conocido, relación que determinará tanto la objetividad como los límites del conocimiento. En esta concepción, el conocimiento y el autoconocimiento no pueden, en ningún caso, disociarse porque la psique es, al mismo tiempo, sujeto y objeto de conocimiento, y éstos se relacionan dialécticamente.

De este modo, la objetividad que aquí se hace posible es la que se basa en la hipótesis del inconsciente colectivo, como esfera psíquica común a todos los seres humanos y que es independiente de la subjetividad e individualidad de cada uno. Así, si cada individuo difiere completamente de los demás, la psicología se vuelve inviable como ciencia, pero si se considera que la individualidad está dotada de relatividad, puede entonces complementar la similitud entre cada uno, permitiendo afirmaciones de validez general, haciendo posibles las pruebas científicas. Por otro lado, los límites del conocimiento serán siempre los dados por la capacidad presente en la conciencia para comprender e integrar los símbolos que se le presenten. No se sabe, pues, hasta dónde se puede llegar, pero parece claro que, conocer, transforma.

3.3 Marco teórico

El marco teórico de esta investigación proviene de la Psicología Analítica de C. G. Jung, donde destaca el concepto de Símbolo. Si bien este es el punto central de esta investigación, también vale la pena discutir otros puntos fundamentales que sirven de pilares a lo que se propone, es decir, teniendo como punto de partida el concepto de símbolo, se traerán otros conceptos que permitirán una mejor ubicación y comprensión del mismo, tales conceptos se presentan aquí, pero serán discutidos, uno por uno, en el marco conceptual.

Estos conceptos y/o puntos fundamentales son, por orden de aparición Símbolo, por ser aquí el concepto clave, cuya comprensión guiará toda la investigación y que, posteriormente interpretado, permitirá esclarecer lo que aportan los sueños obtenidos en él; *Fantasías Típicas y Arquetipos*, ya que ayudan a la construcción y posterior apoyo del concepto de Símbolo; *Inconsciente*, en tanto que constituye la base del psiquismo humano y de donde todo se origina; *Psiquismo de la infancia y la adolescencia*, en tanto que proporciona una visión general del desarrollo psíquico en las fases de la vida en las que se encuentran los sujetos de esta investigación; Sueños, como fenómeno psíquico y natural, siendo una fuente fiable para la obtención de símbolos; *Hermenéutica de Von Franz*, por aclarar la forma en que los símbolos presentes en los sueños pueden ser interpretados de manera correcta y científicamente válida; Sueños y Alteraciones Orgánicas, por ofrecer la comprensión necesaria y las debidas aclaraciones a los sueños obtenidos en la investigación; *Sueños de Niños*, por aportar particularidades presentes en los sueños de esta fase de la vida y sus respectivas implicaciones en la investigación que aquí se utiliza; *La Cuestión de la Muerte*, por traer a discusión las posibles implicaciones que este evento significativo de

la vida humana tiene en el psiquismo y lo que se puede observar en el inconsciente en función de esta cuestión, y finalmente; *La Cuestión de la Muerte en los Sueños*, por traer los posibles significados y orientaciones que traen los sueños frente a este evento para el proceso de individuación.

Todos estos puntos serán discutidos aquí, breve, objetiva y claramente, a la luz, principalmente, del Psicoanálisis de S. Freud y de la Psicología Analítica de C. G. Jung.

3.3.1 Símbolo

En primer lugar, es importante destacar el concepto de *Símbolo*. En *Estudios sobre la histeria*, Freud (1895), menciona por primera vez este concepto al utilizar el término *símbolo mnémico* como referencia al síntoma histérico, es decir, como una especie de código que establecía una relación entre el síntoma y el trauma.

Por lo que veo, un grupo de dolores de la señora Von N. había sido determinado con seguridad orgánicamente por ligeras modificaciones (de carácter reumático) en músculos, tendones o haces, que causan mucho más dolor en los neuróticos que en las personas normales. Otro grupo de dolores eran ciertamente los recuerdos de los dolores - eran símbolos *mnémicos* de los tiempos de agitación y cuidado de los enfermos, tiempos que jugaban un papel muy importante en la vida del paciente. Es muy posible que estos dolores también se justificaran originalmente por motivos orgánicos, pero que posteriormente se adaptaran a los fines de la neurosis (FREUD, 1895, p. 114).

Así, Freud, en los primeros tiempos del psicoanálisis, consideraba que la sintomatología histérica podía entenderse como una forma de expresión simbólica de algún acontecimiento traumático, Es decir, los síntomas histéricos serían como *símbolos mnémicos* de la experiencia traumática que ha sido reprimida. En este caso el símbolo sería como un mero sustituto de la idea traumática.

En *La interpretación de los sueños*, Freud (1900), se refiere al símbolo como un tipo de representación simbólica, que es aquella que presenta una relación entre el contenido manifiesto y el latente, basada en analogías.

Así, en psicoanálisis, el símbolo puede entenderse como una especie de representación indirecta y figurada de una determinada idea, de un conflicto o de un deseo, todo ello inconsciente; es decir, el símbolo se configura como una formación sustitutiva, siempre apuntará a algo que fue reprimido y que ahora es inconsciente.

El material de las representaciones sexuales no debe figurar como tal, sino sustituirse en el contenido de los sueños por insinuaciones, alusiones y formas similares de representación indirecta. Sin embargo, a diferencia de otras formas de representación indirecta, lo que se emplea en el sueño no debe ser inmediatamente inteligible. Los medios de representación que cumplen estas condiciones suelen calificarse de "símbolos" de las cosas que representan. (FREUD, 1900, p. 608)

Así, para Freud, un conocimiento sobre el simbolismo onírico aportaría una mayor y significativa posibilidad de comprender los sueños, pasando de sus particularidades al sueño como un todo e incluso sin ninguna asociación del soñador.

También admitió que ese conocimiento, aunque incompleto, podría ofrecer innumerables e importantes aclaraciones sobre los sueños. Sin embargo, en su concepción, sería posible la existencia de símbolos que mantuvieran un único significado, casi constante y universalmente aceptado, sirviendo la mayoría de ellos, sin embargo, sólo para la representación de personas, partes del cuerpo humano y actividades con disposición erótica. Entre todas ellas, algunas podrían encontrarse todavía de forma amplia dentro de un mismo grupo cultural o lingüístico y otras serían todavía peculiares y formuladas desde el mundo psíquico específico de algún soñador.

Por otro lado, dentro de la concepción junguiana del símbolo, cabe destacar inicialmente la aportación relativa a la comprensión etimológica de la palabra, tal y como explica Kast (2010):

La palabra "símbolo" deriva del griego *syμβάλλειν*, que significa "conjuguar, unir". El símbolo, *syμβάλλειν*, significa, según la historia del concepto, algo compuesto: la parte visible de una realidad al mismo tiempo invisible, ideada. (KAST, 2010, p. 90).

Así, se puede observar que el símbolo siempre se refiere a algo notorio, visible, claro, que trata de expresar algo que está en un nivel más profundo y es de difícil percepción, es decir, ese algo material que expresa algo ideal, o bien algo de orden particular que expresa algo más general. Un símbolo puede hacerse presente en cualquier aspecto de la vida, a través de las proyecciones inconscientes del ser humano, puede generar confusión, pero también puede generar iluminación.

Según Chevalier y Gheerbrant (2016), el símbolo se encuentra en el punto más central de la imaginación y la creatividad, abre los secretos del inconsciente,

conduciendo el espíritu humano hacia lo desconocido y lo infinito, se constituye como una especie de impulso a la acción. Para estos autores

(...) un símbolo escapa a toda y cualquier definición. Está en su naturaleza romper los límites establecidos y reunir los extremos en una sola visión. Se parece a la flecha que vuela y que no vuela, inmóvil y fugitiva, evidente e inalcanzable. Las palabras serán indispensables para sugerir el sentido o los sentidos de un símbolo; pero recordemos siempre que son incapaces de expresar todo su valor. (CHEVALIER & GHEEBRANT, 2016, p. 13)

En otras palabras, cualquier formulación, cualquier definición que pueda atribuirse a un símbolo no es capaz de contener las inconmensurables dimensiones de éste en sus estrechas limitaciones, porque es algo que, al mismo tiempo, se ofrece y huye, que intenta aclarar, pero que también puede disimular.

El símbolo será siempre mucho más un estímulo que un conocimiento y no se somete a ningún intento de sistematización, pues posee una naturaleza extremadamente compleja capaz de desbordar cualquier pretendida clasificación, algo que si se hiciera demostraría un total desconocimiento tanto de su fundamento en la subjetividad como de su heterogénea movilidad.

Así, es posible afirmar que Jung entiende que la comprensión del símbolo por parte de Freud, en verdad, se aplica a la definición de los signos (éstos son una referencia a algo que sólo puede ser conocido racionalmente) y que una verdadera comprensión del símbolo implica que éste expresa una concepción para la cual aún no ha sido posible encontrar una mejor. Aunque ambos son necesarios para el individuo,

tanto el signo como el símbolo no pueden confundirse entre sí: el primero representa algo conocido, abstracto, objetivo, siendo una especie de unidad de sentido; el segundo se configura como una imagen (o representación) referida a algo desconocido en su esencia, de naturaleza enigmática, algo que está *vivo* y es subjetivo en su significado.

Así, para Jung, el signo implica que su comprensión es algo de orden racional, como si *hablara* directamente al intelecto o a la razón, mientras que el símbolo tiene su comprensión mucho más ligada al orden irracional y emocional, presentando un significado que no puede ser totalmente comprendido, según Jung (1941):

Los contenidos de la conciencia que revelan algo sobre el fondo inconsciente son llamados erróneamente símbolos por Freud. En su teoría sólo desempeñan el papel de signos o síntomas de procesos subliminales y no el de verdadero símbolo, que debe entenderse como la expresión de una concepción para la que aún no se ha encontrado otra, o mejor, (JUNG, 1941, p. 70)

Tal desacuerdo entre las concepciones puede entenderse a partir de sus distintas propuestas teóricas sobre el inconsciente, es decir, en Freud hay una restricción del concepto de inconsciente como algo sólo individual, excluyendo la presencia de arquetipos, Así, los contenidos proceden exclusivamente de la historia personal del individuo. En tal situación, estos contenidos, al escapar de la represión, se convierten en los signos de algo que ya estaba presente en el consciente.

Paralelamente, los arquetipos, contenidos del inconsciente colectivo, cuando emergen en el consciente como imagen, deben ser considerados *verdaderos* símbolos, porque tienen su origen en la historia de la vida de la humanidad y no sólo en la de un solo individuo, razón por la cual sobrepasan el entendimiento consciente, aunque sean inteligibles a través de esta imagen proveniente de material del mundo de las ideas.

Así, se puede entender que el símbolo y aquello que pretende representar tienen un vínculo interno que los hace inseparables, se configura como expresión de algo no claramente aprehendido conscientemente y puede ofrecer innumerables posibilidades de significación para dar un sentido más completo y correcto a aquello que viene a representar. En los sueños, por ejemplo, el símbolo está siempre determinado, no puede ser nunca y de ninguna manera aleatorio, porque la intención es siempre hacer uso de la mejor imagen (o representación) posible para lo que se quiere transmitir. El signo, por su parte, se configura como una convención que se define por un compromiso y debe presentar un significado determinado y preciso.

En *Símbolos de transformación*, Jung (1912), se refiere al símbolo como una expresión indeterminada, dudosa, relativa a algo de difícil definición y cuyo reconocimiento es incompleto. Siempre sería algo mucho más grande de lo que se puede entender en un principio, es decir, siempre significa mucho más de lo que expresa. Según el autor:

"el símbolo no es ni una alegoría ni un semeion (signo), sino la imagen de *un* contenido mayormente trascendente para el consciente" (JUNG, 1912, p. 100).

En la psicología analítica el símbolo puede ser entendido, entonces, como algo que no puede ser representado en sí mismo, que no puede ser dilucidado completamente, nunca hace referencia a algo que pueda ser conocido racionalmente, siempre y sólo será la mejor expresión que es posible utilizar para algo que nunca puede ser conocido completamente, porque está alejado de la posibilidad de nuestro entendimiento. El *símbolo*, según Jung (1944), no es algo considerado abstracto y tampoco es algo concreto, ni puede ser racional o incluso irracional, ni real o irreal, siempre será ambas cosas, una dualidad.

Además, es importante destacar otros dos puntos muy significativos: el primero se refiere a que también está sujeto a cambios en su significado si hay variación en el contexto en el que se inserta, y el segundo se refiere a que siempre será portador de la prefiguración de algo desconocido y misterioso, convirtiéndose así en objeto de interpretación. El *símbolo* no tiene un significado, no puede ser objeto de una reducción unívoca, porque su significado es siempre inagotable. Su magnitud polisémica fue así definida por Kast (2010):

“Los símbolos poseen, como mínimo, un doble significado: ocultan y revelan, esconden y desvelan, son regresivos y progresivos, nos recuerdan y esbozan algo futuro. En el símbolo encontramos la reminiscencia y la anticipación, el recuerdo y la expectativa”. (KAST, 2010, p. 94)

En definitiva, el símbolo tiene la intrigante capacidad de unir la diversidad, mientras esté vivo será poseedor de un cierto desconocimiento y, con el paso del tiempo, se expande con nuevos significados y manifestaciones. En los símbolos se pueden encontrar evidencias de algo más profundo, algo ignorado, inconsciente o simplemente olvidado. Ese aspecto profundo puede ser incluso más complejo, apuntando al otro absoluto, a lo abisal que inunda al ser tanto de esperanza como de curiosidad.

Según Jung (1921), los símbolos se configuran como la expresión de la psique tanto en sus aspectos conocidos como en los desconocidos. Los símbolos también pueden entenderse como un esfuerzo natural por unir y reconciliar los opuestos y son el resultado tanto de las funciones espirituales más evolucionadas como de los impulsos más básicos y primarios del individuo.

La dinámica subjetiva del símbolo ejerce un fuerte magnetismo y encanto sobre el individuo, actuando como mecanismo liberador y transformador de la energía psíquica. Hay tantos símbolos como situaciones de la vida y pueden verse y considerarse como una especie de *producto* natural de la psique.

El símbolo es creado por lo que, según Jung (1957), puede llamarse la *Función Trascendente*, que se define como la capacidad de la psique de formar símbolos a partir de la unión de los opuestos, de modo que se genera una síntesis. Esta función tiene su origen en una eventual tensión entre la conciencia y el inconsciente que, al estar cargada de energía, crea una especie de tercera esencia viva, llamada entonces símbolo.

Esta función, que es psíquica, puede entenderse entonces como mediadora de los opuestos, constituyéndose como algo de naturaleza completamente natural y espontánea, que surge cuando hay conflicto entre las tendencias originadas en la conciencia y el inconsciente, lo que lleva entonces a la creación de un *tercer elemento*, resultante de esta mediación y nacido del inconsciente. Se puede decir entonces que se da una especie de solución simbólica en lugar de una solución lógica, que aquí sería imposible, es decir, lo que Jung (1957), consideraba como *tertium non datur*, cuya traducción del latín sería *el tercero que no se da lógicamente o bien una tercera posibilidad no clasificable en dos anteriormente dadas*, y que define la función trascendente bajo la égida de su característica reconciliadora y no predecible en términos de lógica. Así, según Jung

Cuando se consigue formular el contenido inconsciente y comprender el significado de la formulación, se plantea la cuestión de cómo se comporta el Self ante esta situación. Así comienza la *confrontación* entre el ego y el inconsciente. Esta es la (...) más importante etapa del procedimiento, es decir, la aproximación de los opuestos de la que resulta la aparición de un tercer elemento que es la función trascendente. En esta etapa, la conducción del proceso ya no es con el *inconsciente*, sino con el ego. (JUNG, 1957, p. 33-34)

La función trascendente funciona, por tanto, básicamente como una cualidad autorreguladora del psiquismo, siendo extremadamente importante y significativa para el proceso de individuación. Es responsable de la formación de símbolos, promoviendo así la modificación de una actitud considerablemente marcada por la unilateralidad

hacia otra actitud, hacia uno mismo y hacia la vida, más completa y renovada, que lleva entonces a un proceso constructivo de crecimiento, en función de estas nuevas posibilidades de vida que se abren.

Según Jung (1921), este proceso constructivo, al poner fin a la escisión entre los opuestos, proporciona la aparición de un nuevo contenido que regirá toda la actitud, que ahora se hace más comprensiva, dirigiendo la energía de los opuestos en la continuación a través de un canal común y haciendo que, de este modo, la vida que antes estaba en graves dificultades, a menudo paralizada, pueda entonces fluir de nuevo con nueva fuerza y dirección.

También aquí no se puede dejar de hablar de los complejos, por su conexión interna tanto con los símbolos como con los sueños. Los complejos son como agrupaciones de ideas o imágenes cargadas afectivamente y presentes en el inconsciente - son el contenido principal del inconsciente personal. Para Jung, son como la imagen de ciertas situaciones psíquicas, con importante carga afectiva y que, a su vez, también son incompatibles con la actitud actual de la conciencia, siguen siendo, invariablemente, autónomas. También se configuran como punto de partida tanto para las fantasías como para la formación de símbolos. Así, según Jung (1957)

Es en la intensidad de la perturbación emocional en la que consiste el valor, es decir, la energía que el paciente debe tener a su disposición, para remediar su estado de adaptación reducida. No conseguimos nada reprimiendo este estado de depresión o depreciándolo racionalmente (JUNG, 1957, p. 27-28).

Estas energías pueden observarse por la forma en que se presentan, a través de imágenes, es decir, de símbolos. Así, también se observa aquí la tendencia autorreguladora del psiquismo, siempre en busca de un equilibrio dinámico entre aspectos unilaterales, buscando siempre compensar la unilateralidad de la conciencia del individuo.

Un complejo está siempre constituido por dos factores, por un lado, según Jacobi (1991), por un *elemento nuclear* que es el *portador del significado* y que está alejado del alcance de la voluntad consciente, por lo que es al mismo tiempo inconsciente y autónomo; por otro lado, también está constituido por una serie de asociaciones que están vinculadas al factor anterior y que se originan en parte por la disposición primaria del individuo y en parte por sus experiencias cotidianas. De este modo, si se produce alguna incongruencia entre la disposición interior del individuo y su realidad exterior, el complejo es capaz de activarse y oponerse a las intenciones de la conciencia, comportándose como un elemento extraño e independiente en relación con ella, es decir, en lugar de ser poseído por el individuo, parece tomar posesión de él.

Por último, cabe destacar también la importancia que se da al papel destacado que se otorga al complejo dentro de la Psicología Analítica, sería la vía real al inconsciente -y no el sueño, como proponía Freud-. Jung llegó a esta conclusión a partir de su experiencia con el proceso de asociaciones -entre 1904 y 1906-, en la que la señalización de los complejos a partir de éste, haciéndolos perceptibles, demuestra directamente no sólo la existencia de la esfera del inconsciente, sino también que dicha señalización aporta luz sobre los contenidos allí ocultos y también sobre la carga afectiva que contienen. De esta manera:

Sin embargo, la vía regia que nos lleva al inconsciente no son los sueños, como él [Freud] pensaba, sino los complejos, responsables de los sueños y los síntomas. Aun así, esta vía no tiene casi nada de regia, ya que el camino indicado por los complejos es más bien un atajo accidentado y sinuoso (...) (JUNG, 1957, p. 49).

Así, se puede concluir que los complejos, como fenómenos naturales, son los determinantes de la estructura del inconsciente y se constituyen, según Jung, como sus unidades vivas, cuya existencia y composición sólo puede descifrarse a través de ellos.

3.4 Marco conceptual

3.4.1 Fantasías y arquetipos típicos

En este contexto, las fantasías típicas -u originarias- encontradas por el psicoanálisis llevarían a Freud (1915c, 1916) a postular la existencia de esquemas inconscientes que trascienden la experiencia individual y se transmitirían hereditariamente. Las llamadas estructuras fantásticas típicas (vida intrauterina, escena originaria, castración, seducción) se descubren como organizadoras de la vida fantástica sean cuales sean las experiencias personales de los sujetos; la universalidad de estas fantasías se explica, según Freud, por el hecho de que constituyen una herencia transmitida filogenéticamente.

Entre la colección de fantasías inconscientes de todos los neuróticos, y probablemente de todos los seres humanos, hay una que rara vez está ausente y que

puede ser revelada por el análisis: la fantasía de observar las relaciones sexuales de los padres. Llamo a tales fantasías -de la observación del acto sexual de los padres, de la seducción, de la castración y otras- "fantasías primarias"; examinaré en otro lugar, en detalle, su origen y su relación con la experiencia individual (FREUD, 1915c, p. 303)

Freud entendía que era posible que todas las fantasías que se contaban durante el análisis hubieran sido alguna vez una realidad, algo de los tiempos primitivos de la humanidad, y que, al crear fantasías, el niño (por ejemplo) sólo rellena, valiéndose de la verdad "prehistórica", las lagunas de una verdad individual. En otras palabras, lo que en algún momento de la historia de la humanidad fue una realidad de hecho se habría convertido en una realidad psíquica, buscando entonces, en el presente, alguna forma de confirmación en la experiencia.

¿De dónde viene la necesidad de estas fantasías y el material para ellas? No cabe duda de que sus fuentes se encuentran en los instintos; sin embargo, queda por explicar por qué se generan siempre las mismas fantasías con el mismo contenido. Tengo una respuesta preparada, que sé que le parecerá audaz. Creo que estas fantasías primitivas, como prefiero llamarlas, y, sin duda, también algunas otras, constituyen un acervo filogenético. En ellos, el individuo contacta, además de con su propia experiencia, con la experiencia primigenia en aquellos puntos en los que su propia experiencia era demasiado rudimentaria. Me parece muy posible que todas las cosas que hoy se nos reportan en el análisis como fantasía -la seducción de los niños, el surgimiento de la excitación sexual a partir de la observación del coito de los padres,

la amenaza de la castración (o bien la castración misma)- fueron en algún momento sucesos reales de los tiempos primitivos de la familia humana, y que los niños en sus fantasías simplemente llenan los claros de la verdad individual con la verdad prehistórica. En repetidas ocasiones me han hecho sospechar que la psicología de las neurosis ha acumulado en sí misma más antigüedades de la evolución humana que cualquier otra fuente. (FREUD, 1916, p. 433)

Se puede observar, siempre según Freud, que todos los temas típicos citados se refieren a los orígenes de los sujetos y, al igual que los mitos colectivos, pretenden aportar una representación y una especie de *solución* a aquello que se le presenta al niño como el principal enigma.

Sin embargo, para Jung (1927, 1948, 1954, 1957), y de forma más amplia, los arquetipos serían los elementos primordiales y también estructurales del psiquismo humano, son como sistemas de disposición para la acción y, paralelamente, tanto imágenes como emociones, *heredados* junto a la estructura cerebral, constituyendo su aspecto psíquico. Como posibilidades de expresión de su propia naturaleza, están presentes en todos los individuos, de todos los tiempos y lugares. Cualquier cosa, situación o experiencia puede configurarse como arquetípica, ya que nada de lo que experimenta un individuo puede serle ajeno.

Los arquetipos fueron entendidos por Jung como aquellas propensiones psíquicas inherentes o incluso como patrones de comportamiento mental universales para la humanidad. De este modo, según Jung (1927)

En "Estructura del alma" he tratado de dar una visión general de la estructura del inconsciente. Su contenido -los arquetipos- son en cierto modo los cimientos de la psique consciente ocultos en las profundidades o, utilizando otra comparación, sus raíces hundidas no sólo en la tierra, en sentido estricto, sino en el mundo en general. Los arquetipos son sistemas de disposición que son al mismo tiempo imágenes y emociones. Son hereditarios como la estructura del cerebro. De hecho, son el aspecto psíquico del cerebro. Constituyen, por un lado, un prejuicio instintivo muy fuerte y, por otro, son los auxiliares más eficaces de las adaptaciones instintivas. Propiamente hablando, son la parte *ctónica* de la psique -si se puede hablar así-, aquella parte a través de la cual la psique se vincula con la naturaleza o, al menos, en la que aparecen claramente sus vínculos con la tierra y el mundo. Es en estos arquetipos o imágenes primordiales donde la influencia de la tierra y sus leyes sobre el psiquismo se manifiesta con la mayor claridad. (JUNG, 1927, p. 40)

Los arquetipos no pueden considerarse simplemente como ideas heredadas, sino sobre todo como la posibilidad heredada de las ideas, es decir, son como una especie de herencia de caminos que son virtualmente posibles; son como formas que no tienen contenido y que, sin embargo, representan la posibilidad de una percepción y una acción específicas, siendo su contenido determinado sólo cuando se llena de material procedente de la experiencia consciente individual. Tampoco se pueden considerar como si fueran adquiridas individualmente, son formas típicas de

aprehensión, es decir, patrones de percepción y comprensión psíquica comunes a todos los seres humanos, como se puede observar debido a su ocurrencia universal.

Así, Jung (1954) dijo:

En mi opinión, es un gran error suponer que el alma del recién nacido es una *tábula rasa*, como si no hubiera nada en ella. En la medida en que el niño viene al mundo con un cerebro diferenciado, predeterminado por la herencia y, por tanto, individualizado, responde a los estímulos sensoriales externos no con cualquier predisposición, sino con predisposiciones específicas, que condicionan una selectividad y una organización de la percepción que le son propias (individuales). Estas predisposiciones son instintos y preformaciones heredadas de forma demostrable. Estas últimas son las condiciones apriorísticas y formales de la apercepción, basadas en los instintos. Su presencia imprime al mundo del niño y del soñador el timbre antropomórfico. Se trata de arquetipos que determinan las direcciones de la actividad fantástica, produciendo así en las imágenes fantásticas de los sueños infantiles, así como en los delirios esquizofrénicos, sorprendentes paralelos mitológicos, como los que también encontramos de forma algo atenuada en personas normales y neuróticas. No se trata, pues, de ideas heredadas, sino de sus posibilidades. Tampoco se trata de una herencia individual, sino general, como puede comprobarse por la aparición universal de los arquetipos (JUNG, 1954, p. 75-76).

Los arquetipos serían, en sí mismos, irrepresentables o inobservables, pero sus efectos serían perceptibles en las imágenes y motivos arquetípicos generados por

ellos. Es decir, los arquetipos, en rigor, son algo cuya vivencia es imposible y sólo puede reconocerse en sus repercusiones psíquicas que incluyen sueños, otros contenidos mentales e incluso acciones y emociones. Así, según Jung (1948):

“Como dice la propia definición, los arquetipos son factores y temas que agrupan los elementos psíquicos en determinadas imágenes (que llamamos arquetípicas), pero de una forma que sólo puede conocerse por sus efectos.” (JUNG, 1948, p. 54)

Se presentan como ideas e imágenes, así como todo lo que se transforma en contenido consciente. En otras palabras,

“los arquetipos son formas típicas de comportamiento que, cuando se hacen conscientes, asumen el aspecto de representaciones, como todo lo que se convierte en contenido de la conciencia”. (JUNG, 1957, p. 177).

También se señala que pueden manifestarse tanto a nivel personal (a través de los complejos, que, como ya se ha dicho, pueden entenderse como agrupaciones de ideas o imágenes cargadas emocionalmente), como a nivel colectivo (como características de toda una cultura). Y sería un deber de cada nueva generación tratar de comprender y asimilar de nuevo los contenidos arquetípicos y sus respectivos efectos. Entonces, según Jung (1954)

En realidad, nunca nos liberaremos legítimamente del fundamento arquetípico a menos que estemos dispuestos a pagar el precio de una neurosis, del mismo modo que no nos liberaremos de nuestro cuerpo y sus órganos sin suicidarnos. Como no podemos negar los arquetipos ni hacerlos inocuos de ninguna manera, cada nueva

etapa conquistada en la diferenciación cultural de la conciencia se enfrenta a la tarea de encontrar una nueva *interpretación* correspondiente a esta etapa, para conectar la vida del pasado que aún existe en nosotros con la vida del presente, si ésta amenaza con eludir la primera. (JUNG, 1954, p. 158-159)

Por último, se puede decir que cuando un arquetipo aparece y es percibido por la conciencia se convierte en un símbolo, es decir, este último está determinado por el primero.

En resumen, un arquetipo en sí mismo es siempre un símbolo potencial, o mejor dicho, el arquetipo -el elemento misterioso- estará siempre en la base del símbolo, que se constituye entonces como *imagen arquetípica*. Así, según Kast (2013), está claro que "un símbolo nunca puede ser explicado. En ella siempre hay un excedente de significado, que puede ser la causa de que siempre haya nuevas formaciones de fantasía, nuevos impulsos creativos". (KAST, 2013, p. 154). El arquetipo, siendo entonces ese elemento desconocido que tiene el potencial de producir el símbolo - imagen arquetípica - se constituye entonces como una especie de realidad que sólo puede suponerse que existe. Así, algo imposible de demostrar directamente produce una imagen, es decir, cuando se hace consciente, el arquetipo -contenido inconsciente- se altera y puede ser percibido en alguna forma de singularidad por la conciencia individual en la que se presenta.

De esta manera, se observa que la concepción de arquetipo no existe sin la teoría del inconsciente colectivo, los arquetipos son lo que podemos llamar elementos

estructurales del inconsciente colectivo, constituyéndolo. Los arquetipos se consideran un tipo de acción que se origina en el inconsciente con el objetivo de regular, motivar y modificar la conciencia. Pero esta cuestión se desarrollará más adelante como parte de la comprensión de Jung del concepto de inconsciente.

Cabe destacar también, por último, una advertencia traída por Von Franz (1975), sobre lo que este autor llamó el peligro existente en muchos estudios que involucran símbolos y arquetipos, es decir, la presencia del llamado *fenómeno de la contaminación*, que es inherente a ellos y con el que hay que estar muy atentos ya que una delimitación meramente racional será siempre cuestionable y, por lo tanto, ilegítima. De esta manera:

“Jung se preocupó mucho de subrayar que los arquetipos son estructuras que sólo pueden aislarse de forma relativa; se interpenetran en un grado extraordinario, de modo que, en la práctica, es posible establecer asociaciones de significado y motivo, e incluso de identidad, entre todos los símbolos arquetípicos.” (VON FRANZ, 1975, p. 107)

Así, la alerta sigue en la dirección de que los símbolos y arquetipos siempre escapan a cualquier comprensión intelectual e incluso a pretendidas aprehensiones académicas. De este modo, los símbolos y arquetipos sólo pueden pretender cierto nivel de legitimidad en su comprensión dentro de la cultura colectiva o en el contexto de la experiencia individual. Es, por tanto, una condición básica, que debe apoyarse en la realidad psicológica presente, el aquí y ahora del individuo, sin la cual cualquier forma

de interpretación se pierde, desprovista de su verdadero sentido, constituyendo entonces una mera especulación racional.

Para Jung (1964), un arquetipo es al mismo tiempo *imagen y emoción*, sólo puede ser verdadero en la presencia concomitante de ambos aspectos. Si sólo está presente la imagen, equivale únicamente a una configuración descriptiva de muy poco valor, vaciada de significado, pero cuando se le añade la emoción, entonces se convierte en algo psíquicamente enérgico, *numinoso* (ese tipo de experiencia que tiene el sentido de la experiencia de lo sagrado, del poder divino), dinámico, vivo, algo que hace posible las más variadas consecuencias. Y así nos lo cuenta:

“Quien no perciba el tono de sensibilidad especial del arquetipo, se encontrará sólo con un montón de conceptos mitológicos que evidentemente se pueden juntar para demostrar que todas las cosas, después de todo, tienen algún significado - o ninguno” (JUNG, 1964, p. 96)

Es decir, sólo ante el tono emocional de un individuo puede haber presencia de sentido, de numinosidad. . De este modo, todo el aparato teórico de la psicología analítica sólo puede ser útil y aplicable de forma eficaz en estudios como el que aquí se presenta -y otros- si se consigue descubrir el significado de tal o cual arquetipo para el individuo en cuestión.

3.4.2 El inconsciente

El inconsciente, para Freud (1912, 1915a, 1923 y 1933), es un concepto que ha sufrido revisiones y remodelaciones desde su primera formulación de una teoría del aparato psíquico. Así, Freud (1912):

Ahora, llamemos "consciente" a la concepción que está presente en nuestra conciencia y de la que somos conscientes, y que éste sea el único significado del término "consciente". En cuanto a las concepciones latentes, si tenemos alguna razón para suponer que existen en la mente -como en el caso de la memoria-, designémoslas con el término "inconsciente".

Así pues, una concepción inconsciente es una concepción de la que no somos conscientes, pero cuya existencia, sin embargo, estamos dispuestos a admitir, debido a otras pruebas o signos. (FREUD, 1912, p. 327 - 328)

Así, en la primera formulación, el inconsciente puede, en un sentido meramente descriptivo, designar el conjunto de fenómenos psíquicos no presentes en el campo de la conciencia, estaría entonces constituido por contenidos psíquicos sometidos a la represión y que, en consecuencia, no serían accesibles al preconscious y al consciente, existiendo, por tanto, una negativa de acceso de estos contenidos a estos sistemas. De esta manera, más detalladamente, fue dicho por Freud (1915a) que

Pasando a relatar los hallazgos positivos del psicoanálisis, podemos decir que, en general, un acto psíquico pasa por dos fases en cuanto a su estado, entre las cuales se interpone una especie de prueba (censura). En la primera fase, el acto psíquico es inconsciente y pertenece al sistema *Ics.*; si, en la prueba, es rechazado por la censura, no se le permitirá pasar a la segunda fase, se dice entonces que ha sido "reprimido" y debe permanecer inconsciente. Si, por el contrario, supera esta prueba, entrará en la segunda fase y posteriormente pertenecerá al segundo sistema, que llamaremos sistema *Cs.* Pero el hecho de pertenecer a este sistema no determina aún de forma inequívoca su relación con la conciencia. Todavía no es consciente, aunque ciertamente es capaz de llegar a serlo (por utilizar la expresión de Breuer), es decir, ahora puede, bajo ciertas condiciones, convertirse en un objeto de conciencia sin ninguna resistencia especial. En vista de esta capacidad de hacerse consciente, también llamamos al sistema *Cs.* 'preconsciente'. Si resulta que una cierta censura también interviene en la determinación de que el preconsciente se haga consciente, procederemos a discriminar más nítidamente entre los sistemas *Pcs.* y *Cs.* Por el momento, contentémonos con tener en cuenta que el sistema *Pcs.* participa de las características del sistema *Cs.* y que la censura estricta ejerce su función en el punto de transición del *Ics.* al *Pcs.* (o *Cs.*).

Al aceptar la existencia de estos dos (o tres) sistemas psíquicos, el psicoanálisis se ha desviado un paso más de la "psicología de la conciencia" descriptiva y ha planteado nuevos problemas, adquiriendo un nuevo contenido. Hasta ahora se ha diferenciado de esa psicología principalmente por su concepto *dinámico* de los procesos mentales; ahora, además, parece tener en cuenta también la *topografía* psíquica, e indicar, en

relación con un acto mental dado, dentro de qué sistema o entre qué sistemas tiene lugar. También por este intento, recibió la denominación de "psicología profunda". (FREUD, 1915a, p. 199 – 200)

Aquí, Freud explica claramente su primera formulación -o primera tópica- en la que hace una división del aparato psíquico en tres instancias: El *inconsciente* (Ics), el preconscious (Pcs) y el consciente (Cs). Este primer tema o teoría topográfica proviene de la idea de que tales instancias ocuparían un *lugar* dentro del aparato psíquico, llevando cada una una función que le sería particular.

De este modo, se puede decir que la instancia del inconsciente, según Freud, poseería un funcionamiento que está sometido a leyes específicas que a menudo escapan a la razón. Puede entenderse como la parte más primitiva o profunda del aparato psíquico, el inconsciente es visto como una especie de entrada a él; presentando una naturaleza profunda, difícil de penetrar y comprender, en su interior no habría noción de tiempo o espacio, causalidades, incertidumbres o dudas, ni siquiera la representación de la muerte -*cuestión* que será discutida más adelante-. En el caso de la instancia del preconscious, éste podría ser considerado como un *filtro* que podría permitir o no la emersión de los contenidos psíquicos al consciente, de esta manera tales contenidos allí presentes -en el *preconscious*- quedan a disposición del consciente; finalmente, por estar a mitad de camino entre el inconsciente y el consciente se constituye como el *lugar* donde se concentrarían los contenidos psíquicos que podrían hacerse conscientes. Finalmente, la tercera y última instancia, la

consciente, que también posee sus propias leyes y códigos en funcionamiento y a la que se le atribuye todo lo que llega a estar inmediatamente disponible mentalmente.

En su segunda formulación -o segunda tópica- el concepto de inconsciente se utiliza en un sentido que podría definirse como cualitativo, ya que puede servir para caracterizar las instancias psíquicas del Id (que presenta, de manera general, características similares a lo que se definía como inconsciente en la primera formulación) y también para caracterizar, parcialmente, las instancias psíquicas del Ego y del Superego (a las que se les reconoce un origen inconsciente y también una parte inconsciente).

Dicha formulación, entendida como estructural, trata de poner de manifiesto que además de actuar conjuntamente, dichas instancias poseen funciones muy particulares. Están en constante interacción y se influyen mutuamente. En líneas generales, según Freud (1933), la instancia del Id sería

(...) la parte oscura, la parte inaccesible de nuestra personalidad, lo poco que sabemos de ella lo aprendemos de nuestro estudio de la elaboración de los sueños y de la formación de los síntomas neuróticos, y la mayor parte de esto es de carácter negativo y sólo puede describirse como un contraste con el ego. Nos acercamos al Id con analogías; lo llamamos caos, un caldero lleno de agitación hirviente. La describimos como abierta en su extremo a las influencias somáticas y como conteniendo en sí misma necesidades instintivas que encuentran en ella una expresión psíquica; no podemos decir, sin embargo, sobre qué sustrato. Está lleno de energías que le llegan de los instintos, pero no tiene organización, no expresa una voluntad

colectiva, sino sólo una lucha por el logro de la satisfacción de las necesidades instintivas, sujeta a la observancia del principio del placer. (FREUD, 1933, p. 94)

De este modo, el Id puede entenderse como relacionado con los instintos, siendo inconsciente en su totalidad. Formado esencialmente por impulsos, instintos y deseos y siempre en busca de placer, presenta grandes dificultades para enfrentarse a las frustraciones, así como a las limitaciones y con frecuencia espera respuestas inmediatas para todo. Es aquella instancia que prescinde de la razón e incluso de los principios morales.

A su vez, la instancia del Ego -que representaría lo que puede entenderse como razón y también sentido común- según Freud (1923), sería como esa idea en la que (...) en cada individuo existe una organización coherente de procesos mentales y la llamamos su ego. Es a este ego al que está ligada la conciencia: el ego controla los accesos a la motilidad, es decir, a la descarga de excitaciones al mundo exterior. Es la instancia mental que supervisa todos sus propios procesos constitutivos y que se duerme por la noche, aunque sigue ejerciendo la censura sobre los sueños. De este Self proceden también las represiones, mediante las cuales se busca excluir ciertas tendencias de la mente, no simplemente de la conciencia, sino también de otras formas de capacidad y actividad. (FREUD, 1923, p. 29)

Así, se puede considerar que el Ego representa el aspecto racional y controla los instintos. Funcionando como organizador de los procesos de la mente, es un

moderador o conciliador en la relación del Ego con la realidad externa del individuo en la medida en que busca simplificarla, siguiendo siempre la perspectiva de este último. Por lo tanto, parece claro que el papel más importante del Ego es tratar de lograr la armonía entre la impulsividad del Id y la represión proveniente del Superego, un papel mediador.

Finalmente, la última de las tres instancias, el Superyó, que para Freud (1923), sería la que

(...) conserva el carácter del padre, mientras que cuanto más poderoso sea el complejo de Edipo y más rápidamente sucumba a la represión (bajo la influencia de la autoridad, la enseñanza religiosa, la educación escolar y la lectura), más severa será posteriormente la dominación del superyó sobre el Self, en forma de conciencia o, tal vez, de un sentimiento inconsciente de culpa. (FREUD, 1923, p. 49)

Como puede verse entonces, el Superyó es entendido como aquella instancia cuyo objetivo es el ejercicio de la represión a través de la culpa, impidiendo el paso de aquellos impulsos que son contrarios a las normas sociales establecidas; buscando que el Ego funcione dentro de la moral vigente. Sólo se constituye después del Ego y cuando el individuo -en este caso el niño- interioriza todos los principios y creencias de la familia. Corresponde al Superyó, entonces, funcionar en base al castigo del individuo, ya sea por sus actitudes o pensamientos.

También cabe destacar que el inconsciente puede considerarse la principal formulación de Freud, que veía en los sueños su principal vía de acceso. Además, fue el reconocimiento común del inconsciente, como nos recuerda Von Franz (1975), como

una *realidad psíquica fundamental y empíricamente demostrable*, lo que unió inicialmente los intereses de Freud y Jung, aunque luego se separaran debido a numerosas divergencias.

Por lo tanto, para Jung (1921), hay una ampliación del concepto. Aunque consideró la existencia de sólo dos instancias -la conciencia y el inconsciente- siendo la conciencia la que se considera menor. En líneas generales, el inconsciente abarcaría todos los fenómenos psíquicos que están desprovistos de la cualidad de la conciencia. Jung dijo entonces:

Para mí este concepto es exclusivamente psicológico y no filosófico en el sentido metafísico. Es un concepto psicológico limitante que abarca todos los contenidos o procesos psíquicos que no son conscientes, es decir, que no están relacionados de forma perceptible con el Self. (JUNG, 1921, p. 465)

Según Jung (1957), el inconsciente es, al mismo tiempo, inmenso e inagotable, y no puede configurarse pura y simplemente como algo desconocido o como un mero depósito de emociones y pensamientos previamente reprimidos. Sus contenidos son, de hecho, extremadamente significativos, poseen una duplicidad en su naturaleza, son incluso paradójicos, en el inconsciente también están presentes aquellos contenidos que potencialmente podrían llegar a ser conscientes.

Sería como una fuente de las fuerzas instintivas de la psique, describiría un estado de cosas de extrema fluidez, todo lo que se conoce pero de lo que, momentáneamente, no se piensa, todo de lo que alguna vez se tuvo conciencia pero

que ahora se olvida, todo lo que es perceptible por los sentidos pero no es advertido por la conciencia, todo lo que involuntariamente se siente, se piensa, se recuerda, se desea y se hace, todo lo que pertenece al futuro pero que ya está configurado para llegar a la conciencia en un momento determinado. El inconsciente es, en definitiva, la matriz de toda posibilidad, la fuente de la mente del ser humano y de todo lo creado por ella. De esta manera:

El inconsciente no se identifica simplemente con lo desconocido; es más bien lo psíquico desconocido, es decir, todo aquello que, supuestamente, no se distinguiría de los contenidos psíquicos conocidos al llegar a la conciencia. (...) Así definido, el inconsciente retrata un estado de cosas extremadamente fluido: todo lo que sé, pero no estoy pensando en el momento; todo lo que mis sentidos perciben, pero mi mente consciente no considera; todo lo que siento, pienso, recuerdo, deseo y hago voluntariamente y sin prestar atención; todas las cosas futuras que se forman dentro de mí y sólo más tarde llegarán a la conciencia; todos estos son contenidos del inconsciente. (JUNG, 1957, p. 131-132)

Son estos contenidos -cuyas particularidades se discutirán más adelante en este texto- los que permiten deducir que hay una fuente que los produce, esta fuente es el inconsciente. Esto se debe a que no es posible abordar directamente ningún proceso que ocurra en el inconsciente debido a la inalcanzabilidad de su naturaleza última.

Sin embargo, merece la pena señalar aquí una importante observación relativa a la diferencia sobre el concepto de inconsciente en Jung y Freud.

Según Boechat (2014), Jung entendía que la comprensión de Freud sobre el inconsciente era que se configuraría como un simple depósito de contenidos reprimidos, una especie de *tabula rasa* -como ya se ha dicho en este texto-. Así, para Freud, el inconsciente sería considerado, como fenómeno, como originario de la conciencia y no como una entidad en sí misma. En cambio, para Jung, ocurre exactamente lo contrario, el inconsciente se configura como una entidad, principalmente creativa y cargada de símbolos. Por lo tanto, en tal concepción se entiende que es la conciencia la que deriva del inconsciente, se formaría a partir de este último tanto de manera ontogenética como filogenética. Pero esta cuestión está ligada a la primera formulación o tema y de esta manera, según Boechat (2014)

(...) el psicoanálisis que Jung criticaba era el perteneciente a la llamada *primera tópica* de Freud con el psiquismo esquematizado como conciencia, preconsciente (donde se ubican los procesos subliminales) e inconsciente. Pero tras su obra de 1923 *El Ego y el Id*, Freud llegó a la llamada *segunda tópica*, con su conocida estructura de id, ego y superego. Según este tópico, el id, como estructura inconsciente, es anterior a la conciencia (BOECHAT, 2014, p. 171).

Se observa así que, a partir de un determinado momento, es decir, en 1923, hay un modelo freudiano situado más cerca del junguiano, en el que el inconsciente se configura como un fenómeno primordial. Aun así, para Freud, el Id, que es totalmente inconsciente, es visto como caótico y carente de organización, mientras que, para Jung, la postulación del concepto del Ego, permite la noción de una organización en el

inconsciente que se diferencia en relación con el ego, que se presenta de manera prospectiva, que se dirige hacia un propósito más adelante, que ofrece un propósito o disposición posible, y que fue llamado el carácter *teleológico* del proceso de individuación.

El inconsciente, para Jung (1928), tendría una función compensatoria ante la conciencia en el sentido de mantener el equilibrio psíquico. El inconsciente, tomado aisladamente, es imparcial, *neutro*, es a la vez bueno y malo, y también ni uno ni otro de estos aspectos, en él residen toda clase de opuestos, en estado letárgico; sólo a través de la conciencia pueden separarse, pero los más tendenciosos e Impositivo es el punto de vista consciente, más enérgica será la reacción inconsciente, es decir, su intento de compensación. De este modo, según Jung

En la medida del alcance de nuestra experiencia actual, podemos decir que los *procesos inconscientes están en una relación compensatoria en relación con la conciencia*. Utilizo a propósito la expresión "compensatorio" y no la palabra "opuesto", porque el consciente y el inconsciente no están necesariamente en oposición, sino que se complementan mutuamente para formar una totalidad: el Self(selbst). Según esta definición, el Self es una instancia que engloba al Self consciente. Abarca no sólo la psique consciente sino también la inconsciente, siendo, por tanto, por así decirlo, una personalidad que también somos nosotros. (JUNG, 1928, p. 67)

La función compensatoria es entonces, representativa de una autorregulación de extrema importancia para el psiquismo, tal función busca compensar la actitud del Self

consciente. Esto puede ocurrir a través de motivaciones de orden personal que aparecen en los sueños y que no se reconocen en la conciencia, a través de los significados de los acontecimientos cotidianos que no se entendieron, las preguntas que no se concluyeron, las emociones que no se expresaron o las críticas que no se hicieron. En definitiva, situaciones que, en el estado de vigilia, no alcanzaron el estadio necesario, ya sea por represión o por falta de energía para tomar conciencia.

También es importante señalar que Jung hace una distinción entre el inconsciente personal y el inconsciente colectivo. La primera, según Jung (1943), se configura como la capa personal del inconsciente y que -como ya se ha dicho- presenta como contenido los recuerdos personales perdidos, las ideas reprimidas, las percepciones subliminales e incluso los contenidos aún inmaduros para acceder a la conciencia. Así:

Hay que distinguir el inconsciente personal del inconsciente impersonal o suprapersonal. Llamamos a este último el inconsciente colectivo, porque se desprende del inconsciente personal y porque es totalmente universal; y también porque sus contenidos pueden encontrarse en todas partes, lo que obviamente no es el caso de los contenidos personales.

El inconsciente personal contiene recuerdos perdidos, reprimidos (deliberadamente olvidados), evocaciones dolorosas, percepciones que, por así decirlo, no cruzan el umbral de la conciencia (subliminal), es decir, percepciones de los sentidos que por su falta de intensidad no han llegado a la conciencia, y contenidos que aún no han madurado para la conciencia. (JUNG, 1943, p. 77)

De este modo, queda claro que los contenidos del inconsciente personal son considerados así, de naturaleza claramente particular o individual, en la medida en que pueden ser caracterizados como resultantes o derivados de la experiencia exclusiva del individuo, es decir, resultan de experiencias y adquisiciones en la vida de este individuo y de los factores psicológicos relacionados con él. Dichos contenidos pueden permanecer reprimidos o bien ser reconocidos, siendo así perceptibles a través de la influencia ejercida tanto en nuestro pasado como en nuestro presente, a través de sus manifestaciones -aunque sean parciales- o incluso a través de la especificidad de la que proceden.

Sin embargo, el inconsciente en su conjunto le parecía a Jung que contenía algo que excedía claramente las experiencias y adquisiciones de una vida individual, y ni siquiera era posible considerar la hipótesis de lo que se llamaba *criptomnesia* -que aquí se define como el recuerdo oculto o inconsciente de algún pensamiento específico, un pensamiento que se cree nuevo pero que en verdad es un recuerdo adquirido en un momento anterior.

El segundo, el inconsciente colectivo, según Jung (1957), puede entenderse entonces como la capa estructural de la psique humana que contendría los elementos heredados, totalmente distintos del inconsciente personal, toda la llamada herencia espiritual de la evolución humana, que renace en la estructura cerebral de cada nuevo individuo, la llamada naturaleza psíquica innata compartida por la humanidad. Es decir, el inconsciente colectivo presenta como contenido todos aquellos elementos posibles a la experiencia psíquica de la humanidad, en todos sus matices de valor, siendo sin

embargo completamente neutro - porque los valores sólo pueden venir después del contacto con la conciencia.

Así, evidenciaría el constante retorno de la historia humana en el psiquismo individual, pues para Jung la concepción de que la mente humana podía tener una historia evolutiva era tan relevante como las teorizaciones reconocidas sobre la historia evolutiva del cuerpo humano y entonces, de esta manera, cada individuo traería en sí mismo no sólo su propia historia personal sino también la historia de toda la humanidad que le precedió. En vista de esto, de la existencia de un inconsciente colectivo, es posible ver que la mente humana no puede ser vista, definitivamente, como una especie de *tabula rasa*.

"El inconsciente colectivo es la formidable herencia espiritual del desarrollo de la humanidad que nace de nuevo en la estructura cerebral de cada ser humano" (JUNG, 1957, p. 103).

Así, según Shamdasani (2005), al teorizar sobre el inconsciente colectivo, Jung aporta la concepción de un inconsciente entendido como filogenético, es decir, que haría referencia a la historia genealógica de la especie, que en este caso sería la especie humana. De esta manera:

Su suposición era que nada de lo que la humanidad ha experimentado está verdaderamente perdido. Los residuos de las experiencias pasadas dejan sus marcas en el inconsciente colectivo, que no es más que la herencia colectiva de la humanidad. (SHAMDASANI, 2005, p. 254).

Dentro de esta concepción entonces se podría decir que Jung proponía que el alcance de la memoria se ampliara a algo mucho más allá de lo que podría abarcar meramente la memoria individual, extendiéndose entonces a abarcar la memoria de la humanidad como un todo.

Las concepciones teóricas sobre el inconsciente colectivo tienen su origen en la observación de la presencia de fenómenos psicológicos considerados inexplicables a partir de la experiencia individual. En el caso de la actividad inconsciente de la fantasía, por ejemplo, hay dos categorías. El primero sería el de las fantasías (incluidos los sueños) de carácter personal que se remontan, sin duda, a experiencias individuales, a lo olvidado o reprimido. La segunda es la de las fantasías (incluidos los sueños) de carácter impersonal, irreductibles a las experiencias pasadas del individuo y que es imposible que hayan sido adquiridas individualmente, siendo, por tanto, arquetípicas.

En resumen, se considera entonces, según Jung, que coexisten en el inconsciente -en su conjunto- aspectos o contenidos no sólo de carácter personal, sino también de carácter impersonal, o mejor dicho, de carácter colectivo, y que estos últimos se encuentran bajo la forma de arquetipos.

Tales imágenes fantásticas -los arquetipos- tendrían sin duda una íntima analogía con la mitología y, por constituir un gran número, obligarían a admitir un extracto psíquico colectivo. El inconsciente colectivo se compone entonces de motivos mitológicos o imágenes primordiales, y toda la mitología podría entenderse como una

especie de proyección del inconsciente colectivo, que por tanto puede estudiarse tanto a través de la propia mitología como del análisis individual.

3.4.3 Psiquismo infantil y adolescente

Otro punto importante es el relacionado con el psiquismo en la infancia y en la adolescencia, que se discutirá aquí con respecto a los respectivos periodos de desarrollo cubiertos por la presente investigación (el primero, aproximadamente de 7 a 11 años de edad y el segundo aproximadamente de 12 años en adelante) y que se encuentran secuencialmente dentro de la teoría freudiana respectivamente como el periodo de latencia y la fase genital dentro de la teoría junguiana como *la fase infantil* y *la fase juvenil*.

Para Freud (1905, 1924) este primer período se designa como *latencia*, que especifica un tiempo intermedio entre las fases infantiles de la organización libidinal (oral, anal, fálica) y la fase que comienza con la pubertad y dura hasta la edad adulta, llamada genital. Entonces, según Freud (1905)

Durante este período de latencia total o sólo parcial se erigen las fuerzas psíquicas que, más tarde, aparecerán como obstáculos en el camino de la pulsión sexual y estrecharán su curso a modo de diques (el asco, el sentimiento de vergüenza, las exigencias de los ideales estéticos y morales). En los niños civilizados, uno tiene la impresión de que la construcción de estos diques es obra de la educación, y ciertamente la educación tiene mucho que ver con ello. En realidad, sin embargo, este desarrollo está condicionado y fijado orgánicamente por la herencia, y puede tener

lugar en el momento oportuno sin ninguna ayuda de la educación. Ésta se mantiene enteramente dentro de la esfera de la que es responsable, al limitarse a seguir lo que ha sido orgánicamente prefijado e impreso de manera algo más pulida y profunda. (FREUD, 1905, p. 166)

Es decir, dicho período comienza tras el declive de la sexualidad infantil, alrededor de los seis años, y se prolonga hasta el inicio de la pubertad, alrededor de los doce años, y está marcado por una especie de pausa en la evolución de la sexualidad, ya que no se produce ninguna nueva organización de la misma durante dicho período.

Con la adecuada superación del Complejo de Edipo se produce un predominio del sentimiento de ternura sobre los deseos sexuales y también la aparición de sentimientos como la vergüenza y la repugnancia, así como de aspiraciones éticas y estéticas. También es importante señalar que se produce una transformación de las investiduras de los objetos en las identificaciones con los padres, es decir, hay una renuncia al objeto incestuoso y una identificación con el genitor del mismo sexo, y finalmente aparece la sublimación como un importante mecanismo de defensa.

Esto, según Freud (1908), se caracterizaría por una especie de *desexualización* de la actividad pulsional, representando la principal alternativa a la represión en la medida en que dirigiría una cantidad importante de libido hacia objetivos más valorados socialmente, como las creaciones artísticas y las investigaciones intelectuales, por ejemplo.

Por último, la separación entre el instinto sexual y el instinto epistemófilo favorece que el tabú del incesto recaiga únicamente sobre la sexualidad, permitiendo así que la búsqueda del conocimiento se vea favorecida por la escolarización, primera experiencia social significativa del niño fuera de los vínculos parentales. Entonces, según Freud (1908)

El instinto sexual -o, más correctamente, los instintos sexuales, ya que la investigación analítica nos enseña que el instinto sexual está formado por muchos constituyentes o instintos componentes- está probablemente más rigurosamente desarrollado en el hombre que en la mayoría de los animales superiores, y es sin duda más constante, ya que ha superado completamente la periodicidad a la que está sujeto en los animales. Este instinto pone a disposición de la actividad civilizada una cantidad extraordinaria de energía, en virtud de una característica singular y llamativa: su capacidad para desplazar sus objetos sin restringir considerablemente su intensidad. Esta capacidad de cambiar su objeto sexual original por otro, ya no sexual, pero relacionado psíquicamente con el primero, se llama capacidad de sublimación. En contraste con esta motilidad, en la que reside su valor para la civilización, el instinto sexual también es susceptible de fijarse en una forma particularmente obstinada, que lo hace inútil y a veces lo lleva a degenerar en las llamadas anormalidades. El vigor original del instinto sexual varía probablemente con el individuo, lo que sin duda ocurre también con la parte del instinto susceptible de *sublimación*. Nos parece que es la constitución innata de cada individuo la que decidirá primero qué parte de su instinto sexual será posible sublimar y utilizar. Además, los efectos de la experiencia y de las influencias intelectuales sobre su aparato mental consiguen que se sublime otra parte

de este instinto. Sin embargo, no es posible prolongar indefinidamente este proceso de desplazamiento, al igual que en nuestras máquinas no es posible transformar todo el calor en energía mecánica. Para la gran mayoría de las organizaciones parece ser indispensable una cierta cantidad de satisfacción sexual directa, y cualquier restricción de esta cantidad, que varía de un individuo a otro, trae consigo fenómenos que, debido a los prejuicios funcionales y a su carácter subjetivo de desagrado, deben ser considerados como una enfermedad. (FREUD, 1908, p. 193-194)

En consecuencia, se llega a la fase genital, el otro periodo que se trata aquí. Iniciado con la pubertad, en términos generales, aquí se reanudan aquellos impulsos sexuales que habían quedado dormidos durante la fase latente y que ahora buscan su expresión a través de un objeto de amor situado fuera del núcleo familiar. Paralelamente, hay que elaborar la pérdida de esa identidad marcadamente infantil y también la representación de los padres de esta época, algo que permitirá poco a poco la construcción de una especie de nueva identidad, ya adulta.

De este modo, según Freud (1905), esta fase se configura por la organización y síntesis de las llamadas *pulsiones parciales* bajo la primacía definitiva de las zonas genitales, lo que caracteriza la entrada en la pubertad. Aquí se produciría entonces la elección definitiva de un objeto sexual en flagrante oposición tanto a la *perversidad polimorfa* como al *autoerotismo* de la sexualidad infantil. De este modo, las alteraciones que se producen en los órganos genitales y en las hormonas vuelven a despertar la impulsividad sexual de la *fase fálica* -inmediatamente anterior al período de latencia-

proporcionando una forma más madura de conexión sexual, es decir, la búsqueda de individuos del sexo opuesto y fuera del núcleo familiar.

Además, y a diferencia del formato infantil de la sexualidad marcado por la pura búsqueda de placer, las modificaciones que surgen con la pubertad hacen de la reproducción y de la búsqueda de una pareja adecuada que ayude a efectuarla, un componente importante de la sexualidad, comenzando aquí también las búsquedas por la necesidad de liberarse de la dependencia relacionada con las figuras parentales.

Según Freud (1905):

Por último, encontramos que la elección de objeto está guiada por los indicios infantiles, renovados en la pubertad, de la inclinación sexual del niño hacia sus padres y otras personas que lo cuidan, y que, desviado de estas personas por la barrera incestuosa erigida entre tanto, se orienta hacia otras que se les parecen. Hay que añadir, por último, que durante el período transitorio de la pubertad los procesos de desarrollo somático y psíquico proceden durante algún tiempo sin conexión entre sí, hasta que la irrupción de una intensa moción psíquica de amor, que conduce a la inervación de los genitales produce la unidad de la función amorosa requerida por la normalidad. (FREUD, 1905, p. 220)

En otras palabras, las transformaciones que se producen a partir de este momento pueden evidenciarse, en primer lugar, por la elección y el encuentro de un objeto en su configuración definitiva, y luego -pero de manera igualmente importante- por el advenimiento de la capacidad biológica de reproducción y la primacía de la genitalidad. Aunque la genitalidad no excluye la búsqueda del placer, ya que ambas

coexisten de forma paralela, hay que tener en cuenta que no es infrecuente que la búsqueda del placer llegue a predominar sobre la cuestión de la reproducción como principal foco psicológico de la sexualidad.

A su vez, Jung (1921, 1957), aunque inicialmente compartía las ideas de Freud, se fue distanciando progresivamente de algunas de ellas. Sus premisas teóricas le llevaron a entender que el ser humano pasa por fases de desarrollo a lo largo de la vida y que, por tanto, éstas no terminan cuando se completa la pubertad y comienza la edad adulta.

Aun reconociendo -como Freud- que las interacciones con los padres son de suma importancia para el niño, concibe la infancia como una sola fase, que va desde el nacimiento hasta la pubertad, y que inicialmente el psiquismo está dirigido por los instintos y el niño es completamente dependiente de los padres, viviendo incluso, durante un cierto período, inmerso en su atmósfera psíquica, en su inconsciente, especialmente el de la madre inicialmente -también como Freud-. Así, según Jung (1957):

'En la etapa infantil de la conciencia, todavía no hay problemas; nada depende del sujeto, porque el propio niño es todavía totalmente dependiente de los padres. Es como si aún no hubiera nacido del todo, pero se encontrará inmerso en la atmósfera de sus padres. El nacimiento psíquico y, con él, la diferenciación consciente de los padres no se produce hasta la pubertad, con la irrupción de la sexualidad. El cambio fisiológico también va acompañado de una revolución espiritual. Es decir, las diversas manifestaciones corporales acentúan el Self hasta tal punto que a menudo se impone

de forma desmesurada. De ahí el nombre dado a esta fase: "los años difíciles" de la adolescencia. (JUNG, 1957, p. 346 - 347)

A medida que el ego y la conciencia comienzan a formarse surge la identidad individual y con la entrada en la vida escolar el niño comienza a salir del psiquismo paterno, lo que le lleva a hablar de sí mismo en primera persona, percibiéndose mejor y distinguiéndose de los demás.

Los aspectos de esta fase (por ejemplo, el nacimiento, la crianza y la educación por parte de los padres, la exploración del entorno, la actividad lúdica con otros niños y los retos iniciales de la entrada en la pubertad) se clasifican, esencialmente como de orden biológico y social y están marcadas por imperativos arquetípicos que la distinguen de otras fases y que se expresan tanto en el desarrollo de la personalidad como en el del comportamiento (es decir, cada imperativo plantea sus propias exigencias particulares en relación con el entorno y su activación dependerá de que se cumplan o no esas exigencias, lo que puede desencadenar un desarrollo distorsionado o no).

También existía para Jung la suposición de que el ser humano no podía entender su vida sólo dentro de su contexto cultural, sino también en el de su especie, es decir, que a lo largo de las fases de su desarrollo reviviría, a su manera, las etapas por las que también pasó la especie en su desarrollo psicológico en su conjunto. Así, al niño inicialmente, en su relativo estado de inconsciencia -que irá disminuyendo a medida que se desarrolle el ego- le es posible tener un mayor acceso al inconsciente

colectivo, algo más difícil para el adulto debido a la creciente conciencia. Así, según Jung (1957):

Para terminar, me gustaría volver por un momento a la comparación con el sol. Los ciento ochenta grados del arco de nuestra vida pueden dividirse en cuatro partes. El primer cuarto, situado en el este, es la infancia, ese estado sin problemas conscientes, en el que sólo somos un problema para los demás, pero aún no somos conscientes de nuestros propios problemas. Los problemas conscientes ocupan el segundo y tercer cuarto, mientras que, en el último cuarto, en la vejez extrema, nos sumergimos en esa situación en la que, a pesar del estado de nuestra conciencia, volvemos a ser una especie de problema para los demás. La infancia y la vejez extrema son totalmente diferentes entre sí, pero tienen algo en común: la inmersión en el proceso psíquico inconsciente. Como el alma del niño se desarrolla a partir del inconsciente, su vida psíquica, aunque no es fácilmente accesible, no es sin embargo tan difícil de analizar como la de las personas muy mayores que se sumergen en el inconsciente, donde desaparecen progresivamente. La infancia y la vejez extrema son estados de la vida sin ningún problema consciente; por eso no los he tenido en cuenta en mi estudio. (JUNG, 1957, p. 360)

Para Jung, hay que añadir aquí, tales fases de desarrollo que se dan a lo largo de la vida, desde el nacimiento hasta la muerte, y que muestran una especie de evolución egocéntrica de distanciamiento y posterior reaproximación al Ser, deben ser vistas como meras disposiciones evolutivas, no estando rígidamente separadas y, siempre hay algún nivel de solapamiento momentáneo entre ellas.

También se puede añadir, según Jung (1936), que la detección de símbolos en los sueños de los niños puede configurarse casi como la expresión directa de material procedente del inconsciente colectivo, porque están -por así decirlo- más cerca de él, inmersos todavía en las llamadas grandes imágenes. Para Jung, pues:

"los sueños de los niños suelen ser especialmente significativos, porque la conciencia infantil es todavía frágil, y de este modo estos sueños que se originan en el inconsciente colectivo pueden manifestarse libremente". (JUNG, 1936, p. 81).

Cabe destacar aquí, por último, que el símbolo favorece y retrata el desarrollo psíquico a lo largo de la vida, pudiendo abarcar todas las cuestiones que en él se plantean, algo de extrema relevancia para las implicaciones de esta investigación.

Pasando entonces a la segunda fase, según Jung (1957), son muchas las dificultades a las que hay que enfrentarse, ya que a partir de la pubertad (fase de juventud), hay que prepararse para dejar el hogar y aprender a vivir solo en el mundo, para encontrar una pareja sexual y sólo entonces para formar - eventualmente - una nueva familia, de la que ahora habrá que hacerse responsable. De este modo, progresivamente, durante este periodo, se irán aflojando los lazos con los padres u otros cuidadores, habrá que prepararse y encontrar una profesión o medio de subsistencia y establecerse en ella, para desempeñar un papel social adecuado, además es importante conseguir un razonable sentimiento de confianza, autonomía, autoestima y voluntad suficiente para poder empezar a relacionarse con la sociedad y

actuar en ella de forma progresivamente adulta, obteniendo así el lugar deseado dentro de la misma.

Las cuestiones de esta fase también pueden clasificarse principalmente como biológicas y sociales y conducen a la entrada en la vida adulta (por ejemplo, el desprendimiento de los lazos parentales, el conflicto generacional, la activación del sistema afectivo sexual, la iniciación en el desempeño de un papel en la vida adulta).

Esta fase está marcada por numerosas transformaciones de orden fisiológico que, a su vez, propician también una importante transformación psicológica, permitiendo que el psiquismo individual adquiriera una forma que le es propia. Aquí se produce una especie de despertar, que se va perfilando progresivamente, donde el joven individuo toma conciencia, paso a paso, de sí mismo y del mundo que le rodea y le exige. Muchas dificultades surgen del hecho de que el psiquismo, ante las crecientes exigencias vitales, se encontrará con los más variados problemas, necesidades de resolución y profundas adaptaciones a la vida en sociedad. Cabe destacar que el apego a los patrones de la fase infantil, dificulta mucho la maduración, tanto en relación con las cuestiones externas -sociales-, como con las internas -psíquicas-. De este modo, según Jung

En cualquier circunstancia, conquistar un lugar en la sociedad y modificar la propia naturaleza original, para que se adapte más o menos a esta forma de existencia, constituye un hecho notable. Es una lucha que se libra dentro y fuera de uno mismo, y es comparable a la lucha del niño por la existencia del Self (JUNG, 1957, p. 351).

Por lo tanto, no es sin una buena dosis de cuestionamiento y sufrimiento que el joven individuo necesitará ampliar y consolidar gradualmente su conciencia, encontrando, de esta manera, su lugar en el mundo, una tarea que es inherente a cada uno de nosotros. Aquí también, hay que señalar brevemente, aquellos aspectos que son siempre inherentes al desarrollo de todos y cada uno de los individuos y que, de forma positiva o no, por su fuerza, pueden interferir en el mismo, es decir, la presencia de la herencia, de las primeras y significativas experiencias con los padres y/u otros posibles cuidadores, de las posibles creencias religiosas, del proceso educativo y cultural y también de la socialización también deben ser tenidos en cuenta.

Por último, según Jung (1936), hay que destacar que la pubertad puede considerarse como una fase completamente diferente de la anterior, es decir, la infancia. Para él, en la pubertad ya está presente una importante autonomía del Ego, que aquí ya es suficientemente independiente de las influencias del inconsciente colectivo. El joven individuo está entonces ya inserto en el mundo humano que le rodea y hay una determinada configuración de su personalidad que se enfrenta a la cuestión de la *sexualidad*. Siempre según Jung, esto se constituye como una especie de fuerza *fatal*, pero fatal en el sentido de ser considerada inevitable, a la que todos están destinados. De este modo, para el joven:

(...) su posición adquirida se tambalea, a veces de forma catastrófica. Por lo tanto, a esta edad se produce una extraña transformación de la personalidad. Es la edad en la que pueden aparecer eventualmente los trastornos mentales - precisamente en función de la influencia de esta fuerza fatal que es la sexualidad (JUNG, 1936, p. 218).

Lo que se puede comprobar entonces es que el ego no estaba preparado ante esta fuerza, esta novedad que ahora irrumpe frente a él y que viene a desorganizar todo lo que desde la infancia había sido estructurado y que le era afectivo, a partir de aquí serán necesarias nuevas configuraciones, lo que implica una importante demanda de energía.

3.4.4 Sueños

Como señala Shamdasani (2005), los sueños son un acontecimiento universal y las concepciones vinculadas a ellos siempre serán diferentes según la época y la cultura a la que pertenezcan. Así, los más variados estudios históricos y antropológicos realizados a lo largo de los años demuestran que, independientemente de la cultura a la que pertenezcan, tales concepciones sobre los sueños son inherentes a los espacios que ejercen en las cosmologías, en los principios médicos, estéticos, teológicos y también filosóficos sobre los mismos, además de las actividades individuales, rituales y terapéuticas que los siguen, incluyendo también aquellas concepciones tanto sobre la individualidad como sobre el lenguaje. Por último, estos estudios también señalan la imposibilidad de separar el sueño de su particular *cultura onírica*.

A su vez, también es importante destacar que, tanto las teorizaciones psicológicas como las modernamente llamadas neurocientíficas, argumentan ofrecer condiciones suficientes para determinar la esencia universal que presenta el sueño como una especie de entidad que no puede ser cambiada y que, por lo tanto, es

permanente. Así, simultáneamente, tales teorizaciones, aunque se presenten como separadas de las culturas oníricas en las que se insertan, proporcionan un impulso significativo en el advenimiento de más y más culturas nuevas derivadas de ellas y relativas a los sueños, es decir:

“El sueño se ha empleado para generar nuevas configuraciones de la personalidad y del cerebro, acompañadas de nuevos rituales de registro e información de los sueños, y de adivinaciones retrospectivas, que han sido adoptadas por grandes grupos sociales” (SHAMDASANI, 2005, p. 117).

Así, en nuestra sociedad, occidental y moderna, Shamdasani (2005), indica que, el posicionamiento cultural de los sueños ha sido posiblemente moldeado por Freud y Jung. Este hecho fue posible tanto por la importancia del uso de los sueños en las prácticas psicoterapéuticas -de forma interpretativa- como por la difusión de las teorizaciones oníricas tanto en determinados grupos intelectuales como en la llamada cultura popular. Así, según este autor,

"ya sean vistos como realizaciones del deseo o compensaciones, los sueños son ampliamente entendidos como revelaciones de la personalidad, procedentes del inconsciente, y esta noción parece ser el legado de Freud y Jung" (SHAMDASANI, 2005, p. 118).

Lo que se propone aquí, entonces, en forma secuencial, son algunos comentarios y aclaraciones importantes sobre las llamativas y distintas proposiciones de cada uno de estos autores, Freud y Jung, respecto de sus respectivas teorizaciones sobre los sueños.

Los sueños, dentro de la visión de Freud (1900), son una forma de preservar el sueño a pesar de los impulsos inaceptables, casi siempre ligados a la realización de deseos ocultos, que surgen cuando se relaja la censura del inconsciente. Este impulso, que podría perturbar el sueño, es transformado en una escena más aceptable por el trabajo del sueño mediante el desplazamiento, la condensación, la consideración de la representabilidad y la elaboración secundaria.

Una vez que reconozcamos que el contenido del sueño es la representación de un deseo realizado y que su oscuridad se debe a las alteraciones hechas por la censura al material reprimido, ya no tendremos ninguna dificultad para descubrir la *función* de los sueños. Se suele afirmar que el sueño es perturbado por los sueños, pero, curiosamente, se nos lleva a la opinión contraria y tenemos que considerar el sueño como el guardián del sueño. (FREUD, 1900, p. 604)

El desplazamiento consistiría en un desvío de la intensidad psíquica de una idea a otra; la condensación implicaría que varios elementos se comprimen en un solo conjunto que, a su vez, sería representativo de todos esos elementos; la consideración por la representabilidad llevaría a la desaparición de toda relación lógica entre los pensamientos latentes, favoreciendo su coexistencia sin contradicción alguna; y,

finalmente, la elaboración secundaria dotaría al sueño de suficiente coherencia, haciéndolo más aceptable, acercándolo a las formaciones psíquicas normales, es decir, aceptables para ser experimentadas en el sueño.

Así, en la visión freudiana, el sueño permite una descarga emocional parcial de los impulsos, sin provocar el despertar del soñador. Para la interpretación de los sueños, el método de asociación libre de ideas con los elementos del sueño serviría para producir un retorno al contenido latente original del sueño, no disimulado y que es subyacente al contenido manifiesto, aquel que es recordado por el soñador, por lo que la interpretación puede ser vista como una vía inversa, en la medida en que desconstruye el trabajo de elaboración onírica.

También es importante destacar que Freud trató el sueño como un síntoma, esto se debe a que ambos son considerados deformados, es decir, no dicen directamente lo que quieren decir, siendo así una expresión deformada de un contenido psíquico, en este caso un deseo reprimido. Por otro lado, aunque inicialmente siguió la visión freudiana, Jung (1957), desarrolló posteriormente su propia forma de tratar los sueños.

En primer lugar, evita considerar los sueños como si fueran mensajes disfrazados del inconsciente, no siendo la realización de un deseo oculto, no existiendo, por tanto, distinción entre contenido manifiesto o latente o cualquier otro tipo de deformación. Para Jung, los sueños no censuran ni distorsionan. Tal ausencia de transparencia no podría referirse a un disimulo sino, precisamente, a un retrato de su esencia momentánea, apuntando sólo a algo que era, hasta ese momento, desconocido. La aparente incoherencia de los sueños se limita únicamente a la visión que la conciencia

inicial, despierta y ordinaria, tiene de ellos, ya que, cuando los experimenta el soñador, se le presentan como muy reales y llenos de significado.

Para Jung, los sueños se consideran una representación simbólica del estado actual de la psique y muestran los contenidos del inconsciente personal de forma personificada o representativa, en los que se reflejan patrones mentales, es decir, pautas, pensamientos, concepciones, juicios, tendencias y otros que son inconscientes. De este modo, el sueño, a través de la propia imagen que ofrece, envuelve totalmente su significado, representando la realidad interior tal y como es en el momento presente. Aquí hay una diferencia fundamental con respecto a Freud, los sueños no se consideran sintomáticos sino, sobre todo, simbólicos. Para Jung (1957):

Los sueños, por tanto, nos comunican, en lenguaje figurado -es decir, mediante representaciones sensoriales e imaginarias-, pensamientos, juicios, concepciones, directrices, tendencias, etc., que estaban en estado de inconsciencia, por haber sido reprimidos o simplemente ignorados (JUNG, 1957, p. 198).

Los contenidos del inconsciente colectivo, más profundos, se presentan como imágenes y motivos arquetípicos -símbolos- que sólo pueden reconocerse si el soñador está familiarizado con el simbolismo mítico. La aparición de estas imágenes podría indicar profundas transformaciones en el estado general de la psique como, por ejemplo, cuando se trata de cuestiones de carácter filosófico o religioso.

De este modo, los sueños serían entonces como indicaciones que pretenden hacer evidentes aquellas dificultades que necesitan una solución o para las que ya se presentaría una posible solución o camino a seguir. El sueño puede, sin duda, agregar a la conciencia aspectos psíquicos relevantes para una sensible modificación

actitudinal de la conciencia. Así, aquí también se observa la existencia de potencialidades no experimentadas y que son esenciales para el proceso de individuación, inherente a todo ser humano (y que, en términos generales, es un proceso de diferenciación psicológica que tiene como objetivo el desarrollo de la personalidad individual).

En la visión junguiana los sueños presentan, entonces, una función compensatoria de las distorsiones (o cambios de sentido) provocados por el ego y, siendo así, estarían al servicio del proceso de individuación, llevando a este mismo ego a ser cada vez más objetivo y consciente de sí mismo. Esto puede ocurrir debido a la posibilidad de que la actitud consciente sea demasiado tendenciosa e incluso ofrezca el riesgo de provocar algún tipo de daño grave a las necesidades fundamentales del individuo.

En definitiva, aquello a lo que el inconsciente es proclive puede no presentar ninguna forma de concordancia con las intenciones del consciente, lo que puede generar entonces una importante discrepancia entre ambos. En otras palabras, cuanto mayor sea la distancia entre la actitud consciente y las orientaciones inconscientes, mayor será la presencia de sueños cuyo contenido será discordante, pero compensatorio para el equilibrio psicológico del individuo. Según Jung (1957)

Es cierto que, en mi opinión, todos los sueños tienen un carácter compensatorio en relación con los contenidos conscientes, pero lejos de mí pensar que la función compensatoria se presenta tan claramente en todos los sueños (...) Aunque el sueño contribuye a la autorregulación psicológica del individuo, reuniendo mecánicamente todo lo que fue reprimido, despreciado o incluso ignorado, sin embargo, su significado compensatorio a menudo no aparece inmediatamente, porque sólo tenemos un

conocimiento muy imperfecto sobre la naturaleza y las necesidades de la psique humana. Sin embargo, existen compensaciones psicológicas, aparentemente muy remotas (JUNG, 1957, p. 200)

Se puede percibir entonces que, en los sueños, esencialmente, hay algo del orden de lo desconocido y, por lo tanto, una actitud seria hacia ellos puede proponer un aumento significativo del autoconocimiento. Es un fenómeno absolutamente normal y universalmente observado en las más variadas culturas y en todas las épocas, y hay consenso en que su obstrucción puede conducir a complejos trastornos psíquicos y somáticos.

Según Von Franz (2011), el sueño, dentro de la visión junguiana, se configura como un mensaje procedente de algo más amplio, extremadamente desconocido, con el poder de movilizar al individuo desde su propio interior. Es algo que siempre ha existido y seguirá existiendo indefinidamente, siempre de la misma manera, siendo imposible basarse en teorizaciones intelectuales absolutas y definitivas, ya que cada sueño sólo podría presentar una posibilidad de comprensión desde sus propias particularidades.

A pesar de su vasta experiencia en el trabajo con los sueños y sus respectivas interpretaciones, para él éstos eran vistos como una profunda fuente de misterio, conocimiento y creatividad de la naturaleza. Según Von Franz (2011), el sueño, de este modo,

"Para Jung, era un mensaje procedente de algo mayor, (...) le era imposible crear una teoría intelectual del sueño; para él, cada sueño debía ser desvelado siempre en su singularidad y sus nuevos significados. (VON FRANZ, 2011, p. 43).

Para Jung (1936), se puede considerar que los sueños presentan un punto de vista causal -o más bien *condicional*- y otro, *finalista*. De este modo, se podrían cuestionar tanto el *por qué* como el *para qué*.

Así, en cualquier sueño sería posible percibir algunas particularidades procedentes de pensamientos, influencias, estados de ánimo o incluso de humor de los días anteriores, que denotarían una cierta continuidad procedente del pasado, de un tiempo anterior al sueño. Por otro lado, también sería posible reconocer una continuidad más allá del sueño, en la medida en que ejercen efectos evidentes sobre la conciencia de la persona que tuvo el sueño.

Consideró importante, pues, reconocer que los procesos inherentes a la naturaleza no podían basarse en una trayectoria meramente accidental de acontecimientos aislados entre sí, sino en la existencia de vínculos causales entre ellos. Sin embargo, también consideró, de importancia equivalente, la posibilidad de que el psiquismo presentara una naturaleza finalista, por lo tanto dirigida inconscientemente hacia un fin. Así, desde el punto de vista causal, Jung (1936) afirmó

Hay que considerar que la propia psique posee, como todos los fenómenos biológicos, una naturaleza finalista, orientada hacia un fin. Esto no se opone en absoluto a la opinión mencionada anteriormente de que el sueño consiste en un

acontecimiento no intencional, pues ahí se destaca el hecho de que los fenómenos naturales se producen de forma inconsciente, independientemente de la conciencia, hecho que no excluye la posibilidad de que las formas de desarrollo del psiquismo sigan una *finalidad inconsciente*. No podemos evitar la suposición de que la esencia fundamental existe desde toda la eternidad, que todo lo que existe es sólo un despliegue de carácter finalista de esta disposición original. Incluso lo que parece no tener una finalidad psíquica o incluso biológica puede ser investigado en relación con su posible finalidad. (JUNG, 1936, p. 17)

Aunque destaca el punto de vista de la causalidad en los sueños, donde éstos serían el resultado de elementos o datos psíquicos previos -es decir, teniendo en cuenta una interpretación de estos fenómenos psíquicos basada en la causa y el efecto- Jung es muy cuidadoso en sus explicaciones debido a que hay una serie de dificultades inherentes, incluso en su comprobación. Entiende que una relación clara de causa y efecto sólo puede verificarse, de hecho, en acontecimientos de naturaleza inanimada, no biológica. Sólo ante la posibilidad de repetir el experimento en condiciones equivalentes es que sería posible su comprobación efectiva. De este modo, las condiciones más variadas y desordenadas de un acontecimiento natural -y aquí encaja el sueño- hacen absolutamente imposible demostrar relaciones causales unívocas, es decir, tal reducción sería completamente insatisfactoria desde el punto de vista de la ciencia. De ahí surge, según Jung, la adecuación del término "condicional", más pertinente a la situación que pretendía explicar.

Y, justo después, sobre el punto de vista finalista, es decir, su perspectiva creativa, donde se revelan direcciones a un propósito que pertenece al futuro, a un significado que aún está por emerger y que en la actualidad es inconsciente, precisamente porque aún no ha podido hacerse consciente. De este modo, se puede decir que hay, en los sueños, una especie de esfuerzo psicológico hacia un fin y que éstos, como parte de los fenómenos psicológicos, están siempre dotados de un sentido de finalidad intrínseca. Según Jung (1936):

Hay que considerar que la propia psique posee, como todos los fenómenos biológicos, una naturaleza finalista, orientada hacia un fin. Esto no se opone en absoluto a la opinión mencionada anteriormente de que el sueño consiste en un acontecimiento no intencional, porque ahí se destaca el hecho de que los fenómenos naturales ocurren inconscientemente, independientemente de la conciencia, hecho que no excluye la posibilidad de que las formas de desarrollo de la psique sigan una finalidad inconsciente. No podemos evitar la suposición de que la esencia fundamental existe desde toda la eternidad, que todo lo que existe es sólo un despliegue de carácter finalista de esta disposición original. Incluso lo que parece no tener una finalidad psíquica o incluso biológica puede ser investigado en relación con su posible finalidad.

(JUNG, 1936, p. 17)

Aquí Jung discute la necesidad de tener en cuenta, al trabajar con los sueños, que no se debe perder de vista la cuestión de lo que se llamó la finalidad interna del evento. Es decir, se trata de tener en cuenta la *finalidad inconsciente del sueño*, destacando que no tiene que ver con objetivos ni siquiera con ninguna intención de

orden consciente porque, en verdad, es algo que funciona de manera finalista -que se basa en el resultado final, o, mejor dicho, en el propósito potencial final de la actividad psíquica- tan automáticamente como una reacción celular.

Por último, sólo mediante la conciliación de ambos puntos de vista sería posible una mejor y más profunda comprensión de la naturaleza de los procesos oníricos.

Como el sueño también puede entenderse como un fenómeno que no presenta un único significado o interpretación, Jung (1936), ofrece un conjunto de cuatro definiciones significativas que sirven como una visión general de las formas más distintas de dar significado a un sueño. Así, según Jung

1) El sueño representa la reacción inconsciente a una situación consciente. A una determinada *situación consciente* le sigue una reacción del inconsciente en forma de sueño, aportando contenidos que -de forma complementaria o compensatoria- apuntan claramente a la impresión obtenida durante el día. Es evidente que el sueño nunca se habría formado en ausencia de una determinada impresión obtenida el día anterior. 2) El sueño representa una situación que es fruto del *conflicto* entre la conciencia y el inconsciente. En este caso, no hay una situación consciente que pueda, en mayor o menor grado, ser responsable de ella, sino que se trata de una cierta espontaneidad del inconsciente. El inconsciente añade a una determinada situación consciente otra situación, que difiere tanto de la situación consciente que se forma un conflicto entre ambas. 3) El sueño representa la tendencia del inconsciente cuyo objetivo es una *modificación de la actitud consciente*. En este caso, la posición contraria asumida por el inconsciente es más fuerte que la posición consciente: el sueño representa una pendiente que se origina en el inconsciente y va hacia la conciencia. Son sueños

especialmente significativos. Pueden transformar a alguien que adopta una determinada actitud por completo. 4) El sueño representa procesos inconscientes que no muestran *relación* con la situación consciente. Los sueños de este tipo son muy peculiares y, debido a su extraño carácter, no pueden interpretarse fácilmente. El soñador se asombra un poco al soñar algo así, pues ni siquiera se puede establecer una relación condicional. Es un producto espontáneo del inconsciente que soporta toda la actividad y es altamente significativo. Son sueños imponentes. Sueños que los primitivos llaman "grandes sueños". Son de naturaleza oracular, "somnia a deo missa" - sueños enviados por Dios. Se experimentan como iluminación. También se manifiestan sueños de este tipo antes de la aparición de una enfermedad mental o de una neurosis grave, en los que irrumpe de repente un contenido que impresiona profundamente al soñador, aunque no lo comprenda. (JUNG, 1936, p. 18 - 19)

Así, la formulación de los sueños puede originarse en el hecho de que un sueño puede representar una reacción inconsciente a una situación consciente, dejando claro que dicho sueño es el resultado directo de las impresiones obtenidas de alguna situación del día anterior y a la que se pretende aportar contenidos que la completen o incluso la compensen. La segunda formulación está vinculada al hecho de que el sueño puede representar la descripción de alguna situación que ha surgido como resultado de algún conflicto que ha surgido entre el consciente y el inconsciente, y que en esta situación el inconsciente ha buscado manifestarse de forma espontánea, ofreciendo a alguna situación consciente concreta una alternativa, pero provocando un conflicto

entre ambos. La tercera formulación, a su vez, representaría una tendencia en el inconsciente que se opone y es más fuerte que la consciente y que apunta a una modificación efectiva de esta última, apuntando a transformar realmente la vida del soñador. Finalmente, la cuarta y última formulación, la que representa los procesos inconscientes que no presentan ningún tipo de relación que pueda ser reconocida y vinculada a la conciencia. Sueños como este serían difíciles de interpretar por sus significativas particularidades, son una producción inconsciente espontánea y pueden venir antes de perturbaciones graves o incluso presentar un sentido profético, movilizándolo profundamente al soñador.

Sin embargo, hay que recordar aquí que tales procesos pueden venir determinados, originalmente, por fuerzas creativas en el inconsciente o incluso tener un origen somático - lo que nos lleva al siguiente punto de esta discusión. También cabe destacar que pueden estar fundados en acontecimientos físicos o psíquicos del entorno, ya sean relativos al pasado o incluso al futuro.

Otra cuestión importante planteada por Jung (1936) está relacionada con el origen de los sueños, ya que están relacionados con distintos motivos y condiciones. Se discuten seis posibilidades: orígenes somáticos, sucesos físicos externos, sucesos psíquicos externos o procedentes del entorno, sucesos del pasado, sucesos que han perdido su relación con la conciencia y sucesos futuros que aún son imposibles de reconocer.

Así, los *orígenes somáticos* se refieren a *expresiones* corporales, estados de enfermedad o incluso malestar físico, cuya manifestación corporal tiene su origen en procesos psíquicos inconscientes, una idea ya presenté en la antigüedad médica y que

también se tratará más adelante en este texto. Los acontecimientos físicos externos son los que ocurren fuera del cuerpo, es decir, en el entorno y que tienen el poder de influir en los sueños, como los ruidos, los estímulos luminosos, el frío y también el calor. Los llamados *acontecimientos psíquicos externos* son los que ocurren en el entorno, alrededor del soñador, y son perceptibles para el inconsciente, como algunos secretos o incluso algunas atmósferas que pueden ser captadas por el inconsciente, aunque no sabemos cómo sería posible. También es importante señalar que los *acontecimientos del pasado* pueden estar presentes en los sueños, algo muy relevante y que incluso puede ser un tema arquetípico, lo que explica que haya una consonancia importante entre ciertos contenidos inconscientes y los eventos históricos. Por otro lado, en cuanto a los sucesos que han perdido su relación con la conciencia, se puede decir que se trata de aquellos contenidos oníricos que en algún momento presentaron una cierta relación con la conciencia pero que han perdido esta relación, hasta el punto de aparecer como si no hubieran existido; existe la posibilidad de que aparezcan personajes, lugares o situaciones que en algún momento estuvieron presentes en la conciencia pero que por el paso de un largo tiempo quedaron completamente relegados al olvido -y el nombre para esto es *criptomnesia* (memoria oculta). Por último, están los eventos futuros que todavía son imposibles de reconocer y que representan contenidos psíquicos futuros, presentes en los sueños, pero que no pueden ser reconocidos en el momento presente. Tales contenidos podrían indicar ciertas acciones o incluso situaciones vinculadas al futuro del soñador, anticipatorias como futuras configuraciones de la personalidad -y más comunes en los sueños infantiles- pero que se revelan ininteligibles en el presente.

Aunque subraya estas seis posibilidades presentadas, Jung (1936) todavía hace hincapié en un punto, refiriéndose a los sueños que aparentemente *repiten los eventos del día anterior*. Para este autor

(...) los sueños nunca consisten en una repetición exacta de un acontecimiento del día anterior. Sí, hay sueños que repiten algún acontecimiento del día anterior de forma idéntica; pero cuando examinamos el sueño con más atención, comparándolo con la realidad, percibimos que hay diferencias. (JUNG, 1936, p. 32)

En este caso, aunque se reconoce la similitud, se insiste en el hecho de que, bajo una mirada más atenta, sólo hay una repetición que sólo puede considerarse aproximada, no siendo posible una *duplicación exacta*. Aunque el soñador diga que ha soñado la realidad *exactamente como ella es*, es posible encontrar en el sueño elementos simbólicamente diferentes a los de la realidad de la vida del soñador.

Sin embargo, existe una única excepción en este sentido, la relativa a los sueños de *choque*, que, según Jung (1936), pueden considerarse una repetición de forma idéntica a la realidad. Así, según Jung, tales sueños

(...) consisten en una repetición idéntica de la realidad. Es prácticamente una prueba del efecto traumático. El choque ya no se puede *psicoanalizar*. Podemos observar un hecho similar especialmente en el caso de los procesos de curación, en los que la psique intenta traducir el shock en una situación psíquica de angustia. (JUNG, 1936, p. 31)

Lo que ocurre aquí es que el inconsciente fracasa al intentar integrar un shock de forma psíquica y entonces el shock primario acaba saliendo de nuevo a la superficie con el objetivo de ser finalmente integrado, permitiendo así al Self un control definitivo de lo que le afectó en el caso de un orden originalmente traumático.

Aunque se ha dicho que Jung siguió inicialmente la visión freudiana, optó por prescindir de cualquier teoría previa sobre los sueños y tratar de acercarse a ellos sin prejuicios, para intentar comprender su funcionamiento real. Para ello, también era necesario abandonar el método de la libre asociación de ideales e ideas que, para Jung, sólo consistía en la producción de asociaciones a elementos oníricos y luego de asociaciones a asociaciones, de manera sucesiva, lo que sólo serviría para alejar progresivamente al soñante de la imagen onírica mediante líneas en zigzag, llevando sólo al reconocimiento de sus complejos sin saber siquiera si estaban presentes en las imágenes originales del sueño presentado.

Así, para intentar comprender el funcionamiento real de los sueños, Jung (1936) entendió que debía haber una concentración en torno a la imagen primordial, obteniendo asociaciones relativas a ella, pero asociaciones procedentes de todos los lados. De esta manera, realizando un procedimiento entendido como concéntrico y que se opone a la libre asociación de ideas. Sobre este procedimiento, Jung explica

(...) la pregunta que debe hacerse al soñador es la siguiente: "¿Qué se te ocurre en relación con X? Sin embargo, la pregunta de la asociación libre es: "¿Qué te viene a la mente en relación con X? ¿Y después? En este sentido, las asociaciones están relacionadas con *otras asociaciones* y no con X. Frente a esta técnica, me quedo con la

imagen inicial de X. En oposición a la 'reductio in primam figuram', llamo a este método amplificatio, es decir, *amplificación*. (JUNG, 1936, p. 35)

De este modo, cada imagen presentada en el sueño debe ser amplificada hasta que se haga visible, en el sentido de ser pasible de ser comprendida. A este procedimiento, o mejor, a esta combinación de asociaciones que se produce en torno a las imágenes oníricas, mediante una especie de enriquecimiento de éstas, se le dio el nombre de *amplificación*.

Sin embargo, merece la pena hacer aquí una importante distinción que hace Mattoon (2013) respecto a la amplificación, ya que, como la propia autora señala, Jung utilizó el término para referirse tanto a las amplificaciones arquetípicas como a las individuales.

Así, para Jung, el encuentro de asociaciones personales procedentes del soñador - ampliación individual- sería inherente a la propia comprensión junguiana de los sueños, en el sentido de que no pueden configurarse como un disfraz en la medida en que presentan sólo un retrato momentáneo de la psique. Las asociaciones personales deben continuar y ser consideradas, en todas sus posibilidades, hasta su agotamiento.

En el caso de que aparezcan elementos o imágenes arquetípicas (símbolos) en el sueño, estos deben ser siempre considerados y esto requerirá que las ampliaciones sean entonces, ya no sólo personales, sino arquetípicas (o simbólicas). Este tipo de imágenes son más probables cuando el soñador es incapaz de hacer ningún tipo de asociación personal con ellas o cuando, a pesar de hacerlas, la imagen no presenta suficiente claridad de comprensión.

También puede ocurrir que el soñador tenga un sueño específicamente considerado *arquetípico*, que le movilice emocionalmente, que le parezca numinoso en sí mismo. Para que este tipo de sueño pueda ser percibido con mayor facilidad hay que tener en cuenta, según Mattoon (2013), el reconocimiento tanto de cuándo como de para quién está ocurriendo. Así, según este autor:

(...) suelen aparecer en coyunturas importantes de la vida de la persona, como la primera infancia, especialmente de los tres a los seis años; en la pubertad, al principio de la edad adulta; al principio de la segunda mitad de la vida (de los treinta y cinco a los cuarenta); en el periodo del climaterio; antes de la muerte y en otros momentos de crisis. (MATTONN, 2013, p. 129-130)

Así, como vemos, este tipo de sueños tiene una mayor predisposición a producirse en momentos especialmente significativos de la vida de las personas, que pueden ser comunes a todas ellas o específicos para algunas, debido a particularidades inherentes a sus respectivos procesos de individuación, principalmente en la segunda mitad de la vida.

Así, para que se produzca la amplificación arquetípica, es necesario buscar referencias arquetípicas procedentes de la experiencia de la humanidad en su conjunto, de todas las disciplinas de las ciencias humanas y también de las tradiciones culturales. Esta búsqueda es llevada a cabo principalmente por el intérprete del sueño y puede recibir, en el caso de conocimiento personal sobre tales cuestiones, ayuda del propio soñador.

También vale la pena subrayar una vez más que, tanto en el caso de las ampliaciones personales como en el de las arquetípicas, es sumamente importante tener en cuenta la situación actual de la vida consciente del soñador, su contexto momentáneo, para que pueda haber una comparación con las imágenes que aparecen en los sueños.

Finalmente, una última adición aquí, que sirve para reflexionar sobre los sueños de los niños - de los que se hablará más adelante. Como es sabido, Jung (1936), tuvo en cuenta que, al trabajar con los sueños de los niños, el uso de la ampliación era extremadamente útil, ya que existe la posibilidad de que el niño no proporcione ningún tipo de asociación. A esto hay que añadir el hecho de que puede haber un fuerte contenido arquetípico presente en sus sueños debido a la mayor proximidad de éste con el inconsciente colectivo y también a la cuestión de que los sueños originados en la infancia -que debido a su importancia- pueden seguir siendo recordados tardíamente en la vida están, sin embargo, desprovistos del contexto inherente a la época en que se originaron.

Por lo tanto, para continuar con esta breve discusión sobre los sueños en Jung, se debe prestar atención a lo que, como señaló Shamdasani (2005), también podría ser visto como un *método interpretativo*, a saber, una distinción entre la interpretación a nivel de objeto o de sujeto, es decir, según este autor

(...) Jung introdujo una distinción entre la interpretación a nivel objetivo, en la que los elementos oníricos eran tratados como representaciones de objetos reales, y la interpretación a nivel subjetivo, en la que cada elemento se refiere al propio soñador. (SHAMDASANI, 2005, p. 166)

Se abre así la importante cuestión de discutir si los elementos presentes en los sueños se refieren a aspectos reales -e incluso a personas- de la vida del soñador o si serían aspectos de su personalidad.

Según Mattoon (2013), esta distinción es una de las más significativas de Jung respecto a la interpretación de los sueños, ya que ofrece una dirección clara y específica para su aplicación. Y también sirvió para diferenciarlo del enfoque freudiano, sesgado a nivel objetivo y, en cierto modo, poco claro. Así, según el autor

Jung criticó a Freud por interpretar algunas imágenes de forma objetiva y otras de forma subjetiva, presumiblemente alegando que Freud hacía la distinción de forma arbitraria. Aunque Jung utilizó ambas categorías, se diferenció de Freud porque especificó los criterios para cada una. (MATTON, 2013, p. 197)

Partiendo entonces de este punto y, destacando en primer lugar la posibilidad de tratar aspectos de la propia personalidad del soñador, es decir, el *nivel del sujeto*, Jung (1957), propuso:

'Nuestras imágenes son partes constitutivas de nuestra mente, y cuando nuestro sueño reproduce casualmente algunas representaciones, éstas son ante todo nuestras representaciones, en cuya elaboración ha intervenido la totalidad de nuestro ser; son factores subjetivos que, en el sueño, se agrupan de tal o cual manera y expresan tal o cual sentido, no por motivos externos, sino por los movimientos más íntimos e imperceptibles de nuestra alma. Toda elaboración onírica es esencialmente subjetiva y

el soñador funciona, al mismo tiempo, como escena, actor, punto, contrapunto, autor, público y crítico. Esta verdad tan simple constituye la base de esa concepción del sentido onírico que he designado con el título de interpretación a *nivel del sujeto*. Esta interpretación, como dice el propio término, concibe todas las figuras del sueño como rastros personificados de la personalidad del soñador. (JUNG, 1957, p. 218)

De este modo, los elementos se identifican como subjetivos cuando aparecen en el sueño representando aspectos de la personalidad del soñador y, en este caso, dando lugar a una interpretación también subjetiva. Se trata, pues, de considerar el material onírico que contiene personas, animales, situaciones e incluso objetos y considerarlos como representaciones de aspectos que pertenecen íntegramente a la psique del propio soñador, buscando la comprensión de lo que se dice exclusivamente de él. Por lo tanto, en todas las posibilidades presentadas anteriormente, es intrínseco que se haga referencia a alguna característica, al menos potencialmente, a la personalidad del soñador y, además, es donde siempre prevalecerá el significado simbólico de los elementos presentes.

También hubo, por parte de Jung (1957), un énfasis en el uso del *nivel del sujeto*, porque argumentó que esto podría facilitar la comprensión de los aspectos del sueño como pertenecientes al soñador, aumentando su responsabilidad personal. Además, y en función de esta misma responsabilidad, Jung siempre se inclinó, en caso de duda, por hacer una elección a nivel del sujeto.

Trayendo ahora entonces la posibilidad de tratar aspectos reales de la vida del soñador, es decir, el nivel del objeto, Jung (1957), propuso que:

El segundo problema, en cambio, es bastante más difícil, porque una imagen está al mismo tiempo compuesta subjetivamente y condicionada objetivamente. Por lo tanto, cuando reproduzco en mí la imagen de ese objeto, estoy reproduciendo algo que está determinado, tanto subjetiva como objetivamente. Para decidir, en cada caso, cuál es el aspecto predominante, hay que comprobar primero si la imagen se reproduce por su significado objetivo. Si sueño, por ejemplo, con una persona con la que estoy relacionado por intereses vitales, la interpretación al mismo nivel que el objeto es ciertamente más veraz que la otra. Si, por el contrario, sueño con una persona que en la realidad es tan distante como indiferente para mí, es la interpretación en el plano del sujeto la que parece más verdadera. (JUNG, 1957, p. 219)

Aquí, en este caso, los elementos que aparecen en el sueño se identifican como objetivos en la medida en que están representando aspectos relacionados con la vida externa del soñador y, por lo tanto, representan aspectos reales, lo que conduce entonces, en consecuencia, a una interpretación también objetiva. Se trata, pues, de una consideración del material onírico que contiene personas y situaciones como representaciones de aspectos relacionados con la exterioridad del soñador, con su mundo externo y, por tanto, relacionados con objetos reales.

Así, aunque Jung (1957) reconoce que una interpretación subjetiva puede ser extremadamente esclarecedora, puede quedar desprovista de valor si algún tipo de

relación muy significativa por parte del soñador está presente como contenido e incluso como causa del conflicto subyacente al sueño. Además, en este caso, el elemento onírico necesita referirse al objeto real y el criterio para decidir el tipo de interpretación a utilizar se extraerá siempre del material consciente.

Sigue siendo importante para Mattoon (2013), el hecho de que Jung, originalmente, al definir y ejemplificar los parámetros para que fuera posible decidir entre interpretaciones a nivel del sujeto o del objeto, mantuvo el foco exclusivamente en aquellos elementos que aparecen en los sueños y son representados por personas. De este modo, cabe señalar que, aunque la definición de tales parámetros -realizada aquí en este texto- no se basó en tal exclusividad inicial de enfoque, está en consonancia con otro hecho, que el propio Jung, haciendo uso de los ejemplos ofrecidos por otros profesionales, pudo insertar elementos también representados por animales, situaciones y objetos. Así, según este mismo autor, tales elementos son susceptibles de elección interpretativa a partir de los mismos parámetros utilizados cuando se trata de elementos representados por personas. Ella ejemplifica:

"un felpudo, por ejemplo, podría ser interpretado objetivamente, como algo que se pisa, o subjetivamente, como una parte del soñador que crea la susceptibilidad de ser 'pisado'" (MATTON, 2013, p.197).

Por último, en relación con este aspecto, siempre según Mattoon (2013), es importante señalar que nunca se mencionó por parte de Jung el hecho de que un

determinado sueño pudiera ser interpretado completamente en un nivel u otro. Sin embargo, como los elementos oníricos pueden situarse en diferentes relaciones con el soñador, es posible la suposición de que cada uno de estos elementos puede considerarse por separado, lo que hace concebir que un sueño presente elementos de ambos niveles, ya sean subjetivos u objetivos.

También vale la pena traer a colación aquí, con respecto a la interpretación de los sueños dentro de la teoría junguiana, una observación importante. Como nos recuerda Von Franz (1975), aunque fueron innumerables los puntos elaborados y trabajados por Jung en relación con la interpretación de los sueños, no hizo ningún tipo de propuesta teórica o metodológica al respecto, incluso pensaba que era algo mucho más cercano a un arte de la interpretación.

Se limitó a ampliarlos y a considerar esa labor interpretativa como una habilidad práctica, reconociendo que, aunque había adquirido una amplia experiencia en la interpretación de innumerables sueños, aún era necesario estar atento al hecho de que esos sueños podían seguir presentándose de formas oscuras y sorprendentes, y que todavía quedaba mucho por aprender y comprender sobre esta cuestión. Para él, según Von Franz (1975),

"la *ecuación personal* del intérprete también debe tenerse en cuenta en el proceso, teniendo en cuenta que cuanto más desarrollado esté uno, más sentido le ve a los sueños del otro". (VON FRANZ, 1975, p.77).

El hecho de que ningún método científico de interpretación onírica de validez absoluta haya sido propuesto o incluso supuesto por Jung puede ser cuestionable, es decir, aunque una determinada interpretación pueda aportar algún tipo de aclaración al soñador, no es posible saber con plena certeza si es correcta, el sueño es, en última instancia, algo desconocido por excelencia; por lo que cualquier aproximación al mismo debe hacerse siempre con extremo cuidado, toda interpretación será siempre hipotética.

Sin embargo, el propio Jung (1934) estaba atento a esta cuestión y a menudo se mostraba insatisfecho con las interpretaciones aisladas de los sueños, le preocupaba una posible arbitrariedad, ya que en estos casos sería posible cualquier tipo de especulación. Para obtener un mayor coeficiente de seguridad en relación con las interpretaciones, propuso el uso de *series oníricas*. En la comprensión de Jung

Toda interpretación es una mera hipótesis, sólo un intento de leer un texto desconocido. Es extremadamente raro que un sueño aislado y oscuro pueda interpretarse con razonable seguridad. Por esta razón, doy poca importancia a la interpretación de un sueño aislado. La interpretación sólo adquiere una relativa certeza en una *serie de sueños*, en los que los sueños posteriores corrigen los errores cometidos en las interpretaciones anteriores. Es también en la serie de sueños donde se reconocen con mayor claridad los contenidos y los motivos básicos. (JUNG, 1934, p.33)

De este modo, podemos entender que, al poder seguir la serie de sueños de una misma persona, también resulta más fácil y fiable identificar las verdaderas motivaciones inconscientes presentes en sus sueños, ya que éstas reaparecerán, repetidamente, a lo largo de la serie. Esto ocurre porque hay procesos que tienen lugar en el inconsciente, dichos procesos son continuos al igual que los de la naturaleza. Con ello, se incrementa la comprensión de estos procesos y la seguridad de las interpretaciones oníricas, en este caso se observa que los sueños son meros atisbos de algo mayor, es decir, permiten una mirada al proceso inconsciente en un momento determinado.

También se puede comprobar, según Von Franz (1975), que, si un determinado sueño ha sido interpretado *falsamente* o de forma *poco saludable* para el soñador, es decir, la interpretación ofrecida no tiene sentido para él, puede venir un nuevo sueño una de las noches siguientes para rectificar las inexactitudes relacionadas con el sueño anterior. Es sumamente importante que la interpretación tenga un efecto terapéutico; ésta es la condición de su éxito. Aun así, este autor hace una observación relevante sobre las limitaciones y posibilidades inherentes a toda interpretación onírica:

El sueño sigue siendo un elemento misterioso de la realidad psíquica, del que, con la comprensión, sólo podemos acercarnos, pero que nunca puede ser agotado de forma definitiva por la interpretación consciente. (VON FRANZ, 1975, p.78).

Por último, merece la pena traer a colación una importante comparación realizada por Jung (1957) sobre los sueños -especialmente para aquellos sueños considerados demasiado difíciles o complicados-, los compara con una especie de *drama*. Esto se configuraría como una estructura común a innumerables sueños y con gradaciones diferenciadas de integralidad. Así, se considera que la mayoría de los sueños tienen una estructura suficientemente completa, subdividida en partes que pueden ayudar a la comprensión de sus respectivas tramas y de lo que pretenden destacar.

Así, para Jung (1957), el sueño comenzaría presentando una fase denominada *exposición*, consistente en la definición del lugar, el tiempo y los personajes principales. Aquí se configura la situación en la que todo comienza y en la que el soñador se encuentra. La siguiente fase, llamada *desarrollo de la acción*, se refiere a la situación onírica en la que se presenta un problema en sus posibles desdoblamientos y eventuales complicaciones, creando un cierto nivel de tensión, sin saber claramente lo que va a ocurrir. La tercera fase, llamada *culminación o peripecia*, representa el clímax del sueño, donde ocurre algo decisivo, puede haber una modificación completa de la situación y donde se presentan sucesos favorables o desfavorables. Finalmente, la cuarta y última fase, denominada *lisis*, en la que se debe encontrar una solución o resultado final que, en cierto modo, sería el *buscado* y que se configura con ese momento en el que el soñador despierta del sueño.

Sin embargo, hay que señalar que, aunque esta proposición ofrece una base desde la que se puede intentar abordar la interpretación de los sueños, ésta nunca puede considerarse definitiva, como se ha destacado anteriormente, según Von Franz (1975), porque un sueño nunca puede ser interpretado completamente. Así pues, toda

interpretación sólo resulta correcta en la medida en que sólo es un intento de aportar algo perceptible al soñador, provocándole emocionalmente una alteración psicológica.

En definitiva, como señala Gallbach (2003), el sueño nos enseña y debemos aprender de él, constituye una forma de testimonio, una asociación, y puede verse como una especie de interlocutor del soñador en relación con el curso de su propia vida. El sueño pone de manifiesto la constante transformación de la personalidad, movilizándolo no sólo los aspectos reprimidos y disociados sino también los aspectos nuevos y prospectivos, que en el futuro se integrarán en el conjunto de ésta, por otra parte, las nuevas y constantes direcciones propician una mirada renovada a las resoluciones anteriores posibilitando la continuación del proceso de individuación.

3.4.5 La hermenéutica de M. L. Von Franz

La investigación académica en Psicología Analítica ofrece como objetivo principal una investigación sobre los contenidos del inconsciente y su posterior comprensión por parte de la conciencia. La forma en que esto se ha logrado en su mayoría -dentro de este constructo teórico- es a través de los sueños, algo que sitúa a estas investigaciones dentro de un enfoque cualitativo. Así, Jung (1943), ya destacó en relación con sus propias investigaciones

El método analítico en general (...) consiste precipitadamente en numerosos análisis de los sueños, ya que son lo que sucesivamente sacan a la luz los contenidos del inconsciente en el curso del tratamiento, exponiéndolos a la fuerza purificadora de la luz del día. (JUNG, 1943, p. 36)

En la medida en que esta investigación se propone -también- hacer un estudio sobre los sueños, cabe recordar, según Penna (2013), que esta cuestión está presente en toda la obra de Jung. Así, para él, el sueño podría ser considerado un fenómeno psíquico de incommensurable valor en la obtención de conocimientos sobre el psiquismo del individuo, ya que se trata de una producción natural y legítimamente inconsciente, y que además está conectada con la situación consciente actual o, mejor dicho, con el contexto presente de este mismo individuo. De este modo, el sueño también puede entenderse como una correlación entre estos aspectos, es decir, según el autor.

Como producto psíquico, es un símbolo, y como tal no se origina exclusivamente en el inconsciente o en la conciencia, sino que surge de la cooperación entre ambos, siendo el punto de encuentro de lo consciente con lo inconsciente. Por lo tanto, el tratamiento que se da a los sueños es equivalente a la forma de trabajar con las manifestaciones simbólicas en general. (PENNA, 2013, p. 115)

Siendo entonces el sueño, una manifestación simbólica individual -así como la fantasía, la imaginación y también la imaginación activa- puede ser *traducido* y entonces se vuelve susceptible de ser comprendido. Para ello, debe ser sometido, como material inconsciente, a un tipo de tratamiento para que exista la posibilidad de que los símbolos presentes en él puedan ser traducidos, haciéndose entonces

inteligibles para la conciencia en la que emergen. Este tratamiento recibió el nombre de *hermenéutica*.

De esta manera, la *hermenéutica*, según Brandão (2014), puede ser vista como un término originario del griego "hermeneúein" que significa 'traducir entre lenguas' o 'interpretar', por lo que actualmente la hermenéutica significa interpretación.

Por lo tanto, se puede afirmar, según Oñate (2016), que el punto de partida de la hermenéutica sería el cuestionamiento sobre cómo, cualquier expresión dada, ya sea escrita o hablada, puede llegar a ser comprendida. Así, en términos generales, la hermenéutica puede entenderse como una especie de arte interpretativo de los textos que presenta, como intención, la búsqueda de su sentido más verdadero.

Para Pieri (2005), dentro de una perspectiva histórica, un método considerado interpretativo se basa en la hermenéutica, es decir, en una tradición que afirma que la realidad en la que estamos insertos se configura como un texto que, precisamente por su carácter ambiguo, puede estar abierto a nuestras interpretaciones. De este modo, todo lo que no es un dato se constituye como algo cuya existencia está más allá del individuo y que, sin embargo, para poder subsistir necesita que ese individuo sea capaz de recorrerlo y recrearlo a partir de sus distintos valores y sus distintas estructuras mentales, porque lo real no es capaz de existir verdaderamente sin nuestra interpretación de ello.

Así, se puede considerar que la hermenéutica está fundamentalmente presente dentro de la Psicología Analítica en tanto que aboga por una traducción de los aspectos inconscientes de los símbolos para que puedan ser comprendidos en la conciencia, ofreciendo, además, una valorización tanto del sentido como del significado de las

experiencias humanas, ya sean individuales o colectivas. De esta manera, como lo expresa Jung (1957)

La primera observación es que lo que está situado al otro lado de los muros es irreconciliable con lo que existe en este lado. Aquí se manifiesta plenamente el problema de la traducción a la lengua real, o quizás incluso de la creación de una nueva lengua en general. Y esto ya plantea el problema de una cosmovisión - de una cosmovisión que nos ayude a entrar en armonía con el hombre histórico que hay en nosotros, de tal manera que sus acordes profundos no sean amortiguados por los sonidos estridentes de la conciencia racional, o que la preciosa luz de la conciencia individual no se apague bajo el peso de la espesa e infinita oscuridad de la psique natural. (JUNG, 1957, p. 339)

Según Penna (2013), sólo después de que se haya realizado dicha traducción existirá la posibilidad de asimilar el conocimiento presente en los símbolos, es decir, para hacer posible una verdadera comprensión de los aspectos inconscientes de estos símbolos, será necesario que su traducción se integre posteriormente en la conciencia de forma que la amplíe y favorezca la individuación.

En la Psicología Analítica, la comprensión de los símbolos se realiza, según Jung (1921), a través de asociaciones, comparaciones y también analogías entre distintas y variadas áreas del conocimiento y también de las funciones de la conciencia. De este modo, la comprensión del símbolo, en tanto que fenómeno susceptible de análisis, se

efectúa a través de su elaboración. Esta función que tiene como objetivo la comprensión de los símbolos recibió el nombre de *pensamiento simbólico*.

Así, siempre según Jung (1921), la comprensión de los símbolos abarca etapas de traducción, interpretación, elaboración e integración de lo que inicialmente es desconocido para la conciencia. Estos pasos, en su conjunto, pretenden ayudar a la comprensión del mensaje inherente al símbolo. A lo largo de la obra de Jung, este conjunto se denominó inicialmente método hermenéutico hasta que finalmente se conoció como método de amplificación simbólica de los fenómenos psíquicos, o simplemente, amplificación simbólica.

Así, la palabra *hermenéutica* tiene aquí, dentro de la Psicología Analítica, un sentido que puede considerarse similar o cercano al perteneciente al uso que hacen de ella la arqueología o la lingüística que, a su vez, buscan la traducción de un fenómeno considerado desconocido a partir de otro ya conocido, pretendiendo su comprensión mediante asociaciones, comparaciones y analogías. Tal proposición está también en consonancia con Jung (1934), quien afirma que toda y cualquier interpretación sólo puede configurarse como algo simplemente hipotético, un mero tanteo o incluso un mero intento de lectura de un texto desconocido, que no aspira a la certeza y ni siquiera a la plenitud.

De este modo, la concepción hermenéutica en Jung se deriva de la hipótesis epistemológica de que el inconsciente sólo puede ser accesible a la conciencia a través de los símbolos, propiciando así -a través de esta hermenéutica- que éstos se esclarezcan en términos capaces de ser comprendidos por la conciencia, como subraya Jung (1956a), es decir:

No hay que subestimar la importancia de la hermenéutica: ejerce un efecto favorable sobre el alma al unir conscientemente al tiempo presente el pasado lejano, la vida de los antepasados, que siempre mantiene viva en el inconsciente y que de este modo establece la conexión, tan extraordinariamente importante desde el punto de vista psíquico, de la conciencia orientada al momento presente y el alma histórica, que vive en los espacios de tiempo infinitamente largos. (JUNG, 1956a, p.107)

Así, es la amplificación simbólica, que abarca las etapas anteriormente mencionadas para favorecer la comprensión del mensaje inherente a los símbolos en una profundidad mucho mayor, la que puede y debe ser utilizada en la interpretación de éstos cuando están contenidos en los cuentos de hadas, en los dibujos y también en los sueños -cuya necesidad de ser interpretados psicológicamente, favoreció originalmente la concepción de éste como método.

También es importante destacar, según Penna (2014), que la amplificación simbólica puede entenderse, por un lado, como una especie de recurso metodológico que pretende tanto facilitar como favorecer la traducción y la consiguiente interpretación de los símbolos. Por otro lado, también puede entenderse como la propia metodología de investigación en la psicología analítica, y en este contexto se constituye como una forma de pensar, la perspectiva a través de la cual se puede producir conocimiento psicológico en el llamado *paradigma junguiano* de investigación. Según Penna (2014), entonces:

El propio término "pensamiento simbólico", definido por Jung como la función que comprenden los símbolos, es en sí mismo una forma amplificada de pensamiento que fluye a través de imágenes, de comparaciones y de analogías en torno a un tema central. A lo largo de su obra, Jung insinúa que esta forma de pensar -simbólica- reúne todas las funciones de la conciencia para rodear el símbolo en un movimiento circunvalatorio en busca de su sentido y significado más esencial. (PENNA, 2014, p. 96)

Por lo tanto, cabe destacar que esta forma de pensar, según Jung (1912), se constituye como una actuación integrada y envolvente de todas las funciones de la conciencia en el proceso, que conduce a la producción de un conocimiento perceptivo, intelectual, evaluativo e intuitivo de los símbolos como fenómenos psíquicos susceptibles de conocimiento.

Aliado a esto y específicamente en el caso de los sueños -nuestra fuente de interés aquí- la amplificación simbólica se constituye también entonces como una especie de extensión del contenido simbólico onírico mediante el establecimiento de conexiones con diferentes áreas del conocimiento como las artes, la mitología, la historia, la religión, la antropología y todas las demás tradiciones culturales humanas, apuntando a una comprensión lo más enriquecida posible de los símbolos en cuestión.

Dentro de esta perspectiva, como nos recuerda Von Franz (1990a), existe entonces la necesidad de buscar todos los posibles temas paralelos, de esta manera el símbolo puede ser ordenado de una manera más amplia, conduciendo a una mejor

comprensión del sueño y también proporcionando una aclaración más profunda de otros aspectos relacionados con su significado más general, es decir, amplificar significa agrandar un tema "a través de la unión de numerosas versiones análogas. Cuando se han recogido suficientes paralelos de un tema, entonces se puede pasar al siguiente tema, y así entrar en la historia". (VON FRANZ, 1990a, p. 53).

Como complemento a lo anterior, es necesario traer aquí brevemente un agregado importante, se trata de la cuestión de las proyecciones del intérprete en relación a los sueños, algo muy relevante incluso cuando se trata de la investigación. Para que esto se minimice, es decir, para que las proyecciones se reduzcan, debemos volver a Gallbach (2003). Para este autor, como los sueños contienen en sí mismos su significado por excelencia, es sumamente importante que se adopte siempre una actitud abierta -en relación con ellos- de humildad y aprendizaje, nunca de juicio o suposiciones prematuras para que sus relaciones más significativas se hagan evidentes. Esto requiere una actitud que muestre verdadero interés, que preste atención a todos los detalles presentes en los sueños, por todos los detalles que los componen, ya que todos ellos, sin excepción, son importantes. Sólo desde esta actitud es posible hacer aproximaciones pertinentes y fundadas sobre su significado más profundo y verdadero, evitando en lo posible el riesgo de eventuales proyecciones.

Una vez realizada la ampliación -y reducido el riesgo de proyecciones- y volviendo de nuevo a Von Franz (1990a), siguen dos etapas: la de la construcción del contexto y la de la interpretación.

La construcción del contexto se da después de la amplificación del símbolo onírico, y en este punto es posible ver que algunas amplificaciones específicas ayudan en el sentido de una mejor comprensión de un símbolo dado, pero otras no. En vista de ello, es necesario considerar, inicialmente, sólo las amplificaciones que sirven inmediatamente a este símbolo dado. Los otros quedan entonces en suspenso, porque pueden ser necesarios en algunos casos, en el transcurso de los sueños, ya que existe la posibilidad de que aparezcan vinculados a alguna otra constelación simbólica y su uso sea necesario, por lo que puede haber conexiones.

Así llegamos entonces a la interpretación propiamente dicha, es decir, a la traducción del sueño, ya ampliado, a un lenguaje psicológico actual, significando con ello que se ha producido la conexión o vinculación de las imágenes con la experiencia psíquica que se puede vivir en el momento presente. Sólo a través de este lenguaje se hace realmente visible una interpretación. Entonces, como nos aclara Von Franz (1990a), se puede observar que:

Existe el riesgo de quedarse en medio del camino, es decir, de quedar atrapado en el modo de expresión mítico y hablar, por ejemplo, de "*la madre terrible que es vencida por el héroe*". Esta afirmación sólo es correcta si añadimos: "*La inercia del inconsciente es suplantada por un impulso hacia un nivel superior de conciencia*". Es decir, hay que utilizar un lenguaje estrictamente psicológico y sólo entonces sabremos qué es la interpretación. (VON FRANZ, 1990a, p. 54)

Ante esto, pues, hay que hacer una importante salvedad, y es que todas y cada una de las interpretaciones sólo pueden ser, al fin y al cabo, relativas, no encerrando nunca una verdad definitiva, es sólo lo que mejor se hace en el momento, lo más satisfactorio

posible, no pudiendo considerarse nunca absolutamente correcto, aunque pueda ofrecer, en mayor o menor calidad, un resultado esclarecedor y numinoso. Sólo se puede apuntar a esto y siempre habrá algo más que entender porque el significado de un sueño es y será siempre inagotable.

También cabe destacar, siempre según Von Franz (1990a), que esta forma específica de *interpretación junguiana* implica algo sumamente importante, que el símbolo no puede ser traducido en términos meramente intelectuales. Se trata, pues, de la experiencia emocional de un individuo y, desde este punto de vista, el símbolo sólo puede tener vitalidad y significado si llega a presentar un valor emocional para dicho individuo. Sin embargo, tener en cuenta dicho aspecto ha generado problemas, ya que

"ésta es la razón por la que muchos científicos académicos consideran que la psicología junguiana no es científica, porque tiene en cuenta un factor que hasta ahora ha sido constante e intencionadamente excluido de la visión científica." (VON FRANZ, 1990a, p. 20).

Esta es la gran cuestión de la psicología como ciencia, pues no es posible prescindir del factor emocional o afectivo, esto es inherente, lo que constituye una inmensa diferencia en relación con todas las demás ciencias. Este factor es de extrema importancia. Por lo tanto, no es posible en la psicología, ignorar ni al individuo ni al contexto donde se produce la experiencia, porque sólo gracias a que éstos se tienen en cuenta se puede entender correctamente un fenómeno, llamado psicológico.

Siguiendo todavía a Von Franz (1975), es necesario destacar y aclarar la influencia de otra cuestión, de extrema importancia aquí y que está relacionada con el concepto de inconsciente en Jung - ya discutido. Tal concepto puede configurarse como un gran obstáculo para los académicos ávidos de definiciones precisas y ciertas, ya que es sencillamente imposible hacer cualquier tipo de afirmación sobre la naturaleza real de los fenómenos de orden psíquico ya que, en psicología, la psique es tanto el sujeto como el objeto del conocimiento, es decir, es la psique la que observa y simultáneamente produce la experiencia observada. Esto es paradójico y constituye un gran reto metodológico.

De este modo, es importante que se tengan en cuenta los límites en los que se sitúa cualquier ambición académica de organizar y describir tales fenómenos, ya que implican la aceptación, en última instancia, de que no permiten ninguna forma de conclusión definitiva sobre sus aspectos básicos más esenciales.

Podemos reconocer, entonces, que la conceptualización del inconsciente en el contexto junguiano y su aceptación como factor inherente a la investigación vino a significar y permitir una fuerte crítica y, en consecuencia, una ruptura con lo que comúnmente se llamaba el *racionalismo científico* del siglo XIX, considerado hasta entonces, moderno.

Esto denota, según Penna (2014), en términos de perspectivas epistemológicas y metodológicas, un acercamiento a la posmodernidad, en la que dichas perspectivas encuentran más identidad, aunque se pueden encontrar más riesgos y posibilidades. En vista de ello, este autor ha destacado cuatro cuestiones que merecen una breve reflexión y debate.

La primera cuestión está vinculada a la *flexibilidad metodológica que proporciona la ciencia en la posmodernidad y a la amplitud y extrema complejidad que se desprende de lo que convencionalmente se denomina el paradigma de Jung*, es decir, en el caso de la flexibilidad se correría el riesgo de una posible pérdida de consistencia y coherencia en la producción de conocimiento en relación con las particularidades de la producción científica de otras formas de adquirir conocimiento. Pero la existencia de flexibilidad no debe significar ausencia de rigor, algo siempre presente en cualquier producción que pueda aspirar a la pretensión de ser científica -que es ese tipo de conocimiento compartido y que está al servicio de todos, siendo susceptible de crítica y también éticamente responsable. La consideración de distintas variantes metodológicas implica una importante coherencia epistemológica y claridad en la delimitación del contexto de recogida y posterior análisis del material obtenido. De este modo, el rigor metodológico queda configurado por el paradigma elegido y señalará las elecciones y decisiones del investigador que, a su vez, deberá permanecer atento tanto a la coherencia entre los supuestos epistemológicos como a los procedimientos metodológicos del paradigma elegido a lo largo de la investigación en cuestión.

La segunda cuestión está vinculada a las *características efímeras y circunstanciales* de todo *conocimiento*, en la medida en que lo que se considera como verdad científica sólo debe verse como una hipótesis momentánea, es decir, lo que se entiende por verdad se discute aquí. Aunque estos supuestos epistemológicos permiten tanto la ampliación de los límites de la investigación como el aumento del dinamismo de la producción científica, también pueden presentar riesgos si el investigador no da prioridad a una postura ética y se preocupa sólo de sus propias motivaciones subjetivas

en detrimento del colectivo, no cumpliendo, por tanto, la verdadera función de la ciencia, que es la promoción del conocimiento.

La tercera cuestión se refiere a la *subjetividad del investigador* en relación con los ajustes que pueden ser necesarios entre la objetividad y la subjetividad dentro del método científico. Ambas deben actuar de forma equilibrada para que se eviten las posiciones unilaterales, reto al que el investigador debe estar constantemente atento para que, por un lado, una excesiva flexibilización hacia la subjetividad no proporcione una caída del conocimiento científico en el sentido común y, por otro, para que ante posibilidades que puedan desorientar, confundir y exigir de forma desmedida a este mismo investigador, le sea más fácil retirarse al refugio de las *verdades y certezas* de un *proyecto cartesiano-positivista*, aparentemente visto como el que se considera más seguro.

Finalmente, la cuarta y última cuestión, tal vez la más grave e inquietante para la investigación en Psicología Analítica, es la *persistencia en permanecer atado a leyes y normas consideradas seguras* y, por tanto, totalmente fiables, sustentadas en una lógica racional que, todavía hoy, está fuertemente presente en el universo científico. Así, frente a las posibilidades y diversidades ofrecidas, puede haber un aumento de la inseguridad, es decir, se establece un juego entre la libertad y la seguridad como polaridades, provocando a menudo un retorno a las leyes y normas ya conocidas y establecidas. Aquí, una posible salida sería la búsqueda del equilibrio entre la libertad individual, responsable y consciente del investigador y el compromiso con la colectividad.

A la vista de esto, he aquí también algo aportado por Von Franz (1975), que en cierto modo está vinculado a las cuestiones presentadas anteriormente y que también puede pretender resumir lo que se pretende hacer más evidente

(...) no puede haber una verdad válida en general, aunque sí es posible hacer una descripción verdadera de los datos psíquicos, que también puede ser comunicada a otras personas, siempre que los datos tengan relevancia para la experiencia humana en su totalidad. (VON FRANZ, 1975, p. 15)

Con esto en mente, es importante recordar que Jung, siendo consonante con una disposición posmoderna, rompió con el llamado materialismo científico del siglo XIX y, de esta manera, según Penna (2014),

él reafirmó la paradoja y la contradicción del ser humano, así como su complejidad; destacó la diversidad y la incertidumbre como inevitables en el conocimiento del inconsciente; y propuso una epistemología y métodos consistentes (...) (PENNA, 2014, p. 196).

Así, siempre según este mismo autor, la metodología de investigación de la Psicología Analítica busca no sólo una articulación entre la objetividad y la subjetividad, sino también una integración entre la causalidad y la finalidad, y también tiene en cuenta la hipótesis del fenómeno de la sincronicidad y destaca tanto la búsqueda de sentido como la significación de la vida del individuo.

Articular objetividad y subjetividad significa, en definitiva, buscar siempre una disposición intermedia que condense y armonice ambas posturas, cuidando de no caer en los excesos de cada una a la hora de generar nuevos conocimientos, evitando así cualquier forma de unilateralidad que acabe por invalidarlos.

A su vez, promover la integración entre causalidad y finalidad significa también considerar la necesidad de una cierta forma de equilibrio, así la perspectiva de la causalidad implica la necesidad de reconocer los posibles antecedentes de un determinado evento psíquico -en este caso, el sueño- que permiten obtener información relevante sobre las circunstancias históricas de los símbolos allí presentes, situándolos en el contexto personal y cultural del respectivo soñador; a ello, por otra parte, debe estar presente y asociada la perspectiva de finalidad, que puede situar ese mismo acontecimiento psíquico en una perspectiva de proyección o de futuro en relación con el sentido y la significación de esos mismos símbolos allí presentes en un contexto más amplio, es decir, que concierne a la finalidad de esos símbolos en relación con el proceso de individuación.

Por último, la cuestión de la sincronicidad, que puede incluirse como criterio de análisis, como posibilidad de comprensión, pero que no necesariamente puede estar presente. Su presencia y relevancia sólo podría estar dada por el hecho de que la perspectiva de la causalidad no es capaz de ofrecer explicaciones a un número razonable de eventos, lo que traería entonces la necesidad de tener en cuenta tal principio explicativo e interpretativo en la medida en que, según Penna (2013), la comprensión de los símbolos sólo puede darse por la intersección de sus respectivas causas, propósitos y, eventualmente, sincronicidades.

Finalmente, esta investigación que se presenta busca seguir los pasos de lo aportado por Penna (2014). Este autor planteó la importante cuestión de la investigación científica contemporánea, con sus riesgos y también sus posibilidades, y propone no sólo una ampliación significativa de las perspectivas científicas, con especial énfasis en las vinculadas a las ciencias humanas, sino también un nuevo concepto y una nueva práctica de la ciencia que ya no están tan idealizados y que, justamente por eso, se hacen más posibles, donde se permite tratar la duda, la pluralidad y la complejidad no sólo del individuo sino también de la colectividad.

En definitiva, lo que aquí se propone es una nueva forma de hacer ciencia, que deja un camino abierto a la creatividad de los que investigan y que posibilita pasar por diferentes variantes epistemológicas que, en el contexto de la investigación cualitativa, conducen también a diferentes propuestas metodológicas. Una ciencia que ofrezca el debido espacio tanto a la objetividad como a la subjetividad, para que éstas se equilibren en el investigador moderno de hoy.

3.4.6 Sueños y alteraciones orgánicas

En relación con los sueños y las alteraciones orgánicas, también hay que volver inicialmente a Freud (1900), aquí ya se adelantan algunos puntos a partir de los cuales el autor reflexionó sobre tan importantes cuestiones.

Freud retoma a Aristóteles e Hipócrates, de la antigüedad griega, para corroborar la hipótesis de que es universalmente aceptada la existencia de una influencia de los estímulos somáticos orgánicos en la formación de los sueños. Citando a Aristóteles,

menciona que éste afirmaba que los sueños podían revelar al médico los primeros indicios de posibles alteraciones orgánicas aún no detectables durante el estado de vigilia.

Un escritor tan remoto como Aristóteles ya consideraba perfectamente posible que los inicios de una enfermedad pudieran percibirse en sueños, antes de que cualquier aspecto de la misma pudiera observarse en la vida de vigilia, gracias al efecto amplificador producido en las impresiones por los sueños. (FREUD, 1900, p. 67)

Y citando a Hipócrates, menciona que éste, en su vasta obra, ya se ocupaba de las relaciones entre los sueños y las enfermedades, abordando la relación entre ambos en uno de los capítulos de su extensa obra, destacando su valor diagnóstico e incluso terapéutico.

Independientemente del valor diagnóstico atribuido a los sueños (por ejemplo, en los trabajos de Hipócrates), también hay que tener en cuenta su importancia *terapéutica* en la Antigüedad. En Grecia, había oráculos de sueños que eran visitados regularmente por pacientes que buscaban recuperarse. El paciente entraba en el templo de Apolo o de Asclepio, realizaba diversas ceremonias, se purificaba con baños, masajes e incienso y luego, en estado de exaltación, se tendía sobre la piel de un carnero previamente sacrificado y sin castrar. Luego se dormía y soñaba con los remedios para su enfermedad. Estos le fueron revelados en su forma natural o en símbolos e imágenes que luego fueron interpretados por los sacerdotes. (FREUD, 1900, p. 67)

De este modo, Freud (1900) supone que el cuerpo humano, a través de sus órganos internos, aunque apenas puedan emitir señal alguna, siempre que su funcionamiento esté dentro de la normalidad, puede convertirse en fuente de sensaciones incómodas ante situaciones que pueden calificarse de excitación o enfermedad. En otras palabras, entiende que las eventuales perturbaciones de los órganos internos pueden actuar para instigar los sueños y cita, por ejemplo, la relativa frecuencia de los sueños angustiosos en las patologías cardíacas y pulmonares:

"Las perturbaciones pronunciadas de los órganos internos actúan, obviamente, como instigadoras de los sueños en innumerables casos. La frecuencia de los sueños de angustia en las enfermedades del corazón y de los pulmones es generalmente admitido". (FREUD, 1900, p.67).

Finalmente, Freud (1900) es capaz de admitir, sin dejar lugar a dudas, que existe una relación entre los estímulos somáticos y las imágenes oníricas que denotaría una característica diagnóstica de los sueños. Según él,

"la influencia de los estímulos somáticos orgánicos en la formación de los sueños es hoy casi universalmente aceptada." (FREUD, 1900, p. 70).

También es importante volver a Jung (1935, 1943), quien destacó la importancia, dentro de sus concepciones teóricas, del desarrollo de los estudios psicosomáticos considerando que el individuo puede y debe ser tratado como un todo y no sólo desde

sus funciones, en este caso la psíquica y la somática, separadas artificialmente. Así, Jung (1935)

(...) volvió de nuevo al problema del paralelo psicofísico, un punto extremadamente controvertido, sin respuesta, porque está fuera del alcance del conocimiento humano. (...) las dos cosas se dan juntas de una manera peculiar, y son, creo, dos aspectos diferentes sólo para nuestra inteligencia, y no en la realidad. Las concebimos como dos formas debido a nuestra total incapacidad para concebirlas juntas. Debido a esta posible unidad podemos esperar sueños que tienden más hacia el lado psicológico, mientras que otros reflejan más lo fisiológico (...) Según mi idea de la comunión de la psique con el cuerpo vivo, las cosas sólo podrían ser así, y sería una maravilla que la vida no se desarrollara de esta forma. (JUNG, 1935, p. 81-82)

En consecuencia, Jung (1943), también estaba de acuerdo con el hecho de que las perturbaciones psíquicas estarían vinculadas a otras, orgánicas, y viceversa en una constante influencia mutua. Así, considerando la cuestión de la *comunión psíquico-somática*, afirmó que:

Un funcionamiento inadecuado de la psique puede causar un daño tremendo al cuerpo, del mismo modo que, a la inversa, un sufrimiento corporal consigue afectar al alma, porque alma y cuerpo no están separados, sino animados por la misma vida. Por lo tanto, es rara una enfermedad del cuerpo, aunque no sea de origen psíquico, que no tenga implicaciones para el alma. (JUNG, 1943, p. 127)

Esto sugiere entonces, según Jung (1952), que la organización de los aspectos psíquicos y somáticos en el individuo puede entenderse incluso como un fenómeno del orden de la sincronicidad -fenómeno en el que un acontecimiento del mundo exterior coincide, significativamente, con un estado mental psicológico- y no como una relación causal. Así, Jung entendió que

Debemos preguntarnos aquí si la relación entre el alma y el cuerpo (...) es decir, si la coordinación de los procesos psíquicos y físicos en el organismo vivo puede entenderse como un fenómeno sincrónico, más que como una relación causal. (JUNG, 1952, p. 96).

Finalmente, esto nos lleva a su opinión en la que las representaciones de eventos psíquicos a través de imágenes oníricas también pueden representar, paralelamente, eventos de orden orgánico, es decir, también admitió una relación entre los estímulos somáticos y las imágenes oníricas, coincidiendo, por tanto, en que los sueños podían ser utilizados como auxiliares en el diagnóstico de las enfermedades orgánicas, una práctica muy común hasta el siglo XVII. Según Jung (1935)

Afirmo -y cuando digo esto tengo algunas razones para hacerlo- que las representaciones de los hechos psíquicos a través de imágenes como la serpiente, el lagarto, el cangrejo, el mastodonte o animales similares, también representan factores orgánicos. La serpiente, por regla general, representa el sistema espinal (médula

espinal), especialmente el bulbo y la médula. El cangrejo, en cambio, al estar dotado únicamente de un sistema simpático, representa las funciones relativas a este sector nervioso, más el parasimpático, ambos situados en el abdomen. El cangrejo es una cosa abdominal (JUNG, 1935, p. 108)

De esta manera podemos observar, según Ramos (2014), que los sueños sí pueden constituir como indicativos de eventos psicosomáticos en la medida en que la información proveniente de lo que ocurre orgánicamente puede ser traída a la conciencia a través del material onírico. Para este autor se puede entender que

(...) aunque todavía hay mucho desacuerdo sobre la función y el significado de los sueños, los casos clínicos y las investigaciones recientes han demostrado que son un barómetro del estado mental y físico de nuestro organismo. Es fundamental que entendamos cómo nuestra psicofisiología da forma a nuestros sueños y lo que pueden revelar sobre nosotros; la observación de la vida onírica permite un *chequeo* constante. (RAMOS, 2014, p. 144-145)

Así pues, parece que está claro que existen interesantes relaciones entre los aspectos psíquicos y somáticos, cuya profundidad aún debe ser mejor comprendida y puesta en su justo lugar y, para ello, parece correcto imaginar que los sueños pueden

ofrecer una iluminación significativa sobre la cooperación funcional entre estos aspectos. En otras palabras, en la medida en que puede entenderse como una forma de expresión simbólica del curso del proceso vital, los sueños aportan implicaciones relevantes para ambos aspectos -psíquico y somático- así como para su interfuncionalidad.

3.4.7 Sueños de niños y adolescentes

Parece importante traer aquí algunas particularidades sobre el tema de los sueños de los niños y adolescentes, ya que son sus sueños los que se trabajarán en este estudio.

Históricamente, el primer registro presentado por Freud sobre el sueño de un niño se encuentra en una carta enviada por él a su amigo Fliess, fechada el 31 de octubre de 1897 y que posteriormente también fue presentada en *La interpretación de los sueños*. Se trata del sueño de su propia hija, Anna Freud, que entonces tenía diecinueve meses, el sueño de las fresas. Freud dijo entonces (1900):

Si se me permite incluir en la categoría de sueños las palabras pronunciadas por los niños mientras duermen, puedo citar en este punto uno de los sueños más infantiles de toda mi colección. Mi hija menor, que entonces tenía diecinueve meses, tuvo una mañana un ataque de vómitos y, como consecuencia, estuvo todo el día sin comer. En las primeras horas que siguieron a aquel día de inanición, la oímos exclamar excitada

en sueños: "*¡Anna Feud, fresas, fresas salvajes, tortilla, budín!*" En aquella época, Anna tenía la costumbre de utilizar su propio nombre para expresar la idea de apoderarse de algo. El menú incluía perfectamente todo lo que a ella le parecía que constituía una comida deseable. El hecho de que las fresas aparecieran en él en dos variedades fue una manifestación contra la normativa sanitaria nacional. Se basaba en el hecho, que sin duda había observado, de que su niñera había atribuido su indisposición a una indigestión por las fresas. Así se desquitó en su sueño de este veredicto indeseable. (FREUD, 1900, p. 147 - 148)

Así, puede observarse que, para Freud, la proposición inicial es que los sueños de los niños son mera y evidente realización de un deseo, configurado sólo y únicamente como una forma del psiquismo infantil de reaccionar ante estímulos o eventos ocurridos el día anterior. Estos sueños son importantes en el sentido de que hacen evidente y relevante la premisa propuesta por Freud sobre la visión de los sueños como realización de los deseos.

En Freud (1900), los sueños de los niños se presentan típicamente como una forma de justificar los sueños y el psiquismo de los adultos, ofreciendo ejemplos vinculados a su fundamentación y validación, apoyando así su punto básico, la realización de los deseos como la principal función onírica. Sin embargo, hay que señalar aquí que, inicialmente, se consideraba que tales sueños infantiles no ofrecían ningún tipo de deformación, siendo vistos como una realización de deseos -en el psiquismo del niño- que no pudieron ser satisfechos el día anterior y que se considerarían fáciles de interpretar al presentarse de forma uniforme, breve e

inequívoca. Esta cuestión, sin embargo, sufrió alteraciones. En una nota a pie de página añadida hacia 1911, Freud reconsidera la cuestión de la deformación en los sueños infantiles, observando que es posible que se produzca en los sueños de los niños a partir de los cuatro o cinco años, aunque hay pequeñas variaciones en cuanto al grupo de edad inicial y al tipo de deformación presente a lo largo de su obra. Freud (1900) dijo entonces:

Hay que mencionar el hecho de que los niños empiezan pronto a tener sueños más complicados y menos transparentes, y que, por otra parte, los adultos, en determinadas circunstancias, tienen a menudo sueños de un carácter igualmente sencillo e infantil. La profusión de material inesperado que puede darse en los sueños de los niños de cuatro o cinco años queda demostrada con ejemplos en mi *"Análisis de una fobia en un niño de cinco años"* (1909) y en Jung (1910). (FREUD, 1900, p. 148 - 149)

Un buen ejemplo de tales variaciones es una observación hecha por Freud (1916a) cuando afirma que incluso en el caso de los niños más pequeños habría al menos un tipo de deformación. Considerando el sueño como una reacción a una experiencia que condujo a un deseo insatisfecho, afirma que este sueño puede provocar una satisfacción no disimulada de tal deseo, proporcionando una forma de expresión a un pensamiento y también representando el deseo que se satisface por la vía alucinatoria. Así, a partir de un extracto de un sueño de un niño de poco más de tres años, Freud (1916a) aclara

Me gustaría ir al lago es el deseo que da lugar al sueño. El contenido del sueño en sí es: Voy al lago. Por lo tanto, incluso en estos simples sueños infantiles, hay una entre el sueño latente y el sueño manifiesto, hay una distorsión del pensamiento onírico latente: la transformación de un pensamiento en una experiencia. (FREUD, 1916a, p. 157)

Freud (1900) -en una nota añadida en 1919- también destaca la importancia de la recuperación de los contenidos infantiles, para el tratamiento psicoanalítico, a través de los sueños que se producen en la infancia. Luego afirma que:

Los sueños que se producen en los primeros años de la infancia y se conservan en la memoria durante decenas de años, a menudo con una experiencia sensorial completa, son casi siempre de gran importancia para permitirnos comprender la historia del desarrollo psíquico del sujeto y de su neurosis. (FREUD, 1900, p. 480)

Así, en Freud, los sueños recordados de la infancia son cada vez más valorados, porque ayudan al esclarecimiento de las neurosis adultas bajo tratamiento

psicoanalítico. Hay un mayor énfasis en el origen de las neurosis, en las fantasías sexuales de la infancia y en las teorizaciones, sugiriendo que los sueños son la vía principal para el rescate de los recuerdos de la infancia, la elaboración de la fantasía y también para el proceso de reconstrucción en el análisis. El uso de los sueños de la infancia, recordados por los adultos, como medio para recuperar el olvido infantil fue un factor de gran importancia para la obra freudiana.

De este modo, sigue siendo importante destacar, después de la segunda tópica freudiana, que las causas eventuales de la pequeña deformación en los sueños infantiles pueden deberse a la cuestión de que los diversos sistemas psíquicos no están todavía suficientemente divididos y también a que las represiones no se han profundizado todavía fuertemente en el niño. Sin embargo, la relevancia de los sueños infantiles y la función de soñar para el niño en el periodo en el que esto ocurre siguen estando significativamente ligados a la elaboración de deseos insatisfechos desde el día anterior al sueño.

Finalmente, se hace significativo destacar que, en Freud, no se encontraron especificaciones sobre los sueños en la adolescencia -aunque podemos suponer que la realización de los deseos está, también aquí, detrás de ellos- y esto queda como una laguna en las teorizaciones de este autor, algo que no se discutirá aquí por exceder los objetivos de esta investigación.

Jung (1936) planteó entonces inicialmente la cuestión de las particularidades de los sueños de los niños a partir de sus dificultades. Así, según Jung:

Aquí hay una dificultad, pues en el caso de los sueños *recordados* ya no podemos interrogar *directamente* al niño, sino que debemos echar mano de otros medios para ampliar el material onírico y comprender el sueño. Sin embargo, también nos encontramos en una situación difícil cuando asumimos los sueños directamente de los niños, ya que debemos contar con la posibilidad de que el niño no nos dé ninguna información o que, por miedo, no haga ninguna asociación. Además, la falta de asociaciones se debe a la naturaleza de los sueños infantiles: son la manifestación de una parte del inconsciente que se encuentra fuera del tiempo. Estos *primeros* sueños son particularmente significativos porque emanan de las profundidades de la personalidad y no pocas veces presentan una anticipación del destino. (JUNG, 1936, p. 15)

Estos sueños serían los que aún *recuerdan* los adultos, es decir, muchos años después de que ocurrieran, por su fuerte impacto emocional -casi siempre aterrador- o por ser recurrentes. En este caso es difícil, sino casi imposible, buscar cualquier tipo de asociación, porque el niño ya no puede ser interrogado. Sin embargo, aunque el niño se haya convertido en adulto, es posible que tenga algún acceso a eventuales asociaciones infantiles relacionadas con esos sueños, o que presente algún tipo de recuerdo de una situación consciente relevante.

La segunda dificultad está relacionada con el hecho de que cuando los sueños se obtienen directamente del niño. Para Jung, incluso en esta situación, puede ser muy

difícil obtener cualquier asociación, el niño puede ser incapaz o incluso no estar dispuesto a proporcionar ningún tipo de asociación, tal vez como una cuestión de simplemente sentir miedo.

La tercera dificultad sería la simple falta de *asociaciones*, algo que posiblemente esté ligado a la naturaleza arquetípica de la mayoría de esos sueños y al hecho de que Jung también los consideraba especialmente relevantes -sobre todo los primeros recordados- porque podían presentar contenidos vinculados al destino del soñador.

La solución a estas dificultades puede encontrarse entonces en la hipótesis del arquetipo que prevalece cuando se trata de sueños de niños. En este caso, la situación personal concreta queda relegada a un nivel secundario -en función de las dificultades para obtener asociaciones por una mayor proximidad con el inconsciente colectivo- posibilitando la ascensión al nivel principal de imágenes y situaciones de orden colectivo, es decir, arquetípico. La interpretación aquí sería posible a través de la ampliación de las imágenes arquetípicas -símbolos- contenidas en los sueños, porque muchas de estas imágenes y situaciones no pueden configurarse como originalmente individuales, sino, sobre todo, como colectivas. Para Jung (1936):

Esto es fundamental en el caso de los sueños que no son personales, sueños en los que las imágenes colectivas están en primer plano, imágenes para las que tenemos pocas o ninguna asociación. Como he mencionado al principio, los sueños de los niños pertenecen a este grupo, ya que apenas obtenemos asociaciones en relación con ellos. (JUNG, 1936, p. 36)

Como destaca Mattoon (2013), los escritos de Jung sobre los sueños procedentes de esta época de la vida presentan en realidad contenidos arquetípicos. Para él, tales sueños podrían entenderse como excelentes ejemplos de la emergencia espontánea de arquetipos e incluso una prueba de la existencia del inconsciente colectivo, presentando y confirmando su fuente, supuestamente endógena. Esta podría ser la razón por la que parecen tan terribles. Para este autor entonces:

El carácter aterrador de los sueños de los niños puede atribuirse quizás al hecho de que generalmente contienen contenidos arquetípicos. Estos contenidos son casi siempre llamativos, y los sueños recordados durante mucho tiempo tienden a ser aterradores. (MATTON, 2013, p. 277)

Así, tal carácter parece ser el resultado de la gran proximidad inicial del niño con el inconsciente colectivo y también del desarrollo, aún indiferenciado, de su identidad personal. Esto es algo que todavía puede observarse en la adolescencia.

También en Mattoon (2013) se aclara la cuestión de la contaminación de la psique por la psique de los progenitores, un supuesto aportado inicialmente por Jung pero corregido posteriormente por él debido a la confirmación de la supremacía de los determinantes arquetípicos en los sueños infantiles.

Más tarde, Jung llegó a la conclusión de que el tono "adulto" de muchos sueños infantiles era en parte un reflejo de su carácter arquetípico, pero siguió atento a los problemas de los padres como determinantes psíquicos de los sueños infantiles. (MATTON, 2013, p. 280).

También vale la pena traer un breve comentario de Jung (1936) sobre las posibles diferencias que se presentan en los sueños de los adolescentes, para ser comparados en relación con los sueños que presentan los niños. Estas diferencias estarían en función de la aparición de la sexualidad. Para Jung

En la pubertad el Self ya es relativamente autónomo, ya se ha liberado de los fenómenos del inconsciente colectivo. El niño ha crecido en un determinado mundo humano, en el mundo de la familia, de la escuela. Ya existe una cierta personalidad que ahora, sin embargo, está expuesta al choque de la sexualidad. De este modo, su posición adquirida se tambalea, a veces de forma catastrófica. Por lo tanto, a esta edad se produce una extraña transformación de la personalidad. (JUNG, 1936, p. 218)

Es decir, se produce la irrupción de algo totalmente nuevo, una fuerza inevitable, que puede llevar incluso a desórdenes mentales, no hay preparación previa para ello porque el Self- ego - vino sólo adecuado a los instintos de la infancia, ya

completamente organizados. Obviamente, esto influirá en los sueños a partir de este momento.

Así, según Mattoon (2013), las observaciones de Jung relativas a los sueños de los niños -y muy probablemente también de los adolescentes- pueden conciliarse con las vinculadas a los sueños en general, sugiriendo que allí donde no hay una orientación específica y clara de algún tipo, siguen siendo válidas las pautas de la metodología interpretativa desarrollada inicialmente para otros sueños de adultos.

3.4.8 La cuestión de la muerte

Por último, hay que destacar aquí dos particularidades en función del proyecto que se presenta, la primera es sobre el tema de la muerte, que se presenta aquí.

Freud (1915b), afirma que, aunque la muerte se constituye como el resultado inevitable de toda vida, paralelamente parece haber un esfuerzo constante del ser humano por negarla. Para ello, presenta la tesis de que en el inconsciente de cada uno existe la convicción de la inmortalidad personal, pareciendo simplemente que no se cree en la propia muerte, aunque se pueda admitir la de los demás.

Así, para Freud

Revelamos una tendencia innegable a apartar la muerte, a eliminarla de la vida. Intentamos silenciarlo; de hecho, incluso tenemos un proverbio (en alemán): "piensa en

algo como si fuera la muerte". Es decir, como si fuera nuestra propia muerte, naturalmente. De hecho, es imposible imaginar nuestra propia muerte, y cada vez que lo intentamos, podemos darnos cuenta de que seguimos presentes como espectadores. Por eso la escuela psicoanalítica podría aventurarse a afirmar que en el fondo nadie cree en su propia muerte, o diciendo lo mismo de otra manera, que en el inconsciente cada uno de nosotros está convencido de su propia inmortalidad.

(FREUD, 1915b, p. 327)

De este modo, el inconsciente no reconocería nada negativo y, en consecuencia, no reconocería la propia muerte ya que se le da un sentido negativo. Entonces, según Freud

Nuestro inconsciente, por tanto, no cree en su propia muerte; se comporta como si fuera inmortal. Lo que llamamos nuestro "inconsciente" -las capas más profundas de nuestra mente, compuestas por impulsos instintivos- ignora todo lo que es negativo y toda negación; en él coinciden las contradicciones. Por eso, no conoce su propia muerte, porque a ella sólo podemos darle un contenido negativo. Por lo tanto, no hay nada instintivo en nosotros que reaccione a la creencia en la muerte. (FREUD, 1915b, p. 335)

Así, según Freud, puede decirse que en nuestro inconsciente no hay ninguna representación de la muerte en sí, aunque pueda estar tan ansioso por la muerte de extraños y enemigos, y también sea extremadamente ambivalente hacia la muerte de los seres queridos. Freud lo dijo:

En resumen: nuestro inconsciente es tan inaccesible a la idea de nuestra propia muerte, tan inclinado al asesinato en relación con los extraños, tan dividido (es decir, ambivalente), hacia los que amamos, como lo era el hombre primitivo. Sin embargo, ¡cuánto nos hemos alejado de ese estado primigenio en nuestra actitud convencional y cultural ante la muerte! (FREUD, 1915b, p. 338)

Coincidiendo inicialmente con Freud, Jung (1957), también admitió que la muerte podría ser vista, simplemente, como el final de un proceso pero que, en realidad, debe ser vista como una meta e incluso como una consumación, además compara el miedo que siente el joven ante la vida con el miedo que puede paralizar al anciano ante la muerte.

De esta manera, Jung discute que, así como se le da un propósito y significado al período de ascenso de la vida, también se le debe atribuir lo mismo a su declive, si el nacimiento tiene significado, ¿por qué la muerte no lo tiene también? Así que, para Jung:

Al igual que hay un gran número de jóvenes que, en el fondo, tienen un miedo espantoso a la vida (que al mismo tiempo desean ardientemente), también hay un número, quizá incluso mayor, de personas mayores que tienen el mismo miedo en relación con la muerte. He observado que los que más temen a la vida cuando son jóvenes, son precisamente los que más temen a la muerte cuando envejecen. Cuando son jóvenes decimos que oponen una resistencia infantil (a las exigencias de la vida, pero deberíamos decir lo mismo cuando son viejos, es decir, que temen también las exigencias normales de la vida; pero estamos tan convencidos de que la muerte no es más que el final de un proceso, que de ordinario no se nos ocurre concebirla como una meta y una consumación, como hacemos, sin vacilar, con respecto a los objetivos e intenciones de la vida joven naciente. (JUNG, 1957, p. 362)

Para ello, señala la simbología procedente del inconsciente colectivo, a través de los sueños, de cuando tuvo la oportunidad de acompañar a las personas hasta poco antes de la muerte y cuyo inconsciente enunció el final a través de símbolos que, en un estado de vida ordinario, denotarían modificaciones del estado psíquico como renacimiento, cambios, viajes o algo similar.

Así, sostenía que el proceso de la muerte comenzaría, en el inconsciente, mucho antes de la muerte como realidad, y se sorprendió mucho al comprobar que el inconsciente no parecía tratar la muerte como algo significativo, sino que era importante saber cómo se muere, es decir, qué actitud tendría la conciencia individual y

si ésta estaría o no de acuerdo con el proceso de morir particular del individuo en cuestión. dijo Jung:

En mi experiencia, bastante larga, hice una serie de observaciones con personas cuya actividad psíquica inconsciente pude seguir hasta justo antes de la muerte. Por lo general, la proximidad del fin se indicaba mediante aquellos símbolos que en la vida normal denotan cambios en el estado psicológico -símbolos de renacimiento, como los cambios de localidad, los viajes y otros similares. A menudo pude hacer un seguimiento incluso más de un año antes de los signos de aproximación a la muerte, incluso en aquellos casos en los que la situación externa no permitía tales pensamientos. El proceso tanatológico comenzó, pues, mucho antes de la muerte real (...) En términos generales, me sorprendió ver la poca atención que el psiquismo inconsciente prestaba a la muerte. Parecería que la muerte era algo relativamente poco importante, o tal vez a nuestra psique no le importaba lo que finalmente le sucediera al individuo. Por eso parece que el inconsciente está tanto más interesado en saber cómo se muere, es decir, si la actitud de la conciencia está en conformidad o no con el proceso de morir. (JUNG, 1957, p. 368)

En otras palabras, parece que para Jung existe en el inconsciente una especie de supuesto arquetípico según el cual siempre sobrevivimos, somos de alguna manera inmortal (¡tal y como pensaba Freud!), algo que se evidenciaría no sólo en los

sueños, sino que también se expresa en las diferentes religiones, enseñanzas, rituales y creencias humanas, como se puede comprobar universalmente, aquellas creencias específicas relacionadas con la supervivencia después de la muerte, con una vida después de la muerte.

En definitiva, se puede percibir entonces, como nos recuerda Von Franz (1989) - al hablar también de los sueños de personas a las puertas de la muerte-, que el inconsciente no da una relevancia extrema al fin repentino de la existencia física, algo que va en contra de las ideas de Jung. Dijo Von Franz:

Creo que estos momentos demuestran el planteamiento de Jung, de que el proceso de individuación es también una preparación para la muerte, y que ésta no significa un final, sino una transformación singular que la razón no puede comprender. (VON FRANZ, 1989, p. 109)

Parece entonces que, además de una especie de preparación para la muerte, y el consiguiente fin del cuerpo físico, el inconsciente se comporta como si el proceso de individuación simplemente continuara, enfrentándose sólo a una transformación más. Esta parece ser la posibilidad que supuestamente pretende ofrecer el inconsciente.

3.4.9 La cuestión de la muerte en los sueños

A partir de ahí, podemos pasar a la segunda particularidad. Este se refiere a la cuestión de la muerte en los sueños.

Así, para Freud (1900), incluso los sueños en los que aparece el tema de la muerte están, en general, relacionados con la realización de deseos ocultos.

Una posibilidad son los sueños relativos a la muerte de seres queridos; aquí se distingue entre los sueños afectados o no por la tristeza, los primeros se refieren a los sueños en los que existe el deseo de que cierta persona llegue a morir, estos pueden no ser necesariamente deseos actuales, sino pasados y que han sido abandonados o incluso encubiertos por otros o incluso reprimidos, los otros serían sueños que ocultan deseos, pero que no están conectados, de ninguna manera, con el deseo de que cierta persona muera. Para Freud:

Otro grupo de sueños que pueden calificarse de típicos son los que contienen la muerte de un pariente querido, por ejemplo, de un padre, de un hermano o de un hijo. Hay que distinguir enseguida dos clases de estos sueños: aquellos en los que el soñador no se ve afectado por la pena y, al despertar, se asombra de su falta de sentimientos, y aquellos en los que el soñador se ve profundamente sacudido por esta muerte y puede incluso llorar amargamente durante el sueño. (FREUD, 1900, p. 246)

También hay sueños que se consideran como sueños de alivio para la angustia que se siente durante el sueño y que está ligada al miedo a la muerte, como ejemplo se

pueden presentar los sueños con la pérdida de un tren, la pérdida de este implica que el soñante no se irá (morirá), pues salir de viaje es una de las imágenes que más comúnmente se podrían utilizar para simbolizar la muerte. Así que, para Freud:

Sueños sobre la pérdida de un tren (...). Son sueños de consuelo para otro tipo de angustia que se siente en el sueño: el miedo a morir. "Ponerse en camino" es uno de los símbolos más comunes y reconocidos de la muerte. Estos sueños dicen de forma consoladora: 'No te preocupes, no morirás (partirás)... (FREUD, 1900, p. 362)

Otra posibilidad son los sueños con personas muertas que fueron amadas por el soñador. Para Freud (1900), se trata de sueños considerados difíciles de interpretar y cuyos resultados no siempre son satisfactorios, son sueños regidos por la ambivalencia emocional hacia la persona muerta, la negación de la posibilidad de la propia muerte o incluso de tomar conciencia de ella. Para el autor:

Es cierto que los sueños sobre los muertos amados por el soñador plantean problemas difíciles en la interpretación del sueño y que no siempre pueden resolverse satisfactoriamente. La razón de esto radica en la ambivalencia emocional particularmente fuerte que domina la relación del soñador con la persona muerta. (FREUD, 1900, p. 402)

Finalmente, para Freud, hay sueños antes de la realización de la vejez y de la muerte, tales sueños pueden realizar una cierta inversión de los afectos efectuada al servicio de la censura de estos mismos sueños, transformando las ideas desagradables en su contrario. De esta manera:

Existe aún otra forma alternativa en la que el trabajo onírico puede tratar los afectos en los pensamientos oníricos, además de permitirles el paso o reducirlos a la nada. Puede transformarlos en su opuesto. Ya hemos conocido la regla interpretativa según la cual todo elemento de un sueño, a efectos de interpretación, puede representar su contrario tan fácilmente como a sí mismo. Nunca podemos decir de antemano si representa uno u otro; sólo el contexto puede decidirlo. (FREUD, 1900, p. 436)

Para Jung, la cuestión de la muerte en los sueños es tratada con bastante cuidado y, en su mayor parte, de forma muy diferente a la freudiana. Jung (1946), está de acuerdo en que los sueños relativos a la muerte de los padres y otras personas no son infrecuentes, pero su significado es siempre distinto. Comprendió -al igual que Freud- que, en general, imágenes oníricas similares pueden contener significados diferentes, pertenecer a personas diferentes que, a su vez, pueden estar en momentos diferentes de la vida, en contextos diferentes. Para Jung:

Los sueños relativos a la muerte de los padres no son raros, y uno podría estar tentado de juzgar que se basan en situaciones análogas (...). Sin embargo, hay que tener en cuenta que la misma imagen onírica no conservaba el mismo significado en todos los casos y circunstancias. Por esta razón no se puede estar seguro del significado de un sueño antes de haberse informado suficientemente del contenido consciente del soñador. (JUNG, 1946, p. 143 - 144)

Jung (1934, 1946) también está de acuerdo en que es frecuente soñar con la propia muerte, y nos recuerda que, en tales circunstancias, el sueño no puede entenderse de forma literal -como si el soñador fuera a morir de verdad- porque, en situaciones en las que la posibilidad de la muerte es real, el lenguaje onírico sería muy diferente.

Jung dijo:

"todos sabemos que es frecuente soñar con la propia muerte, pero en estos casos no hay que tomarlo literalmente. Cuando es de verdad, el sueño utiliza un lenguaje muy diferente". (JUNG, 1934, p. 43).

Jung siempre defendió que para tener la suficiente seguridad sobre el significado de cualquier sueño es necesario estar suficientemente informado de los contenidos conscientes del soñador, es decir, de su contexto vital actual. Así lo corrobora Mattoon (2013), quien destaca que un sueño sólo puede ser interpretado adecuadamente si se

tiene en cuenta la situación consciente actual del soñador, o sea, lo que está siendo posible que experimente en la vida en el período en que tuvo el sueño. Para este autor

Aunque se origina en el inconsciente, el contenido del sueño está especificado por la situación consciente del soñador: los eventos, las emociones, los pensamientos, los miedos, las esperanzas y los conflictos de la vida del soñador en el estado de vigilia. (MATTON, 2013, p. 141).

Así, en términos generales, cuando el tema de la muerte aparece en los sueños hay que prestarle mucha atención, pues puede estar tanto reflejando cambios psíquicos profundos como, por ejemplo, el paso de la adolescencia a la edad adulta (y en esto ya se diferencia de Freud, que destacaba la realización de deseos ocultos), como preparando realmente la muerte física, Como ésta no es percibida por el inconsciente de forma más compleja o dramática que cualquier otra modificación vital importante, ya que, para Jung, el inconsciente ignora la muerte como si fuera un final, entiende que los sueños siguen ocurriendo como si no fuera a pasar gran cosa, como si el proceso de individuación simplemente continuara. Así, dice Jung (1946), respecto al sueño:

Retrata ciertas tendencias de la personalidad, que son fundamentales y de vital importancia. Su significado puede tener importancia para toda la vida o sólo para un momento determinado. Sobre estas cosas el sueño hace una declaración objetiva, sin tener en cuenta los deseos y convicciones conscientes de la persona (...) en ciertas circunstancias, es de incalculable importancia para la vida consciente que el sueño sea debidamente considerado, aunque no sea un caso de vida o muerte. (JUNG, 1946, p. 72)

Sin embargo, es necesario destacar aquí dos cuestiones importantes, a saber: la primera se refiere a la única situación en la que el inconsciente no ignora la proximidad de la muerte física -e incluso la enfatiza- y la segunda se refiere a la suposición de que los sueños relativos a la muerte podrían ser, sólo y únicamente, la realización de un deseo inconsciente -en el sentido freudiano- en lugar de ofrecer una preparación psicológica para la muerte.

En primer lugar, como ya se ha dicho, el inconsciente ignora la muerte como el fin repentino de la vida. Así, los sueños siguen ocurriendo como siempre, incluso en aquellas situaciones en las que el soñador está al borde de la muerte. Entonces, según Von Franz (1989), la única situación en la que el inconsciente no parece ignorar la proximidad de la muerte física sería aquella en la que el soñador busca concebir ilusiones, para sí mismo, en función de su muerte inminente, ejemplificando nos dice:

(...) uno de mis pacientes tuvo que ser hospitalizado a la edad de 54 años, para someterse a una operación de cáncer de vesícula biliar. Estaba inquieto e inseguro sobre lo que iba a pasar. Entonces soñó que una ambulancia venía a recogerle (en realidad le bastaría con ir al hospital en taxi). El conductor abrió la puerta trasera de la ambulancia para dejarle pasar: ¡había un ataúd blanco! Se despertó sobresaltado. De hecho, no salió del hospital con vida, ya que murió después de algunas semanas de gran sufrimiento. Pero tan pronto como admitió la amarga verdad sobre el resultado de la operación, comenzó a tener sueños reconfortantes (...) ¡pero sólo después de haber aceptado la verdad! (VON FRANZ, 1989, p. 80)

Se puede observar entonces, siempre según Von Franz (1989), que a través de los sueños terribles y explícitos el inconsciente trata de aportar una comprensión real de la situación, como un choque, insistiendo en la verdad que se presenta en el interior, como si lo más fundamental fuera el desprendimiento de todas las ilusiones y los conceptos erróneos neuróticos. Así, sólo después de ese desprendimiento los sueños pueden retomar su curso normal y el proceso de individuación continuar como antes.

Llegados a este punto, parece que las cuestiones mencionadas están interconectadas, es decir, la posibilidad de que los sueños puedan proporcionar una comprensión real y definitiva del hecho de que el soñador va a morir va a contracorriente y proporciona ayuda para entender que la suposición de que los sueños no son más que la realización de deseos debe ser refutada. Los sueños que muestran una preparación psicológica para la muerte tampoco parecen ser sueños que se

configuren como vinculados al cumplimiento de un deseo oculto. Así, según Von Franz (1990)

Los escépticos dirán, naturalmente, que no son más que sueños que cumplen un deseo. En respuesta, se puede decir que la teoría de que los sueños sólo reflejan deseos inconscientes no se corresponde en absoluto con la experiencia general. Por el contrario, como ha demostrado Jung, mucho más a menudo los sueños retratan un "acontecimiento natural" psíquico completamente objetivo, no influenciado por los deseos del ego. (VON FRANZ, 1990, p. 11)

Así, para aclarar definitivamente la segunda cuestión, es importante destacar que los sueños, dentro de una concepción junguiana, deben ser entendidos como no susceptibles de manipulación siendo, por tanto, un producto o evento natural, totalmente espontáneo, objetivo y libre de cualquier tipo de interferencia de los deseos del ego. En definitiva, no es posible producir sueños, éstos se constituyen exclusivamente como una expresión completamente natural y verdadera del psiquismo del ser humano, manifestando sólo aquello de lo que es necesario ser consciente.

Siguiendo aún con Von Franz, es importante destacar aquí un poco más su inmensa aportación sobre el tema de los sueños y la muerte. Al igual que Jung, este importante autor también consideraba que los sueños abordan la cuestión de la muerte de forma extremadamente seria. Le preocupaba lo que podían decir los sueños sobre

la muerte, lo que esos informes oníricos -como productos de la naturaleza- podían decir sobre la importante cuestión de la proximidad de la muerte, y hasta qué punto podían estar preparando a los individuos para ella. Para ello, también me serví del método de la amplificación simbólica de los sueños, creado por Jung, para intentar comprender lo que la mente inconsciente podría estar diciendo sobre esta cuestión.

Además, en la medida en que los sueños, para Jung, pueden entenderse también desde un punto de vista finalista, en ellos está presente una cierta intuición sobre el futuro, el inconsciente podría conocer el futuro, y es así como los sueños pueden ayudar con numerosas cuestiones difíciles, entre ellas la de la muerte.

Como cuestión que se considera inherente a la vida de todos y cada uno de los individuos -al igual que otros momentos psicológicos significativos, en la infancia, la adolescencia, la edad adulta y la madurez-, la muerte es vista como una especie de transformación y, por tanto, también es objeto de una cierta planificación e incluso administración procedente de los sueños, al igual que cualquiera de los otros momentos significativos a lo largo de la vida. La muerte no se muestra como un final, sino sólo como una modificación o transición, como si el proceso de individuación simplemente continuara normalmente. Así, según Von Franz (1992)

Los sueños de los moribundos no hablan de la muerte, sino de un viaje. Deben prepararse para un viaje, o deben atravesar un túnel oscuro y renacer en otro mundo, o deben atravesar una oscuridad desagradable o una nube oscura y salir a otro espacio,

o están en camino para encontrarse finalmente con el ser amado. (VON FRANZ, 1992, p. 218)

Son muchos los temas encontrados y es a través de los sueños que se expresan. Según Von Franz, es notoria la capacidad que tienen de reconfortar a las personas cercanas a la muerte, permitiéndoles, al menos, morir en paz.

Así, los símbolos presentes en tales sueños parecen estar en plena conformidad con el tema arquetípico presente en las más variadas, religiones, creencias, enseñanzas y rituales sobre la vida después de la muerte que se encuentran culturalmente en todo el mundo. En todos los casos, lo que la proximidad de la muerte parece permitir experimentar es una transición de profundas y llamativas consecuencias dentro del psiquismo individual, compensaciones que parecen aportar un alivio consolador.

Para Von Franz (2018), el inconsciente parece creer en una vida Después de la muerte, los sueños parecen apuntar a una continuación de la vida, algo que, según ella, fue mencionado oralmente por el propio Jung -y que también aparece en sus cartas-, aunque no está presente en ninguna de sus obras consideradas oficiales. Así, aunque lo que se muestra en los sueños es bastante sugerente, no puede considerarse como una prueba completa de la inmortalidad del alma humana, sino que, según este autor

(...) nos da una sensación instintiva de que probablemente hay una vida que continúa. Si damos crédito, si tenemos confianza en esto, moriremos en armonía con nuestro instinto y esto es una gran ventaja, porque entonces la persona estará en armonía consigo misma, no luchará, no se volverá ajena a sí misma. (VON FRANZ, 2018, p. 61)

En definitiva, aunque no se pueda asegurar nada, es innegable que para todos aquellos que creen y que acostumbran a confiar plenamente en sus sueños, sin rechazar sus enseñanzas y sus directrices, existe la posibilidad siempre presente de encontrarse plenamente tranquilos y apaciguados ante la muerte.

MARCO METODOLÓGICO

4.1 Tipo de trabajo

Se trata de una investigación en psicología, particularmente desde el punto de vista de la psicología analítica de C. G. Jung, cuya caracterización inicial se evidencia por ser un estudio de caso, con un diseño exploratorio y un enfoque cualitativo. De este modo, se busca la interpretación de los sueños, a través del método hermenéutico, en una muestra formada por un niño y un adolescente (ambos portadores de graves enfermedades crónicas), participantes en esta investigación, cuya elección es dirigida, es decir, se trata de una muestra no probabilística, elegida intencionadamente.

Un estudio de casos se caracteriza por contener de uno a tres casos y, según Sampieri et alli (2006), tal perspectiva ofrece un detalle y una profundidad muy significativos, proporcionando el hallazgo de información de extremo valor. Así, desde esta perspectiva, lo que importa es la calidad de la muestra y no su cantidad.

Así, se puede observar que existe un enorme interés y valoración de los casos en sí mismos, ya que pueden, según Kazez (2009), proporcionar una mirada muy significativa y específica por parte del investigador en función de una muestra cuidadosamente elegida por él, algo que será fundamental para la consecución de los objetivos de cualquier investigación.

El diseño de la investigación, según Sampieri et alli (2006), se configura como aquella planificación cuidadosa que se desarrolla para lograr la información necesaria y deseada en una determinada investigación. Así, cuanto mayor sea el cuidado puesto en la organización del diseño deseado, mayores serán las posibilidades de que los resultados que se obtengan, en la investigación en cuestión, sean susceptibles de generar un conocimiento significativo.

En particular, los diseños exploratorios -como el utilizado aquí- se aplican a aquellos temas de investigación considerados nuevos o poco estudiados, sobre los que aún existe una gran incertidumbre. Por lo tanto, es un tipo de diseño útil para proporcionar proximidad a eventos considerados desconocidos, y también para preparar futuras investigaciones que puedan ser necesarias.

También se utilizó aquí un enfoque cualitativo, cuya principal marca definitoria es el hecho de que presenta un carácter inicialmente oculto a la evidencia, es decir, los

fenómenos estudiados no aparecen inmediatamente a la experiencia, sino que primero hay que interpretarlos.

Este enfoque busca principalmente, según Rey (2001), una mayor comprensión del ser humano y su naturaleza. En particular, busca la comprensión de algo extremadamente complejo, situado en el interior de cada uno, es decir, la subjetividad individual. Así, ésta se compone de elementos que intervienen completa y simultáneamente en los más distintos procesos que constituyen el conjunto y que son constantemente modificados por el contexto en el que cada uno se inserta, marcando así las ricas singularidades en las que se expresan.

El hecho de que sea cualitativo demuestra así que este enfoque permite al investigador trabajar con fenómenos expresados en una situación concreta, conectando a través de su investigación con las cualidades fundamentales de éstos, en todas sus particularidades.

En definitiva, según Sampieri et alii (2006), este enfoque se traduce en un conjunto de prácticas que hacen visible el mundo, transformándolo y convirtiéndolo en una serie de representaciones en formato de observaciones, notas, grabaciones y también documentos. Así, se configura como naturalista -en la medida en que estudia los objetos y los seres vivos en sus respectivos contextos o entornos naturales- e interpretativa en la medida en que busca encontrar sentido a los fenómenos en función de los significados que se les atribuyen.

Corresponde entonces al investigador, según Sampieri et alii (2006), desarrollar una hipótesis teórica que se ajuste a los datos presentados y observados. Este supuesto, entendido como algo sostenido y fiable hará uso de lo que se denomina

procedimiento cualitativo sistemático que, a su vez, conducirá a una teoría en la que es posible una explicación conceptual sobre una determinada acción, interacción u otro ámbito específico. Una teoría de este tipo está en constante desarrollo, siempre abierta, nunca definitiva o inmutable, siempre generando nuevas y frescas perspectivas.

4.2 Unidades de análisis

Las unidades de análisis son los sueños del niño y del adolescente (ambos con enfermedades crónicas graves) y que son los participantes de la investigación.

4.3 Variables

Las variables son los símbolos evidenciados en los sueños de ambos participantes, sin especificación inicial, pero relativos a la forma en que el inconsciente de cada uno de los participantes trata su situación momentánea, en particular la cuestión de la enfermedad y la eventualidad de la muerte.

4.4 Muestra

Como se dijo inicialmente, trabajamos aquí con una muestra no probabilística y elegida intencionadamente. Esta es una de las posibles características del enfoque cualitativo, en el que el tamaño de la muestra no es tan importante ya que no hay interés del investigador en generalizar los resultados a la población en toda su

amplitud. Es un muestreo que, según Rey (2001), puede definirse, específicamente, por la naturaleza particular de lo que se quiere investigar, por lo que sus participantes son elegidos o escogidos de forma intencional o intencionada porque lo que, en realidad, importa, es la profundidad y la calidad de la muestra. Así, sólo interesan aquellos casos que realmente ayuden a comprender lo que se va a investigar, aportando las respuestas necesarias a la investigación, algo que sólo puede definirse con criterios específicos del investigador.

Por lo tanto, la muestra de esta investigación está formada únicamente por dos participantes, un niño y un adolescente afectados por distintas enfermedades crónicas graves. A la niña, de 11 años, se le diagnosticó un tipo de cáncer denominado ependimoma, que se caracteriza por ser un tipo de neoplasia glial maligna derivada de las células Ependimarias que recubren la superficie ventricular INCA (2021). El adolescente, un niño de 13 años, fue diagnosticado con la enfermedad de Niemann-Pick, que se caracteriza por ser un trastorno metabólico hereditario que resulta de la acumulación de esfingomiélin en las células nerviosas y afecta progresivamente tanto al sistema nervioso central como a las vísceras (intestinos, hígado y bazo) NNPDF (2021). En ambos casos, las respectivas enfermedades estaban ya en una fase avanzada cuando los participantes informaron de sus sueños.

En ambos casos, los participantes fueron invitados a participar en la investigación sólo por el criterio de ser menores de edad y tener enfermedades crónicas graves, sin ningún criterio previo en cuanto al tipo de estas enfermedades, su nivel socioeconómico, género o etnia. Los familiares responsables debían acompañar a

los participantes durante toda la parte del proceso de investigación en la que era necesaria su presencia, es decir, la recogida de datos, que se explicará más adelante.

4.5 Procedimientos

Las etapas de la investigación son: 1- elección del tema; 2- revisión de la literatura; 3- justificación; 4- formulación del problema; 5- delimitación de los objetivos; 6- desarrollo de la metodología; 7- recogida de datos; 8- organización de los datos; 9- análisis y discusión de los resultados; 10- conclusión final; 11- redacción y presentación final de la investigación.

4.6 Técnicas e instrumentos

Por lo tanto, según Sampieri et alli (2006), en el enfoque cualitativo, la búsqueda se dirige a la obtención de datos potencialmente convertibles en información, que en el caso de esta investigación - que trata de seres humanos - son los sueños de niños y adolescentes. Tales sueños, que son las unidades de análisis que, al ser recogidos, serán sometidos al análisis y comprensión de sus símbolos, es decir, en lenguaje estrictamente psicológico, serán sometidos a la interpretación y sólo entonces podrán ofrecer posibles respuestas a las preguntas de la investigación, generando conocimiento.

Aunque se sabe que los sueños se graban y transcriben en audio y que ésta es una forma de recogida de datos, corresponde al propio investigador ser considerado,

como el principal y verdadero instrumento de recogida de datos, lo hace a través de su trabajo, sus técnicas y también sus métodos. Al investigador, en definitiva, le corresponde recoger los datos, analizarlos y comprenderlos, lleva a cabo todo el proceso de generación de conocimiento.

El análisis de los datos, que en el caso que nos ocupa será la interpretación de los sueños según la teoría de la psicología analítica de C. G. Jung, adoptará la metodología de la hermenéutica de Von Franz (1990a).

Aunque, según Valdés (2017), fue Jung quien propuso por primera vez el uso de la amplificación simbólica, fue Von Franz quien llegó a especificar todos los pasos necesarios para una correcta interpretación dentro de la psicología analítica y, aunque hizo dichas especificaciones para la interpretación de los cuentos de hadas, estas también se adaptan perfectamente a la interpretación de los sueños. De este modo, lo que se hace aquí, con cada uno de los sueños presentados, es un proceso en el que cada sueño tiene sus símbolos amplificados, proporcionando así una interpretación psicológica en el sentido propio.

Así, en esta metodología, primero se realiza la ampliación simbólica de cada uno de los símbolos según su orden de aparición dentro del sueño y, después, una traducción de estos símbolos al lenguaje psicológico, y sólo entonces se tiene un conocimiento verdaderamente estricto de lo que se está interpretando.

Por supuesto, la interpretación siempre debe tener en cuenta el contexto en el que se inserta el soñador, además de que siempre interfiere la perspectiva del investigador -que la realiza-, que es única. La interpretación psicológica parece, así, equidistante entre la verdad aportada por el símbolo, el contexto de quien lo soñó y la

interpretación realizada al final, siendo, por tanto, siempre relativa, incompleta, nunca definitiva, inagotable en su intensidad y plenitud.

Por último, no se puede dejar de tener en cuenta que, debido a las características exigidas -y descritas anteriormente- por la interpretación psicológica, siempre le corresponderá al investigador tener mucha humildad, cualidad que fue muy bien destacada por Nelson (2021). Se trata entonces de recordar siempre que, toda y cualquier producción de conocimiento, estará siempre marcada por la parcialidad en un sentido socio-histórico, además de que también el interior de cada ser humano es siempre único, insondable y misterioso tanto para este individuo como para cualquier otro que pretenda explorarlo.

INTERPRETACIÓN

La interpretación de los sueños, que se continuará, obedece a una secuencia preestablecida en un intento de que su comprensión sea lo más clara posible, es decir, de esta manera tenemos secuencialmente en primer lugar un breve relato de la historia de vida de cada caso para poder contextualizarlo, en segundo lugar -dentro de la secuencia del caso- el relato integral de cada uno de sus sueños²; en tercer lugar el

² Es necesario aclarar aquí una cuestión, relativa a algunos de los sueños que serán presentados, el hecho de que sean considerados fragmentos de sueños y no sueños completos. En primer lugar, es importante señalar que un sueño no es más que el recuerdo de un proceso, es un fenómeno que experimenta y relata la persona que lo ha soñado, es un punto de encuentro entre la conciencia y el inconsciente, con el que se entra en contacto durante el sueño, y que se muestra a través de sensaciones y emociones, ideas, imágenes y otras situaciones que se le aparecen al soñador y que

resaltado de una pequeña parte de ese sueño con el que se va a trabajar, dejando ya evidenciados allí los símbolos presentes en el mismo; en cuarto lugar está la ampliación de esos símbolos evidenciados y, por último, lo que se puede llamar interpretación propiamente dicha, que aquí será ese trabajo de traducción del material

puede observar o experimentar, participando de forma más o menos activa. Según Gallbach (2013), los sueños son siempre mucho más profundos que sus informes y, de esta manera, los sueños considerados fragmentados son importantes aunque se presenten de esta forma, porque representan lo que fue posible alcanzar la conciencia, no hay problema en la forma en que se presentan ya que los otros sueños presentes en la serie pueden aclarar eventuales cuestiones planteadas, es decir, la serie de sueños también es algo muy importante a tener en cuenta. Es muy difícil saber, al final, qué es, de hecho, un sueño fragmentado y qué es un sueño completo - algo que se supone en función de la estructura dramática, según Jung (1936), que consiste en 1-localización: lugar, espacio de tiempo; 2-exposición: presentación del problema; 3-peripeta: presentación de la transformación que, sin embargo, también puede abrir espacio para una catástrofe y 4-lysis: resultado del sueño, desenlace que tiene sentido o presentación de la naturaleza compensatoria del sueño. También hay que tener en cuenta que la amplificación simbólica puede ayudar a la comprensión, que los símbolos que se presentan pueden presentar la cualidad necesaria para la comprensión del sueño y que la relación entre estos símbolos también es un factor determinante. Además, no hay que olvidar que un sueño no es más que un intento de explicación, se constituye como un mensaje que es único para un individuo que también es único y, si este individuo extrae un significado numinoso de este sueño que se le presenta, el objetivo se ha cumplido. Siempre según Gallbach (2013), la importancia de un sueño también es evidente porque es capaz de indicar la presencia de interrelaciones que, a primera vista, pueden no ser perceptibles porque, aunque parezca breve y efímero, escapando a la memoria, tiene el poder de movilizar impresiones profundas de difícil transmisión verbal, pero que son capaces de atravesarlo e imprimir algo en el soñador. Dado que se caracteriza por ser un fenómeno complejo y dinámico, cualquier intento de captar definitivamente su significado será siempre vano, sólo puede aspirar a ser parcial. Por último, también

que se ha ampliado a un lenguaje psicológico. Esta es la secuencia que se lleva a cabo para cada uno de los dos casos aquí tratados.

De este modo, debe quedar claro que cuando se desea interpretar los sueños, la interpretación que va en la dirección correcta es la que es capaz de abarcar todos los elementos oníricos presentes en ellos, ninguno de los cuales puede quedar al margen bajo el riesgo de que dicha interpretación pueda ser considerada dudosa o incluso, incierta.

Hay que recordar aquí que no se pretende que las interpretaciones puedan agotar las cuestiones que se presentan en los sueños, pues éstas son siempre, en última instancia, sólo relativas, constituyendo ese punto más satisfactorio al que, para un individuo determinado, era posible llegar en un momento dado, pues la verdad absoluta es imposible cuando se trata de cuestiones psicológicas.

Un símbolo, en su sentido último, nunca se agotará -aunque se agote para una persona concreta, en un momento concreto- porque siempre es posible avanzar un poco más hacia lo desconocido. No hay que olvidar que una aproximación extremadamente exacta, precisa, totalmente ajustada de los símbolos es imposible, se nos escapan si hay tal búsqueda, siempre habrá la necesidad de dejar algún espacio para la incertidumbre, para la indeterminación y hay que aceptar este hecho.

parece importante destacar que un sueño es lo que es, tiene su expresión y lógica particular y es complicado o incluso inapropiado tratar de entenderlo por principios que no le pertenecen, no hay que centrarse en lo que no aporta sino sobre todo en profundizar en sus características actuales, de manera que sea posible tratar de entender lo que se aporta, lo nuevo, lo que aún se desconoce, es decir, hacer un movimiento hacia la comprensión simbólica de algo que es completo en sí mismo, válido en su contexto y preciso en su expresión.

Por último, no se puede olvidar que los sueños ofrecen también a todos los que los experimentan, algo extremadamente significativo y relevante para sus vidas específicas, algo que los trasciende en significado.

5.1 Caso 1

Niño, mujer, 11 años.

A esta niña se le diagnosticó un tipo de cáncer poco frecuente, llamado ependimoma. (ya descrito anteriormente en las líneas generales). El diagnóstico se produjo cuando tenía 6 años y desde entonces ha estado en tratamiento. Debido a la enfermedad y a los tratamientos, su escolarización está constantemente controlada por un psicopedagogo porque, en muchos periodos, es necesario retirarse de la escuela. Su vida social también es más restringida y tiene pocos amigos a los que rara vez ve. La familia es evangélica, no practicante Vive con su madre (que trabaja de empleada doméstica, y que la acompaña en los tratamientos necesarios), su abuelo materno (que está jubilado) y su hermanastro (parte materna) mayor de 13 años, en una casa muy sencilla. Su padre biológico era el novio de su madre y murió incluso antes de que ella naciera.

Durante el periodo de tiempo en el que se registraron los sueños, la madre, que estaba comprometida con otro hombre, se casaba, y era su hija de 11 años la que llevaba los anillos. Planeaban tener una casa para vivir con sus dos hijos y un nuevo hijo, fruto de esta nueva relación, también estaba en los planes. La niña falleció por complicaciones de la enfermedad unos meses después de la *boda* de la madre, que

entonces reveló a este investigador que ya le habían informado un año antes de que su hija no tendría posibilidades y que el caso era terminal, información que tampoco le habían transmitido a la niña. Se registraron un total de cinco sueños, en un período de seis semanas, del último año de vida de la niña, dichos sueños se presentan aquí en el orden en que fueron relatados, todos en diferentes encuentros. A continuación, sus sueños.

1- Soñé que iba al cielo, todo el cielo explotaba porque el mundo se acababa. Había una chica a mi lado, pero no sé quién era, me estaba ayudando. Estaba haciendo las maletas para ir al cielo, con ropa blanca para llevarla allí. Había un volcán del que salía fuego y el cielo era naranja.

La soñadora, inicialmente, se encuentra en una situación límite, se va al cielo porque el mundo se acaba. De esta manera ya se evidencia aquí un primer símbolo ya que ella iba al cielo, se puede observar el símbolo de la *ASCENSION*.

Según Chevalier y Gheerbrant (2016), la ascensión simboliza el despegue, la elevación al cielo después de la muerte. Está vinculada a una vocación espiritual del ser humano y, mucho más que a un estado de perfección, a un movimiento hacia la santidad. La ascensión también representa el ascenso de la vida, su evolución gradual hacia las alturas, la proyección hacia el cielo. En el chamanismo, la ascensión se configuraba como una operación adivinatoria y profiláctica, destinada a salvar a un enfermo encontrando su alma que había sido robada por un espíritu.

La soñadora se encuentra en la fase terminal del cáncer y morirá dentro de algún tiempo, es decir, sufrirá un cambio importante, una transformación porque se enfrenta a la muerte, la absoluta desconocida para todos nosotros.

Así, en esta primera parte del sueño, el inconsciente sugiere que, a pesar de todo, incluso ante la posibilidad de la muerte física, lo relevante es que el ego va a sufrir una transición y, además, habrá una especie de evolución o expansión de la conciencia, el ego ascenderá, es decir, parece que le espera un nivel superior de existencia, así como la expansión de la conciencia. Se hace evidente entonces, ya de manera inicial, que hay muchos contenidos psíquicos numinosos que pueden adivinarse en función de las especificidades psíquicas e incluso arquetípicas de la situación en cuestión.

Así, ya en el primer símbolo aportado por el inconsciente, la cuestión de la muerte física parece ser ignorada como un fin, pero es vista como un punto a partir del cual se puede evolucionar, dando continuidad a la individuación.

En la secuencia, en la continuidad, hay otros dos símbolos que se presentan, pues en el cielo estaba todo explotando porque el mundo se acababa podemos observar los símbolos de la *EXPLOSIÓN* y del *MUNDO*.

Según Hall (1984), la explosión puede simbolizar la ira inconsciente no reconocida. Para Von Franz (1990), podría simbolizar la muerte, en la medida en que en el proceso de morir una parte de la psique incorpórea adquiere energía de la parte corpórea cargándose con una intensidad muy alta. Así, los fuertes estados de excitación emocional, que envuelven a algunas personas ante la muerte, pueden reflejar una batalla entre la energía psíquica, el fuego que equivale a los afectos y las

emociones, que sigue apegada al cuerpo, y la energía intensificada de la vida psíquica pura que se desprende de este cuerpo.

Aquí, según Chevalier y Gheerbrant (2016), el simbolismo del mundo, en sus tres niveles, celeste, terrestre, infernal, correspondería a los tres niveles de existencia o a los tres modos de actividad espiritual. De este modo, la vida interior se proyectaría en el espacio, siguiendo el proceso general de formación de mitos. Estos mundos, situados en espacios imaginarios, se definen mutuamente, el mundo inferior bajo el mundo superior, pasando por el intermediario. Así, estos mundos se inscriben en un movimiento y en una dialéctica de ascensión que acentúa su significado psíquico y espiritual. Del mundo superior el intermediario recibe la luz, que se detiene en él y no se extiende al inferior; pero no la recibe sino en la medida de su deseo, de su apertura u orientación. Conoce caminos oscuros, fisuras morales, simbolizadas por las grietas de las rocas, por las que se desliza hacia el infierno. A menudo, aquí abajo designa sólo la tierra en contraposición al cielo y no las cavidades subterráneas. Este aquí abajo es el lugar intermedio, que simboliza el lugar de la prueba y de la mutación interior, con vistas a la ascensión espiritual, pero con el riesgo de la humillación, de la perversión y de la caída en el infierno; puede significar el movimiento, el flujo y el reflujo, las repeticiones y los ciclos, en cambio el mundo de arriba representaría la eternidad inmóvil.

Según las tradiciones grecorromanas, numerosos caminos unían el mundo terrestre y el infernal, el de los vivos y el de los muertos: cráteres volcánicos, grietas rocosas donde se pierde el agua, extremidades de la tierra. Complementariamente, las altas montañas harían la conexión con el cielo, pero varios estadios celestiales y otros

tantos abismos infernales, incluso el Tártaro, que servía de prisión a los dioses destronados. Así, la oscuridad, el frío, los horrores, el sufrimiento, una vida empobrecida e ilusoria, caracterizarían el infierno y la luz, el calor, la alegría, la libertad, el cielo. El mundo es como un torbellino, una danza perpetua, donde nada, nunca se detiene. El mundo se crea incesantemente mediante un movimiento armonioso, manteniendo los elementos en equilibrio y al hombre en su ascenso espiritual; es el símbolo de las estructuras de equilibrio, es una estructura de antagonismo equilibrada.

Así, en esta segunda parte del sueño, el inconsciente muestra inicialmente que la muerte puede entenderse como una especie de explosión repentina que perturba el entorno en general, toda explosión es una liberación inesperada de energía intensamente concentrada. Aquí se retrata toda la energía psíquica movilizada por la muerte física, la explosión traduce en una imagen toda la carga emocional presente en la muerte, la brutal transformación por la que el ego y la conciencia pasarán hacia un nivel superior.

En la secuencia, el mundo se acaba y un mundo que se acaba es una muerte anunciada, es el mundo de la soñadora el que se acaba, ciertamente no es el fin del mundo, sino el fin de su mundo. Lo que puede estar siendo sugerido aquí entonces, por el inconsciente de nuevo, es que su vida terrenal está terminando, pero su ego está continuando en otro nivel, habrá un cambio en el nivel de conciencia, que debe ser expandido, hay un evento de orden psicológico teniendo lugar aquí. Una vez más, el inconsciente parece querer decir que una determinada concepción de la vida termina para pasar a otra.

Así, se puede suponer que el inconsciente le está diciendo a la soñante que su vida, tal y como la concibe, pasará por un proceso de transformación extremadamente marcado, en ningún momento se defiende que su ego y su conciencia se extingan, que tengan un final, sino que parece que procederán de otra manera, en otro nivel, después de esta significativa transformación.

En continuidad, en la tercera parte del sueño, hay un personaje desconocido cerca del soñador, en había una chica cerca de mí pero no sé quién era, está el símbolo de la *CHICA*.

Según Jung (1936), la niña puede simbolizar el Anima para un niño o la Sombra para una niña. Para Brandão (2014) puede ser el Núcleo, del griego original Kóre (la joven), es el femenino de Kóros (el joven); presenta un sentido de hija, joven, a veces virgen.

Para Jung y Kerényi (2011), como Core, puede ser una figura completamente ideológica, a menudo venerada, con toda seriedad, como la reina de los muertos; en su forma humana, es la que está en la cúspide de su vida virginal y luego cae víctima de su destino, que significa su muerte; entre los indonesios, el mitologema de Core se extiende a todas las relaciones, incluida la relación entre la muerte y el nacimiento.

Según Jung (1936), el Núcleo tendría su correspondencia psicológica arquetípica, por un lado, en el Ego, y por otro, en el *Ánima*. De este modo, cuando el Núcleo se observa en una mujer, correspondería al Ser, y cuando se observa en un hombre, correspondería al *Ánima*.

Para Campbell (2018), es la diosa virgen, cualidad primaria de Perséfone, es el fruto de los campos dentro de la tierra que tiene el poder de resurgir; al descender a las

profundidades de la tierra y emerger de nuevo, reproduce la historia del grano, el trigo, que es el alimento básico del pueblo.

Entonces aparece un personaje desconocido, no se sabe de dónde ni cómo pudo surgir. De este modo, la soñadora se da cuenta de que no está sola en una situación tan difícil. Parece ser una representante del reino de los muertos, quizás una intermediaria. Ella puede significar aquí un aspecto desconocido de la personalidad, desconocido para el ego, que no se imagina que existe, por lo tanto proveniente de la sombra o del inconsciente personal, un recurso o aspecto psíquico que viene a ayudar al ego en un momento determinado, también puede ser un aspecto proveniente del Self, con el objetivo de reequilibrar o compensar la situación psíquica en un momento de extrema fragilidad del Self que se encuentra ante un destino complicado, es decir, una situación de difícil y laboriosa elaboración psíquica que, por el momento, es necesaria para la continuación de la individuación.

A continuación, en la cuarta parte del sueño, se hace explícita la función del personaje desconocido frente al soñador, en ella me ayudaba, se observa el símbolo de la AYUDA.

Así, ayuda o auxilio, según Houaiss y Villar (2009), se refiere a la acción de ayudar, rescatar, prestar asistencia, un favor a alguien. La ayuda puede ser la contribución secundaria para la realización de una tarea, la cooperación, el refuerzo.

La ayuda, según Propp (2002), puede ser proporcionada por la figura de un antepasado totémico, que sería la expresión de la fuerza y los talentos del héroe. Según Campbell (1993), la ayuda se proporciona en un momento de dificultad del héroe en su aventura, es una protección, un principio sobrenatural. Se refiere a un

poder benigno y protector del destino, es el apoyo que da a la conciencia lo inescrutable.

Es decir, la explicitación de la función de tal personaje sólo corrobora lo que ya se dijo antes y lo que era posible prever -porque no se puede olvidar que los símbolos pueden entrelazarse en el inconsciente. Así, en momentos de extrema dificultad y gran tensión psíquica el inconsciente siempre ofrece ayuda a la conciencia, compensándola en la medida en que no sólo aporta información contraria a la visión de la conciencia, sino en la medida en que trata de complementarla o compensarla en sus puntos defectuosos o insuficientes, el ego no está solo.

En el inconsciente hay recursos psíquicos que se activan -porque ya estaban ahí- por la situación vivida, por el contexto en el que se inserta el soñador, sean cuales sean, y que pueden dirigir y equilibrar el ego y la conciencia de quien dirige su atención a estos recursos. En esta parte del sueño el inconsciente parece compensar claramente a la conciencia, frente a la muerte que se anuncia, con el fin de la existencia física, llega la ayuda psíquica, que favorecerá y facilitará una reorganización psicológica, más adecuada a las necesidades del Self en ese momento.

Así, en la quinta parte del sueño, esta reorganización aparece en Hacía la maleta para ir al cielo, donde el símbolo de la maleta es evidente.

La maleta, según Houaiss y Villar (2009), puede entenderse como una bolsa de cuero o tela, a menudo cerrada con un candado; puede ser una especie de caja de madera, lona, cuero o incluso plástico y que suele estar destinada a transportar la ropa en los viajes.

Así, dado que puede ser equivalente a una caja, y según Chevalier y Gheerbrant (2016), se puede ver que se trata de un símbolo femenino, que puede entenderse como una representación del inconsciente o del cuerpo materno, puede contener un secreto, también puede guardar y separar del mundo lo que es precioso, frágil o temible; aunque protege, también puede sofocar.

Para Jung (1936), tanto la caja como el pecho o el tronco pueden ser equivalentes, pueden simbolizar lo femenino, el vientre o matriz materna. Al tratarse de una maleta, también hay que tener en cuenta que el acto de empaquetar, según Houaiss y Villar (2009), significa poner algo en un determinado orden conveniente o adecuado, arreglar, disponer, hacer la preparación u organización.

En otras palabras, la soñadora necesita reorganizarse psicológicamente, separando lo más importante para vivir la situación que la aqueja. Dondequiera que vaya hay que reorganizar y sólo hay que llevar lo más importante. Aquí el inconsciente sugiere que para que el proceso de individuación proceda hay necesidad de que los contenidos psíquicos sean separados y reorganizados por el Self, es decir, sugiere aquí una operación alquímica -según Jung- llamada *separatio*, donde se discrimina lo que cada cosa es, hay una ruptura con aquello que ya no será importante para el psiquismo y que debe ser dejado atrás porque ya no es útil para el Self, quedando sólo lo esencial.

También hay que destacar aquí que, en la medida en que la maleta puede entenderse como una especie de vientre materno, debe considerarse implícita la posibilidad de un renacimiento simbólico, esta vez del ser en su esencia más pura, un Self renovado.

Luego, en la sexta parte del sueño, se conoce el contenido de la maleta, con ropa blanca que se va a usar allí, se observan los símbolos de la ropa y el color BLANCO, respectivamente.

La ropa, según Chevalier y Gheerbrant (2016), se considera un símbolo exterior de la actividad espiritual, es decir, la forma visible del hombre interior. El traje hierático (sagrado) es, por excelencia, de peregrinación, y es muy común que sea blanco entre los chiitas iraníes y los sintoístas japoneses. Antes de entrar en una sociedad secreta en China hay que llevar una prenda blanca. La ropa cotidiana debe cambiarse por una ropa especial que le dé un significado sagrado. En el simbolismo cristiano, el traje de bodas es blanco. En este sentido, la ropa también puede considerarse como el cuerpo espiritual, que simboliza el cuerpo inmortal que se asumirá al final de los tiempos; las ropas blancas identifican a los ángeles y, para simbolizar la pureza y la salvación, es habitual que la ropa que se lleva en el bautismo sea blanca. Las ropas que reciben los mártires como recompensa para todos los cristianos también son blancas.

A su vez, el color blanco, según Chevalier y Gheerbrant (2016), se considera un color de paso, vinculado a los ritos de paso, en los que se operan las mutaciones del ser según la esquematización clásica de toda iniciación, es decir, la muerte y el renacimiento. El color blanco apagado de la muerte, que absorbe al ser y lo introduce en el mundo lunar, frío y femenino; que lleva a la ausencia, al vacío nocturno, a la desaparición de la conciencia y del colorido diurno. Universalmente, en el pensamiento simbólico, la muerte precede a la vida y todo nacimiento es un renacimiento. Así, el blanco es primitivamente el color de la muerte y el luto, algo que sigue ocurriendo en todo Oriente y que se dio, durante mucho tiempo, en Europa y en particular en la corte

francesa. Es el color de la mortaja, de todos los espectros y apariciones. Es el color de la lucha contra la muerte en la primera fase de muchos ritos de iniciación o incluso, el color de la partida hacia la muerte. Es el color de los condenados, que significa sumisión y disponibilidad, el color de los bautizados, de los comulgantes y de las novias. Es el color que representa la pureza, por eso los cristianos entierran a sus hijos bajo un sudario blanco. Por último, es un color de revelación, de iniciación, de gracia, de transfiguración, que despierta el entendimiento al mismo tiempo que lo supera.

Para Guerra (2011), las túnicas blancas son tradicionalmente, dentro de la cultura occidental, consideradas como iniciáticas, porque el color blanco simboliza la pureza, la disposición a lo nuevo, lo inmaculado, las ideas de futuro y de paz.

Ambos símbolos pueden ser discutidos juntos aquí, ya que también están entrelazados - y esto ocurrirá en otros momentos. Si hay ropa para vestir en el cielo se puede suponer que la soñante está siendo dirigida a otro nivel, parece que adquiere un nuevo estatus, está en transición, va a unirse a algo y por lo tanto necesita reajustarse.

Esto implica también que debe despojarse de sus ropajes actuales, liberándose de sus limitaciones marcadas por los ropajes del espacio y del tiempo, trascendiéndolos definitivamente.

Las ropas blancas parecen tener un significado especial, tienen una connotación sagrada que las distingue de las ropas cotidianas, pueden llevarse en las bodas y también en el entierro de los niños; el blanco es el color del paso, de la muerte y del nacimiento, es el color del cuerpo inmortal. Puede ser que aquí el inconsciente anuncie una *coniunctio* venidera, una unión de opuestos, como si anunciara la unión final del ego con el Self a través de la muerte física del soñador. También es importante señalar

que si se usarán otros ropajes, ya hay una predisposición a lo nuevo que vendrá, significa que habrá el abandono de viejas actitudes psíquicas y la adquisición de otras nuevas, ciertamente se producirán cambios y se ampliará la conciencia.

En esta sexta parte parece entonces que el inconsciente vuelve a ser muy claro, se hace evidente el paso o transición psíquica a la que se someterá el ego y para la que se está preparando. Aquí también se muestra la continuidad psíquica, ya que se está configurando una nueva etapa del proceso de individuación. Con la posibilidad de un cambio de ropa una nueva actitud puede estar queriendo surgir, un verdadero cambio puede estar en boga.

A continuación, en la secuencia, la séptima parte del sueño, donde parece estar mostrando un escenario de destrucción, en verdad también muestra y muy probablemente una parte de la condición psíquica del soñador en ese momento. En él había un volcán del que salía fuego, la presencia de los símbolos del *VOLCÁN* y del *FUEGO* es evidente.

Así, según Cirlot (2014), el volcán es un símbolo de la fuerza primaria de la naturaleza y del fuego vital, a la vez creador y destructor, es el lugar simbólico del descenso, de la *involución* de los elementos *aire, fuego, tierra* y *agua* que, en su cavidad, se relacionan y transforman.

También es un símbolo de las pasiones, que son la única fuente de nuestra energía espiritual, si sabemos transformarlas y controlarlas. También hay que señalar que es característico del volcán que tenga una fase alargada de trabajo latente y oculto, a la que sigue una erupción repentina y terrible.

Según Chevalier y Gheerbrant (2016), el volcán también puede entenderse como una montaña, simbolizando así el encuentro del cielo y la tierra, la morada de los dioses y el gran objetivo de la ascensión espiritual humana, que llevaría al contacto con la Divinidad, como si se volviera al Principio.

Finalmente, según Jung y Von Franz (1991), la montaña también puede asociarse con el Calvario, representando entonces, la tortura de la concienciación. Para Von Franz (1990a, 2010), pueden ser el hogar de la diosa-madre y, al estar cerca de los cielos, siempre pueden servir como lugares propicios para revelaciones como, por ejemplo, la transfiguración de Cristo. También sirven como punto de orientación, el acto de subir o escalar una montaña significa ser más consciente; como meta de una larga búsqueda o peregrinación, o incluso como lugar de transición a la eternidad, conecta con el símbolo del Self; finalmente, también puede representar, simplemente, a la madre.

Según Chevalier y Gheerbrant (2016), el simbolismo del fuego, regenerador y purificador, es universal. Así, la liturgia *cristiana del fuego nuevo* se celebra en la noche de Pascua y en el sintoísmo coincide con la renovación del año; en ciertas leyendas, el propio Cristo, y también otros santos, revivieron cuerpos sometiéndolos al fuego. En la tradición alquímica, la inmortalidad se produciría a través del fuego. En el taoísmo, uno entra en el fuego para liberarse de la condición humana. El simbolismo del fuego está presente en los ritos de iniciación a la muerte y al *renacimiento*, en los ritos de *purificación* y de *paso*. El fuego es el productor de la regeneración periódica, puede representar la *sabiduría* y también se considera el mensajero entre el mundo de los

vivos y el de los muertos. El fuego, con sus llamas que se elevan al cielo, también simboliza el impulso hacia la espiritualidad.

Para Von Franz (1989, 1990), el fuego se considera generalmente destructivo, con la excepción de dos situaciones: cuando se utiliza en la cocina y en la alquimia. En ambos casos, el fuego puede ser dominado por el ser humano, pudiendo desarrollar la capacidad de sacar a la luz algunas habilidades de ciertas sustancias ocultas, es decir, al cocinar, *extrae* ciertos olores y sabores que no se perciben en los alimentos que están crudos. En la alquimia, el fuego era alabado como *Agen*, el que extrae las características y colores ocultos que se esconden en las sustancias cocinadas.

El fuego puede ofrecer un aspecto creativo y generativo, por lo que puede compararse con el regazo materno, en el que la piedra se está formando, como un niño. *Soy ese ser amorfo en medio del fuego. Entro entre las llamas y salgo del fuego.* La *incandescencia no me hace daño, no me quema*, dice un antiguo texto egipcio sobre la resurrección. Puede ser lo que los alquimistas llaman *extractio animae*, donde la materia muerta se evapora con el calor del fuego, y entonces es posible ver el color del alma, el verdadero momento de la resurrección. Se puede decir que las sustancias se prueban en el fuego y que del fuego del vientre nace un niño o un ser inmortal.

Ambos símbolos pueden ser discutidos conjuntamente aquí también, pues si hay un volcán del que sale fuego, evidentemente se está hablando de una erupción, una especie de explosión, habiéndose discutido previamente el simbolismo de la muerte -en este mismo sueño-. Es probable que esto signifique el final del largo proceso de enfermedad por el que ha pasado la soñadora y que culminará con su muerte, momento en el que se libera finalmente una gran cantidad de energía psíquica.

También puede estar implícito aquí el encuentro final del ego con el Self, la meta de la individuación, después de recorrer sus caminos.

Aquí podemos ver también que hay todo un trabajo invisible, latente, que es realizado por el inconsciente -y que es, por tanto, un trabajo psíquico- y que tal vez no pueda ser percibido en toda su profundidad y extensión, sino sólo a través de sus conclusiones y consecuencias en la conciencia, es decir, a través de la erupción. Por otro lado, físicamente, es el largo proceso de enfermedad por el que ha pasado la soñadora y que culminará con su muerte.

También se puede observar una similitud en esta imagen con la de la ascensión inicialmente descrita, ya que las llamas del fuego que se elevan a los cielos también implican una especie de paso, una dirección hacia la espiritualidad, es decir, las energías del inconsciente son factores que pueden impulsar una elevación y expansión de la conciencia.

El fuego, a su vez, puede ser destructivo, pero también es regenerador y, en este contexto, aparece otra operación alquímica -según Jung- que puede ser activa, la *calcinatio*, que significa una vez más la continuación de la individuación, dejando atrás lo que no es esencial, lo que se considera superfluo y realizando así el trabajo de purificación, es decir, haciendo posible para que sólo quede la esencia indestructible. Sabemos entonces que, si el fuego regenera y también purifica, en la tradición alquímica puede producir la inmortalidad, marca el paso, porque está presente en los ritos de iniciación de la muerte y el renacimiento, un proceso por el que el ego debe pasar.

En un escenario apocalíptico para el ego, el inconsciente parece decir que esto es sólo una transformación, aunque muy significativa. Sin embargo, aunque inicialmente, en este sueño, el fuego puede destacarse en su aspecto negativo y destructivo, no es posible dejar de ver ya las posibilidades que se están configurando en el inconsciente y que se harán más evidentes en el cuarto sueño. Aquí tenemos un mundo que está explotando, destruido por el fuego, en él hay un niño de once años en una montaña; en el cuarto sueño tenemos un bebé en el regazo de la madre, la transformación que se ha anunciado se va a efectuar entonces, es decir, parece que así saldrá el ego, sin duda transformado, renovado en su esencia.

Finalmente, siguiendo con esto, en la última y octava parte, tenemos en el cielo era naranja el símbolo del color *NARANJA*.

Así, el color naranja, según ARAS (2010), es una mezcla de amarillo y rojo, está entre ambos en el espectro de colores. El color naranja es extensivo al reino del oro, incorrupto y duradero, y al de la sangre, vigoroso, activo y mutable. Evoca la llama y la excitación, las energías físicas y sutiles del segundo *chakra* (situado bajo el ombligo) cuyas funciones están vinculadas a la fuerza física y la vitalidad, la unidad tántrica de los opuestos y también la fragancia sagrada y el florecimiento de la vida. El naranja es el color que tiñe la salida y la puesta del sol, su ardor, asociando sus distintos matices a los procesos de surgimiento, calor, crecimiento y perfección, y a la intensidad del deseo. El color naranja está relacionado con la madurez, el brillo de la hoja que cae, el color de la luna de otoño, la cosecha y la consumación. También es un símbolo de las transformaciones más intensas de la psique, repentinas y drásticas, es decir, que

tienen las mismas características que los incendios forestales, las erupciones volcánicas y las explosiones nucleares.

Aquí se puede ver que el cielo, el lugar al que se dirige el soñador es de color naranja, algo que parece denotar la consecuencia de la erupción. Se puede ver aquí una simbología relativa a la transformación psíquica, resultante de la unión de los opuestos, la consecución de un estadio superior de conciencia a través del proceso de individuación que continuaría incluso después de la muerte física.

En esta última parte parece entonces que la intención del inconsciente es dejar ver que se producirá una profunda transformación en el psiquismo. Aunque inicialmente pueda parecer violento, lo que resulta de él es una evolución psíquica y una integración de los opuestos, quedando clara la posibilidad de una purificación del ego tras el paso por el fuego alquímico.

El encuentro y el paso por la muerte, lo más temido por la humanidad, parece traer como consecuencia el encuentro con la perfección, con el oro incorruptible y perdurable de los alquimistas, el metal asociado al sol, a lo incorruptible y a lo que se ve como inmortal, trascendente y divino, siendo entonces posiblemente la transformación más significativa por la que puede pasar la psique dentro de lo que nos es dado concebir como seres vivos. Es posible entonces que, en este primer sueño presentado, se anuncie el destino del soñador, la muerte física en un futuro próximo debido a una grave enfermedad crónica.

Frente a la inevitabilidad de los hechos, el inconsciente, a través de los símbolos que se presentan en este sueño, parece mostrar al ego no un final, sino posibilidades hasta entonces desconocidas, inimaginables, que se van desvelando, para dirigir la

conciencia hacia un proceso que, aunque pueda ser aterrador y sufrir en muchos momentos, puede culminar en la belleza de un *atardecer/amanecer*.

El inconsciente deja claro que el ego debe aceptar y tratar de lidiar con su destino, que su mundo se acaba de forma violenta e inesperada, pero que irá al cielo, es decir, alcanzando una condición mejor, elevando y expandiendo la conciencia a través de una transformación significativa. El ego recibe una ayuda aparentemente inesperada del inconsciente y puede prepararse adecuadamente para alcanzar finalmente un estado de paz y dicha, es decir, de equilibrio psíquico, después de innumerables sufrimientos.

El inconsciente muestra así que incluso parece ignorar la cuestión de la muerte como fin y los símbolos que aporta lo corroboran. Incluso ante la muerte física lo que se pone de manifiesto es una importante transformación psíquica, el proceso de individuación no parece sufrir ningún tipo de interrupción y se desconocen aspectos psíquicos de la personalidad, de su Self y procedentes tanto de la sombra y del inconsciente colectivo surgen para ayudar al mantenimiento del equilibrio psíquico y a su reorganización en base a aquellos contenidos que son realmente importantes. Al final, tras soportar innumerables tensiones, los opuestos parecen integrarse definitivamente y el ego puede dirigirse hacia la trascendencia uniéndose al Self. Se trata, sin duda, de un sueño de destino, en el que el futuro del soñador aparece ya sugerido mucho antes de que se haga realidad.

2- Soñé que jugaba a un juego con mi hermano, no sé qué juego era. Había una puerta que se abría hacia arriba y podíamos hacer cualquier cosa. Entonces, cuando lo

vi, me metí dentro de una muñeca Barbie y mi hermano se metió dentro de una muñeca, había un carrito y un montón de cosas allí.

En este segundo sueño, la soñante se encuentra en compañía de su hermano mayor y entonces, ya en la primera parte del sueño, se puede saber que *estaba jugando un juego con mi hermano, no sé qué juego era*, donde se evidencia la presencia de dos símbolos, el del *JUEGO* y el del *HERMANO*.

Así, el juego, según Chevalier y Gheerbrant (2016), es esencialmente un símbolo de lucha, puede ser de lucha contra la muerte, contra los elementos, contra las fuerzas hostiles y contra uno mismo. En sí mismo representa un universo que ofrece, a través de oportunidades y riesgos, posibilidades para que cada uno encuentre su lugar. Al igual que la vida real, pero de forma determinada, el juego asocia las nociones de totalidad, regla y libertad. En su origen están vinculados a lo sagrado, como todas las actividades humanas. También pueden tener un valor de encantamiento que pretende garantizar un beneficio, o ser una forma de diálogo del ser humano con lo invisible. En particular, el juego entre los niños es como una preparación instintiva e inconsciente para futuras actividades humanas más serias. En el juego se reflejan las relaciones de los niños con su mundo interior y los eventos del mundo exterior.

Para Huizinga (2019), el juego puede ser más antiguo que la propia cultura, ya que incluso en sus definiciones más simplistas, el concepto de cultura siempre presupondrá la existencia de la sociedad humana; sin embargo, los animales nunca han esperado que la humanidad les enseñe la actividad del juego, los animales siempre han jugado, al igual que los seres humanos, y por lo tanto la humanidad nunca

ha hecho adiciones importantes y significativas a la idea general de juego; siempre hay un significado encerrado en cada juego, lo que implica la presencia de un elemento inmaterial en su propia esencia, es decir, siempre hay algo en juego que es trascendente a las necesidades más inmediatas de la vida cotidiana.

También es importante destacar aquí, según Edinger (2008), que cualquier tipo de juego puede considerarse una forma de expresión de las energías de la *coniunctio*. En la medida en que considera que se trata del fenómeno de los opuestos y que dicho fenómeno constituye el drama arquetípico esencial, considera que, además de los juegos, las guerras y todas las disputas grupales o políticas constituyen también esta forma de expresión mencionada. También considera que los juegos siempre han sido considerados sagrados, porque están dedicados a los dioses y, de esta manera, como todo lo que puede representar, externamente, un drama arquetípico, debe ser considerado sagrado.

Según Jung (1936), el motivo del hermano o hermana mayor es un símbolo que aparece constantemente en los cuentos de hadas. El hermano mayor es, en la gran mayoría de las veces, el niño bello, admirado, orgulloso, más eficiente, el privilegiado por los padres; sin embargo, puede fracasar justamente cuando se trata de salir victorioso de la tarea más importante, de alcanzar la *preciosidad inalcanzable*, de rescatar al príncipe o a la princesa, tarea que será realizada por el hermano menor. El hermano mayor siempre representa un mayor desarrollo de habilidades; sirven de modelo para los más pequeños. El hermano/hermana puede representar el ánima/anima y también la sombra.

Al principio, en esta primera parte del sueño, la soñadora está jugando a un juego con su hermano, que es mayor que ella. Es un juego, al principio desconocido, esto no importa, pero existe la certeza de que algo debe estar necesariamente en juego. Parece ser el juego de la vida, la vida contra la muerte, un juego que juegan todos los seres humanos -aunque no lo sepan- y que todos pierden inevitablemente. Es el gran juego de la humanidad, nada puede ser más importante que esto, es un juego en el que todos debemos estar dispuestos a participar, todos debemos dedicarnos a él, aunque no podamos estar seguros de antemano de los posibles resultados.

Así, el inconsciente parece mostrar que el ego quizás todavía rechaza o no reconoce bien el proceso en el que está inserto, quizás no es todavía lo suficientemente fuerte para afrontar la situación de la muerte física. Una vez más, el ego parece situarse ante el reto para el que, poco a poco, debe ir preparándose y, una vez más, hay una ayuda procedente del inconsciente en la medida en que se empieza a tratar con él de forma diferenciada, más activa.

Aparece entonces, por primera vez, un *ánimus*, aquí sería ese aspecto un poco más desarrollado, maduro, puede ser que este aspecto psíquico pueda ofrecer algunas de sus capacidades al ego, es también un auxiliar para este momento difícil, acompaña fraternalmente al ego en su camino, en su tarea, los opuestos se expresan y comienzan a relacionarse, algo esencial para las tareas que vienen, ya hay aquí una asociación entre los elementos femeninos y masculinos, sugiriendo una personalidad más integrada y preparada para enfrentar las situaciones que ya se anuncian.

Corresponde al *ánimus*, en su función principal, además de asistir, ayudar al ego en el trabajo de utilizar el poder de discriminación, tarea muy importante en el proceso

que ahora se desarrolla, la individuación en la que será necesaria toda la fuerza psíquica del ego. En este caso, que se presenta aquí, la relación del ego con el animus parece ser siempre correcta porque a menudo está en su forma positiva.

En la segunda parte del sueño se puede saber cómo empieza a jugarse este juego ya que *había una puerta que se abría hacia arriba y podíamos hacer cualquier cosa*, donde podemos ver los símbolos de la *PUERTA* y también de la *APERTURA*.

Según Chevalier y Gheerbrant (2016), puerta o portón son equivalentes y simbolizan el lugar de paso entre dos estados, entre dos mundos, entre lo que se conoce y lo que no se conoce, entre la luz y la oscuridad, entre la riqueza y la pobreza; psicológicamente es entre el mundo exterior y el interior, entre la vigilia y el sueño. En la vida cotidiana puede proteger el hogar y la vida familiar de los extraños.

El cuerpo materno es la puerta que se abre al mundo, la tumba, la puerta por la que se entra después de la muerte. La puerta se abre al misterio, indica un paso y es una invitación a cruzar, a viajar hacia el más allá. Esta invitación lleva, en la mayoría de las veces, de lo profano a lo sagrado. La *puerta del sol* es el paso desde el que se va de la tierra al cielo, simbolizando la salida del cosmos, el más allá de las limitaciones de la condición humana individual. Una puerta se abre y se cierra alternativamente, este es el ritmo del universo.

En el simbolismo cristiano, la puerta da acceso a la revelación, es en esta puerta donde se reflejan las armonías universales. La puerta del cielo indica un doble movimiento, el de la introducción de las almas en el Reino Divino en un movimiento de ascenso y también de descenso, al permitir que los mensajes de Dios caigan sobre ellas. Abrir una puerta y atravesarla simboliza un cambio de condición, de medios, de

centro, de vida. A menudo es necesario abrir puertas y portones para liberar lo que hay dentro. Finalmente, la Virgen María es la personificación cristiana de la puerta sagrada, cerrada en su virginidad, pero abierta como canal para el paso de Cristo del cielo a la tierra.

Siguiendo a Chevalier y Gheerbrant (2016), vemos que la apertura puede simbolizar un cambio de condición, una revelación, un descubrimiento, una liberación, una llamada a ir más allá; al abrirse se puede empezar de nuevo, comenzar algo. Puede ser el momento decisivo.

En ese momento la soñadora se encuentra ante una puerta que se abre. Entonces se enfrenta a un pasaje y lo cruza. Sabemos que la soñadora está en la fase terminal de su enfermedad, está realmente a las puertas de la muerte y la va a cruzar, esto debe ser psicológicamente muy movilizador, va a transitar de un mundo al otro y no va a ir sola, porque una vez más está acompañada. Aquí el inconsciente parece - como se ha dicho antes- volver a ofrecer ayuda, esta vez a través de una figura de animus, más fiable, que parece tener un poco más de experiencia y que, por tanto, va a ayudar al ego en esta transición que, no por casualidad -y aquí está uno de los innumerables pasajes en los que se puede observar la belleza y la grandeza del inconsciente, que nunca elige imágenes al azar, sino que son, siempre, precisas- es también hacia arriba, es decir, Nuevamente el simbolismo de la ascensión está presente, haciendo evidente, de nuevo, la cuestión de la transición, donde la conciencia puede evolucionar a un nivel superior, adquiriendo otra condición, donde puede ampliarse de una manera que el ego hasta ahora no era capaz de concebir - porque uno puede hacer cualquier cosa - por lo que parece que hay muchos recursos que

pueden ser ofrecidos por el inconsciente para aquellos que se atreven a avanzar en el proceso de individuación, algo que no es sencillo.

Sin duda, encontrar un lugar que se abre y está lleno de posibilidades de realización, debe despertar inmensamente la curiosidad, ese significativo deseo de conocimiento, una inclinación extremadamente útil y fuerte, capaz de hacer girar la rueda necesaria para que la individuación avance.

En la tercera parte del sueño, se observa lo que inicialmente se encuentra el soñador después de iniciar la transición ya que, *arriba aparecieron un montón de ratones*, aquí encontramos el símbolo del RATÓN.

Según Chevalier y Gheerbrant (2016), los ratones son animales que remiten al mundo subterráneo, a los dioses o espíritus de este mundo, atónico. Simbolizan, por tanto, la fase subterránea de la comunicación con lo sagrado.

En la simbología cristiana, según Tresidder (1997), las devastaciones causadas por los ratones son la tendencia destructiva y perversa o un castigo de Dios. Para Becker (2007) se veía, en la época medieval, como el alma de los difuntos. Para Von Franz (1990a), puede tratarse de *animales espirituales*, la parte inconsciente del ser humano, puede ser el alma que abandona el cuerpo y aparece en forma de *ratón*. También puede ser la representación de pensamientos obsesivos, ya que estos se relacionan con complejos que no dejan al individuo en paz.

Para Campbell (1993, 2018), puede ser el *guardián del umbral*, ese poder que representa la transición de la esfera de la vida cotidiana a la esfera de los misterios, un lugar donde está la oscuridad, lo desconocido y, también, el peligro. Suele ser una figura amenazante, a menudo monstruosa.

A primera vista parece un poco extraño que después de iniciar la transición el soñador encuentre algo relacionado con el mundo subterráneo, parece que es negativo, sucio, que no es bueno al principio. Puede que sólo sea muy primitivo. Cabe destacar que el proceso de la muerte física comienza mucho antes en el inconsciente y es, por ello, que se puede decir que la transición ya se ha iniciado. Sin embargo, puede pensarse que tal transición supone aquí una especie de barrera inicial, ante la cual el Self no parece tener aún suficiente seguridad.

Aunque ya se esboza aquí alguna referencia a algo superior, también hay algo que hace que quizás este ego tenga algún miedo a su transición, que le hace desear retirarse, pero que poco después parece desvanecerse. En este pasaje se puede suponer que el inconsciente propone una transición que al principio asusta y sorprende a un Self que aún no está preparado, pero que en la secuencia se vuelve más clara y quizás más suave a medida que se enfrenta.

El simbolismo del *ratón*, aquí se muestra dual, en principio puede estar ligado a la devastación y confusión psíquica que parece causar la muerte, una preocupación que no abandona la conciencia porque, por un lado -puede ser un castigo de Dios (el Self)- y por otro lado, una integración y elevación psíquica a través de una transformación, un encuentro con otras almas, o tal vez una comprensión de que es un acontecimiento arquetípico, porque la muerte es algo que innumerables ya han sucedido y que aquí también se configura como una posibilidad real.

El *ratón* puede estar representando aquí también al guardián del umbral, aquello que marca el límite del horizonte de la vida común y protegida, del nivel de conciencia en el que este Self se encuentra y del que teme salir.

En la cuarta parte del sueño, tal vez habiendo pasado ya por una reticencia inicial, la soñante parece estar progresivamente un poco más a gusto, aunque todavía parece un poco sorprendida, ahora actúa espontáneamente, porque *cuando vi, entré dentro de una muñeca y mi hermano entró dentro de una muñeca, había un cochecito y un montón de cosas allí*, parecen evidenciarse los símbolos de la *MIRADA*, la *INICIACIÓN*, la *MUÑECA*, el *HERMANO* -ya transcritos anteriormente- y el *COCHECITO*.

El acto de ver está vinculado al acto de mirar, percibir, espiar. Según Chevalier y Gheerbrant (2016), la mirada está cargada de todas las pasiones del alma y dotada de un poder mágico, que le confiere una eficacia terrible. La mirada es el instrumento de las órdenes interiores: puede matar, fascinar, fulminar, seducir, así como expresar. Las metamorfosis de la mirada no sólo revelan al que mira; también revelan al que es mirado, tanto a sí mismo como al observador. Es curioso observar las reacciones del mirado bajo la mirada de otro y observarse a sí mismo bajo miradas extrañas.

La mirada aparece como símbolo e instrumento de una revelación; es reactiva y reveladora recíproca del que mira y también del que es mirado; la mirada del otro es un espejo que refleja dos almas. En la concepción sufí, la mirada del Creador y la mirada de la criatura constituyen lo que está propiamente en juego en la creación; se invocan mutuamente y no existen el uno para el otro sino a través del otro. Sin esas miradas, la creación pierde toda razón de ser. La moral consiste en el buen uso de la mirada; es la ciencia y *el arte de la mirada*.

Utilizar la mirada no es jugar con este mundo de apariencias, es desentrañarlo para descubrir en él la mirada del Creador. Entonces el mundo se entiende como el

juego mismo de la mirada de Dios, como el fluir de su tesoro, la revelación de sus atributos. Por último, la mirada puede iluminar, comprender, expresar, proteger; podemos sentirnos verdaderamente conocidos a través de la forma en que el otro muestra que nos ve, y desesperarnos cuando sentimos que no somos vistos.

A su vez, el acto de entrar, según Houaiss y Villar (2009), significa moverse o pasar de fuera a dentro, ir o entrar en el interior. Puede marcar el comienzo, el inicio o la apertura de algo, simbolizaría una iniciación, un rito de iniciación.

Según Chevalier y Gheerbrant (2016), iniciar es, en cierto modo, hacer morir, provocar la muerte. Sin embargo, la muerte se considera una salida, el paso por una puerta que da acceso a otro lugar. Así, a la salida, pues, le corresponde una entrada. Iniciar es también introducir. El iniciado pasa de un mundo a otro, sufre una transformación, cambia de nivel, se diferencia. La iniciación conlleva una metamorfosis. Una muerte iniciática no concierne a la psicología humana, representa una muerte a los ojos del mundo, una especie de superación de la condición profana. La muerte iniciática prefigura la muerte física, que debe considerarse como la iniciación esencial para acceder a una nueva vida. Así, la inmortalidad no surge después de la muerte, no pertenece a la condición *post mortem*, se forma en el tiempo y es fruto de la muerte iniciática.

Para Alvarenga (2008), un rito de iniciación implica siempre actividades a través de las cuales el individuo es capaz de alcanzar una comprensión totalmente nueva, que le lleva a un momento único en su proceso vital o al conocimiento de hechos y realidades que hasta ahora no le eran accesibles. De este modo, la búsqueda del conocimiento se configuraría como *una exigencia arquetípica en todos nosotros*.

A continuación tenemos la muñeca que, según Cirlot (2014), puede simbolizar una vuelta o regresión a un estado infantilizado. Para Jung (1936), la muñeca puede ser la crisálida de la mariposa (en el idioma alemán, *puppe* puede significar tanto crisálida como muñeca), por lo que la muñeca podría representar una transición de un animal que se arrastra a uno que puede volar. La mariposa, en muchos mitos, puede significar la *psique*, por lo que el alma emerge como una mariposa de la crisálida. En este caso, pues, se representa el paso de un estado terrenal, aprisionado y primitivo a otro libre, inmaterial y alado.

También hay que tener en cuenta que se trata de un juguete y, por tanto, según Kishimoto (2000), éste debe entenderse como un objeto, como algo que sirve de soporte al juego, que supone una estrecha relación con el niño en cuestión, su nivel de desarrollo actual y su uso indefinido, es decir, la ausencia de un sistema de reglas que organice su uso; el *juguete* puede estimular la representación, la expresión de imágenes que plantean aspectos de la realidad, el juguete pone al niño frente a reproducciones, es decir, todo lo que existe en la vida cotidiana, en las construcciones humanas o en la naturaleza. Su objetivo es ofrecer al niño una sustitución de objetos reales para manipularlos, incorporando modificaciones y representando realidades imaginarias.

Específicamente aquí -en el caso de esta muñeca en la que entra el soñador- se hace necesario agregar la descripción respecto a la muñeca *Barbie* que, según Silva (2014), puede ser considerada, tal vez, la muñeca más famosa del mundo, al haber sido creada por Ruth Handler, es una muñeca un tanto sensual, de cintura delgada y pechos grandes, cuyo nombre fue inspirado en la propia hija de Ruth, llamada Bárbara.

Fue creada en 1959 y marcó a varias generaciones debido a los estándares asociados a ella, de belleza, inteligencia y compañerismo entre otros.

Por último, según Houaiss y Villar (2009), un carrito, que al ser un juguete es algo que siempre ha gustado a los niños, sobre todo a los varones, desde la antigüedad, de madera, metal o plástico, son copias en miniatura de vehículos reales. Pueden utilizarse tanto como juguetes como objetos de colección. Incluso hoy en día se pueden encontrar registros de carros en miniatura tirados por animales en los jarrones griegos, y a lo largo de los siglos se han realizado diversas representaciones de este tipo de juguete en las pinturas. Sin embargo, en el siglo XX, con la aparición y popularización del vehículo de motor, el juguete se convirtió en algo común; desde simples modelos de madera hasta perfectas y detalladas reproducciones multicolores y de diferentes materiales.

También hay que tener en cuenta aquí las aclaraciones de Kishimoto (2000) sobre el juguete, descritas anteriormente en el símbolo de la muñeca.

También parece útil añadir algunas observaciones de Sanford (2007) sobre el coche, el automóvil. Es algo relacionado con el ego, que es capaz de hacer lo que queremos, sometiéndose a nuestra voluntad y siendo muy útil en el mundo exterior de la vida cotidiana; puede representar la cantidad de energía de la que dispone el ego para utilizarla en las tareas cotidianas siempre que las controle; también puede, por ser una máquina, representar un funcionamiento mecánico.

Por último, según Von Franz (2000), se puede decir que un coche puede simbolizar la estructura total de la conciencia, el coche está hecho por el ser humano y

no tiene nada que ver con los instintos; puede servir a los dioses, porque *es a través del vehículo de la conciencia del ego que los dioses pueden encarnarse o actualizarse.*

Aquí, en este momento, la soñadora parece experimentar un cierto juego, quizás porque parece necesitar percibir mejor la nueva situación en la que se encuentra. De este modo, el inconsciente parece ofrecerle la posibilidad de estar frente a una revelación, algo de lo que el ego necesita ser más consciente y, por tanto, madurar para tener condiciones de abordar, buscar más conciencia es natural y supone caminar hacia lo que, comúnmente, no es o no es aún visible.

El inconsciente necesita utilizar un lenguaje simbólico que sea accesible para el ego. Es posible, por tanto, que aquí el ego esté, marcadamente, en el lenguaje del niño, preparándose para la gran transición que va a sufrir, pero sin las resistencias que parecen existir en las partes anteriores del sueño en cuestión.

En la medida en que el juego estimula la representación, el tratamiento imaginativo de los aspectos de la realidad, el niño se sitúa entonces ante los simulacros, es decir, en todo lo que puede existir para él en la vida cotidiana, en todo lo que forma parte de la vida humana y con lo que intenta aprender a tratar. De este modo, como ya se ha dicho, el objetivo de todos y cada uno de los juegos es ofrecer al niño una sustitución de los objetos reales para que, al poder manipularlos, pueda incorporar progresivamente las modificaciones y representar realidades que, en el momento actual, son imaginarias o parecen lejanas.

Así, el ego se inicia en la transformación final que se configura como muerte física. Para proceder, necesita liberarse de las concepciones que pueden estar identificándola con el cuerpo físico, el proceso parece necesitar ocurrir a un ritmo más

adecuado, con el cual es posible lidiar porque, si es posible jugar, es porque la energía psíquica puede fluir mejor, libre de eventuales amarres.

Después de entrar por la puerta, habiendo superado el obstáculo de los ratones, la soñadora ve diferentes muñecos y tanto ella como su hermano entran, cada uno, en uno de ellos. En este momento parece que el ego realiza un acto espontáneo, ve lo que tiene que hacer y lo hace, tiene la claridad, la comprensión de lo que está haciendo lo que ya implica un mayor nivel de conciencia y también de fuerza de este ego. Si tanto el ego como el animus necesitan entrar en los títeres puede ser una indicación de que debe haber una cuidadosa discriminación de los contenidos psíquicos y una completa transformación de la psique. Parece que cuando hay conciencia y espontaneidad frente a la necesidad e importancia de las transformaciones que deben efectuarse, el proceso de individuación puede transcurrir de manera más fluida y tranquila. En cierto modo, parece necesario dejarse morir, dejarse llevar por el proceso y, sólo entonces, de hecho, transformarse, porque no es posible luchar contra él.

Está claro aquí que ambos deben pasar a un estado superior, para que la individuación pueda seguir avanzando es necesario que no sólo se desarrollen el ego y el animus, sino que la psique en su conjunto también se someta a una autorregulación porque ésta es una propiedad suya. No está claro cuál es el tipo de muñeca en la que entra el animus, pero el ego entra, concretamente, en una muñeca Barbie, que tal vez podría venir a representar las innumerables posibilidades de proyecciones de los ideales de vida deseados por este ego -que aquí es femenino-, posibilidades que son completamente diferentes de la realidad en la que el ego se encontraba en ese momento y que podrían representarla. También hay que añadir que puede simbolizarse

aquí, por un lado, un retorno al seno materno, quizá una forma de renacimiento y, por otro, un momento más regresivo, en el que es necesario algún tipo de maternidad.

El hecho de que el coche de juguete sea el único objeto que se recuerda, además de las muñecas, denota que lo que hoy parece lejano -mero juego, mera fantasía- puede llegar a significar, a través de la individuación, un ego con más poder, fuerza, movilidad y autonomía. Además, un coche, en la medida en que simboliza algo que se somete a la voluntad y al mando del ego, puede representar también la libido puesta a disposición y necesaria para el proceso de individuación. Por otra parte, si un coche puede simbolizar también la estructura de la conciencia, siendo ésta estructurada por el ego a través de la individuación, es necesario ampliarla y reestructurarla, por lo que puede ser todavía, de hecho, muy pequeña, inmadura, y debe, por tanto, ser transformada para que, a través de ella, los arquetipos se manifiesten y actúen en asociación, de forma positiva, con el ego. Por último, en el caso de la muñeca Barbie, se puede conseguir un nuevo estatus deseado, idealizado y posiblemente, en cierto modo, alcanzable, a través de un renacimiento simbólico.

Con tales transformaciones y evoluciones, puede ser posible alcanzar e integrar muchos aspectos que, por el momento, aún no se reconocen y, tal vez, ni siquiera se imaginan. Imaginarse como Barbie, conduciendo un coche descapotable, con el pelo al viento, bajo el sol, podría ser, por ejemplo, el gran deseo de una chica que está mortalmente enferma.

3- Soñé que mi madre tenía un bebé, estaba embarazada de una niña. Tenía el catéter en el pecho y cuando me daba la vuelta me dolía.

Aquí, en el tercer sueño, la soñadora está delante de su madre, que está embarazada de una niña. Así, en esta primera parte del sueño, en mi madre tenía un bebé, estaba embarazada de una niña, se pueden observar los símbolos de la *MADRE*, el *BEBÉ*, el *EMBARAZO* y, de nuevo, la *NIÑA*.

Según Chevalier y Gheerbrant (2016), el simbolismo de la madre está, directamente, ligado al del mar (en la lengua francesa *mère* - madre es una palabra *homófona de mèr* - mar), porque ambos son considerados como receptáculos y matrices de la vida. El cuerpo materno puede ser simbolizado tanto por la tierra como por el mar. Así, en el símbolo materno se puede encontrar la misma ambivalencia que en los de la tierra y el mar, habría una equivalencia entre la vida y la muerte. El nacimiento es la salida del vientre materno, la muerte el regreso a la tierra. La madre es el refugio seguro, el calor emocional, la ternura, el alimento; en contraposición, puede ser la opresión, la asfixia por exceso de protección y apoyo.

Según Jung (1912, 1956a), se trata de una imagen primordial extremadamente poderosa que puede determinar de manera muy sutil las relaciones con las mujeres en general, con la sociedad, el mundo de los sentimientos y también de los hechos. La Madre Divina, en el simbolismo cristiano, la Virgen María es la sublimación perfecta del instinto y la armonía más profunda del amor. Los aspectos positivos de la madre, como arquetipo, serían la solicitud y la benevolencia, la autoridad mágica de lo femenino, la *sabiduría* y también la exaltación del espíritu que puede trascender la razón, el instinto de ayuda, en fin, todo lo que es benigno y protector, que permite la fertilidad y el crecimiento. Tanto el lugar de la transformación mágica y también del renacimiento,

como el mundo subterráneo y sus habitantes son gobernados por la madre. En sus aspectos negativos, se asocia con todo lo que es secreto, oculto, oscuro, abismal, el mundo de los muertos, todo lo que devora, seduce, envenena, lo que es terrorífico e implacable.

Para Campbell (2018), la Virgen María, desde el Concilio de Éfeso del año 431, ha sido declarada como la verdadera *Theotokos*, es decir, como la Madre de Dios. Así, se la ve como una mediadora entre los seres humanos y Él, ya que no es posible un acercamiento directo a Dios. De este modo, el acercamiento a Dios sólo es posible a través de quien lo conoce, es decir, su Madre, que es también la fuente de nuestra naturaleza humana. Su imagen como trono del Señor del Mundo, de Cristo, también está presente en Isis. Es ella la que lo trae al mundo y se ofrece como Madre de todos los nombres y todas las formas, lo que está más allá de ella es lo trascendente.

Por último, según Sanford (2007), la madre puede ser un símbolo del inconsciente. Esto se configuraría como la Gran Madre, la madre de todos nosotros. Cada uno de nosotros tiene dos madres. Una personal, biológica, de la que emergemos literal y físicamente, y otra espiritual, psicológica, la matriz del inconsciente colectivo de la que nace el ego, similar a la vida que un día emergió de las profundidades del océano. Poder tener contacto con el inconsciente colectivo proporciona la llegada al mundo de las imágenes atemporales, generadoras de vida y de diversos símbolos arquetípicos que nos fortalecen psíquicamente y nos permiten renacer; un mundo al que no se llega por la vía racional, sino por la emocional, por el corazón, es decir, a través del dolor, el sufrimiento, el afecto y el cuidado.

El bebé, según Hall (1984), sería ese niño todavía en la etapa de lactancia, que puede simbolizar el potencial humano, las posibilidades humanas reales. Para Jung y Kerényi (2011), puede ser una expresión de la creación misma, del origen intemporal, en una concisión y amplitud sólo posibles en el lenguaje mitológico. Para Von Franz (1984), puede ser que los niños pequeños representen el Self en su estatus nascendi, que luego se constela y se activa sólo en el inconsciente, porque no fue posible integrarlo o incluso percibirlo en la conciencia.

Según Sanford (2007), es común que las personas que comienzan a alcanzar la totalidad, presenten como símbolos, en sus sueños, a niños, a menudo todavía pequeños. Esto podría ocurrir a pesar de todas las dificultades y sufrimientos derivados del proceso de individuación que, a pesar de todo, siempre trae la dicha del desarrollo psíquico. Así, el niño sería el símbolo, esa imagen de un nuevo comienzo de totalización, algo numinoso y cuya fuerza emocional está ligada al tema de la historia del Niño Jesús, del nacimiento del Niño Jesús.

Para Von Franz (1992), el embarazo simboliza un periodo de introversión, de compromiso con una nueva vida, de encierro. Para Chevalier y Gheerbrant (2016), refleja una necesidad de ternura y protección, también podría simbolizar una situación regresiva, una vuelta al vientre materno, una maduración espiritual obstaculizada por fuertes obstáculos afectivos. Podría simbolizar el laboratorio alquímico, el calor del vientre materno facilitaría las transformaciones, el regreso al vientre sería la condición para la regeneración, para la inmortalidad. También simboliza la manifestación y la fecundidad de la naturaleza, la regeneración espiritual.

Por último, siempre según Jung (1936), la chica puede simbolizar el Anima para un chico o la Sombra para una chica. Para Brandão (2014) puede ser Core, del griego original Kóre (la joven), es el femenino de Kóros (el joven); presenta un sentido de hija, joven, a veces virgen.

Para Jung y Kerényi (2011), como Core, puede ser una figura completamente ideológica, a menudo venerada, con toda seriedad, como la reina de los muertos; en su forma humana, es la que está en la cúspide de su vida virginal y luego cae víctima de su destino, que significa su muerte; entre los indonesios, el mitologema de Core se extiende a todas las relaciones, incluida la relación entre la muerte y el nacimiento.

Según Jung (1936), el Núcleo tendría su correspondencia psicológica arquetípica, por un lado, en el Ego, y por otro, en el Ánima. De este modo, cuando el Núcleo se observa en una mujer, correspondería al Ser, y cuando se observa en un hombre, correspondería al Ánima.

Para Campbell (2018), es la diosa virgen, cualidad primaria de Perséfone, es el fruto de los campos dentro de la tierra que tiene el poder de resurgir; al descender a las profundidades de la tierra y volver a subir, reproduce la historia del grano, el trigo, que es el alimento básico del pueblo.

En este momento, en la primera parte del sueño, la soñadora está con su propia madre y ésta se encuentra en una situación especial, de embarazo. Una escena que inicialmente calma. Aquí el inconsciente aporta un arquetipo poderoso, marcado tanto por la posibilidad de acogida, de amor y de protección -pues es a la madre a quien se dirige el niño en los momentos de sufrimiento y de peligro- como por la generación de nueva vida, la madre es el elemento femenino que trae la renovación. Se trata,

obviamente, de una evidente compensación psíquica. Es imposible no volver al sueño anterior, en el que la niña entra dentro de una muñeca.

De este modo, se hace evidente la posibilidad de un renacimiento, de un Self que necesita reestructurarse, renovarse, de una posibilidad de una nueva vida que puede concretarse y estar llena de posibilidades. Hay aquí, indiscutiblemente, la aparición de un valor superior de reordenación psíquica. Parece que en la matriz del inconsciente ya se están generando los nuevos símbolos que permitirán y favorecerán las necesarias transformaciones que se producirán en el ego -y favorecerán su relación con el Self- y en la conciencia, pero, por el momento, siguen siendo inconscientes.

En la segunda parte del sueño aparece el primer signo de la presencia del estado real de la soñante, es decir, de su enfermedad, de su tratamiento y, por qué no, también de su sufrimiento, un catéter está en su pecho (una situación por la que ya había pasado varias veces y que siempre temió tener que volver a pasar por ella, ya que era muy incómoda) Así, en Tenía el catéter en el pecho y cuando me daba la vuelta me dolía, se pueden observar los símbolos del *CATÉTER*, el *PECHO*, *MIRAR HACIA ATRÁS* y el *DOLOR*.

Según Houaiss y Villar (2009), el catéter es un tubo de plástico de calibre milimétrico y longitud variable. Catéter es una palabra de origen griego, Kathetér, y significa algo que se introduce. Esta palabra fue utilizada por Hipócrates en el sentido de pesario (anillo de goma o silicona, creado para evitar el parto prematuro) y por Galeno, en la designación de los instrumentos metálicos utilizados para el vaciado de la vejiga. En la medicina actual se configura como un tubo que puede introducirse en un vaso sanguíneo, con el objetivo de un posible drenaje o inyección de fluidos o para

permitir el acceso a instrumentos quirúrgicos; en la mayoría de los casos se trata de un tubo fino, blando y muy flexible, pudiendo incluso ser duro y de gran diámetro. Puede utilizarse para la quimioterapia, que consiste en la administración de fármacos para el tratamiento del cáncer. Por lo tanto, puede ser un símbolo de la propia enfermedad.

El catéter también puede pensarse, según Chevalier y Gheerbrant (2016), como la espada del sacrificio. Para Cirlot (2014), la espada, básica y simultáneamente, es un símbolo de la herida y del poder de herir, por lo tanto un símbolo de libertad y fuerza; también, desde la prehistoria, simboliza la contrapartida del huso, símbolo femenino de la continuidad de la vida, ambos simbolizan, respectivamente, la muerte y la fecundidad; en la alquimia simboliza el fuego purificador, puede ser el símbolo del exterminio físico y de la decisión psíquica; en la mitología griega un símbolo de espiritualización suprema.

Por último, para Von Franz (1990a), la espada puede simbolizar la justicia, la autoridad, la decisión y también la discriminación; también puede ser un símbolo del Logos. También puede ser un representante del poder psíquico. En su sentido negativo, puede ser la destrucción y eliminación de las posibilidades de vida.

El pecho, según Chevalier y Gheerbrant (2016), es un símbolo de protección. Donde se aloja el impulso valiente, provocado por la lucha contra el mal. La desnudez del pecho puede significar un gesto de humillación y súplica. Para Von Franz (1984), el corazón se encuentra en el pecho, donde se proyecta la función de sentir.

Según Jung (1936), tanto en los cuentos de hadas como en las creencias populares, el acto de mirar hacia atrás, de darse la vuelta, puede simbolizar una osadía, es algo peligroso y, por tanto, estrictamente prohibido. Se supone que una

situación interna, de una desesperación y una presión específicas, es necesaria para que la visión se sostenga, si hay necesidad de volverse es porque hay que lidiar con su sombra. En la Biblia, la mujer de Lot se convierte en una estatua de sal porque no puede soportar la terrible visión de lo que queda atrás (Sodoma y Gomorra son destruidas por una lluvia de azufre y fuego); por otra parte, lo que queda atrás puede constituir también el vientre fértil, de las piedras arrojadas por Deucalión y Pirro y que formaron los primeros seres humanos después del diluvio. También supone que mirando hacia atrás puede ser algo neurótico, una conexión demasiado fuerte con el pasado, algo antinatural, que intenta ir contra la corriente.

Por último, según Neumann (2006), el dolor puede estar vinculado al simbolismo del debilitamiento y la muerte, es constitutivo de aflicción, es desintegrador; su aspecto transformador lleva a estar fuera de uno mismo.

Para Alvarenga (2008, 2014), el mero hecho de ser humano conlleva la implicación de sentir dolor, es el dolor relacionado con la finitud, con la creación, con el nacimiento de lo nuevo, con el anhelo, es pues una especie de maldición que nos define, haciéndonos eternamente perseguidores del autoconocimiento. Es un fenómeno que, cuando se produce, lleva al individuo a la muerte de esa condición de tener los dolores por otra, de renacimiento por una condición de ser con los dolores.

Para Ziegler (2012), fisiológicamente, el dolor puede ser el resultado de excesos de daño en el cuerpo que exceden el desgaste normal iniciado donde el golpe, la mordedura, la fractura o el corte fueron destructivos; puede provenir del estiramiento, la presión, la infección o la tensión excesiva, también puede provenir del calentamiento o enfriamiento más allá de lo normal. Puede considerarse especialmente emocional en

su esencia, ya que afecta al individuo por completo debido a su origen indeterminado y a su tendencia a extenderse a zonas cercanas.

Por otro lado, en esta segunda parte del sueño, la soñadora se enfrenta a su difícil realidad, se encuentra enferma y con dolor. Aquí parece que el inconsciente muestra que para que surja una nueva vida es necesario algún tipo de sacrificio, para que surja un nuevo patrón de conciencia es necesario que el actual muera y esto parece estar, irremediablemente, decidido. Esta discriminación parece estar creciendo y la conciencia sobre la situación y la aceptación de la muerte inminente, de la finitud de la vida, es cada vez más clara.

Parece claro entonces que el ego está en un profundo sufrimiento, derrotado, herido de muerte en su núcleo. Es una situación muy difícil, la del sufrimiento y el dolor, pero es a través de ellos que se hace posible el conocimiento de la vida, la vida está hecha de sufrimiento y dolor y es necesario ser consciente de ellos, tratarlos, para alcanzar el conocimiento que viene del corazón -que también puede simbolizar ese conocimiento que viene del inconsciente- del sentimiento, es decir, la *sabiduría*. El sufrimiento y el dolor no pueden quedar dislocados de la experiencia humana vivida, como si no pertenecieran al individuo que los porta, hay que elaborarlos para que, de esta forma, puedan dar sentido a esa experiencia, sea cual sea, haciéndola más llevadera, es decir, haciéndola significativa.

Paralelamente, también pueden aparecer aquí dos discretas alusiones a la presencia del elemento masculino. La primera, en la medida en que la introducción del logos -espada- conecta con el animus, produciendo discriminación e insight, por lo tanto una conciencia progresivamente mayor de su condición real y puede, en una

segunda alusión, ser incluso un atisbo de que podría llegar a disfrutar del sentimiento pasional, algo que también puede estar vinculado al sufrimiento debido a su condición física que se fue deteriorando progresivamente.

También, en cierto modo, en función de la situación que se está viviendo, este ego está teniendo una experiencia del Self, y toda experiencia del Self constituye siempre una derrota para el ego. No puede haber apego al pasado, a la vida que se deja atrás, la actitud psicológica anterior debe ser abandonada, también causa dolor emocional y ya no es útil, permanecer apegado a ella puede significar permanecer apegado a una situación neurótica y perderse de las necesidades reales y emergentes del proceso de individuación. Uno puede quedarse atascado en patrones del pasado y con ello se produce la regresión, hay que seguir adelante por muy doloroso que sea, uno sabe que la madre estará ahí para ayudar. El ego necesita resistir y recibe ayuda del inconsciente para poder afrontar el proceso, evolucionar también implica dolor, implica tener que soportarlo.

Por otro lado, es necesario ocuparse de lo que está en la sombra, de lo que no se quiere o no se puede ver, quizás todavía algo relacionado con la muerte o incluso con las nuevas posibilidades que, por ella, se pueden estar configurando. Mirar a la muerte en sí misma provoca dolor, pero sólo si se mira, se elabora, se puede comprender, integrar en la conciencia y trascender. Afirmar la vida significa también incluir la muerte, no se puede negar.

En este punto parece haber un contacto con una certeza, con una conciencia total de la muerte física, una muerte que no se desea pero que tal vez se pueda aceptar, y que incuestionablemente sucederá. Una experiencia así es impactante y

perenne, provoca una transformación definitiva en quien se somete a ella, obligándole a enfrentarse a una nueva realidad, la que tiene que ver con el reconocimiento de la pequeñez del ego ante el Self, Soñé que estaba con mi madre en la casa, que había tres niños contándome a mí, a mi hermano y a un pequeño bebé en el regazo de mi madre.

4- Soñé que estaba con mi madre en casa, había tres niños conmigo, mi hermano y un pequeño bebé en el regazo de mi madre.

Inicialmente, en este cuarto sueño, (sucedido una semana después del anterior), la soñadora está, de nuevo, con su madre, en casa, en lo que parece ser una tranquila escena familiar. Así, en la primera parte del sueño en cuestión, en la que estaba con mi madre en casa, se evidencia la presencia de los símbolos MADRE y CASA.

Según Chevalier y Gheerbrant (2016), el simbolismo de la madre está directamente ligado al del mar (en la lengua francesa mère - madre es una palabra homófona de mer - mar), porque ambos son considerados como receptáculos y matrices de la vida. El cuerpo materno puede ser simbolizado tanto por la tierra como por el mar. Así, en el símbolo materno se puede encontrar la misma ambivalencia que en los de la tierra y el mar, habría una equivalencia entre la vida y la muerte. El nacimiento es la salida del vientre materno, la muerte el regreso a la tierra. La madre es el refugio seguro, el calor emocional, la ternura, el alimento; en contraposición, puede ser la opresión, la asfixia por exceso de protección y apoyo.

Según Jung (1912, 1956a), se trata de una imagen primordial extremadamente poderosa que puede determinar de manera muy sutil las relaciones con las mujeres en general, con la sociedad, el mundo de los sentimientos y también de los hechos. La Madre Divina, en el simbolismo cristiano, la Virgen María es la sublimación perfecta del instinto y la armonía más profunda del amor. Los aspectos positivos de la madre, como arquetipo, serían la solicitud y la benevolencia, la autoridad mágica de lo femenino, la sabiduría y también la exaltación del espíritu que puede trascender la razón, el instinto de ayuda, en fin, todo lo que es benigno y protector, que permite la fertilidad y el crecimiento. Tanto el lugar de la transformación mágica y también del renacimiento, como el mundo subterráneo y sus habitantes son gobernados por la madre. En sus aspectos negativos, se asocia con todo lo que es secreto, oculto, oscuro, abismal, el mundo de los muertos, todo lo que devora, seduce, envenena, lo que es terrorífico e implacable.

Para Campbell (2018), la Virgen María, desde el Concilio de Éfeso del año 431, ha sido declarada como la verdadera *Theotokos*, es decir, como la Madre de Dios. Así, se la ve como una mediadora entre los seres humanos y Él, ya que no es posible un acercamiento directo a Dios. De este modo, el acercamiento a Dios sólo es posible a través de quien lo conoce, es decir, su Madre, que es también la fuente de nuestra naturaleza humana. Su imagen como trono del Señor del Mundo, de Cristo, también está presente en Isis. Es ella la que lo trae al mundo y se ofrece como Madre de todos los nombres y todas las formas, lo que está más allá de ella es lo trascendente.

Por último, según Sanford (2007), la madre puede ser un símbolo del inconsciente. Esto se configuraría como la Gran Madre, la madre de todos nosotros.

Cada uno de nosotros tiene dos madres. Una personal, biológica, de la que emergemos literal y físicamente, y otra espiritual, psicológica, la matriz del inconsciente colectivo de la que nace el ego, similar a la vida que un día emergió de las profundidades del océano. Poder tener contacto con el inconsciente colectivo proporciona la llegada al mundo de las imágenes atemporales, generadoras de vida y de diversos símbolos arquetípicos que nos fortalecen psíquicamente y nos permiten renacer; un mundo al que no se llega por la vía racional, sino por la emocional, por el corazón, es decir, a través del dolor, el sufrimiento, el afecto y el cuidado.

Y de nuevo, según Chevalier y Gheerbrant (2016), la casa puede simbolizar el propio cuerpo, también puede simbolizar el ser interior y sus estados anímicos, según las habitaciones y pisos. La casa es también un símbolo femenino, configurándose como refugio, como algo maternal, como protección y como vientre materno.

En esta primera parte del sueño, la soñadora está de nuevo con su propia madre y ambas están en casa. Una escena tranquila y bucólica, que sugiere un fuerte sentimiento de acogida y protección, porque en ciertas situaciones de la vida no hay nada como estar con la madre, en casa. Los símbolos en cuestión parecen reforzarse mutuamente.

Aquí el inconsciente aporta, una vez más, el poderoso arquetipo materno, que ya sabemos que está marcado tanto por la posibilidad de cobijo como por el amor y la protección, pues es a la madre a quien se dirige el niño en momentos de sufrimiento y peligro. Aquí también se trata de una compensación psíquica. Se puede volver a los sueños anteriores, en uno la niña entra dentro de una muñeca, en otro la madre está embarazada, aquí está dentro de la casa materna, estar en casa finalmente puede

significar que se ha alcanzado un nuevo estadio de conciencia, se ha producido alguna transformación.

El inconsciente parece insistir en una cuestión determinada, algo que merece más atención o que aún no se entiende bien.. Tal vez, todavía con la intención de apaciguar al ego, el inconsciente insiste en decirle ...calma...calma...porque lo que está en marcha es la transformación, no el fin, porque ante la difícil realidad puede haber otro punto de vista. De nuevo, se hace evidente la posibilidad de un aliento, para un posterior renacimiento, de un Self que se renueva, no sólo a través del sufrimiento y el dolor, sino también con la debida protección y cuidado. El inconsciente parece insistir en un solo punto, en el que habla de una posibilidad de vida nueva, de trascendencia, de volver a empezar.

En la segunda parte del sueño, la soñante nos dice que no está sola con su madre, está con los principales componentes de su familia, ya que había tres niños contándome a mí, a mi hermano y a un pequeño bebé en el regazo de mi madre, donde podemos observar la presencia de los símbolos del TRES, el NIÑO, el HERMANO, el BEBÉ, el SUEÑO, la MADRE -cuyo símbolo se transcribe más arriba- y, por fin, de forma velada, latente, el CUATRO.

Según Chevalier y Gheerbrant (2016), el tres es, simbólicamente, un número fundamental en términos universales, que expresa una especie de orden intelectual y espiritual en Dios, el hombre o el cosmos. Sintetiza la triunidad del ser vivo o resulta de la conjunción de uno y dos, producida por la unión del Cielo y la Tierra.

En la tradición china, es un número perfecto, expresión de la totalidad, donde nada puede añadirse; es la conclusión de la manifestación, es decir, el hombre, que es

hijo del Cielo y de la Tierra, completaría la gran tríada. En la tradición cristiana es la perfección de la Unidad Divina: Dios es uno en tres personas. El budismo tiene su expresión perfecta en la Triple Joya, o Triratna (Buda, Dharma, Sangha). Hay varios ternarios; el tiempo es triple (pasado, presente, futuro); el mundo es triple (tierra, atmósfera, cielo); la manifestación divina es triple (aspectos productores, conservadores y transformadores); hay tres elementos en la gran obra alquímica (azufre, mercurio y sal). El ternario es el número de la organización, de la actividad, de la creación. En muchos cuentos, simboliza el número que marca el límite entre lo favorable y lo desfavorable.

Tres puede ser también la manifestación, la revelación, la indicación de los dos primeros; así el hijo revelaría a su padre y a su madre. También puede equivaler a la rivalidad (los dos) superada, expresando un misterio de superación, síntesis, reencuentro, unión y resolución. Por último, el tres designa también los niveles de la vida humana (material, racional y espiritual), así como las tres fases de la evolución mística (purgativa, iluminativa y unitiva).

Son tantos los ternarios que su fenómeno universal debe buscarse y comprenderse a la luz de una visión global de la unidad-complejidad de todo ser de la naturaleza, que puede resumirse en las tres fases existenciales: aparición, evolución y destrucción o transformación; o bien: nacimiento, crecimiento y muerte; o aún, según la tradición y la astrología: evolución, culminación e involución.

Según Jung (1957), la presencia de números, más que cualquier otra cosa, ayuda a establecer un orden frente al caos aparente. Los números se constituyen en tanto que

instrumentos capaces de crear un orden o de aprehender una cierta disposición regular u ordenación preexistente, pero aún no conocida.

Siguiendo a Chevalier y Gheerbrant (2016), está el niño, que puede ser considerado como un símbolo de la inocencia; como un estado anterior al pecado, es decir, relativo al paraíso y que es simbolizado en diferentes tradiciones por un retorno al estado embrionario, en cuya proximidad encontramos la infancia. Es el estado previo a la consecución del conocimiento. En la simbología cristiana, los niños acaban representando a los ángeles como signo de pureza e inocencia. La imagen del niño también puede indicar una victoria sobre la complejidad y la ansiedad, el logro de la paz interior y la confianza en sí mismo. Para Silveira (2015), el niño puede simbolizar las potencialidades de desarrollo del ser humano renacido.

Según Jung (1936), el motivo del hermano o hermana mayor es un símbolo que aparece constantemente en los cuentos de hadas. El hermano mayor es, la mayoría de las veces, el niño bello, admirado, orgulloso, el más eficiente, el privilegiado por los padres; sin embargo, puede fracasar justamente cuando se trata de salir victorioso de la tarea más importante, de alcanzar la preciosidad inalcanzable, de rescatar al príncipe o a la princesa, tarea que llevará a cabo el hermano menor. El hermano mayor siempre representa un mayor desarrollo de habilidades; sirven de modelo para los más pequeños. El hermano/hermana puede representar el ánima/anima y también la sombra.

Según Hall (1984), un bebé, un niño aún lactante, puede simbolizar el potencial humano, las posibilidades humanas reales. Para Jung y Kerényi (2011), puede ser una expresión de la creación misma, del origen intemporal, en una concisión y amplitud sólo

posibles en el lenguaje mitológico. Para Von Franz (1984), puede ser que los niños pequeños representen el Self en su estatus nascendi, que luego se constela y se activa sólo en el inconsciente, porque no fue posible integrarlo o incluso percibirlo en la conciencia.

Según Sanford (2007), es común que las personas que comienzan a alcanzar la totalidad, presenten como símbolos, en sus sueños, a niños, a menudo todavía pequeños. Esto podría ocurrir a pesar de todas las dificultades y sufrimientos derivados del proceso de individuación que, a pesar de todo, siempre trae la dicha del desarrollo psíquico. Así, el niño sería el símbolo, esa imagen de un nuevo comienzo de totalización, algo numinoso y cuya fuerza emocional está ligada al tema de la historia del Niño Jesús, del nacimiento del Niño Jesús. Puede representar, pues, el Self.

Por último, de nuevo según Jung (1936), el regazo puede simbolizar tanto el calor primordial como la oscuridad de la madre, es decir, del inconsciente; también puede simbolizar el cuidado y/o la protección; En la India, el regazo femenino es, según la tradición tántrica, la flor de loto (padma) -promesa de pureza y elevación espiritual- y que puede verse en numerosas representaciones de Buda (y de muchos otros dioses indios) con esta flor; también puede ser la flor de oro en China -elixir de la vida, sustancia trascendente y milagrosa. También puede ser la rosa de los rosacruces y la rosa mística del Paraíso de Dante.

Según Chevalier y Gheerbrant (2016), el simbolismo del cuatro está vinculado a lo sólido, lo tangible y lo sensible; simboliza lo terrenal, la totalidad de lo creado y lo revelado. Está vinculado al simbolismo de la cruz y el cuadrado. Junto con la cruz se convierte en un símbolo totalizador, de plenitud y universalidad, el cruce de un

meridiano y un paralelo lleva a una división de la tierra en cuatro sectores y, en todo el mundo, los reyes y jefes son conocidos como señores de los cuatro mares, de los cuatro soles, de las cuatro partes del mundo, etc; esto podría relacionarse tanto con la extensa superficie de su poder como con la totalidad de ese poder sobre cualquier actitud de sus súbditos.

Hay cuatro puntos cardinales, cuatro fases de la luna, cuatro vientos, cuatro pilares del universo, cuatro elementos, cuatro estaciones, cuatro humores, cuatro ríos del paraíso, cuatro evangelistas, cuatro letras en el nombre de Dios y también en el del primer hombre (Adán), cuatro brazos de la cruz, etc. El cuatro también se revela con sus múltiplos y sus divisores, es el símbolo de la totalidad, en la Biblia es sugerente de la universalidad. Entre los indios de América del Norte tiene un papel preponderante en el pensamiento y la filosofía, siendo caracterizado como un principio de organización y también de fuerza.

De nuevo, según Jung (1957), la presencia de números, más que cualquier otra cosa, ayuda a establecer un orden frente al caos aparente. Los números se constituyen como instrumentos capaces de crear un orden o aprehender una cierta disposición regular u ordenación preexistente, pero aún no conocida.

En esta segunda parte del sueño, el Self parece enfrentarse a una nueva organización psíquica, un tanto diferenciada, ya que algunos nuevos contenidos psíquicos parecen haberse integrado en la conciencia, amplificándola, reorganizándola y transformándola. La ansiedad generada por la dramática realidad de la situación del ego parece haberse apaciguado, favoreciendo la conquista de nuevos sentimientos de pacificación de la conciencia y de confianza en sí mismo.

El Self puede entonces encontrarse en posesión, tanto de las capacidades y modelos antes anhelados y que inconscientemente ya poseía, simbolizados aquí por el hermano mayor, como de las posibilidades y potencialidades de la vida aún por explorar y desarrollar más plenamente, simbolizadas por la hermana menor, que todavía es un bebé -el nuevo niño siempre significa una renovación- y que es traída por la matriz del inconsciente, simbolizada aquí por su madre. El bebé simboliza aquí el Self -el verdadero Self- en la medida en que se refiere a una especie de individualidad, de totalidad interior por venir, y que es simultánea a los aspectos aún no desarrollados en el individuo.

Es interesante señalar que, aunque la figura del padre no aparece en ningún momento, está implícita por el hecho de que puede ser, en el lenguaje psicológico, la actividad creadora que está presente en el inconsciente, configurándose como una especie de semilla germinal de la nueva vida, algo que puede ser retratado en el simbolismo de la generación del niño divina a través de la fecundación del espíritu santo que, en definitiva, no es un ser humano ordinario y mortal.

Aquí también es importante señalar que el nuevo niño simboliza, sobre todo, la totalidad venidera, todo el proceso de desarrollo psíquico que ha estado ocurriendo. Incluso existe la posibilidad, a través del símbolo del número tres, de suponer que el ego ha superado tensiones, antes opuestas, ahora es posible abordar la transformación y encontrar la solución final en la muerte, está en movimiento de nuevo.

Sin embargo, también cabe destacar, en este sueño el símbolo implícito del número cuatro, por un lado puede referirse a la cuestión de las cuatro funciones psicológicas, posiblemente estando la madre configurada como la función principal, la

soñante y su hermano como las funciones auxiliares y el bebé como la función inferior, algo presente en cualquier ser humano y que, en el caso de los niños, está aún por desarrollar adecuadamente en el futuro pero, cuya disposición, puede existir ya aunque no es necesario discutirlo en el ámbito de este trabajo. Por otro lado, el símbolo del número cuatro corrobora, al estar entrelazado con el símbolo del bebé, del nuevo niño, la posibilidad de una nueva vida, ya que ambos hacen referencia a la totalidad, a la plenitud.

En general, en este cuarto sueño presentado, parece haber finalmente una reorganización y pacificación de la conciencia, un sentimiento de bienvenida. El ego parece estar encontrando un nuevo equilibrio a partir de la resignificación de contenidos previamente presentes en la conciencia y de nuevos contenidos provenientes del inconsciente que ahora pueden, definitivamente, integrarse a él, amplificándolo.

En este sueño está claro que el soñador se tranquiliza psicológicamente y progresivamente, imbuido de un sentimiento de pertenencia a algo valioso y significativo, en definitiva, a algo mayor. Tanto la imagen de estar con su madre en casa como la de ver al bebé en el regazo de ésta son imágenes que traducen un profundo consuelo y protección, en una puede estar tranquila en sus últimos momentos, en otra puede estar viéndose renacer, una nueva imagen que el inconsciente ignora la muerte física. También aludimos aquí a la imagen del niño de once años en la montaña, en el mundo que explotó en el primer sueño, la transformación se ha efectuado, ahora el bebé está en el regazo de la madre, la renovación se ha producido y el ego tiene la posibilidad de transformarse en su esencia.

En definitiva, la imagen del niño en el regazo de la madre alude a que hay aquí una representación de lo trascendente, de todo lo posible, que está en el futuro, en la medida en que representa tanto el origen como el fin.

5- Soñé que salía con alguien, que había besado a un chico.

En este quinto y último sueño, la soñadora encuentra a su pareja, el desenlace final parece anunciarse, breve y objetivamente se describe que estaba saliendo, que había besado a un chico. Aquí se observan los símbolos del *CONIUNCTIO*, el *EMPIEZO* y el *NIÑO*.

Según Whitmont (1990), el noviazgo tiene que ver con una relación amorosa y puede simbolizar el reconocimiento de que tal vez sea el medio para un movimiento mutuo hacia la plenitud, una realización del potencial creciente en cada persona. Puede simbolizar una relación afectiva mantenida entre dos personas que están unidas, libremente, por el deseo de estar juntas y compartir nuevas experiencias. Es una institución no moderna de relación interpersonal, cuya función es materializar el sentimiento y/o el acto sexual entre dos personas, bajo el intercambio de conocimiento mutuo y una convivencia en un grado de compromiso inferior al del matrimonio. Puede ser una forma de simbolizar la *coniunctio*.

Para Edinger (2008), es la *coniunctio*, que es la meta del proceso alquímico, siendo como el ente, la materia o sustancia creada por el procedimiento alquímico para lograr el éxito en la unión de los opuestos, es algo extremadamente misterioso,

trascendente, expresado simbólicamente en varias imágenes, incluyendo la unión de los opuestos masculino y femenino.

Finalmente, según Von Franz (2018), cuando se ama con honestidad se es tocado por algo de orden divino, eterno, esto permite expandir la personalidad. Es algo que proporciona el valor para arriesgar y sacrificar todo, el amor es algo que inspira a los seres humanos a poner sus cartas sobre la mesa, a exponerse. Se produce así un acercamiento al Self, un acercamiento a nosotros mismos, un acercamiento a la eternidad, algo que sugiere un parentesco entre el estado de amor y el acercamiento a la muerte.

De ahí que en el antiguo Japón, y algo visible aún hoy, aparezca la cuestión de que muchas parejas se suicidan saltando desde las laderas del monte Fuji. En sus cartas dejan la intención de eternizar su amor ya que si se casan en este mundo aquí experimentarán el desencanto y la degradación de este amor. Por lo tanto, surge aquí esta idea del matrimonio, de la muerte, algo que transmite la idea profunda del ser completo en su estado más sublime. . Un estado de luz que se manifiesta en todo gran amor, un estado deseado y temido, simultáneamente.

También para el autor, el *matrimonio* místico en la muerte es una unión de la persona consigo misma, con el Self. Algo tan egocéntrico que es mejor decir, preferentemente, una unión con el Self divino; una unión en la que están implicados los seres que se amaron, y así lo estarán también en el más allá.

Ya, según Chevalier y Gheerbrant (2016), el beso es un símbolo de unión y adhesión recíproca que siempre ha representado un significado espiritual. Se dice que el órgano del cuerpo del beso es la boca, considerada el punto de salida y la fuente del

aliento. Así, es a través de la boca que se dan los besos de amor, uniendo inseparablemente un espíritu con otro, una comunión espiritual. La encarnación es el beso dado entre la naturaleza humana y el Verbo, la unión entre el alma y Dios durante la vida en la tierra anticipa el beso perfecto que tendrá lugar en la eternidad. El beso también puede simbolizar acuerdo, respeto, sumisión o amor. También puede ser, según Greene y Sharman-Burke (2001), la ruptura del encanto o del hechizo y también, la vuelta a la vida.

Aun así, según Cirlot (2014), el niño es un símbolo del futuro, en la simbología cristiana puede representar un ángel. También puede simbolizar aquellas fuerzas formativas procedentes del inconsciente cuya característica es positiva. También puede considerarse psicológicamente como el hijo del alma, el resultado de la *coniunctio* entre lo consciente y lo inconsciente, que puede surgir cuando se anuncia una gran y significativa metamorfosis espiritual, de significado positivo.

Para Edinger (1989), significa el aspecto jovial y subdesarrollado de la personalidad, que tiene vigor y espontaneidad, que aún no se ha fijado a una estandarización rígida.

Finalmente, para Jung (1956a), en la alquimia, el Lapis puede ser un símbolo del Self, y este Lapis puede entonces simbolizarse en forma de puer, infans, puellus, es decir, niño, infante, muchacho.

Aquí se observa que el niño del sueño anterior sale de repente, ¿se ha convertido en un adolescente? Un cambio aparentemente un poco brusco, pero perfectamente adecuado al proceso de individuación que se ha ido configurando aquí y

que puede servir para demostrar que ha habido alguna forma de expansión de la conciencia.

Es el encuentro final y la unión con la muerte o, en lenguaje psicológico, el encuentro del ego con el Self, la *coniunctio*. Esto puede considerarse como el resultado del proceso alquímico, cuyo éxito se logra a través de la unión de los opuestos -niña y niño, femenino y masculino aquí, respectivamente ego y Self-, el objetivo último del proceso de individuación, la gran y definitiva unión sagrada, su meta por excelencia.

Esta unión simboliza la trascendencia final, un movimiento hacia la plenitud psíquica, en un beso de profunda comunión espiritual, donde se rompe con este mundo de ilusiones y se une con otro. Si hay un beso, se puede suponer que hay pasión, algo que siempre implicará alguna forma de crecimiento psicológico, de desarrollo interior. Esto también se percibe en el hecho de que parece que la infancia queda atrás y llega la adolescencia, lo que también significa que se trasciende algo, hacia una mayor madurez.

Una unión con un chico es extremadamente positiva, algo que aquí puede, por un lado, configurarse en sí mismo como el resultado de una forma de *coniunctio*, esto es entre lo consciente y lo inconsciente, y que es también el portavoz de las grandes transformaciones psicológicas que están por venir. Y por otro lado, este mismo muchacho puede ser visto como el Self, la instancia significativamente superior, espiritual, positiva, trascendente, completa, el centro de la psique al que el ego busca unirse, y que se configura como una promesa de futuro, destacando nuevamente el hecho de que el inconsciente ignora la muerte, proyectando la continuidad de la

conciencia. La situación parece acabar en paz, parece acabar bien, hay armonía entre el ego y el Self.

Finalmente, también puede representarse en este encuentro, que la personalidad se ha completado, se ha logrado una posible reciprocidad e igualdad entre los elementos masculinos y femeninos, se integran. Las dos mitades de la totalidad humana, que ahora parecen adaptarse la una a la otra, cada una con su propia importancia, en equilibrio, con la posibilidad de generar frutos, de algo que las trascienda. Implícitamente, también puede haber habido aquí, una especie de liberación de la figura materna, ya que era posible unirse con una pareja del sexo opuesto. ¿Podría ser otro signo de la adolescencia?

De este modo, se pudo ver aquí, de forma onírica, la historia de un destino que se cumplió, sin mucha resistencia, ya que se pudo atribuir simultáneamente sentido y significado a todo lo vivido, habiendo sido capaz de lidiar con las frustraciones, superar la desesperación y vencer el miedo a la muerte.

El proceso de individuación demostró que era posible seguir un camino desde el desamparo total hasta el reencuentro con uno mismo, aportando la dicha incluso ante la muerte.

Esta situación real provocó un movimiento hacia la totalidad -algo que está relacionado con el Yo- y esto puede entenderse, psicológicamente, como una especie de cura psíquica dentro de una enfermedad física y corporal fatal.

Así, se evidencia que un tipo de realización más significativa y profunda es siempre alcanzable, en cualquier situación, si se tiene la actitud consciente adecuada,

si uno se atreve, la simple acción, a recorrer este camino que es siempre único para cada individuo.

5.2 Caso 2

Adolescente, varón, 13 años.

A este adolescente se le ha diagnosticado recientemente, el síndrome de Niemann-Pick, tipo C, (ya descrita anteriormente en líneas generales) para el que no hay cura y, en general, no se superan los 20 años de edad. Vive con sus padres (ambos con más de 30 años de edad), y tres hermanos más, de 4, 7 y 15 años respectivamente, siendo el de 7 años también portador del síndrome, ambos diagnosticados a los 6 y 12 años respectivamente, los demás están sanos. El padre trabaja en su propia cafetería y la madre no trabaja para cuidar de sus hijos. Todos van a la escuela, el mayor también entrena fútbol y ayuda a su padre en el trabajo. El adolescente asiste a la escuela en el proceso de inclusión y también es acompañado por un equipo multidisciplinario, su estado de salud ya presenta efectos degenerativos visibles del síndrome como dificultades para hablar y moverse adecuadamente (pero sin mostrar aún alteraciones del comportamiento o inestabilidad emocional significativa) y es probable que no sobreviva a la adolescencia. Ambos hermanos, afectados por el síndrome, toman una medicación que sólo sirve para ralentizar la progresión de la enfermedad. La madre también hace un seguimiento psicológico y psiquiátrico para poder afrontar la situación. La familia es evangélica y vive en una casa sencilla, en un barrio pobre marcado por la violencia y el tráfico de drogas. Debido a esta situación,

junto con la fragilidad de su salud, su vida social es muy restringida, ni siquiera salen a la calle y su único entretenimiento es la televisión y, a veces, los juegos electrónicos, además de las salidas esporádicas con la familia. Se registraron un total de siete sueños, a lo largo de un periodo de seis semanas, y se recogen aquí en el orden en que fueron relatados, habiendo ocurrido todos ellos también en diferentes encuentros. A continuación, sus sueños.

1- Soñé con el Tiranosaurio Rex, un dinosaurio amigo mío, al que también le gusta la carne y la ensalada. Él desordenó la cocina y quebró un vaso, y después atravesó la pared.

En la primera parte del sueño, el soñador se encuentra en presencia de una figura monstruosa, un Tiranosaurio Rex. Sin embargo, no se puede negar que esta figura es un amigo y tiene atributos humanos; incluso parece tener puntos en común con el soñador. Así, en el Tiranosaurio Rex, un dinosaurio amigo mío, al que también le gusta la carne y la ensalada, se pueden observar los símbolos del *MONSTRUO*, el *AMIGO*, la *CARNE* y la *ENSALADA*.

Así, según Houaiss y Villar (2009), se trata inicialmente de *Tyrannosaurus Rex*, la única especie del género *Tyrannosaurus*, que es también una designación común para los grandes dinosaurios terópodos y carnívoros. Vivió en el período cretácico superior de América del Norte, medía hasta 12 metros de largo y pesaba seis toneladas, tenía un cuello corto y musculoso, extremidades anteriores muy cortas con sólo dos dedos y dientes enormes, curvados y dentados.

En definitiva, es un monstruo y, por tanto, encaja aquí, principalmente, las definiciones aportadas por Chevalier y Gheerbrant (2016). Para estos autores, el monstruo puede simbolizar al que guarda un tesoro, el de la inmortalidad, por ejemplo, y en esta medida es un signo de lo sagrado. Simboliza el conjunto de todas las dificultades que hay que superar para acceder al tesoro, ya sea material, biológico o espiritual. Está presente para convocar el esfuerzo, el dominio del miedo, el heroísmo, y de este modo se vincula a diversos ritos de iniciación y de paso. Corresponde al individuo pasar por las pruebas, para mostrar la medida de sus capacidades y méritos. En cierto modo, es un Yo que necesita ser vencido para que se desarrolle un Yo superior, lo que implica una transformación interior. En la Biblia se caracteriza como lo informe, lo caótico, lo terrible, simbolizando así las fuerzas irracionales y evocando el período anterior a la creación del orden. También puede simbolizar la resurrección, en la medida en que devora al individuo para provocar un nuevo nacimiento, es decir, todo ser debe pasar por su propio caos hasta poder estructurarse, debe atravesar la oscuridad para llegar a la luz.

Cuando se trata de un animal, puede ser, según Jung (1956), aquel animal que lleva el símbolo del Self, animales simbólicos que aparecen en los sueños como etapas del Self, algo que se expresa por el hecho de que la estructura de la totalidad ha existido siempre, estando, sin embargo, en cierto modo, enterrada en las profundidades del inconsciente, donde siempre puede ser reencontrada por todos aquellos que desean un mayor conocimiento de sí mismos.

Finalmente, para Silveira (2015), un monstruo, en la medida en que reúne múltiples elementos en su interior, permite la expresión de muchas preguntas que

aluden a la reconocida naturaleza contradictoria del ser humano; el énfasis que pueda adquirir uno u otro de estos elementos indicará cuál es la pregunta predominante en el momento.

Según Jung (1936) y Von Franz (1992), el amigo puede simbolizar la Sombra, los aspectos desconocidos de la personalidad, buenos o malos, reprimidos o nunca conocidos. El amigo puede ser capaz de hacer lo que uno no puede hacer, puede ser la persona envidiada o admirada.

La carne, según Chevalier y Gheerbrant (2016), simbolizaría entonces aquí la oposición al espíritu, en el Antiguo Testamento representaría la fragilidad con su carácter transitorio, es decir, la humanidad es carne y es el espíritu divino, *pneuma*. En el Nuevo Testamento, en cambio, se asocia a la sangre en la designación de la naturaleza humana de Jesucristo y del hombre; así, el abismo entre la naturaleza y la gracia se expresaría por la oposición entre la carne y el espíritu. Tiene una incapacidad para abrirse a los valores del espíritu y una inclinación al pecado, por lo que abandonarse a la carne significa volverse pasivo y abrirse a la corrupción. Desde este punto de vista, el ser humano está dividido entre la carne y el espíritu, movido por dos fuerzas distintas, el deseo sincero de rectitud y la voluntad ineficiente.

La carne se traduce en una necesidad constante de luchar contra los trastornos que, infinitamente, produce. Es el oponente del espíritu y será visto como un enemigo, como indomable; el diablo y la vida mundana también están asociados con él. Considerado el primer enemigo del alma, que se corrompe desde el nacimiento, es adicto a sus malos hábitos y obstaculiza la visión interior. En el cristianismo hay una promesa de resurrección de la carne, que denota que es el hombre total el que vuelve

a la vida, Jesucristo sería el Verbo hecho carne. Para Whitmont (1990), como alimento, es la sustancia de la vida.

Para Jung (1936), los vegetales podían presentar todo tipo de insinuaciones eróticas. Para Neumann (2006), la ensalada está hecha de alimentos que surgen de la tierra. Para Von Franz (1990a), la mayoría de los vegetales presentan algún tipo de significado erótico y particularmente sexual; de este modo, puede decirse que el vehículo que trae el ánima -en el individuo masculino- es el sexo y también la fantasía sexual, ésta sería la forma más frecuente de que el mundo de Eros se revele en la conciencia masculina.

De forma explicativa, se pueden definir aquí los principales componentes de una ensalada común. A saber, según Chevalier y Gheerbrant (2016), el tomate, por ejemplo, puede estar vinculado a la sangre y a la fecundidad por su jugo rojo y sus semillas y también puede ser un símbolo del amor por su parecido con la manzana. La vaina simboliza la corporeidad como envoltura del alma y el espíritu. El Maíz es al mismo tiempo la expresión del Sol, del Mundo y del Hombre; como semilla puede ser un símbolo de prosperidad. La Cebolla en su estructura frondosa del bulbo, que no llega a ningún núcleo, sería la estructura misma del ego, que la experiencia espiritual trilla por capas hasta llegar al vacío; a partir de entonces nada más constituye un obstáculo para el Espíritu Universal, para la fusión en Brahma; su olor estaría ligado a la fuerza vital; para los egipcios sus tallos serían protectores contra algunas enfermedades. El nabo, tan común, podría simbolizar la mediocridad; para los taoístas, podría ser el alimento de la inmortalidad, en su abundancia se considera inmortal. La seta podría ser, para los chinos, un símbolo de longevidad, ya que tras su secado se conserva durante mucho

tiempo; para los oros siberianos, las almas de los muertos se reencarnan en la luna en forma de setas y son arrojadas de nuevo a la tierra en tal forma; para los bantúes sería un símbolo del alma; en general simboliza la vida regenerada por la fermentación y la descomposición orgánica, es decir, por la muerte. La lechuga, como verdura, está vinculada al símbolo de la unidad fundamental de la vida y, como hoja, a la felicidad y la prosperidad. Para Whitmont (1990), también en este caso, como alimento, es la sustancia de la vida.

El soñador padece una grave enfermedad crónica, cuyo pronóstico es siempre la muerte al cabo de un tiempo -la mayoría muere antes de los 20 años-, en la que el sufrimiento, por desgracia, es progresivo y el soñador es consciente de ello, enfrentarse a la muerte es siempre enfrentarse a lo absolutamente desconocido. Es decir, él también sufrirá cambios, se transformará.

Aquí, en esta primera parte del sueño, el inconsciente parece querer mostrar, en la figura del Tiranosaurio Rex, que el Self está inicialmente en su aspecto más primitivo, profundo, agitado, desorganizado y destructivo, con el potencial de causar un inmenso daño a la psique y, en consecuencia, al Self.

Aunque este ego todavía puede percibir algún rastro fraternal en esto, la situación que se muestra, inicialmente, es bastante confusa y difícil, algo que no deja de ser una forma de hacer referencia a la propia naturaleza contradictoria del ser humano. En este caso, es muy posible que, al tratarse de un primer acercamiento entre el ego y el Self, aparezcan al principio un gran número de aspectos negativos, algo característico de estos primeros contactos entre estas instancias psíquicas y que expresan, simbólicamente un inmenso drama en el inconsciente. De este modo,

también se puede suponer que, en esas figuras negativas, como los monstruos, pueden estar representados esos miedos y dificultades que adquieren una forma de expresión y contra los que hay que luchar.

Además, la aparente sorpresa e incluso la falta de preparación ante este encuentro, sugieren que cualquier paso mal dado puede causar graves daños al ego. Parece haber claridad en cuanto a la gran falta de preparación y estrechez para tal experiencia por parte del ego, que no parece aún capaz de mostrarse preparado para la intensidad que la experiencia con el yo puede exigirle. El desequilibrio de fuerzas aquí parece ser muy grande.

Así, el ego parece mostrarse demasiado pequeño, impotente y perplejo para hacer frente a tal desorganización y destructividad, por el momento sólo puede ser prácticamente un mero espectador de la situación y existe el riesgo de un grave colapso psíquico. Este yo parece tener el poder de devorar todo lo que tiene el potencial de traer y mantener la vida, la sustancia de la vida, es decir, toda la energía vital, psíquica, la libido. Hasta tal punto el yo se configura como el gran devorador, la muerte, no hay que olvidar que es, por definición, la suma, la fusión y el contenido de todos los arquetipos.

Sin embargo, este interés peculiar, este gusto por la comida, que es aquí muy similar al interés humano, al ego, puede representar no sólo un interés por el gusto sino, sobre todo, por el conocimiento, ya que esta palabra se origina en eso, el individuo puede conocer, puede hacerse conocer, en la medida en que descubre el gusto de todas las cosas, a través de su curiosidad. El yo quiere saber y, para ello, necesita al ego, su experiencia con la vida, su gusto por ella.

También es importante señalar que puede estar implícita aquí, de forma muy peculiar, una sutil referencia al ánima, a una necesidad de la misma, que ya se insinúa desde que es, cuando menos, muy curioso que un monstruo, ciertamente carnívoro, se interese por los vegetales.

Por otro lado, este mismo monstruo, que también es visto como un amigo que incluso puede tener gustos similares, también puede llegar a constituir ese aspecto más amistoso y fraternal del yo que fue percibido por el ego, en la medida en que el ego parece ser consciente de él y de sus otras cualidades. El yo unifica en sí mismo los opuestos. También puede ser ese aspecto del yo con el que el ego se vislumbra en contacto, que parece más positivo, y con el que puede permanecer conectado de forma positiva, porque puede ofrecerle ayuda y apoyo durante su difícil proceso de individuación.

Por último, también hay que señalar que cuando un determinado contenido psíquico se ve en el sueño como un animal, y éste presenta características que se consideran humanas, este contenido tiene la posibilidad de ser aprehendido a nivel humano. De este modo, pueden configurarse ciertas cualidades y posibilidades, aún desconocidas, que pueden aportar algo al ego.

En la segunda parte del sueño, el soñador se refiere a algunas acciones de su amigo el *Tiranosaurio Rex*, parecen surgir algunos problemas. *Luego nos enteramos que hizo un desorden en la cocina y rompió un vaso*, donde se observan los símbolos del CAOS, la COCINA, el DESMEMBRAMIENTO y la PAREJA.

El acto de ensuciar o desordenar, según Houaiss y Villar (2009), significa promover la anarquía, el desorden, la acción de forma destructiva en relación con algo,

devastar. Una palabra que puede provenir del español arcaico, bago o, báculo, y que, a su vez, puede provenir del irlandés antiguo *bacc*, un palo con un gancho de madera. En los disturbios callejeros eran frecuentes las peleas en las que la gente actuaba armada con *bacc*, trozos de palos y porras, pequeñas claves, armas complementarias del ejército romano, de las que procede la porrada, término sinónimo de lío y breakdance. Al ser un término de argot consolidado, significa confusión, desorden, disturbios.

El desorden puede simbolizar el desorden, la confusión o la desorganización, el caos. Así, según Chevalier y Gheerbrant (2016), el caos sería un símbolo de la indiferenciación, de lo inexistente, así como de todas las posibilidades, incluso las más opuestas; puede ser una revelación de la *creación desde la nada*. Se configura como la base de toda la organización del cosmos. También puede simbolizar la derrota del espíritu humano ante el mayor misterio de la existencia; el caos precedería a la formación misma del inconsciente, equivale a la protomateria, a lo indiferenciado, a lo informe, a la pasividad total.

Según ARAS (2010), la cocina, desde el punto de vista simbólico, e independientemente del lugar que ocupe en la casa, evoca el centro, ya que su origen y correspondencia son el fuego del hogar y el caldero mágico, el estómago del cuerpo, la retorta alquímica, el centro creativo e incluso emocional de la psique. Representa el recipiente en el que innumerables ingredientes son sometidos a procesos caóticos y ordenados de fusión y separación, calentamiento, enfriamiento, decocción, destilación y también, transmutación. La cocina puede entenderse como un centro de conversión de energía, de conversaciones, discusiones, juegos, risas, cotilleos y también comida. Nunca podría considerarse un lugar tranquilo, ya que sus utensilios y actividades tienen

un potencial mortal y el cocinero tiene la capacidad de alimentar, pero también de envenenar.

La cocina y sus conversaciones hacen referencia a la humildad, la servidumbre, lo común y lo grosero; también se asocia a lo femenino como contenedor y fuente. También puede decirse que la cocina y las actividades asociadas a ella (picar, hornear, condimentar, hervir y mezclar) evocan simbólicamente la transformación no sólo de los alimentos, sino del propio individuo, de los aspectos de la vida, de todo lo que se ingiere, se digiere y se metaboliza; es en el calor de las emociones donde se cuece la materia psíquica y se alimenta la posibilidad de intercambio o estabilidad, de crecimiento y desarrollo. Y será finalmente, con la ayuda del intelecto, de lo racional, más ligado al elemento masculino, que es capaz de distinguir entre realidad y fantasía o de separar partes de la experiencia en porciones asimilables, que toda la mezcla de recuerdos, deseos y hechos imprevisibles confluirá, entrará en ebullición y podrá producir una nueva y grandiosa percepción.

Según Houaiss y Villar (2009), romper significa quebrantar, resquebrajar, reducir a pedazos, puede simbolizar la fragmentación. Esto nos lleva a Neumann (2006), para este autor existe una equivalencia entre el desgarrar, el desmembramiento y el descuartizamiento.

Así, según ARAS (2010), el desmembramiento remite a una versión mitopoética del proceso de fragmentación y disolución, que llevará a la diferenciación y al renacimiento; es algo ligado a los *misterios de la muerte* y permite la fecundidad y la resurrección, liberando la libido al abandonar las estructuras defensivas hasta que sólo queden los *huesos* de la personalidad, sobre los que se creará un nuevo cuerpo.

Alcanzar la magia de este proceso requiere el sacrificio de la finitud y la estabilidad; en caso de sobrevivir a él, conducirá a la intimidad entre el sacrificio y la creación, entre el sufrimiento y la transformación.

La presencia del mito de la creación del mundo por el desmembramiento de un ser primordial es universal. Los restos desmembrados de las víctimas de los sacrificios, de un *antepasado principal* o del individuo que lo sustituye se distribuyen formalmente y pronto se entierran o se ingieren, dando lugar a diversas jerarquizaciones (de la cabeza a los pies) de la sociedad corporativa y del *cosmos orgánico*. Desde el punto de vista psicológico, nunca se pierde nada, sólo hay transformación ante los efectos desmembradores de la *pérdida*. El *mucho* surgen del uno, pero el *uno* también es tomado de los *muchos*.

Los dioses que personifican la dinámica del desmembramiento, como Osiris, Dionisio y Kali, encarnan la potencialidad prospectiva de esta experiencia arquetípica: la violencia, la pérdida, el dolor, la privación, la catástrofe, la enfermedad, la desesperación, la envidia, la cólera y el éxtasis inducen estados alterados que desmiembran liberando los vínculos comunes de la personalidad. Cabe señalar que el desmembramiento es característico de la tradición iniciática chamánica en varias culturas del mundo, en Asia Central, Siberia, Australia, Indo-Tibetano, América y Escandinavia.

En la alquimia occidental medieval también se encuentra el desmembramiento como iniciación; en la imagen tomada del manuscrito *Splendor Solis, la nigredo*, la cabeza decapitada, parece estar observando el desmembramiento de su propio cuerpo, pero al mismo tiempo vuelve su mirada hacia el interior. Por último, los

alquimistas también destacan el hecho de que, para alcanzar la plenitud, primero hay que hacerse añicos.

Por último, según Cirlot (2014), la copa para beber, por ejemplo, puede ser la copa del sacrificio. En el sistema hierográfico egipcio correspondía al descanso, a lo inmaterial, a la recepción. Una copa llena podría ser el plano de la vida, un emblema de la fertilidad.

La copa, sin embargo, puede ser equivalente al jarrón y, según Neumann (2006), experimentar el propio cuerpo como un jarrón es una posibilidad inherente a todo ser humano, porque el jarrón es el receptáculo de la vida. También es la matriz, el útero y, por tanto, sugiere un sentido muy femenino y maternal, siendo entonces también un símbolo de lo femenino.

Por otro lado, según Gambini (2011), también puede ser, por similitud, el *jarrón alquímico*, el recipiente imaginario donde se encuentran los elementos masculinos y femeninos, lo espiritual y lo material, lo inconsciente y lo consciente, en definitiva, el contenedor de la conjunción de los opuestos.

Para Von Franz (1990), como contenedor está constantemente conectado con lo que contiene, por ejemplo, para los alquimistas, el contenedor y el agua que hay dentro son la misma cosa. El agua es el recipiente en el que se fabrica la piedra filosofal, ya que tanto el recipiente como el contenido son, en la alquimia, totalmente armoniosos. En la medida en que un recipiente se constituye como algo hecho por manos humanas para contener agua, se relaciona con la función de la conciencia, y por lo tanto poder hacer uso de este instrumento se convierte en un privilegio de la conciencia humana,

señalando sus actividades como símbolo. De este modo, un contenedor puede simbolizar un concepto o una forma de concebir una determinada cosa o cuestión.

Aquí, en esta segunda parte del sueño, cabe destacar que toda la acción inicial se desarrolla en la cocina, esto demuestra que la cuestión a tratar representa algo que puede estar vinculado a la esfera de los opuestos, tanto al orden de las emociones como al de lo racional y, por lo tanto, vinculado a los elementos femenino y masculino respectivamente y que aquí se encuentran de manera un tanto disimulada. Se puede observar que en el inconsciente la situación ha llegado a un límite.

Lo que llama la atención, sin embargo, es el hecho de que, en medio de tanta desorganización, la destructividad se reservó inicialmente para un solo vaso, algo que parece poco, pero no lo es. De este modo, en relación con el vaso, se puede pensar que el ego puede estar tratando con una desorganización psíquica que se produce, en primer lugar, antes de la conciencia de la posibilidad de la muerte física.

Se puede, de este modo, suponer que el núcleo creativo de la psique -la cocina- aunque desorganizado, no ha sido completamente destruido, sino que necesitará una nueva reorganización para conservar su utilidad más importante, la de transformar. Por otro lado, es visible que el cuerpo físico -el cristal- será totalmente destruido.

Por otro lado, la rotura del vaso puede simbolizar que, psicológicamente, toda una concepción o comprensión que el ego tiene sobre sí mismo, y que estaba organizada, se romperá y se perderá irremediablemente. Esto implicará una alteración de la conciencia que, ante el panorama que se presenta, necesita pasar por cambios profundos y significativos. Puede ser algo iniciático, donde se produce una especie de disolución o ruptura con aquellas características personales que no son verdaderas en

un intento de avanzar en el proceso de individuación y encontrar la propia verdad interior.

También hay que subrayar que el vaso, en la medida en que es un símbolo de lo femenino, tiene en su rotura la representación de un alejamiento o destitución de este aspecto vital y esencial de la esfera de la conciencia. Lo femenino tiene que ver con el elemento estructurador del psiquismo y que ahora parece encontrarse disociado. Sin duda habrá que restaurarla, reintegrarla en todas las acepciones de este término, actualizarla en todas las facetas posibles, ya que ha sido relegada a un segundo plano, al ser apartada de la conciencia. El cristal roto puede también, en la medida en que simboliza la unión entre los opuestos, haber representado aquí la separación o ruptura entre ellos, algo que exigirá un largo, pero urgente trabajo para su recuperación en una forma más elevada y refinada más adelante.

Así, de alguna manera, se preserva al menos la posibilidad de que la situación pueda llegar a reorganizarse de nuevo y que, a partir de ese caos, algo pueda revelarse, reinventarse, reconectarse. Existe entonces la posibilidad de que este ego pueda todavía transformarse, individuarse, un trabajo que tampoco es sencillo.

La posibilidad de la muerte física debe haber provocado en el ego un sentimiento de fuerte fragmentación, un enorme sufrimiento, pero de ahí surge la posibilidad de la resignificación de la vida y de la reorientación de la libido que antes estaba ligada a otros aspectos psíquicos, es decir, el ego puede diferenciarse y renacer. Este es el esbozo de un movimiento psíquico prospectivo hacia adelante, ya que seguirá una especie de nuevo ordenamiento psíquico -en varios niveles- que deberá contar con una

nueva forma de actuación y entendimiento entre los elementos femeninos y masculinos.

Finalmente, en la tercera y última parte del sueño, el soñador trae el último acto de la figura principal del sueño, pues desde allí ha cruzado la pared. Aquí se pueden observar los símbolos de la *TRAVESÍA* y la *PARED*.

Según Cirlot (2014), la travesía puede ser una forma de avance de un estado natural a otro estado de conciencia a través de una etapa. En este caso la *travesía* simboliza precisamente el esfuerzo de superación y la conciencia que lo acompaña, dicha travesía implica o sustituye el avance por el laberinto hasta descubrir el centro, lo que equivale a una imagen del centro, no a su identidad. La travesía, el paso, la peregrinación, la navegación, la *huida de Egipto* son equivalentes, es decir, son formas diferentes de expresar lo mismo.

A su vez, para Aquino (2015), la pared o puede simbolizar la contención, el refugio, la separación, puede ser el límite que encierra un determinado espacio; puede simbolizar la imposibilidad de fluir de un espacio a otro. Por último, también puede aludir a las ideas de privacidad, protección, organización y aislamiento.

En esta tercera parte del sueño, el inconsciente muestra que la energía que fue movilizada y retenida finalmente tuvo la posibilidad de fluir, por lo que la tensión presente en el inconsciente parece haber disminuido. Es cierto que dejó marcas, provocando una especie de ruptura, o herida psíquica, tal vez la conciencia de la muerte física, pero también puede tratarse de un avance, de un esfuerzo por afrontar una situación que era insostenible. Por otra parte, también parece haber aquí una especie de exteriorización, o más bien de proyección, en la medida en que algo que

antes estaba en el inconsciente ha salido al exterior, fuera del inconsciente. Esto permitirá la posibilidad de alguna reacción en la conciencia que posteriormente recogerá la proyección y la integrará, amplificándola.

Si la pared de la cocina se rompió, significa que, de alguna manera, se rompió ese vínculo u organización entre lo masculino y lo femenino, que también representa. El nivel de interacción entre ellos es desconocido pero la posibilidad de una nueva configuración, de una reconstrucción, está presente porque las exigencias para la situación que se está desvelando no serán pocas y una nueva percepción sobre la vida, una expansión de la conciencia será ciertamente necesaria. Como toda la acción se desarrolla en la cocina, existe la certeza de que en los próximos sueños se pondrán en juego profundas cuestiones emocionales.

2- Soñé que mi padre se disfrazaba de payaso y se arrojaba una tarta que hacía pa...encima. Y mi madre era una payasa y le arrojaba la tarta a papá.

En la primera parte de este sueño, el soñador nos habla de su padre, un encuentro que parece traer alivio, que está disfrazado y juega, , contra sí mismo un tarta, parece una escena de una película cómica , ese tipo de comedia que provoca la risa fácil, de dudoso gusto, y que a menudo culmina en una especie de guerra alimentaria. Así, cuando mi padre disfrazado de payaso y arrojaba una tarta que hacía pa...pa...sobre sí mismo, podemos observar los símbolos del *PADRE*, la *MASCARA*, el *PAYASO* , *ARROJAR* la *TARTA* y el *SONIDO*.

El padre, según Chevalier y Gheerbrant (2016), es el símbolo de la generación, la posesión, el valor y la dominación. Puede ser, en determinadas circunstancias, una figura inhibidora y castradora. Representa todas las formas de autoridad, la conciencia frente a la impulsividad instintiva, los deseos espontáneos y el inconsciente. Se configura como el mundo de la autoridad tradicional frente a las fuerzas del cambio. También simboliza el potencial de trascendencia, es el legislador, la fuente de la institución, como el señor y el cielo. Es la imagen de la trascendencia ordenada, justa y sabia, es arcaica y prospectiva. La generación que produce se convierte en una regeneración, el nacimiento es pues un nuevo nacimiento. Influye como el héroe o el ideal, es lo que uno quiere llegar a ser, de quien quiere tener el mismo valor.

Para Jung (1954a), puede simbolizar el *self* en la medida en que el proceso de toma de conciencia, como reunión de partes dispersas, puede ser, por un lado, una especie de operación consciente y voluntaria del *self*, y, por otro lado, puede ser una emersión espontánea del *self* que ya estaba presente. En este caso, la individuación aparece como la síntesis de una nueva unidad que se compone de las partes que antes estaban dispersas, y también como la manifestación de algo que era preexistente al *self*, siendo esta manifestación, inclusive, su propio padre y también, su totalidad.

De este modo, con la toma de conciencia de los contenidos inconscientes, el individuo, en cierto modo, también crea el *self*, y en este sentido este último es también hijo de este individuo. Por eso los alquimistas llamaban a esa sustancia incorruptible, que no es más que el *self*, *filius philosophorum*. Pero se considera que es precisamente la presencia del yo, de la que proceden los impulsos más fuertes para

superar el estadio de inconsciencia, lo que lleva al individuo a ese esfuerzo. Es desde este punto de vista que el yo es considerado como padre, como el padre de todo.

El hecho de estar disfrutado, el Arlequín, puede significar el uso de la fantasía, del disfraz, el uso de la máscara. Según ARAS (2010), la máscara es el rostro que la imaginación atribuye a un dios. La palabra máscara proviene del árabe *masharah*, que significa *objeto de risa*. Simboliza el *drama* de la vida humana en sus múltiples aspectos: en particular, la absorbente, ambigua, reveladora y a menudo traicionera búsqueda del verdadero yo detrás de nuestras imágenes más comunes. La máscara no se limita a ocultar, sino que sirve de puente para la aparición de los patrones arquetípicos que la acompañan y sirve de modelo para la vida psicológica y social.

Las máscaras se utilizan para el culto a los dioses, para la curación, para la iniciación, para mantener la autoridad colectiva y las costumbres sociales, y también para escapar de esta misma autoridad; además, pertenecen a las artes míticas del teatro y la narración, que a su vez se remontan al chamanismo y, por extensión, a la sensibilidad sagrada hacia el misterio y la profundidad de la experiencia humana. Al interponerse entre el yo y el mundo, la máscara presenta una doble naturaleza: mira hacia dentro y hacia fuera, puede disfrazar, cubrir, velar, mentir, captar, revelar, proyectar, emitir, negar, proteger, engañar, recordar, encarnar, disociar y transformar. Su aspecto mutante permite acceder ritualmente a niveles de experiencia que normalmente no son accesibles a la mente consciente.

La máscara también está vinculada al personaje, a los roles a través de los cuales entramos y vivimos en el mundo cotidiano, por ejemplo, el médico, el cónyuge, el artista, la madre. Parte del trabajo de individuación implica tomar conciencia de las

máscaras que uno lleva y de las cosas con las que se identifica. Lo que se oculta y lo que se revela, lo que se presiona en la conformidad y lo que emerge que es auténtico; si una máscara es la cara de un arquetipo, entonces identificarse con ella equivale a una posesión, en el caso contrario, el individuo que no tiene máscaras puede volverse muy vulnerable, siendo psicológicamente insuficiente.

Para Campbell (2018), el tema de la máscara sugiere que el individuo que está siendo visto por nosotros equivale a dos personas, siendo a la vez el que lleva la máscara y es la máscara la que está siendo llevada, la máscara cuyo papel se juega. También es importante señalar que las figuras enmascaradas pueden vincularse a la idea de carnaval, ese periodo sin ley que se produce en el tiempo entre dos eones, un intervalo de tiempo muy amplio e indeterminado. Período de ruptura, obsceno, de transgresión de la ley, que existe para que sea posible la fecundación, es decir, para que se produzca la generación del nuevo eón; son momentos en los que las leyes dejan de existir, dando paso a las bromas, las risas y las obscenidades.

Incluso en una vida de total seriedad, es necesario reconocer lo que se opone, que el mundo del derecho también es opcional. Cuando procedemos de una determinada manera, creamos una determinada norma que puede excluir otras posibilidades, entonces llegamos a ese momento en que es necesario abrirse a esas posibilidades y a actitudes más creativas. En definitiva, se trata de ese momento en el que es necesario romper todas las reglas, el momento caótico y del que surge una nueva generación.

Por último, para Fontana (1994), las máscaras, en muchas sociedades, pueden ofrecer al portador el poder de invocar a un ser sobrenatural, ahuyentar a los enemigos,

llamar a los antepasados y celebrar alianzas. Puede representar el engaño y la cara artificial que oculta la verdadera naturaleza del individuo. Sin embargo, en el chamanismo y el budismo tibetano existe la creencia de que las máscaras rituales pueden ayudar al individuo a renunciar al ego, permitiendo así que los espíritus de los animales útiles o los dioses entren y actúen sobre él. Las máscaras pueden, en definitiva, sugerir la transformación o incluso el disimulo, las máscaras también pueden utilizarse para poner al individuo en conexión con los dioses, los espíritus y también la sabiduría instintiva de los animales.

Según Chevalier y Gheerbrant (2016), el payaso simboliza la figura del rey asesinado ritualmente. Representa la inversión total de su modo de ser, de sus ornamentos, palabras y acciones. Así, la majestuosidad es sustituida por la irreverencia, el temor por la risa, las ceremonias por el ridículo, la soberanía por la falta de autoridad, la victoria por la derrota, la muerte por la burla; el payaso es lo contrario de la realeza.

Para Campbell (1993, 2018), puede ser el representante del mal, los demonios como antagonistas siempre son representados por payasos, aunque triunfen en el mundo espacio-temporal, ellos y sus obras simplemente desaparecen cuando hay un cambio de perspectiva y se pasa al plano trascendental; simbolizan las inevitables imperfecciones del reino de las sombras.

En los circos, el payaso pintado es el que rompe los tabúes, y es el preferido por los niños, que pueden ver en él el paraíso perdido de la inocencia, existente antes de que se les introdujera la enseñanza de normas y leyes. Están vinculadas al desorden, al principio caótico, a la ruptura de los esquemas y al abandono de los tabúes.

Originado en las entrañas del ser, donde de hecho se originan las energías vitales, es un principio que no debe despreciarse. Por último, también puede ser la figura del *Trickster*, el embaucador y maestro del caos, el que trae el cambio, la novedad.

Para Jung y Von Franz (1991), el payaso puede ser considerado como una entidad *cósmica*, arcaica, de naturaleza *animal-divina*, que por un lado presenta superioridad al hombre debido a sus cualidades vistas como sobrehumanas y, por otro lado, presenta inferioridad debido a su irracionalidad e inconsciencia. Tampoco es rival para los animales debido a su evidente falta de instinto y torpeza.

De este modo, tales defectos caracterizan su naturaleza humana que se configura por estar menos adaptada a las condiciones ambientales que la naturaleza animal pero que, puede ser susceptible de comprometerse en un desarrollo superior de la conciencia, es decir, ese considerable impulso de aprendizaje, algo que también se destaca en los mitos. Así, el payaso surgirá siempre como figura terapéutica, ante el riesgo de que la conciencia colectiva permanezca peligrosamente en una postura unilateral, manteniendo constantemente libres los caminos a las profundidades divinamente animales de la psique.

La acción de jugar aquí, en este caso, significa lanzar, disparar, lo que remite al simbolismo del disparo que, según Von Franz (1992), puede simbolizar que el individuo o algún aspecto de él está siendo golpeado por algo, que necesita una especie de shock, o que alguna transformación radical puede estar cerca. Para Sanford (2007), pueden simbolizar pensamientos que adoptan una forma racionalista.

La tarta, según Cunha (2010), es una palabra que tiene su origen en el latín *tarta*, se configura como una especie de pastelería dulce o salada, un *tarta de capas*.

Según Houaiss y Villar (2009), la tarta es una especie de pasta rellena de carne, gambas, palmito u otros ingredientes como nata o fruta. Para Whitmont (1990), como alimento, es la sustancia de la vida.

Pa...pa...puede representar un *ruido* o sonido. Así, según Chevalier y Gheerbrant (2016), el sonido se configura como aquello que el oído percibe por efecto de los movimientos vibratorios rítmicos y, por tanto, es un símbolo esencial. El sonido se encuentra en el origen del cosmos; si la Palabra, el Verbo produce el universo, es por efecto de las vibraciones rítmicas del sonido primordial. Todo lo que se percibe como sonido es *fuerza divina*. El conocimiento propiamente dicho no aparecía sólo como visión, sino también como percepción auditiva, sería la *luz auricular*.

Según Von Franz (2000), la campana -por tanto, algo que produce sonido- tenía la función de anunciar los acontecimientos de las aldeas, es decir, sucesos como muertes, matrimonios, nacimientos, en definitiva, todas y cada una de las situaciones arquetípicas, sugiriendo así que algo de la eternidad estaba teniendo lugar en ese instante; la idea subyacente era que todos los habitantes del lugar debían entonces, en ese momento, detener sus actividades y rezar brevemente, pensando en las personas que se encontraban en esas situaciones, un momento de difícil traducción al lenguaje psicológico pero evidentemente vinculado a un signo interior.

Aquí, pues, en esta primera parte del sueño, el inconsciente aporta el fenómeno de la enantiodromía, que en una traducción libre significa *correr en sentido contrario*, y que está ligado a la concepción de que todo lo que existe puede transformarse en su contrario, es decir, es un fenómeno psicológico ligado a la emergencia del contrario inconsciente siempre que haya presencia de una actitud determinada marcada por la

unilateralidad extrema y que esté dominando la conciencia, dicho dominio será interrumpido.

Esta interrupción, como puede verse, traerá muchas consecuencias significativas, siendo la principal la aparición del elemento femenino en la segunda parte del sueño. Hay una necesidad de cambio, de transformación, lo que parecía ser la verdad psíquica hasta ese momento quizás se ha vuelto demasiado rígido y ya no es capaz de ayudar al self, ni es capaz de favorecer la expansión de la conciencia adecuadamente, dificultando su desarrollo y, por lo tanto, la individuación que es necesaria debido al contexto encontrado puede verse obstaculizada. Las necesidades del momento son, evidentemente, otras y, siendo así, hay que establecer nuevas conexiones y abandonar otras.

De este modo, ante tales complicaciones, se desarrolla un acontecimiento significativo, algo que llama la atención por su importancia. Se puede observar que el self parece intentar reorganizarse, renovarse, incluso renovarse, realizando sobre sí mismo algún tipo de modificación, y estas acciones serán corroboradas por el elemento femenino. Se trata, sin duda, de la actividad autorreguladora de la psique que se pone de manifiesto aquí y que coincide con su centro regulador, el self.

Como presencia constante en el proceso de individuación, el yo posee la cualidad de omnipresencia, guiando y regulando todo en todo momento y siendo así la materia prima de dicho proceso. El yo nunca puede considerarse estático, al igual que cualquier otro símbolo, siempre es susceptible de renovarse y esto constituye una constante perceptible en cada individuo.

Así, aquel aspecto terrible del self -padre- presente en el sueño anterior y representado por el Tiranosaurio Rex, puede ahora dar lugar a otro, siendo sustituido e interrumpido, al menos temporalmente, por este nuevo, menos temible, más ligero, representado por el payaso, algo que ya se anunciaba en cierto modo. Pero hay que tener en cuenta que, en el fondo, detrás de todas las máscaras es muy probable que esté siempre, sólo y únicamente, la cara desvelada de un buen padre, aunque no siempre se entienda, y esto puede estar resaltándose aquí y que puede servir para calmar el ego.

La máscara, cuando se utiliza, implica siempre esa forma de expresarse propia de la persona, cuando se hace aquello que socialmente, colectivamente, se espera o se desea, siendo muchas veces una exigencia y que puede traer soluciones momentáneas e incluso muchos problemas al individuo.

Por lo tanto, puede haber un cambio en la persona. en la imagen arquetípica a través de la cual este arquetipo decidió presentarse, porque la imagen arquetípica - símbolo- del payaso es opuesta a la del rey. Es evidente que aquí hay una gran compensación, porque el desequilibrio psíquico había alcanzado niveles preocupantes y es importante que las experiencias puedan ser vividas en una condición o nivel más aceptable para el ego en este momento. Esta decisión es siempre de origen inconsciente.

El self aquí parece querer llamar la atención sobre algo, pero de una manera completamente diferente, proponiendo una tregua, tal vez queriendo decir... *juguemos y riámonos un poco... relajémonos...* para que la continuidad del proceso de individuación pueda ser revisada y tenga su continuación de otra manera, siendo más

adecuada a un nivel que el self también pueda soportar y por lo tanto tratar. Puede haber, sutilmente implícito aquí, una apertura de lo apolíneo a lo dionisiaco, es decir, de la razón y la lógica a la emoción y el instinto también.

Con el cambio del rostro o de la imagen que se presenta al ego, el self trata de restablecer y mantener el contacto de una manera más ligera, algo parecido a lo que ocurre en las series de sueños difíciles de comprender o a los que no se les prestó la atención necesaria, en las que se producen, en secuencia, modificaciones del mismo mensaje, de manera que se hacen más inteligibles para el ego. Se necesita un tiempo para ello, un tiempo indefinido, de maduración.

Parece entonces que el self ha sido golpeado por algo, se deja y necesita ser influenciado, ser tocado, sufrir un choque de contenidos provenientes de aspectos de la conciencia y también del inconsciente, que no son más que partes que también lo constituyen. El self, y por tanto el inconsciente colectivo, no sólo está formado por esos elementos primitivos e instintivos, sino que también sufre la influencia de la cultura, y por tanto del conocimiento de la conciencia actual (máscara y torta, por ejemplo aquí), y de todas aquellas tradiciones que en su día fueron conscientes, que formaron parte de la existencia consciente de otros innumerables yoes y que, con el paso del tiempo, han sido asimiladas por ella, dejando marcas que resurgen de vez en cuando. En otras palabras, siempre necesitará lo que el ego sabe, Experimentar, vivir, necesitará de las experiencias cotidianas vividas hoy y desde siempre y que se han acumulado, será a partir de esto que vendrán las orientaciones necesarias para que este proceso de individuación, que ahora se presenta, pueda proceder.

La torta representa aquí la comida hecha por el ser humano, para llegar a ella hay que transformar alimentos que estaban en su estado natural y que han llegado a otro estado, algo provocado por algún tipo de elaboración humana, por tanto, cultural, fruto de un conocimiento de la conciencia. Sin duda, es necesario que se produzca algún cambio y, posiblemente, lo que provocó esto fue, tal vez, el sufrimiento y la inercia del ego que, sin embargo, debe adoptar una actitud crítica, no siendo casi completamente nulo ante el yo, sino estando de alguna manera en relación con él para favorecer el proceso de individuación. En cualquier caso, algo muy importante está sucediendo y llama la atención, hay un cambio de dirección inequívoco.

También es necesario recordar y resaltar la presencia de una situación dramática que ocurre aquí, un drama interior y, en cierto modo, el verdadero trabajo con la propia vida no implica sólo preocupación y sufrimiento, quedando muchas veces paralizado, porque, aunque lo trágico está en la base de la vida cotidiana, también hay, por otro lado, en esa misma vida cotidiana en la que todos nos encontramos, espacio para la comedia. Ambas cosas están siempre presentes, por muy paradójico que sea, en algún momento puede haber algo divertido en todo esto, hay que reírse también de la vida, intentar equilibrarse en las situaciones más variadas e incluso difíciles, porque es tragicómico.

El ego entonces, en su aspecto consciente, puede estar desarrollando o elaborando formas de relacionarse mejor con el yo, o incluso una forma de defenderse inicialmente, siendo la risa un mecanismo de defensa, atenuando sus poderes irracionales, colocando un nuevo escudo, que puede referirse a la pared roto del sueño anterior, algo que es efectivo y protege momentáneamente.

De esta manera podemos ver la importancia del establecimiento de un diálogo entre ambas instancias psíquicas, de una dialéctica entre ellas, en sus aspectos conscientes e inconscientes, algo esencial siempre, que fortalece al ego porque un funcionamiento más armonioso entre el ego y el self siempre permitirá minimizar eventuales perturbaciones psíquicas durante el proceso de individuación.

En resumen, como se pudo observar aquí, parece ser del yo que aparece primero la disposición inicial hacia la individuación, pero, para ello, se necesita del yo, pero un yo que tenga, a la vez, suficiente conciencia de sí mismo y capacidad de discernimiento para hacer posible la continuidad de esta individuación, viviéndola.

Así, en la segunda parte del sueño, en y mi madre era un payaso y tiraba torta a mi padre, podemos observar los símbolos de la *MADRE*, el *PAYASO*, el *ARROJAR*, la *TARTA* y el *PADRE*. Como el único símbolo que aún no se ha descrito en este sueño es el de la madre, se incluye en la secuencia que sigue, los demás quedan como se han descrito anteriormente, dentro de la discusión de este mismo sueño.

Según Chevalier y Gheerbrant (2016), el simbolismo de la madre está directamente ligado al del mar (en la lengua francesa *mère* - madre es una palabra homófona de mer - mar), porque ambos se consideran receptáculos y matrices de la vida. El cuerpo materno puede ser simbolizado tanto por la tierra como por el mar. Así, en el símbolo materno se puede encontrar la misma ambivalencia que en los de la tierra y el mar, habría una equivalencia entre la vida y la muerte. El nacimiento es la salida del vientre materno, la muerte el regreso a la tierra. La madre es el refugio seguro, el calor emocional, la ternura, el alimento; en contraposición, puede ser la opresión, la asfixia por exceso de protección y apoyo.

Según Jung (1912, 1956a), se trata de una imagen primordial extremadamente poderosa que puede determinar de manera muy sutil las relaciones con las mujeres en general, con la sociedad, el mundo de los sentimientos y también de los hechos. La Madre Divina, en el simbolismo cristiano, la Virgen María es la sublimación perfecta del instinto y la armonía más profunda del amor. Los aspectos positivos de la madre, como arquetipo, serían la solicitud y la benevolencia, la autoridad mágica de lo femenino, la sabiduría y también la exaltación del espíritu que puede trascender la razón, el instinto de ayuda, en fin, todo lo que es benigno y protector, que permite la fertilidad y el crecimiento. Tanto el lugar de la transformación mágica y también del renacimiento, como el mundo subterráneo y sus habitantes son gobernados por la madre. En sus aspectos negativos, se asocia con todo lo que es secreto, oculto, oscuro, abismal, el mundo de los muertos, todo lo que devora, seduce, envenena, lo que es terrorífico e implacable.

Para Campbell (2018), la Virgen María, desde el Concilio de Éfeso del año 431, ha sido declarada como la verdadera *Theotokos*, es decir, como la Madre de Dios. Así, se la ve como mediadora entre los seres humanos y Él, pues no es posible un acercamiento directo a Dios. De este modo, el acercamiento a Dios sólo es posible a través de quien lo conoce, es decir, su Madre, que es también la fuente de nuestra naturaleza humana. Su imagen como trono del Señor del Mundo, de Cristo, también está presente en Isis. Es ella la que lo trae al mundo y se ofrece como Madre de todos los nombres y todas las formas, lo que está más allá de ella es lo trascendente.

Por último, según Sanford (2007), la madre puede ser un símbolo del inconsciente. Esto se configuraría como la Gran Madre, la madre de todos nosotros.

Cada uno de nosotros tiene dos madres. Una personal, biológica, de la que emergemos literal y físicamente, y otra espiritual, psicológica, la matriz del inconsciente colectivo de la que nace el ego, similar a la vida que un día emergió de las profundidades del océano. Poder tener contacto con el inconsciente colectivo proporciona la llegada al mundo de las imágenes atemporales, generadoras de vida y de diversos símbolos arquetípicos que nos fortalecen psíquicamente y nos permiten renacer; un mundo al que no se llega por la vía racional, sino por la emocional, por el corazón, es decir, a través del dolor, el sufrimiento, el afecto y el cuidado.

Entonces, como ya se anunció, en esta segunda parte del sueño, podemos ver que aparece por primera vez de forma clara el elemento femenino, algo que puede representar los aspectos emocionales y sentimentales necesarios, así como lo irracional y lo fantástico. Es una presencia que, en cierto modo, parece incluso rebelde, que viene a reclamar, inicialmente, aproximación y equilibrio en la relación con el elemento masculino, deseando su espacio para integrarse también en la conciencia. Este elemento sólo puede ser así, revuelto, en función del valor mínimo que se le atribuye comúnmente.

En función de esto, se puede ver aquí, entonces, esa forma de justicia proveniente de lo femenino, una justicia de naturaleza, siempre personal y adaptable a las circunstancias del contexto -tan irónico como es el trato recibido por ella-, algo que se muestra sumamente adecuado en cada caso individual y que aquí, una vez más, parece ser pertinente.

Puede, finalmente, estar aquí, ya el esbozo de un cambio de énfasis exclusivo en lo masculino por otro, compartido con lo femenino, algo que llevará, ciertamente, a

un funcionamiento psicológico diferenciado, mucho más equilibrado que el que se ha expresado hasta ahora.

Así, aquí, la madre realiza la misma acción que el padre, complementándola, también lanza pasteles, pero se los lanza a él. Sin embargo, a diferencia de él, que va vestido de payaso, ella es una payasa, algo que aquí aporta una importante aclaración en la medida en que, a pesar de ser un aspecto que también hace relevante y necesaria la oposición al varón, está cargado del peso de una cierta ironía y también de una depreciación, hecho ciertamente ligado a algún mecanismo de defensa, aún fuertemente presente, y que es fruto del sistema patriarcal culturalmente vigente.

Parece necesario entonces atreverse, transgredir, reclamar la apertura de excepciones, buscar la dispensa de las normas caducas, algo que aquí realiza lo femenino. La madre es el elemento femenino que trae la posibilidad de renovación, es en esta parte despreciada donde se puede esconder la posibilidad de salvación.

Por otra parte, se puede considerar que esta madre tiene el aspecto de una bacante o de una menada. Entre los romanos o griegos, serían aquellas mujeres furiosas, impulsivas, entregadas al culto del dios Baco o Dionisio con tal energía que podían llegar incluso al delirio y la locura, inspiradas por la divinidad, en función de su deseo por este dios.

Hay entonces, aquí todavía tres situaciones importantes y distintas, la primera, como ya se describió se refiere al símbolo de la madre como elemento femenino inconsciente que corrobora y complementa la actitud del padre, como yo, y que también trata de llamar su atención. La segunda, sería entonces que este símbolo puede estar ligado a un aspecto psíquico con el que el ego se identificó, aunque sea

momentáneamente, para tener la posibilidad de expresarse en términos emocionales, para poder expresar su ira hacia el yo, hacia la muerte. Y por último, la tercera, el deseo de lo femenino de unirse a lo masculino.

Habría necesidad de que el ego adquiriera cada vez más claridad sobre sus propios sentimientos y su situación -de ahí surge la necesidad de integración del elemento femenino- para que no se convierta también en rehén de ellos, sintiéndose paralizado. Los sentimientos tendrán que salir a la superficie para que puedan ser elaborados e integrados en la conciencia.

De este modo, será necesario un largo trabajo de aceptación de la vida, de la situación en la que se encuentra este ego, un trabajo que hará posible afrontar la vida tal y como es. Para ello, el elemento femenino deberá integrarse gradualmente porque el restablecimiento del equilibrio psicológico e incluso la cura psíquica no serán posibles sin él.

También hay que señalar, que parece que hubo aquí una necesidad o urgencia anticipada que el ego necesitaba para iniciar una mayor aproximación y, por tanto, un contacto más intenso con el yo en una época en la que éste aún no era tan comúnmente fundamental, aunque éste ha estado presente desde el principio de la vida como representante de la personalidad en su totalidad, aunque de forma inconsciente.

Esto sólo debería ocurrir en la segunda mitad de la vida debido al cambio de perspectiva de la vida exterior a la vida interior y a la aproximación progresiva de la muerte física. Sin embargo, en este caso, esto ya está en el horizonte psíquico a pesar de la corta edad del soñador, provocando entonces la necesidad de un giro en su

percepción, algo que parece algo brusco, pero sumamente importante para que el psiquismo pueda reequilibrarse de nuevo. Para ello, este mismo ego, parece que primero tendrá que estructurarse mejor a través de la ayuda venida del elemento femenino.

3- Soñé que Pedro³ se parecía a una bailarina.

En este sueño, en una sola parte, el soñador hace una referencia a su hermano mayor, atribuyéndole una determinada característica, de forma irónica. De esta manera, en Pedro parecía una bailarina se pueden observar los símbolos del *HERMANO* y de la *DANZA*.

Según Jung (1936), el motivo del hermano o hermana mayor es un símbolo que aparece constantemente en los cuentos de hadas. El hermano mayor es, la mayoría de las veces, el niño bello, admirado, orgulloso, el más eficiente, el privilegiado por los padres; sin embargo, puede fracasar justamente cuando se trata de salir victorioso de la tarea más importante, de alcanzar la preciosidad inalcanzable, de rescatar al príncipe o a la princesa, tarea que será realizada por el hermano menor. Los hermanos mayores siempre representan un mayor desarrollo de habilidades; sirven de modelo para los

³. El nombre original ha sido cambiado para no identificar a dicho hermano.

más pequeños. El hermano/la hermana puede representar el ánima y también la sombra.

Según Houaiss y Villar (2009), una bailarina es una mujer que baila ballet clásico, profesionalmente o no; es una bailarina clásica, particularmente una excelente solista. Realiza una forma de danza dramática y estilizada que se presenta con música y escenografía. Cabe mencionar que la palabra ballet, además de referirse a la danza ejecutada por un conjunto de bailarines, también designa en el Candomblé, el lugar de descanso de las almas antes de dejar este mundo definitivamente.

Para Neumann (2006), la danza puede ser la expresión de un ritual, donde la totalidad del psiquismo corporal se pone literalmente en movimiento. Es una expresión del acceso natural del hombre primitivo.

Para Zimmer (1988), puede ser Shiva, el bailarín cósmico, quien simultáneamente personifica y manifiesta la *Energía Eterna*. Las fuerzas que reúne y proyecta, en sus incesantes torbellinos frenéticos, son los poderes de evolución, conservación y disolución del mundo. La naturaleza y todas sus criaturas son los efectos de esta danza infinita. En su danza cósmica, todos los atributos y criaturas del mundo viviente se interpretan como meros destellos momentáneos de los miembros del cuerpo del Señor de la Danza, el Hombre - Mujer - Dios, Shiva.

Así, en esta parte, el inconsciente parece querer decir, que el ego necesita revisar sus proyecciones e identificaciones -que parecen ser exclusivas y unilaterales- en ese contenido psíquico masculino que, consciente y colectivamente, parece ser más valorado, idealizado y, ciertamente, anhelado por él, parece haber una necesidad de

algo más. Dicho más claramente, parece sugerirse aquí que, en el elemento masculino, está, de manera implícita, lo femenino, una verdad psicológica que puede invertirse. En él se está proyectando algún contenido psíquico del que aún no se ha podido ser consciente.

Para que la individuación pueda seguir, hay que abandonar esta actitud unilateral, hay que dar condiciones al elemento femenino, que aparece aquí de nuevo reclamando su espacio en el psiquismo, porque un funcionamiento unilateral parece definitivamente considerado inadecuado e improductivo. Al ego le corresponde, en este momento, repensar sus proyecciones y buscar en sí mismo, ciertamente también en el ánima, en lo femenino, esos otros recursos psíquicos que también son necesarios para la individuación.

En lo femenino, como sabemos, se encuentra el lado irracional, lo fantástico y, sobre todo, lo sentimental. Así, aunque el inconsciente vuelve a hacer la importante sugerencia de prestar atención al elemento femenino, de nuevo puede observarse un tono irónico y despreciativo hacia él, y esto puede seguir generando y causando algunas de las dificultades que se experimentan en los sueños siguientes.

El ego puede estar engañándose a sí mismo a través de las apariencias, a través de los prejuicios, engañándose a sí mismo, estos son probablemente los efectos del sistema patriarcal y unilateral en la conciencia, un vínculo entre la sombra personal y colectiva que denigra el elemento femenino aún hoy. Así, como siempre, ante las dificultades psíquicas enfrentadas, el inconsciente ofrece los recursos propios del momento vivido, mostrando al yo que le corresponde a éste realizar la tarea necesaria, que depende de él, aunque en muchos momentos se sienta solo.

En la medida en que se ponga en movimiento, en asociación con su ánimo, poniendo en marcha su energía psíquica, su libido entrará finalmente en armonía con el movimiento de la vida, su propia vida, participando en ella, una vida de la que no puede ser un mero espectador, sino el protagonista, es decir, convirtiéndose en el dueño de su proceso de individuación, que continúa a pesar de todo, algo que es posible para todos los seres humanos, aunque estén en el dolor.

La danza, pues, puede ser una invitación a una especie de experiencia mítica que abre el camino a experiencias que conducen a un conjunto de expresiones afectivas y actitudes que, momentáneamente, están fuera del alcance consciente. De este modo, la danza parece proporcionar una forma de llevar al *individuo* a encontrarse con su propio interior. La insistencia en dar espacio al elemento femenino tiene, sin duda, su razón de ser, es una condición sine qua non para una individuación sana.

Por lo tanto, parece que se hace evidente la necesidad de alguna modificación en la actitud egoica para poder afrontar la cuestión de la muerte física, y esta modificación ya está en marcha. Como sabemos, no hay un camino correcto ni una receta infalible que pueda considerarse colectivamente como la actitud correcta y mejor para todos frente a un determinado contexto psíquico, lo que existe es sólo y únicamente aquella actitud que es correcta para ese individuo en ese contexto, siendo ambos específicos.

En otras palabras, puede decirse que la actitud correcta parece escapar de esos modelos colectivos previamente idealizados y surgir de las profundidades psíquicas individuales de cada uno, en cada caso particular, y además debe estar en

concordancia con el respectivo yo, es decir, la actitud debe estar en concordancia con la totalidad del psiquismo individual y sólo entonces puede considerarse correcta.

4- Soñé con la serpiente gigante que se come a la persona que se lastima.

En este sueño, de nuevo en una sola parte, el soñador se enfrenta a otra figura monstruosa, ésta no menos aterradora y que, por desgracia, no parece tener nada de amistosa. También es probable que la persona perjudicada sea el propio soñador. Así, en la serpiente gigante que se come al herido podemos observar los símbolos de la *SERPIENTE*, el *GIGANTE*, el *COMEDOR*, la *PERSONA* y la *HERIDA*.

Según Chevalier y Gheerbrant (2016), la serpiente, al igual que el hombre, pero a diferencia de él, es distinta de todas las demás especies animales. El hombre se sitúa al final de un largo esfuerzo genético y la serpiente, al principio de este mismo esfuerzo. Así, el hombre y la serpiente son opuestos, complementarios, rivales; en este sentido hay algo de la serpiente en el hombre, en la parte donde su entendimiento tiene menos control. Es un vertebrado que encarna la psique considerada inferior, la psique oscura, la que es misteriosa, incomprensible, rara. De tan común y sencillo se convierte, para el espíritu, en algo escandaloso. La serpiente es rápida como el rayo, emerge de las aberturas oscuras, para escupir la muerte o la vida antes de volver a lo invisible. Puede ser un dios creador que aparece, en sus primeras representaciones, con una serpiente cósmica.

Su simbolismo está ligado a la idea de vida; en árabe la serpiente es el-hayyah y la vida, *el-hayat*; mientras que *El-Hay*, uno de los nombres divinos más importantes,

significa el vivificador, el que da la vida o es el principio mismo de la vida. Para los caldeos, se utilizaba una sola palabra para la vida y la serpiente. Es un antiguo dios primario, *deus otiosus*, que se encuentra en el origen de toda *cosmogénesis*, antes de que las religiones del espíritu lo destronaran. Es lo que anima y mantiene; es el símbolo del alma y la libido; en el tantrismo es la Kundalini que se enrosca en la base de la columna vertebral. Expresa el aspecto terrenal, es decir, la agresividad y la fuerza del gran dios de las tinieblas, universalmente representado por él. También es el *Uróboro*, símbolo de la manifestación cíclica y de la reabsorción, es la unión sexual en sí misma, la autofecundación permanente, como puede verse por su cola metida en la boca; es la eterna transmutación de la muerte en vida, pues sus colmillos inoculan el veneno en el propio cuerpo.

Hace referencia a la dialéctica material de la vida y también de la muerte, la muerte que sale de la vida y la vida que sale de la muerte; también evoca la dinámica del círculo, inmóvil en apariencia, que gira en torno a sí mismo. En todo el mundo, la serpiente aparece como la gran regeneradora e iniciadora, la dueña del vientre del mundo, y como este vientre mismo, simultáneamente el enemigo (en el sentido dialéctico del término) del sol y, por consiguiente, de la luz, es decir, de la parte espiritual del hombre. En la mitología griega, Zeus lucha contra el Tifón, que es mucho más grande que las montañas; aquí es evidente la encarnación de la enormidad de las fuerzas naturales insurgentes contra el espíritu. La serpiente, en su papel inspirador, aparece claramente en los mitos y ritos relativos a la historia y el culto de las dos grandes divinidades de la poesía, la música, la medicina y, sobre todo, la adivinación: Apolo y Dionisio. Los éxtasis, trances y posesiones colectivas -insurrecciones de la

serpiente del ser- aparecen como una venganza de la naturaleza sobre la Ley, hija sólo de la razón que pretende oprimirla. Al final, es una vuelta a la armonía a través del exceso; al equilibrio a través de una locura pasajera; es una terapia de la serpiente.

Las ofitas la veneraban porque creían que Dios había hecho de ella la causa de la gnosis para la humanidad. Ellos dijeron: ¿Acaso nuestros intestinos, gracias a los cuales nos alimentamos y vivimos, no reproducen la figura de la serpiente? Esta analogía, que también recuerda la analogía entre la serpiente y el laberinto, anticipa de forma sorprendente los descubrimientos actuales sobre las bases psíquicas y, al mismo tiempo, aclara los orígenes de las prácticas adivinatorias basadas en el examen de las vísceras. Así, también se puede destacar aquí, en función de este paralelismo, que los intestinos, como vísceras, están relacionados con lo visceral y lo ctónico, algo que está vinculado a la serpiente.

En el Libro de los Muertos existe la idea de que todo el vientre de la Tierra - donde se producirá la alquimia de la regeneración- es fundamentalmente ofídico, allí es donde el Sol tiene que transformarse entonces en una serpiente para luchar contra otras serpientes, antes de llegar a ser digerido, y después expulsado, por el intestino cuya forma es la de una serpiente de la tierra.

La serpiente no es un médico, pero es una medicina -así debe entenderse el caduceo, cuyo bastón está hecho para ser tomado en la mano; de esta manera, el espíritu es el terapeuta que debe probarlo primero en sí mismo, para que aprenda a utilizarlo en beneficio del cuerpo social. Si mata, en lugar de curar, puede estar trayendo desequilibrio y locura, en lugar de armonizar las relaciones del ser y la razón. Aquí surge la importancia de los guías espirituales, jefes de las sociedades iniciáticas,

que son los terapeutas del alma -en el sentido griego del término-, analistas antes de tiempo, o mejor dicho, psicólogos. Si no han hecho morir y renacer a la serpiente que llevan dentro, pasan a practicar un análisis dañino y salvaje.

En la unión de Zeus y Perséfone, es decir, del alma y del espíritu, del Cielo y de la Tierra, Zeus se convierte en la serpiente; esto significa que el Espíritu, por divino que sea, debe reconocer la anterioridad de lo increado primordial, del que se origina y en el que debe sumergirse para luego regenerarse y fructificar. En la antigua Roma, el símbolo del genio o espíritu guardián era una serpiente.

A pesar de siglos de obstinada enseñanza oficial destinada a denigrar su polivalencia, la serpiente persiste como señor de la dialéctica vital (muchos textos sagrados del cristianismo prueban la dualidad de este símbolo), como antepasado mítico, como héroe civilizador, el don Juan maestro de las mujeres, por tanto, el padre de todos los héroes o profetas que aparecen en un momento histórico determinado para la regeneración de la humanidad.

Para las mujeres puede representar la fecundidad en la universalidad de las tradiciones. En muchos lugares, las serpientes son los guardianes de los espíritus de los niños, que se distribuyen a la humanidad según sea necesario. También pueden ser, en diferentes mitologías, todos los dragones cósmicos que resurgen, erguidos, escupiendo fuego y llamas, en el secreto de las tinieblas donde, celosos, custodian los tesoros -el máspreciado de los cuales sería la inmortalidad-, no ya para permitir la entrada de los hombres, sino para prohibirla porque, por diabólica que sea, es inmortal. También puede ser un símbolo de la lujuria, como señor de la fuerza vital. La serpiente es un símbolo fundamental y ligado a las fuentes de la vida y la imaginación, habiendo

conservado a lo largo del mundo las más contradictorias valencias simbólicas en apariencia.

Cuando se trata de un animal, puede ser, según Jung (1956), aquel animal que es portador del símbolo del yo, animales simbólicos que aparecen en los sueños como etapas del yo, algo que se expresa por el hecho de que la estructura de la totalidad siempre ha existido, estando, sin embargo, en cierto modo, enterrada en las profundidades del inconsciente, donde siempre puede ser, de nuevo, encontrada por todos aquellos que desean un mayor conocimiento de sí mismos.

Por último, para Sanford (2020), la serpiente puede entenderse como si fuera el propio diablo en la medida en que posibilita la elección del mal, configurándose así como símbolo de la elección, ya que ésta sólo es posible por la presencia de dos polos entre los que debe haber, en algún momento, una elección, una opción.

Un gigante, según Chevalier y Gheerbrant (2016), podría simbolizar el predominio de las fuerzas que salen de la tierra por su gigantismo material e indigencia espiritual, son seres ctónicos, son como la banalidad magnificada. Podrían ser la imagen de lo desmesurado, en beneficio de los instintos corpóreos y brutales. Representan la enormidad de las fuerzas naturales que se alzan contra el espíritu, Dios necesita a los hombres en la lucha contra la bestialidad terrenal y el hombre también necesita a Dios.

La evolución de la vida, sentida como una espiritualización creciente, sólo puede ser verdadera cuando se lucha contra los gigantes; esto implica un esfuerzo del hombre, que no sólo debe contar con la ayuda divina para superar las tendencias involutivas y regresivas, inmanentes en él. El gigante puede representar todo lo que el

hombre debe superar para liberarse y expandir su personalidad, la mitología sobre los gigantes apela al heroísmo humano.

Para Jung (1936), la presencia de un gigante en el sueño de un niño puede ser la anticipación de algo relativo al futuro, tal vez algo del mundo de los adultos, porque en la infancia todo parece ser gigante.

Según Hilmann (2013), comer puede simbolizar un ritual para la psique, puede ser una necesidad psíquica de imágenes saludables, comer es como un momento de transubstanciación, donde lo natural se convierte en metafórico. Puede tratarse de un ritual esencial para que los dioses se mantengan vivos, con el objetivo de mantener una especie de comunión con las presencias que están más allá de todo, dedicándoles un lugar en la familia y tratándolas como si tuvieran necesidad de comidas regulares. En la tradición bíblica fue el primer pecado y a partir de él, de hecho, comienza la vida humana. Comer puede ser un acto sacrificial y ceremonial.

Para Jung (1936), comer puede significar la asimilación de complejos, la asimilación de material de fantasía o bien otro, revelado por la introspección. Para Edinger (1990), comer algo significa incorporarlo, ese algo debe ser asimilado, sería la incorporación por parte del ego de una relación con el yo, sería la coagulación.

Una persona, según Jung (1936), podría ser una expresión de los complejos del individuo. Puede simbolizar un aspecto o aspectos de la personalidad, desconocidos, aún inconscientes, e incluso, como complejo, puede ser el propio ego.

Según ARAS (2010), la herida puede simbolizar la apertura y también la puerta de la transformación potencial, una ventana a la historia sintetizada. San Agustín lo consideraba un símbolo de la vida eterna, el lugar del que proceden los sacramentos.

La herida puede considerarse una llaga o una abertura en el cuerpo físico o en el tejido psíquico. En griego es trauma, que significa la destrucción de las cosas, los duros golpes sufridos o la derrota en la guerra; en latín es vulnus, que significa cortes, perforaciones, desgarros, grietas y desgracias, visibles o no y que revelan y exponen nuestra vulnerabilidad.

La herida puede ser una erupción o una interrupción de lo que era continuo y creciente, se incorpora a las historias y a menudo puede cambiar esta misma historia de manera crítica y definitiva. Será a través de las heridas psíquicas que emergerán nuevas dimensiones del ser, el proceso psíquico puede tanto curar como causar heridas, las llamadas lesiones del yo, que resultan fatalmente de un mayor autoconocimiento.

En alquimia es la nigredo. La herida puede ser la apertura a través de la cual las energías ambivalentes de las estructuras más profundas saltan a la superficie consciente, que de otro modo pueden llenar la personalidad de desesperación y amargura. Por último, puede significar una dirección hacia un rito iniciático o bien representar un lugar numinoso donde la relación entre el yo y el ego se estructura bajo nuevas condiciones.

Aquí, en esta única parte del sueño, el inconsciente saca de sus profundidades el conocido y horripilante tema de ser tragado por un monstruo, un tema que trata de la muerte y la resurrección simbólicas. Con ello, parece anunciar la principal cuestión psíquica que se ha ido desvelando en esta *serie onírica*, que el ego será asimilado por el yo, en la muerte física, acontecimiento hacia el que se dirige todo y cualquier

proceso de individuación de todos los seres humanos, en cualquier tiempo y lugar, aunque parezca incomprensible.

También aporta un símbolo muy llamativo, el de la serpiente, otro reptil, como el dinosaurio. Esto, a su vez, puede ser también la propia energía psíquica disponible y necesaria para una mayor conciencia en el momento y, por lo tanto, para la continua y necesaria individuación, siendo su propio impulso en acción, un impulso de vida, siendo todavía una manifestación del poder del yo. Como símbolo de algo opuesto al ser humano, puede ser ese aspecto que desea y debe ser integrado. Siempre será una fuerza inconsciente de la naturaleza y que, por el simple hecho de ser naturaleza, no es ni buena ni mala, sólo es indiferenciada, extraña a primera vista. La serpiente puede, concretamente aquí, ser una representación que alude a la enfermedad que persigue a este adolescente, y que ya se estaba manifestando, afectando literalmente a sus vísceras (intestinos aquí).

Concomitantemente con este símbolo se hace observable que ciertamente hay fuerzas profundas y gigantescas movilizadas en el inconsciente por un yo todavía reticente y tal vez demasiado frágil para tratar y aceptar lo que el destino le depara y con los aspectos psíquicos que necesitan ser desarrollados. Tales fuerzas gigantescas pueden ser -de manera más profunda aquí- aquellos aspectos urgentes y emocionales que aún no son conscientes y que, de manera positiva, pueden convertirse en la energía necesaria -en la medida en que se integren a la conciencia- para que el ego pueda enfrentar la situación en la que se encuentra.

Sin embargo, este ego sigue temiendo mucho este destino, parece insistir en querer luchar contra la muerte, pero ya está herido de muerte, y al estar herido, se

muestra vulnerable. Pero el inconsciente parece ser incisivo, directo, dice que no es posible luchar contra el ciclo eterno de muerte-vida, que tal ciclo pertenece a la naturaleza, que es sabia y no puede ser cambiada. Por otro lado, la embestida de tales fuerzas implicará una necesidad constante de más y más conciencia, el ego tendrá que fortalecerse no para luchar contra, sino para lidiar con las cuestiones no sólo de la muerte sino también de la vida, algo que ya se está produciendo potencialmente, propiciando un nuevo patrón naciente de relación entre el ego y el yo, causado por una herida que es esencialmente psíquica.

El inconsciente pretende mostrar que es necesario un acto de sacrificio del ego, que tendrá que entregarse al yo incondicionalmente, puesto que esta posibilidad ya está abierta, ya que el patrón actual será interrumpido. Esta nueva pauta se configura tras una especie de resurrección porque es importante tratar cuestiones que ya están presentes y otras que surgirán, concretamente, debido a la muerte física.

También es interesante señalar aquí que, a pesar de que el soñador se enfrenta a la probabilidad real de esta muerte, el inconsciente lleva la cuestión de la mitología a la muerte como un ritual, como si tratara esa realidad más aterradora como algo psíquico, pertinente para el proceso de individuación en su conjunto.

De este modo, parece significar que la individuación siempre seguirá produciéndose, aunque se produzca el fin de la existencia física tal y como la conocemos. Al final de esta existencia física, cotidiana, histórica, mundana, se abre otra, vuelta hacia lo sagrado, lo inmaculado, lo puro, es decir, una nueva forma de ser, una nueva vida. Por lo tanto, ¡no hay que temer!

5- Soñé con un Tiranosaurio Rex que quería comerse a toda la gente.

En este sueño, sucedido cerca de un mes después del primero), que también se presenta en una sola escena, el soñador vuelve a enfrentarse al mismo monstruo del primer sueño, que ahora parece mostrarse con toda la animosidad que le es pertinente, sin ninguna compasión. La pregunta que antes parecía dirigirse sólo al soñador, ahora parece dirigirse a toda la humanidad, al colectivo. En El Tiranosaurio Rex que quería comerse a toda la gente podemos observar de nuevo los símbolos del *MONSTRUO*, el *COMEDOR* y la *GENTE*.

De nuevo entonces, según Houaiss y Villar (2009), se trata del *Tyrannosaurus Rex*, la única especie del género *Tyrannosaurus*, también es una designación común para los grandes dinosaurios terópodos y carnívoros. Vivió en el período cretácico superior de América del Norte, medía hasta 12 metros de largo y pesaba seis toneladas, tenía un cuello corto y musculoso, unas extremidades delanteras muy cortas con sólo dos dedos y unos dientes enormes, curvados y aserrados.

También caben aquí las definiciones del símbolo del monstruo, que, según Chevalier y Gheerbrant (2016), puede simbolizar al que guarda un tesoro, el de la inmortalidad, por ejemplo, y en esta medida es un signo de lo sagrado. Simboliza el conjunto de todas las dificultades que hay que superar para acceder al tesoro, ya sea material, biológico o espiritual. Está presente para convocar el esfuerzo, el dominio del miedo, el heroísmo, y de este modo se vincula a diversos ritos de iniciación y de paso. Corresponde al individuo pasar por las pruebas, para mostrar la medida de sus capacidades y méritos. En cierto modo, es un "yo" que necesita ser superado para que

se desarrolle un "yo" superior, lo que implica una transformación interior. En la Biblia se caracteriza como lo informe, lo caótico, lo terrible, simbolizando así las fuerzas irracionales y evocando el período anterior a la creación del orden. También puede simbolizar la resurrección, en la medida en que devora al individuo para provocar un nuevo nacimiento, es decir, todo ser debe pasar por su propio caos hasta poder estructurarse, debe atravesar la oscuridad para llegar a la luz.

Cuando se trata de un animal, puede ser, según Jung (1956), aquel animal que lleva el símbolo del yo, animales simbólicos que aparecen en los sueños como etapas del yo, algo que se expresa por el hecho de que la estructura de la totalidad ha existido siempre, estando, sin embargo, en cierto modo, enterrada en las profundidades del inconsciente, donde siempre puede ser reencontrada por todos aquellos que desean un mayor conocimiento de sí mismos.

Finalmente, para Silveira (2015), un monstruo, en la medida en que reúne múltiples elementos, permite la expresión de muchas cuestiones que aluden a la reconocida naturaleza contradictoria del ser humano; el énfasis que pueda adquirir uno u otro de estos elementos indicará cuál es la cuestión predominante en el momento.

Según Hilmann (2013), comer puede simbolizar un ritual para la psique, puede ser una necesidad psíquica de imágenes saludables, comer es como un momento de transubstanciación, donde lo natural se convierte en metafórico. Puede ser un ritual esencial para que los dioses se mantengan vivos, apuntando al mantener una especie de comunión con esas presencias que están más allá de todo, dedicándoles un lugar en la familia y tratándolas como si requirieran comidas regulares. En la tradición bíblica

fue el primer pecado y a partir de él, de hecho, comienza la vida humana. Comer puede ser un acto sacrificial y ceremonial.

Para Jung (1936), comer puede significar la asimilación de complejos, la asimilación de material de fantasía o bien otro, revelado por la introspección. Para Edinger (1990), comer algo significa incorporarlo, ese algo debe ser asimilado, sería la incorporación por parte del ego de una relación con el yo, sería la coagulación.

Una persona, según Jung (1936), puede ser una expresión de los complejos del individuo. Puede simbolizar un aspecto o aspectos de la personalidad, desconocidos, todavía inconscientes e incluso, como complejo, puede ser el propio ego.

En esta única parte, el inconsciente parece retomar, tal vez de forma más incisiva, la misma cuestión planteada en el sueño anterior, y esta vez para no dejar dudas. De nuevo, desde sus profundidades, el inconsciente trae el conocido y horripilante tema de ser tragado por un monstruo, un tema que trata de la muerte y la resurrección simbólicas. También aporta, de nuevo, un símbolo muy llamativo, el del monstruo, pero esta vez no se manifiesta sólo en sus aspectos necesariamente negativos, sino, sobre todo, en los objetivos.

De este modo reafirma, objetivamente, sin ninguna duda, que la cuestión psicológica de la asimilación del ego por el yo, por la que pasará el ego, es colectiva, pertenece a toda la humanidad y debe ser aceptada incondicionalmente porque nadie se salva. No hay nada que hacer, no pasa nada que no haya pasado ya antes, sólo hay que aceptar las cosas como son y recordar que ya se está configurando una nueva posibilidad, y que lo nuevo sólo puede entrar si lo viejo sale, es decir, es necesaria una nueva actitud de la conciencia ante la muerte física que se avecina. Muestra que esto

pertenece a la naturaleza, que la naturaleza es sabia y no puede ser cambiada y que todos, sin excepción están sometidos a ella.

El inconsciente vuelve a mostrar que debe ser un acto sacrificial del ego, que debe entregarse al yo incondicionalmente, puesto que esta posibilidad ya está abierta, porque ya se ha mostrado la apertura para un nuevo patrón de relación entre estas instancias psíquicas, ya que el actual será interrumpido.

Como se destacó en la interpretación del sueño anterior, este nuevo patrón se configura tras una especie de resurrección. Es interesante, una vez más, señalar aquí que, a pesar de que el ego se enfrenta a la probabilidad real de la muerte física, el inconsciente, una vez más, trae la cuestión de la mitología a la muerte como un ritual, como si tratara esa realidad más aterradora como algo psíquico, pertinente al proceso de individuación en su conjunto.

De este modo, parece insistir en querer decir, en sugerir que la individuación seguirá ocurriendo, aunque se produzca el fin de la existencia física tal y como la conocemos. Subraya que, al final de la existencia física, cotidiana, histórica, mundana, se abre otra, vuelta hacia lo sagrado, inmaculado, puro, es decir, una nueva forma de ser, una nueva vida.

Evidentemente, como ya se ha dicho, el inconsciente, cuando no se entiende bien, busca aportar símbolos que hagan más claro el mensaje que quiere transmitir, aquí parece haber hecho pequeños pero decisivos y significativos cambios. Tal insistencia del inconsciente en transmitir su mensaje muestra lo importante y especial que debe ser para el individuo en cuestión en este momento.

Por último, esta resistencia del ego hacia el yo y la insistencia del yo hacia las cuestiones planteadas, nos recuerda el hecho de que el ego sólo podrá funcionar bien en la medida en que se permita someterse a la influencia del yo, adaptándose, de este modo, a la psique en su conjunto, respondiendo a las necesidades que provienen de ella. El ego, como sabemos, no es el centro de la psique, esta función pertenece al yo, por lo que le corresponde adoptar una postura flexible que le permita estar en sintonía y al servicio del yo -y, por tanto, de la psique en su conjunto-, sin paralizarse ni convertirse en una mera fuente de resistencia.

Esta forma de funcionamiento se aclara a lo largo de esta serie de sueños, ya que es una necesidad psíquica básica y se encuentra en todo ser humano, en cualquier lugar, que aspire a alcanzar un equilibrio psíquico progresivo.

6- Soñé que un hombre de negro estaba en mi habitación, me llamaba y atravesaba la pared.

En este sueño, en su primera parte, el soñador se encuentra en su habitación ante una figura desconocida, extraña, quizá incluso siniestra, pero humana. En un hombre de negro estaba en mi habitación, se pueden observar los símbolos del *HOMBRE*, el *NEGRO* y la *HABITACIÓN*.

Según Chevalier y Gheerbrant (2016), el hombre simboliza la síntesis del mundo, un modelo reducido del universo y existen numerosas tradiciones que destacan las correlaciones entre los elementos del humano y el universo, entre los principios que rigen los movimientos del hombre y los que rigen el universo. Así, los huesos del

hombre procederían de la tierra; su sangre, del agua; su cabeza, del fuego; por su espíritu, entraría en contacto con lo divino; el hombre es espíritu y carne.

Se le puede ver como el pilar del cosmos, que lleva el mundo y tiene por misión sostener el cielo y la tierra, que amenazan constantemente con disociarse y desintegrarse. En la Biblia aparece la idea de que fue hecho a imagen y semejanza de Dios. Para todos y cada uno de los hombres, su nacimiento representa la creación del mundo y su muerte es el fin del mundo; el conjunto Dios-universo-hombre se expresa mediante una esfera, imagen tradicional del mundo, en la que cada hombre ocupa su centro. El hombre no se define en el mundo, y el mundo no se define por él, sino que a través de sus relaciones recíprocas, el hombre es un nudo de relaciones cósmicas.

Mientras que alguien simplemente desconocido puede simbolizar, según Campbell (1993), al heraldo o al que convoca a la aventura y que suele ser representado de forma oscura, repulsiva o aterradora; algo maligno, una figura misteriosa, sorprendente y extraña, a menudo incluso puede ser representado por un animal.

Además, según Chevalier y Gheerbrant (2016), el negro se entiende simbólicamente bajo su aspecto frío y negativo. Considerado como el color opuesto a todos los demás, se asocia con la oscuridad primordial y la indiferenciación original. Expresa la pasividad absoluta, el estado de muerte completa e invariable; es el color del luto en la forma más opresiva, sin esperanza, como una nada sin posibilidades, una nada muerta, un silencio eterno sin esperanza, la pérdida definitiva, la caída sin retorno en la Nada.

También es el color de la condenación, de la renuncia a la vanidad mundana, puede representar la piedra sepulcral. En general es el color de la sustancia universal, de la prima materia, de la indiferenciación original, de las aguas inferiores, de la muerte; una asociación de ideas que se mantiene desde el nigredo hermético. Está relacionado con un aspecto de oscuridad e impureza. El negro es la ausencia de todo color y luz, puede absorber la luz y no devolverla, evoca la nada, el caos, el cielo nocturno, el mal, la angustia, el inconsciente y la muerte.

Como evocación de la nada y el caos representa la oscuridad original; mientras que vinculada al mal es la contradicción del plan evolutivo deseado por lo divino; como evocación de la muerte se puede ver en los trajes de luto, es la travesía nocturna del misticismo y está vinculada a la promesa de la renovación de la vida. Por otra parte, es también la tierra fértil, el receptáculo del grano, la tierra que contiene la tumba y que se convierte en la morada de los muertos, preparando su renacimiento.

Si tenemos en cuenta la conjunción de ambos símbolos descrita anteriormente, puede pensarse que se trata del otro siniestro, según Von Franz (1990), que presagia la muerte. Se trata de una figura extraña, indiferenciada, que en su aspecto negativo puede asociarse ciertamente a la muerte y a la renuncia al mundo cotidiano, y en su aspecto positivo puede ser el ayudante en las travesías difíciles y temibles, aportando así una preparación y una promesa de renovación vital, de posibilidad de renacimiento.

También puede ser una especie de lado oscuro de la imago divino, pues como sólo Dios puede traer la muerte a los seres humanos, una menor familiaridad con el lado oscuro de lo divino puede llevar a una mayor negatividad al experimentarlo.

Según Becker (2007), la habitación puede simbolizar una cámara, por lo que numerosos ritos de iniciación concebían el encierro del candidato a la iniciación en una habitación secreta, cámara subterránea, cueva o cámara. También puede ser un símbolo del vientre de la madre o de la tumba, el lugar donde se pasaría la noche y se iniciaría en experiencias y conocimientos de carácter espiritual. Este lugar alberga conocimientos secretos y sólo se puede entrar en él bajo pena de castigo. Para Cirlot (2014) es un símbolo de individualidad y pensamiento personal.

Aquí, en esta primera parte del sueño, el inconsciente muestra que el ego está sorprendido por la presencia de un hombre de negro. Puede entonces, de esta manera, configurarse como el *otro siniestro*, otro presagio de la muerte, la figura que causa extrañeza, que es indiferenciada, que en su aspecto negativo, sólo puede surgir en aquellas situaciones en las que aún no existe una relación cercana a la muerte y a la renuncia del mundo cotidiano, sin embargo hay que señalar que tal aspecto, puramente negativo, puede aparecer sólo en aquellas situaciones en las que aún no hay una relación estrecha con la muerte física o que ésta no está siendo esperada por el ego en un período de tiempo muy corto.

En su aspecto positivo, también puede configurarse como el heraldo, que hace la llamada y que puede ser el ayudante en las travesías difíciles y temerosas, aportando así una preparación y una promesa de renovación vital, de posibilidad de renacimiento. De esta manera se puede entender que ya había una llamada implícita en el primer sueño y que aquí se hace explícita, es una llamada desde el principio de una llamada a un mayor desarrollo interior, algo que también está ligado a la experiencia con el yo, una especie de travesía difícil y muy sufrida por la que el ego

necesita pasar, nada muy diferente de la que han tenido que soportar muchos individuos desde tiempos inmemoriales.

También hay que señalar, en relación con esta cuestión, que esta figura humana puede estar representando una evolución de las anteriores, es decir, del Tiranosaurio Rex y la serpiente. Puede representar ese impulso primitivo, instintivo, animal, que buscaba la integración, que presenta en su interior esas energías que se transformarán en cualidades humanas que serán necesarias para el ego y que podrán entonces comenzar a ser asimiladas. En la medida en que también puede ser una síntesis del mundo y un modelo del universo, puede ser entonces un símbolo del yo, que aunque sigue siendo aterrador, también llama a un posible diálogo, a una ambivalencia que, de alguna manera, ya estaba presente en el primer sueño.

Por último, se sabe que, muchas veces, el inconsciente puede actuar de manera firme e incisiva, a veces pareciendo temible, cuando el ego adopta una actitud, marcadamente equivocada y contraria a lo que es importante para su propio desarrollo. Tal es la situación que se muestra aquí, hay la presencia de una figura, aparentemente invasiva, incluso extraña, pero que no es agresiva para el ego y, por el contrario, parece invitarlo a salir de su condición.

El ego, por su parte, se encuentra inicialmente con gran probabilidad solo en su propia habitación, un poco distanciado del mundo, quizás todavía alienado en su conciencia personal en una visión más negativa, pero que por otro lado puede significar que se ha alcanzado un cierto nivel de diferenciación e individualidad y por tanto de avance del propio proceso de individuación, de conquista de alguna madurez mayor y

ya presente, que permite comprender la necesidad de atender la llamada que se producirá a continuación.

También puede ser, de alguna manera, ese momento de estar con uno mismo, en soledad, en introversión, de preparación e iniciación a algo nuevo. Es históricamente conocido, desde la antigüedad, que es en la soledad de los individuos donde se buscan y encuentran aquellos valores psicológicos y espirituales necesarios para sostenerse, no para huir de la realidad sino, sobre todo, para posibilitar su encuentro. Por lo tanto, la soledad es casi siempre indicativa de alguna forma de desarrollo de diferentes aspectos de la personalidad porque, como se verá, parece que será necesario salir de la habitación, de un cierto acomodo establecido, es decir, de la todavía limitada condición psíquica actual.

Hay que establecer nuevos contactos en el colectivo porque no hay individuación en el aislamiento. Sin embargo, sólo cuando el individuo se encuentra en este estado puede presentar una reducción razonable de su límite de conciencia y, entonces, aquellos contenidos psíquicos dotados de relevancia y que, en otros momentos, estarían vedados, pueden entrar en este estado. En la soledad, el inconsciente puede hablar y, por lo tanto, *ser escuchado* de manera diferente a cuando se está entre otros individuos y se descubre que esta soledad es sólo aparente. El inconsciente quiere dialogar.

En esta segunda parte del sueño, el soñador recibe una llamada, su heraldo parece ir en una dirección inicialmente sorprendente. Ser llamado parece mucho menos aterrador que ser perseguido. Así, en me llamó y atravesó la pared, se observan los símbolos de *LLAMADA*, *TRAVESÍA* y *PARED*.

Según Campbell (1993), la llamada puede simbolizar una gran empresa, la revelación de un misterio de transfiguración, es decir, un ritual o momento de paso espiritual que, cuando se complete, equivaldrá a una muerte seguida de un nacimiento. Se supera lo que es familiar y conocido en la vida, con lo que los viejos conceptos, ideales y patrones emocionales ya no son adecuados, porque se acerca el momento de cruzar un umbral.

La travesía, según Cirlot (2014), puede ser una forma de avance de un estado natural a otro estado de conciencia a través de una etapa. En este caso la travesía simboliza precisamente el esfuerzo de superación y la conciencia que lo acompaña, dicha *travesía* implica o sustituye el avance por el laberinto hasta descubrir el centro, lo que equivale a una imagen del *centro*, no a su identidad. La *travesía*, el paso, la peregrinación, la navegación, *la huida de Egipto* son equivalentes, es decir, son formas distintas de expresar lo mismo.

Y de nuevo, según Aquino (2015), la pared puede simbolizar la contención, el refugio, la separación, puede ser el límite que encierra un determinado espacio; puede simbolizar la imposibilidad de fluir de un espacio a otro. Por último, también puede aludir a las ideas de privacidad, protección, organización y aislamiento.

Finalmente, en esta segunda parte del sueño, el inconsciente muestra que el ego es llamado o convocado a una nueva y experiencia. El ego recibe una llamada y se le muestra un nuevo camino, se abre un pasaje antes insospechado, hay una necesidad de romper los estrechos límites de la conciencia en la que se encuentra y trascender a algo nuevo, los límites de esta necesidad y deben ampliarse mucho, es

algo que viene de lo más profundo del ser, es una llamada a una nueva vida, a un desarrollo interior significativo y necesario.

Hay un pasaje que se abre donde se imaginó un final definitivo. Una llamada indica siempre un momento de paso espiritual, anuncia una muerte seguida de la posibilidad de renacer, un cambio psíquico está a punto de producirse y es necesario atenderlo, seguirlo.

Así, puede observarse que la extraña figura que aparece al principio del sueño en cuestión revela ahora, más claramente, su lado positivo. Se trata entonces de ese contenido psíquico inicialmente oscuro e indiferenciado, que puede suscitar temor, pero que si recibe la atención necesaria del ego puede integrarse adecuadamente en la conciencia, revelándose como guía y auxiliar, que conduce a otro nivel de conciencia, rompiendo los estrechos y antes, aparentemente insuperables, límites previos de la misma.

Una llamada implica también una especie de despertar del yo y abre siempre la posibilidad de un momento de paso, de cambio de naturaleza psíquica, que implica una muerte y una resurrección, abandonando viejos e inútiles patrones emocionales por otros nuevos y más adecuados. La respuesta a esa llamada conducirá a un importante encuentro en el siguiente sueño.

Por lo tanto, no se puede dejar de subrayar aquí también, que la escena del cruce de un muro, que recuerda el primer sueño, señala una diferencia significativa que se observa en el hecho de que hay una llamada y que ésta es respondida. Esto es indicativo de una posible evolución del ego que, ahora, puede encontrarse más adecuado para tal encuentro.

7- Soñé con una chica, comíamos salchichas y tomábamos refrescos.

En esta primera parte del sueño, el soñador se encuentra con una chica o una niña, no es la primera figura humana pero sí, aparentemente, la primera figura común en toda la *serie onírica* presentada por él. En con una chica, tenemos el símbolo de la *CHICA*.

Según Jung (1936), la niña puede simbolizar el ánima para un niño o la sombra para una niña. Para Brandão (2014) puede ser el Núcleo, del griego original Kóre (la joven), es el femenino de Kóros (el joven); presenta un sentido de hija, joven, a veces virgen.

Para Jung y Kerényi (2011), como Core, puede ser una figura completamente ideológica, a menudo venerada, con toda seriedad, como la reina de los muertos; en su forma humana, es la que está en la cúspide de su vida virginal y luego cae víctima de su destino, que significa su muerte; entre los indonesios, el mitologema de Core se extiende a todas las relaciones, incluida la relación entre la muerte y el nacimiento.

Según Jung (1936), el Núcleo tendría su correspondencia psicológica arquetípica, por un lado, en el yo, y por otro, en el ánima. De este modo, cuando el Núcleo se observa en una mujer, correspondería al yo, y cuando se observa en un hombre, correspondería al ánima.

Para Campbell (2018), es la diosa virgen, cualidad primaria de Perséfone, es el fruto de los campos dentro de la tierra que tiene el poder de resurgir; al descender a las profundidades de la tierra y emerger de nuevo, reproduce la historia del grano, el trigo, que es el alimento básico del pueblo. Finalmente, siempre según Jung (1956), en el

caso de la psicología masculina, aquí en cuestión, el inconsciente puede presentarse, en forma personificada, como el ánima, una figura femenina.

De este modo, en la primera parte del sueño, el inconsciente presenta al ego, de la forma más clara posible, su contraparte femenina, el inconsciente, su ánima, el elemento femenino que siempre ha estado ahí y que sólo ahora puede empezar a experimentar el encontrar su equilibrio. Este encuentro favorecerá el proceso de individuación necesario aquí y una humanización creciente y progresiva. Muy probablemente debido a una actitud consciente marcada por tradiciones patriarcales fuertemente arraigadas, el elemento femenino ha encontrado algunas dificultades para ser aceptado, pero sin embargo parece haber triunfado, para suerte del ego. Entonces, como representante del aspecto positivo de esta ánima, puede ser la figura femenina idealizada; en el aspecto negativo puede ser la reina de los muertos.

En la medida en que contiene, incluso, el tema de la relación entre la muerte y el nacimiento, se configura, pues, como ese símbolo con el que el ego necesita establecer una relación, ese aspecto psicológico visto como reconciliador -entre el ego y el yo- y con el que necesita establecer un diálogo previo para, poco a poco, integrarse de forma progresivamente equilibrada, para proceder en su proceso de individuación. El contacto necesario para ampliar los límites de su conciencia personal.

Así, la existencia de un eventual diálogo, la posibilidad entonces de hablar, hace explícita la presencia de un vínculo más refinado entre las instancias psíquicas en cuestión, para ayudar a la solución progresiva de las cuestiones de este orden que puedan presentarse. Es interesante notar aquí que, después de haber transpuesto o tal vez derribado muros, desprecios, ataques, confusiones y temores, o un aparente

rechazo a experimentar el proceso de individuación, es finalmente posible crear, por primera vez, vínculos, ofreciendo así, finalmente, un lugar adecuado para el elemento femenino.

No se puede dejar de observar que, a lo largo de esta *serie onírica*, el tema del elemento femenino, del ánima, estuvo muy presente. Parece que hubo una insistencia del inconsciente en su integración progresiva, en la superación de las resistencias, en hacer que el ego se concentre en aprender a tratar y a relacionarse con él, en establecer contacto y tomar en consideración lo que él también propone, porque se configura como un interlocutor permanente, aunque no siempre se reconozca. Al ego le corresponde tener en cuenta sus verdaderos sentimientos, que son ciertamente conciliadores, incluso ante las dificultades de la vida exterior porque, sólo así, el ánima puede ser como una guía para que esté en armonía con el yo y éste pueda manifestarse y realizarse. El ánima guía mediante el sentimiento y tiene el importante papel de ser el puente entre la conciencia y la inconsciencia.

Así, de este modo, la niña simbolizada aquí puede ser también la que representa el inconsciente colectivo que, a través de ella, se personifica, es decir, puede ser la que representa ese aspecto psíquico que descendió al abismo del inconsciente y regresó transformado, siendo capaz de asimilar, de integrar por la conciencia.

Por último, también puede representarse en este encuentro, en el que lo femenino ya no se ve de forma despreciativa o incluso irónica, la consecución de una posible reciprocidad, de un verdadero equilibrio entre los elementos masculinos y femeninos, que ahora parecen poder adaptarse el uno al otro, relacionándose finalmente, cada uno con su propia importancia, en mejor armonía, integrados, algo

que hasta ahora no se había observado, no estaba todavía presente, pero que se había anunciado a lo largo de esta *serie onírica*. Cuando se reconoce, el elemento femenino siempre se muestra de forma más positiva.

Finalmente, en la segunda parte del sueño, el soñador se encuentra compartiendo una sencilla comida con su nuevo compañero. *Al comer salchichas y beber refrescos*, se observan los símbolos de *COMER, CARNE, PAN, BEBIDA y SOL*.

Según Hilmann (2013), comer puede simbolizar un ritual para la psique, puede ser una necesidad psíquica de imágenes saludables, comer es como un momento de transubstanciación, donde lo natural se convierte en metafórico. Puede ser un ritual esencial para que los dioses se mantengan vivos, con el objetivo de mantener una especie de comunión con las presencias que están más allá de todo, dedicándoles un lugar en la familia y tratándolas como si tuvieran necesidad de comidas regulares. En la tradición bíblica fue el primer pecado y a partir de él, de hecho, comienza la vida humana. Comer puede ser un acto sacrificial y ceremonial.

Para Jung (1936), comer puede significar la asimilación de complejos, la asimilación de material de fantasía o bien otro, revelado por la introspección. Para Edinger (1990), comer algo significa incorporarlo, ese algo debe ser asimilado, sería la incorporación por parte del ego de una relación con el yo, sería la coagulación.

La salchicha, según Houaiss y Villar (2009), es una salchicha caliente, servida con o sin salsa, dentro de un pan alargado. Para Whitmont (1990), como alimento, es la sustancia de la vida. También se puede incluir aquí, en primer lugar, la definición del símbolo de la carne, que, según Chevalier y Gheerbrant (2016), simbolizaría la oposición al espíritu, en el Antiguo Testamento representaría la fragilidad con su

carácter transitorio, es decir, la humanidad es carne y es el espíritu divino (pneuma). En el Nuevo Testamento, en cambio, se asocia a la sangre en la designación de la naturaleza humana de Jesucristo y del hombre; así, el abismo entre la naturaleza y la gracia se expresaría por la oposición entre la carne y el espíritu. Tiene una incapacidad para abrirse a los valores del espíritu y una inclinación al pecado, por lo que abandonarse a la carne significa volverse pasivo y abrirse a la corrupción. Desde este punto de vista, el ser humano está dividido entre la carne y el espíritu, movido por dos fuerzas distintas, el deseo sincero de rectitud y la voluntad ineficiente.

La carne se traduce en una necesidad constante de luchar contra los trastornos que, infinitamente, produce. Es el oponente del espíritu y será visto como un enemigo, como indomable; el diablo y la vida mundana también están asociados con él. Considerado el primer enemigo del alma, que se corrompe desde el nacimiento, es adicto a sus malos hábitos y dificulta la visión interior. En el cristianismo hay una promesa de *resurrección de la carne*, que denota que es el hombre total el que vuelve a la vida, Jesucristo sería el Verbo hecho carne.

En segundo lugar, también se puede incluir la definición del símbolo del pan que, según Chevalier y Gheerbrant (2016), simbolizaría el alimento esencial, el alimento del espíritu, el pan de la vida, ese pan sagrado de la vida eterna del que se habla en las liturgias. El pan ácimo de los hebreos, del que actualmente tenemos la hostia, representa simultáneamente, la *aflicción de la privación*, la preparación para la *purificación* y la *memoria de los orígenes*. Puede ser la presencia simbólica de Dios como alimento espiritual. El pan, hecho con levadura, simboliza la transformación espiritual.

La palabra *Tomar* tiene aquí el sentido de Beber. Según Cirlot (2014), beber u ofrecer bebida es un acto simbólico que suele formar parte de los rituales, e incluso puede asociarse a la idea de filtrar, tener características positivas o negativas, buenas o malas. Para Neumann (2006), beber representa la sed de vida y puede ser una celebración.

Refrigerante, según Houaiss y Villar (2009), viene del latín *refrigerare*, que significa enfriar. Enfriar es hacer frío, y el refrigerante es la sustancia o medio utilizado para ello. El uso más común de esta palabra es para nombrar a la bebida no alcohólica, carbonatada, de sabor dulce, que casi siempre se toma con hielo, sobre todo en verano. A lo largo de los siglos, tanto la refrigeración como la soda se han utilizado en sentido connotativo para expresar el frío de la falta de la amistad frente al calor humano. También puede ser algo que calme la excitación, el entusiasmo, el ardor de los sentimientos, o que reconforte, consuele.

Así pues, siempre según Chevalier y Gheerbrant (2016), se puede pensar aquí en el elixir, el elixir de la inmortalidad, de la larga vida, que simboliza el estado de conciencia transformado, porque cualquiera que sea el nivel de elevación, el elixir aseguraría su perennidad. También se puede pensar aquí, según estos autores, en el símbolo del hidromiel, también una bebida de inmortalidad, divina, de los dioses en el otro mundo.

Finalmente, según Jung (1956), puede ser la *extractio spiritus sive animae*, que sería la toma de conciencia de los contenidos inconscientes. En alquimia sería el líquido que, durante la *solutio*, la *separatio* y la *extractio* surgiría, sería el *succus lunariae*, *sanguis*, *aqua permanens*, que puede ser empleado o entonces extraído.

Dicho líquido, procedente del inconsciente no es ni siquiera el contenido real, sino sobre todo el efecto que se produce en la conciencia, el efecto causado indirectamente por los contenidos constelados e inconscientes y que es similar a la asimilación o cambio de dirección ejercida sobre la conciencia.

Así, en esta segunda parte del sueño, el inconsciente saca a la luz la importancia de la cuestión de la individuación y de la aceptación del proceso que se ha llevado a cabo, particularmente con el soñador. Como no podía ser de otra manera, el énfasis del proceso debe recaer en el self, algo que, si bien no tiene garantía de felicidad, garantiza la posibilidad de sentido y creatividad incluso ante posibles sufrimientos, es decir, se hace posible una forma de vivir más libre, flexible y satisfactoria.

Al ego le corresponde tratar los hechos, especialmente la problemática de la enfermedad y la posibilidad de la muerte física, de forma simbólica, dándoles un espacio en la psique. Debe participar espontáneamente en una comida, algo que, por un lado, está vinculado a los placeres mundanos, que existen en función de considerar la presencia del elemento femenino, y que, por otro lado, es una especie de ritual donde se va a comer y a beber, es decir, hay un trabajo en el que se asimila psicológicamente la imaginería ofrecida por el inconsciente, buscando así entrar en comunión con Dios, algo equivalente, en términos psicológicos, a crear y mantenerse en armonía con el ego, algo casi imposible en el primer sueño, aunque algunos atisbos de ello estaban presentes y que ahora es posible.

Es imposible no aludir aquí al ritual de la misa católica que, simbólicamente, a través del pan y el vino, elementos representativos del cuerpo y la sangre de Cristo,

recuerda su muerte y resurrección. Es Cristo quien trae al ser humano la posibilidad de la alteridad, de la singularidad, de la paz, de la libertad, de la justicia, de la igualdad, de la fraternidad y también de la compasión hacia el prójimo y se coloca aquí, en este momento sacralizado, como el alimento que será necesario para una nueva dimensión de la existencia, en sus múltiples sentidos. De este modo, se puede sugerir aquí que será posible que el ego tenga acceso a un alimento de naturaleza espiritual, siendo entonces una fuente de entusiasmo renovado, de transformación y, por qué no, de esperanza.

También será necesario comer la carne, es decir, tratar y asimilar la propia fragilidad de una vida terrenal que es única y transitoria como todas las demás sobre la faz de la Tierra. También será necesario beber -también un ritual aquí, pero con especificidades algo diferentes- la gaseosa, la bebida que calma el calor, es decir, que calma los sentimientos y permite lidiar con ellos, integrándolos a la conciencia, beber el elixir, que es necesario para poder seguir con la vida, saciando la sed de la misma.

En definitiva, hay que seguir adelante con el proceso de individuación, que continúa, sin fin, de forma continua, como parece propugnar siempre el inconsciente. También es interesante notar aquí que la posibilidad de beber implica la existencia de una copa o recipiente equivalente, algo que se rompió en el primer sueño y que aquí, ahora, como símbolo de lo femenino, aparece revitalizado, reconstituido, retomando su lugar, señalando que hay una integración definitiva y necesaria de éste al psiquismo, mostrando entonces que una nueva concepción de la vida puede ser absorbida, una nueva forma de conciencia está siendo asimilada y será estructurada a partir de ahora.

Dado que la propia copa simboliza el lugar donde los opuestos también se reúnen, esto confirma esa necesaria re-uniión de estos opuestos en una forma más elevada y refinada y que ahora puede ser absorbida de nuevo. Se trata, pues, de un destino que se va cumpliendo, no sin resistencias y dificultades, pero a través de un trabajo psíquico cuyos caminos se siguen señalando.

Finalmente, se pudo ver aquí, de manera onírica, las vicisitudes de un destino con el que se aprende a lidiar, enfrentando importantes dificultades y resistencias. Se percibe que las posibilidades y alternativas están siendo ofrecida para que sea posible atribuir, también aquí, simultáneamente, sentido y significado a todo lo que hay que experimentar. Primero hay que reconciliarse con la vida, con lo femenino que se ha disociado -y quizás incluso despreciado- de reunirse con ella, sólo así se tiene la esperanza de poder encontrarse con la muerte de forma más equilibrada.

El proceso de individuación muestra que es posible que un ego, extremadamente inmaduro e inseguro, siga un camino que se inició en total desprevenición y parálisis y que evolucionó hasta un principio de establecimiento de un reencuentro consigo mismo, lo que lleva a un diálogo consigo mismo, frente a la eventualidad de la muerte, en un futuro no muy lejano. Algo que sólo puede lograrse si hay una acción positiva, madurez y disponibilidad a las influencias orientadoras que provienen del inconsciente.

Esta situación real, de la eventualidad de la muerte, es capaz de provocar un movimiento hacia la totalidad -algo que se relaciona con el yo y que lo constela- y esto también puede entenderse aquí, psicológicamente, como una especie de posibilidad de curación psíquica dentro de una enfermedad física, corporal y potencialmente mortal.

Así, también se evidencia aquí que una especie de realización más significativa y profunda será siempre posible de ser alcanzada en caso de que se tenga una cierta actitud firme, insistente y consciente, en caso de que se atreva, esa misma acción simple, a recorrer este camino que es único para cada individuo y que también fue demostrado aquí, una vez más. Por último, hay que arriesgarse, hay que estar abierto a lo nuevo, hay que replantearse la forma de vivir, siempre.

DISCUSIÓN

Dentro de la psicología analítica de C. G. Jung en relación con los sueños y su interpretación, esta investigación tuvo como objetivo observar los sueños de niños y adolescentes con enfermedades crónicas graves, con énfasis en los símbolos que se hicieron evidentes en estos sueños. Estos símbolos se revelan como material importante para la generación de conocimiento en cualquier situación de la vida y también -¿por qué no? - en una situación aún poco explorada por la psicología, la posibilidad y proximidad de la muerte en niños y adolescentes. Más específicamente, se buscó una tentativa de comprensión sobre ese momento difícil para esos niños y adolescentes, haciendo uso de imágenes oníricas provenientes del inconsciente, o sea, de los símbolos allí presentes y que serán activados de acuerdo con la especificidad que la situación exige, o sea, de su contexto momentáneo. Los símbolos, como nos recuerdan Cambray y Sawin (2021), se presentan, por tanto, como el resultado que

surge de las interacciones entre los procesos conscientes e inconscientes, algo que fue posible comprobar aquí.

Así, a través de los sueños, considerados como productos psíquicos, naturales e individuales, fue posible seguir un camino que tiene sentido, que está dotado de significado y que, de hecho, ayuda en la elaboración de las situaciones en cuestión, la enfermedad y, principalmente, la posibilidad de la muerte. A ellos hacen referencia los símbolos presentes en los sueños de estos niños y adolescentes.

Con respecto a las enfermedades crónicas graves, Kuczynski y Souza (2012), consideran que éstas pueden definirse como tales por encuadrarse dentro de aquella condición de salud específica, que abarca más de tres meses en un año, o bien, que lleva a la hospitalización ininterrumpida por un período de al menos un mes durante un año.

También según Kuczynski y Souza (2012), específicamente en el contexto etario en el que se incluyen niños y adolescentes, las enfermedades crónicas graves involucran numerosas condiciones que van desde alteraciones cromosómicas - y sus respectivas repercusiones clínicas - enfermedades del colágeno, además de otras condiciones autoinmunes y llegando al SIDA y enfermedades neoplásicas. Muchas de estas afecciones aún conllevan una asociación significativa con la posibilidad de muerte y algunas, ciertamente, incluso ésta puede tardar poco tiempo, incluso si tenemos en cuenta los avances científicos, en términos de salud, logrados en los últimos años.

De esta forma fue posible verificar, a través del simbolismo presente en los sueños aquí presentados que, como nos recuerda Aberastury (1984), los niños y adolescentes, además de ser capaces de percibir - aunque nadie les hable con claridad o incluso les

mienta - innumerables situaciones y conflictos psíquicos, también pueden percibir la muerte y necesitan de un adulto que les ayude a esclarecer tal situación de la mejor forma posible. Un niño ya tiene la posibilidad de representarse la muerte y también de extraer de ella algún significado, percibe su riesgo tanto cuando está enfermo y puede esperar curarse, como cuando no hay ninguna esperanza, como en los casos de enfermedades crónicas graves que aquí se presentan. La misma posibilidad puede darse en un adolescente, incluso de forma más clara.

Así pues, como son capaces de percibir la posibilidad de la muerte a través de sus propios sueños, necesitan y deben ser ayudados en sus intentos de elaborar esta cuestión. En el caso concreto de alguna enfermedad crónica grave, con marcado riesgo de muerte, puede ocurrir que, según Kovács (2012), el niño o adolescente, debido a un pronóstico negativo, comience a experimentar un sentimiento de pérdida de la propia vida, en una especie de duelo anticipatorio, mucho antes de que la propia muerte, presenten cierta conciencia de lo que, de hecho, les está ocurriendo, sus sueños pueden ofrecer la ayuda necesaria con el simbolismo procedente del inconsciente. Se sabe que enfrentarse a la verdad es siempre un factor de alivio y facilitador de la elaboración y los sueños, sin duda, pueden ayudar a enfrentarse progresivamente a la posibilidad de la muerte e incluso a aceptarla, algo que concuerda con la hipótesis inicial de esta investigación.

En relación con el estado de la cuestión, hay un punto que merece ser destacado y que parece ser el hilo conductor de esta y de todas las demás investigaciones aquí presentadas, a saber, que existe unanimidad en cuanto al hecho de que cualquier individuo, en cualquier grupo de edad o contexto, y que haga algún tipo de uso o

trabajo con sus propios sueños puede llegar a obtener beneficios de ellos. Se pudo comprobar que, incluso de forma no interpretativa y sea cual sea el enfoque teórico y/o metodológico, los sueños parecen contribuir significativamente a una mejor comprensión del estado psíquico del soñador, ayudándole en su equilibrio psicológico y proporcionándole nuevas elaboraciones sobre sí mismo. Sin embargo, a pesar de esta importancia punto común y positivo, considerado un aspecto convergente a esta investigación, otros merecen aún ser destacados.

En relación a los estudios con *sueños y hermenéutica*, Cheng (2019) destaca la importancia y aplicabilidad del uso de la hermenéutica y también de la amplificación simbólica, en el marco teórico de la psicología analítica, como formas innegables de producción de conocimiento dentro de la psicología actual, algo que refuerza las vías metodológicas interpretativas aquí elegidas, convergentes con esta investigación.

Refatti (2015), en relación a *estudios con sueños de niños, adolescentes y adultos*, deja claro el valor, para individuos de cualquier edad, del uso y comprensión sobre los sueños, dentro de las más variadas cuestiones de la vida cotidiana de una cultura (en este caso, indígena), fortaleciendo tal experiencia y buscando un significado contextualizado. Es algo que también se muestra aquí -aunque con enfoques teóricos y metodológicos propios- y por lo que hay convergencia con esta investigación, ya que se busca la comprensión de los sueños en situaciones de enfermedad y de posibilidad de muerte, cuestiones que pertenecen a la vida cotidiana y con las que también es necesario lidiar, aunque se intente negarlas.

En estudios con *sueños de adultos*, Azevedo (2016), Santos y Serbena (2017), Akbari (2019) y Figueiredo et alli (2019), se evidencia el uso de los sueños, pero con

individuos adultos y en diferentes abordajes teóricos y metodológicos, divergiendo en tales aspectos, de los caminos adoptados en esta investigación. Sin embargo, en Figueiredo et alli (2019) hay una gran convergencia porque los sueños se presentan en una serie onírica y se interpretan dentro del enfoque teórico de la psicología analítica, según la hermenéutica de Von Franz, aportando así una mayor profundidad en la comprensión de la situación en cuestión.

En los estudios con sueños de niños, con Bender et alli (2015), Bódizs (2015), Brandt y Menezes (2016) y Anta et alli (2018), cabe destacar el estudio de Brandt y Menezes (2016), de forma convergente con esta investigación. Se presenta como una revisión bibliográfica de la utilización de los sueños con niños bajo el marco teórico de la psicología analítica, realizada a partir de literatura especializada, tanto nacional como internacional, por el período de una década y se destaca el valor de la utilización de los sueños en el trabajo con niños, como una metodología muy valiosa en el desarrollo de su estructuración simbólica y también haciendo comprensible como todo el progreso y organización psíquica que progresivamente ocurre en ellos ocurre bajo una especie de plan bien elaborado. Por otro lado, el estudio de Anta et alli (2018), también converge con esta investigación al destacar que el uso de los sueños, en la medida en que se considera que tienen un contenido simbólico significativo, permiten una generación rítmica de imágenes desde el inconsciente que facilita la expresión emocional.

Por último, en los *estudios con niños y/o adolescentes*, con Albasi et alli (2017), Fortim y Mendonça (2018) y Grant et alli (2020), cabe destacar el estudio de Albasi et alli (2017) que, de forma convergente con esta investigación trabaja con un rango de edad muy próximo (de diez a diecisiete años) y destaca el uso de los sueños de forma

positiva, aunque en un referencial teórico divergente, el psicoanálisis, y de forma no interpretativa. Por su parte, el estudio de Fortim y Mendonça (2018), de forma convergente con esta investigación, presenta con una muestra de cuatro niños (de entre diez y doce años), afectados por cáncer en algún momento de sus vidas y, aún o ya no en tratamiento, cuyos sueños relatados -aunque bajo la referencia teórica de la psicología analítica- no fueron interpretados. Aun así, fue posible observar a través de sus informes la presencia de una fragilidad emocional significativa, momentos en los que prevalecían sentimientos de impotencia, soledad, inseguridad, indiferencia, miedo y abandono. Además de esto, una temática mórbida, con presencia de elementos agresivos y desprotección de un yo onírico que se mostraba frágil, puede haber sido despertada por las experiencias dolorosas e invasivas inherentes y relacionadas tanto con la enfermedad como con su tratamiento. En términos generales, dicha fragilidad psíquica fue similar, en muchos momentos, a la encontrada en los sueños de esta investigación, en ambos casos y éste fue el estudio que más se aproximó a esta investigación en términos de convergencia de resultados. De este modo, una vez más, se pone de manifiesto la relevancia del uso de los sueños en los tratamientos psicológicos necesarios en estas situaciones.

Por último, en el estudio de Grant et alli (2020), la convergencia presentada está relacionada con el hecho de que el uso de los sueños y de los sueños y visiones al final de la vida (ELVDs) se destaca como algo que ya se reconoce como una parte normal del proceso de morir. La relevancia de esta convergencia se debe al hecho de que dicho estudio tuvo como participante a un adolescente, de quince años (por lo tanto, dentro del rango de edad de esta investigación), con cáncer terminal (enfermedad

crónica grave y riesgo de muerte, como en esta investigación) que presentó el fenómeno dos veces y de formas diferentes (una visión y un sueño). Tales presentaciones -aunque carentes de interpretaciones específicas- aportaban consuelo, favorecían la discusión de otras preocupaciones cotidianas y reducían el miedo a la muerte, aportando sentido y alivio a la situación tanto en relación con la adolescente (como en los casos aquí presentados) como con su familia. El estudio también hace hincapié en la necesidad de que los profesionales que trabajan con estas personas, sea cual sea su grupo de edad, sean conscientes de la importancia del fenómeno y de su repercusión en la vida de las personas implicadas en la situación, sin despreciarlo en modo alguno.

Así, a través del estado del arte presentado, se puede observar que los estudios existentes sobre los sueños de niños y adolescentes con enfermedades crónicas graves son todavía pocos y poco detallados, algo que dificulta mucho cualquier aclaración real y definitiva sobre posibles convergencias y/o divergencias en términos de resultados comparativos hasta el momento actual. Aunque los sueños son considerados unánimemente como una fuente inestimable de ayuda, la disposición a ahondar en ellos parece todavía escasa, puede ser que la presencia de la enfermedad y la posibilidad de la muerte a tan temprana edad parezcan hacer, a primera vista, despreciable cualquier otra posibilidad de ayuda, una ayuda que, al fin y al cabo, si no cura y salva, tiene un poder único de aportar sentido y pacificación.

Por último, sigue siendo importante señalar que, como toda investigación, ésta también tiene sus limitaciones, dificultades e imposibilidades. En primer lugar, hubo dificultades con la muestra que, como ya se ha explicado, fue muy difícil de obtener por

diversas razones. Una vez obtenida la muestra, no fue fácil trabajar con ella, ya que los niños y adolescentes con enfermedades crónicas graves son extremadamente sensibles a las modificaciones en su estado de salud y esto puede provocar una interrupción momentánea de tratamientos considerados menos importantes, como el psicológico, por ejemplo, sin previsión de vuelta a la mejor situación anterior, e incluso pueden fallecer y, por ello, interrumpir el proceso de participación en la investigación. En este caso, incluso puede ser necesario buscar otro participante; además, son muy dependientes de sus tutores y del mantenimiento de otros tratamientos que, en muchos momentos, pueden dificultar su participación efectiva y frecuente en la investigación, por lo que el tiempo de obtención del material necesario -los sueños- puede alargarse indefinidamente. El hecho de constituir una muestra muy pequeña también dificulta cualquier posibilidad de generalización inicial de los resultados dentro del mismo grupo de edad, aunque esto puede imaginarse en comparación con importantes estudios entre adultos próximos a la muerte, según Von Franz (1989, 1990, 1992).

Posiblemente nuevas investigaciones o una investigación más amplia, de carácter internacional, que traiga una muestra más grande, en un rango de edad aún más amplio, con una mayor diversidad de enfermedades crónicas e incluso con más investigadores trabajando juntos pueda venir a aumentar la cantidad de datos obtenidos y así aclarar cada vez más lo que aquí se trajo sólo de forma inicial.

CONCLUSIÓN

A medida que se realizaba la interpretación de los sueños de los dos casos presentados, según la *Hermenéutica de Von Franz*, se hizo evidente que, aunque la cuestión de la muerte física se configuraba como eje central de la interpretación, también estaban presentes otras cuestiones del orden de la vida común y cotidiana, es decir, parecía imprescindible que el proceso de individuación procediera también con los cuestionamientos propios de la edad y el género en cuestión, una niña y un niño. Tenemos aquí, por tanto, dos puntos que se superponen, la muerte y la transición de la infancia a la adolescencia.

Incluso ante la brutal cuestión de la muerte, la continuidad en los actos de vivir, crecer y madurar sigue siendo una condición más que necesaria. Es muy importante tratar de adaptarse a la vida, dándole sentido a cualquier situación, incluso la más dolorosa. Es imperativo tratar de disfrutar de todo lo que es posible vivir mientras se está presente en él, porque una individuación realizada, de la manera más verdadera posible, puede ayudar, sin duda, a encontrar la muerte de una manera en la que se pueda estar en paz.

Por tanto, aquí se hace necesario abordar las interminables dificultades de esta cuestión, que siempre ha sido, y sigue siendo hoy, capaz de provocar un enorme miedo y negación. Estos sentimientos son entonces algo comúnmente presente en la conciencia de la gran mayoría de las personas. A pesar de esto, también se pudo observar aquí que no sólo los adolescentes sino también los niños tienen una amplia capacidad de percepción sobre todo lo que les sucede, tanto en lo particular como en el

ambiente que se encuentra a su alrededor, y esto no es diferente en relación a las situaciones de enfermedad y muerte. También hay que tener en cuenta que existe un tipo de conocimiento inconsciente.

Así que, además de la evidente necesidad de algún tipo de diálogo claro con estos jóvenes sobre las especificidades, posibilidades y verdades contenidas en estas respectivas situaciones, puede ser importante abrir también un espacio para un diálogo indispensable con el inconsciente, a través de los sueños. Esto puede y debe suponer una diferencia significativa que sin duda se traducirá en importantes descubrimientos y resultados muy positivos.

Resulta interesante entonces observar que lo que el inconsciente está proponiendo como posibilidad de respuesta, de esclarecimiento, de equilibrio psíquico, está casi siempre muy lejos de aquellas actitudes y respuestas, a menudo cargadas de incomprensión, miedo y negación, que se plantearían comúnmente -aunque no habría que despreciarlas del todo. Lo que propone es de otro orden, es del orden de la naturaleza psíquica, y es siempre correcto en relación con el individuo en cuestión, él - el inconsciente- revelará las cuestiones y conexiones que se establecen en su interior, esto es algo extremadamente valioso.

De este modo, no se puede dejar de observar que el inconsciente está siempre en acción, buscando siempre cumplir su función. Esto es algo que puede, al final, llevar al equilibrio psíquico o no, porque siempre será la actitud consciente posible ante el ego el factor decisivo; en definitiva, la posibilidad existe, pero ésta puede ser aceptada o no.

Por lo tanto, aunque sean Teniendo en cuenta aspectos como la edad, la capacidad cognitiva, la afectividad, el contexto familiar y el contexto sociocultural en el que está inserto el niño o el adolescente, se debe confiar sobre todo en la capacidad del inconsciente para proporcionar de forma decisiva las respuestas que sean más pertinentes, claras y posibles para el momento, sea cual sea.

De este modo, el enfoque aquí será siempre más en la experiencia interior, en el autoconocimiento a través del inconsciente. Se trata de algo cuya valoración actual está demasiado disminuida en relación con las proposiciones que presenta el mundo exterior, pero es necesario invertir esta visión.

Teniendo en cuenta entonces las proposiciones expuestas anteriormente, es esencial destacar aquí, inicialmente, que tanto el niño como el adolescente estudiados, fueron elegidos intencionalmente y en función del alto riesgo de muerte que presenta cada uno de ellos, algo que resulta de las particularidades de sus respectivas enfermedades crónicas severas, que son completamente distintas entre sí.

Por lo tanto, las eventuales vicisitudes derivadas de estas particularidades, o sea, las enfermedades crónicas en sí mismas, no serán discutidas en esta investigación, porque esto excedería los objetivos aquí propuestos. Sin embargo, sacaremos a la superficie aquellas cuestiones relacionadas con los símbolos activados debido a la cuestión de la posibilidad real de la muerte.

Así, si bien es posible reconocer que la enfermedad en general puede acarrear, en el fondo, una serie de cuestiones de carácter psíquico, ya sea consciente o inconsciente, la esencia del análisis que hemos tratado de garantizar y destacar aquí

es la vinculada a la posibilidad de la muerte física y la forma en que el inconsciente puede preparar al individuo para ello.

En primer lugar, pues, se ha podido comprobar que, en los dos casos aquí presentados, parece haberse puesto de manifiesto que el inconsciente busca, a toda costa, una reorganización de la personalidad y una reorientación de ésta para poder hacer frente al proceso de la enfermedad y, en consecuencia, de la muerte, éste es su trabajo principal, su foco.

Aquí no se trata sólo de un desarrollo común, del paso de la infancia a la adolescencia. Hay toda una reorientación psicológica, inconsciente, en función de esta posibilidad de morir, aunque se considere que, para cada caso, esta posibilidad se vive de manera particular. También es posible suponer que la niña está incluso avanzada en este proceso.

Además, en el caso de la niña, parece observarse, como ya está presente, una mayor adaptación e integración del elemento masculino - animus - y, en el caso del niño, ocurre algo muy diferente, hay una necesidad y urgencia de una mayor adaptación e integración del elemento femenino - anima - que se producirá, paralelamente al proceso de enfermedad y muerte.

El encuentro con la contraparte sexual parece ser esencial tanto para la continuación como para el final del proceso y, en ambos casos, como veremos más adelante, es algo que se podrá lograr con total éxito.

Este es un punto muy importante porque, como nos recuerda Jaffe (1999), la conciencia, ese conocimiento sobre lo que nos sucede, nunca puede ser entendido o interpretado como si fuera de naturaleza estrictamente intelectual. Para este autor, al

igual que la conciencia -como sentimiento moral- deriva de las raíces latinas *con*, que significa con, y *scire*, que significa saber. De este modo, la *conciencia* significa conocer *con otro*. Este otro puede ser entonces Dios, otra persona o el otro como parte de nosotros mismos.

Así, la conciencia establece una conexión entre el logos y el eros, entre la cabeza y el corazón, entre la razón y el sentimiento, diferenciándose así de la ciencia, que sólo deriva de la raíz latina *scire*, que significa conocimiento puro, algo separado por tanto del sentimiento, del *estar juntos*.

En ambos casos se destaca también la cuestión de que los sueños, en cualquier circunstancia, pueden ofrecer una posición alternativa o compensatoria a la actitud que se presenta en la conciencia. Esto es algo que también está presente aquí, de manera incuestionable.

Sin embargo, por otro lado, está la cuestión de la posibilidad de que en el caso de la niña, particularmente, se trate ya de una situación en la que la muerte física está mucho más cerca, siendo posible en un espacio de tiempo mucho más corto que el referido al caso del niño, cuyo diagnóstico es relativamente más reciente.

Por lo tanto, en relación con la compensación de los sueños, hay que considerar y luego diferenciar que, en el caso de la niña, la compensación que presentan sus sueños es más intensa en el sentido de ayudarla a lidiar con la muerte cercana y, en el caso del niño, la compensación de sus sueños es más intensa en el sentido de ayudarlo en la integración del elemento femenino. Ambas compensaciones son, sin embargo, de vital importancia dentro del momento en que se encuentran los respectivos procesos de individuación.

Así, en su caso, específicamente, se observa que la intensidad de la compensación de sus sueños parece ser más marcada, muy probablemente debido a alguna fuerte actitud unilateral, presente en su conciencia, en relación con el elemento femenino y que necesita una corrección urgente y significativa.

Es decir, cuando se convirtieron en participantes de la investigación, estos individuos se encontraban en momentos completamente diferentes entre sí, en sus respectivos procesos de enfermar, proximidad y posibilidad de muerte física. De ahí la hipótesis de la diferencia presentada en los respectivos procesos de adecuación e integración de cada una de sus distintas contrapartes, *animus*⁴ y *anima*.

Se sugiere aquí sutilmente que, en el caso de la niña, el elemento masculino, el *animus*, ya se muestra mucho más presente y participativo en su proceso de individuación, constituyéndose como un verdadero socio para su yo, en este caso el *animus* se ve siempre en su aspecto positivo, algo que deja la situación psíquica

⁴Según Jung (1928, 1959), en general, el *animus* representa el lado masculino dentro de una mujer y es al mismo tiempo un complejo personal y una imagen arquetípica. El *animus* es una especie de archivo de todas las experiencias de la mujer en relación con el hombre, en su aspecto negativo se manifiesta a través de ideas fijas, opiniones colectivas y prejuicios de origen inconsciente, ya en su aspecto positivo se manifiesta a través de la creatividad y la proactividad, las ideas filosóficas y religiosas y las acciones derivadas de ellas, viene a ser un mediador entre la conciencia y el inconsciente, siendo incluso la personificación de este último. El *ánima*, según Jung (1928, 1954), representa, también de forma general, el lado femenino interior de un hombre y es, al mismo tiempo y de la misma manera, un complejo personal y una imagen arquetípica. El *ánima* es también una especie de archivo de todas las experiencias de los hombres relacionadas con las mujeres. Inicialmente se identifica con la madre personal y luego se experimenta en otras mujeres como una especie de influencia que acompaña toda la vida. Se personifica, en los sueños masculinos, como imágenes de mujeres que pueden ser a la vez seductoras y guías espirituales, está asociada al principio de eros, que pone de relieve la forma en que un hombre se relaciona con las mujeres, influye en las ideas, actitudes y emociones de un hombre.

mucho más equilibrada, aunque la situación de enfermedad física y posibilidad de muerte sea dramática.

En el caso del niño, de forma más evidente, el elemento femenino, el ánima, sigue buscando espacio y reconocimiento en su conciencia, algo que le facilitará su proceso de individuación. Se trata de una reivindicación que, aunque legítima, exigirá un tiempo de desarrollo, ya que aún está un poco lejos como posibilidad de servir de ayuda en la consecución del necesario y deseado equilibrio psíquico.

El elemento femenino, como nos recuerda Jaffe (1990), puede ser simplemente lo que se ha dejado de lado, olvidado y devaluado debido a la valorización hegemónica del elemento masculino. Así, puede ser el silencio, la introversión, la espontaneidad, la receptividad, los placeres cotidianos de la vida, la realidad concreta, el trabajo manual, por mencionar algunos ejemplos.

Así que será un poco difícil encontrar alguna posibilidad de equilibrio psíquico inicial, algo muy relevante para afrontar la situación de enfermedad, que de por sí tampoco es menos dramática aquí.

Además, sobre todo en el caso del chico, por la necesidad de tener que abrirse a una nueva concepción de la vida, integrando el elemento femenino, es posible que tal acontecimiento configure también para él una especie de muerte, tendrá que empezar algo nuevo en sí mismo y esto implica, evidentemente, una transformación psíquica. Si una nueva concepción de la vida sale a la superficie, otra debe abandonar la escena, es decir, morir.

También en relación con el par *animus/anima*, se hace importante destacar que, a pesar de tratarse de sólo dos casos, puede estar retratando algún aspecto de la

cuestión evolutiva de este par en el contexto colectivo actual porque se sugiere algo que aún hoy es lejano -aunque no parece ser una gran novedad-, es decir, que sólo mediante el hallazgo del equilibrio en la relación entre ego - animus/anima, en la integración de las respectivas contrapartes, es posible avanzar progresivamente hacia un psiquismo más sano, cuestión importante en cualquier condición de vida, en cualquier fase de la vida, para cualquier individuo.

Tanto los elementos masculinos como los femeninos tienen enormes diferencias entre sí, pero no es posible ni necesario jerarquizarlos, pues sería una idea ridícula. Ambos tienen su justo valor en sí mismos y deben ser reconocidos por ello, ambos tienen su importancia y son complementarios entre sí.

En otras palabras, en un contexto colectivo todavía fuertemente marcado por el patriarcado, se está produciendo un lento pero importante cambio. Según Jaffe (1990), esto es algo que tiene consecuencias para todos, sean masculino o femenino, porque sigue faltando diálogo entre ambos y hay una dificultad extrema para abordarlo en la parte masculina, sobre todo.

Es urgente restablecer el equilibrio porque se reconoce la carencia que cada una de estas partes provoca en la otra, hay sufrimiento en ambos lados. De este modo, se hace necesaria una interacción nueva y consciente, cada parte necesita esa concepción compensatoria no sólo del otro sino, sobre todo, del otro dentro de sí mismo.

En cuanto a las particularidades planteadas por cada una de las graves enfermedades crónicas en cuestión, no parece haber casi ninguna alusión directa, salvo quizá el tercer sueño de la niña (infantil) y el cuarto del niño (adolescente). En su

sueño se hace referencia al uso del catéter, un pequeño equipo utilizado en tratamientos médicos muy complejos que, en su caso, sería el cáncer. En su sueño aparece la persecución de la serpiente, que puede ser una referencia a las vísceras (intestinos aquí), ya afectadas por su enfermedad. Estos sueños parecen ser como una confirmación inexorable de sus respectivos destinos, aunque también traen en su interior, nuevas posibilidades de vida a cada uno de los soñadores.

Lo que puede observarse aquí es que, en ambos casos, puede haber también una compensación por parte del inconsciente, ya que una enfermedad crónica grave debe provocar una enorme movilización en la vida del individuo en cuestión y, en consecuencia, de su energía psíquica. Así, lo que vemos es un intento presente en el inconsciente de provocar una dislocación de la atención, para que ésta se dirija también a algunas otras cuestiones de orden cotidiano, comunes al grupo de edad, ya que todavía hay una vida que puede y debe ser vivida, como la presencia e importancia de la familia, las razones para divertirse, los planes de futuro y el inicio del interés por el sexo opuesto, algo que, específicamente, se observa tanto en la chica como en el chico presentes en esta investigación.

Cabe destacar entonces que, aunque parezca una reacción tímida, es algo que confirma los estudios de Von Franz (1990). Concluye en sus estudios sobre el material onírico de las personas adultas cercanas a la muerte física, que el inconsciente trata realmente de llamar la atención sobre cuestiones de la vida que aún están presentes en contextos distintos y determinados, haciéndose presente, y no sólo se centra en cuestiones presentes en función de la enfermedad y la muerte.

La muerte parece configurarse entonces, sin duda, como algo muy importante e imperativo en el momento actual, dentro del proceso de individuación que, a pesar de todo, continúa. Sin embargo, también hay que observar otras situaciones de la vida mientras se continúa.

Se trata, en definitiva, de otra situación en la que los sueños parecen ayudar en el equilibrio de la vida psíquica y amplían la visión yoica sobre otras cuestiones que también están presentes y no pueden ser ignoradas, cuestiones que parecen configurarse como importantes, incluso para los niños y adolescentes gravemente enfermos y con alta posibilidad de muerte.

En función de la gravedad de las respectivas enfermedades crónicas vividas, tanto por la niña como por el niño, y del altísimo riesgo de muerte involucrado, también fue posible verificar, según Von Franz (1992), que en ambos casos hubo una significativa e intensa movilización del Self, algo que también parece muy vinculado a alguna forma de compensación en función de la vida terriblemente sufrida y fuertemente amenazada en el período, pues el Self tiene el poder de conciliar, integrar y organizar el psiquismo, cualidades indispensables en las situaciones presentadas.

Otro símbolo que también destacó en ambos casos, el de la madre. Afrontar la gravedad de la enfermedad y la amenaza de la muerte puede, sin duda, provocar una fuerte regresión psíquica y la necesidad de la maternidad, como destacó Perina (1994). Así, también aquí, en este momento, el inconsciente -como Gran Madre- viene, a través del simbolismo presente en los sueños y de forma extremadamente pertinente, a ofrecer compensación y, por tanto, equilibrio psíquico.

La madre, como símbolo, en ambos casos, se muestra adecuada al momento que vive cada uno. En el caso de la niña, aparece claramente por partida doble, se muestra protectora, auxiliar, acogedora, compañera y generadora de vida, parece configurarse como una imagen que transmite enorme seguridad y tranquilidad en momentos tan difíciles. En el caso del niño, sólo aparece una vez, aun así se muestra adecuado dentro de la *serie onírica*, no siendo un elemento pasivo en la acción, sino sumamente importante en su función de lucha, de inconformismo, de autoestima y determinación.

Parece que la madre se configura como un símbolo de gran protagonismo. En su aspecto positivo, en los casos aquí presentados, está vinculada a la fecundidad, a la solicitud y también a la sabiduría, mientras que en su aspecto negativo está presente, de forma latente, por la muerte.

De forma secundaria, pero no menos relevante, también se podría observar en ambos casos, no sólo la importancia de la presencia, sino también de una cierta preocupación por los demás miembros de la familia, por aquellos que están más cerca física y afectivamente, que también viven la situación y que, de alguna manera, están compartiendo el intenso sufrimiento que se vive en ambos casos.

Lo que se ve entonces, en este momento, puede ser también una alusión a lo que se llama la red de referencia y apoyo, formada principalmente por los familiares más cercanos, además de eventuales amigos e incluso profesionales pertenecientes al equipo de asistencia sanitaria. Todas estas personas contribuyen de alguna manera a minimizar el sufrimiento experimentado.

También es interesante observar los símbolos que se repiten en la serie de sueños de cada uno de los casos. Así, en el caso de la niña, está la ascensión, el hermano, la madre, el bebé y la niña; en el caso del niño, está el monstruo, la travesía, el comer, la comida, la persona y, finalmente, el elemento femenino en diferentes variaciones.

De este modo, dicha repetición puede estar sugiriendo que determinados elementos o contenidos psíquicos se van integrando progresiva y lentamente en la conciencia de cada uno de ellos y, a medida que se van integrando, equilibran el psiquismo y hacen avanzar el proceso de individuación en cada uno de los casos.

En particular, en el caso del niño, debido a las dificultades iniciales presentadas, hay que señalar que el símbolo del monstruo está presente en el Tiranosaurio Rex -que aparece dos veces- y en la serpiente gigante, son reptiles. De este modo, se puede entender que se refieren a aquellos elementos que están ligados a la naturaleza más primitiva e instintiva del ser humano, sugiriendo entonces que, debido a tal primitivismo, se trata de una cuestión extremadamente arraigada en las profundidades del inconsciente, de ahí quizás las enormes turbulencias psíquicas y el miedo que se provocan, así como las visibles dificultades de integración en la conciencia.

Por otro lado, la posibilidad progresiva demostrada en los casos estudiados, de tratar los símbolos presentes en los sueños, tuvo una influencia tranquilizadora en ambas situaciones, se observa que siempre hay la apertura de nuevos caminos. Aunque, en el caso del niño, se presentó alguna dificultad o resistencia inicial y se mantuvo durante un tiempo, la situación sufre un vuelco y posibilita la integración del elemento femenino.

Así, ambos casos parecen ofrecer la posibilidad de que, si se reacciona con asertividad y confianza a esos símbolos que se traen del inconsciente a través de los sueños, integrándolos a la conciencia, será posible encontrar el equilibrio psíquico necesario, transformando por completo la situación psíquica presentada inicialmente, haciendo que el proceso de individuación sea menos problemático, más tranquilo quizás, menos sufrido seguramente.

Para el inconsciente no importa *cuánto* se va a vivir o no, sólo importa cómo se va a vivir, sólo importa que la individuación se realice, de la mejor manera posible, que se pueda ser lo más consciente posible, buscando siempre la propia verdad individual. El trabajo con el inconsciente, con los sueños, apunta sólo y únicamente a la *calidad de vida psíquica*, al equilibrio psíquico, ni más ni menos.

Así, a pesar de que tanto la chica como el chico tienen sus vidas impregnadas por la cuestión de la proximidad de la muerte, la vida sigue su curso, las posibilidades siguen presentes, estar -al menos psicológicamente- sano sigue siendo posible y necesario y esta dimensión debe ser considerada.

Parece claro que el trabajo de análisis de los sueños, en ambos casos, pone de manifiesto el modo en que el inconsciente se enfrenta a la posibilidad y a la proximidad de la muerte física, real.

Sin embargo, también está implícita la presencia de una transformación significativa en las respectivas personalidades, que se produce por el hecho de que una enfermedad -que aquí sigue destacando por ser crónica y grave- puede llegar a constituir, según Von Franz (1992), un factor desencadenante de esta transformación psíquica. De este modo, tanto una eventual enfermedad como la propia muerte, o

incluso cualquier otro acontecimiento impactante y lleno de sufrimiento, pueden traer, en sí mismos, una posibilidad transformadora e innovadora, una reorientación de la libido.

Dentro de esta perspectiva, el caso del niño merece especial atención porque también implica una importante cuestión de orden colectivo. En éste se hace más evidente la cuestión de las dificultades de integración de los opuestos, marcada aquí por la integración del elemento femenino, del ánima.

En un momento todavía fuertemente marcado por el patriarcado y su consecuente dominio en nuestra cultura occidental -como ya se ha comentado anteriormente- el acto de reconocer al otro dentro de uno mismo sigue constituyendo un inmenso reto, quizás principalmente para los individuos masculinos.

Por lo tanto, según Neumann (2021), es urgente que surja una nueva y diferenciada conciencia, una nueva ética, que supere las escisiones, no sólo entre lo masculino y lo femenino o entre el bien y el mal, por ejemplo, y que todavía están muy presentes en nuestra cultura occidental, extremadamente polarizada. Para este autor, la exclusividad en la identificación con determinados valores es peligrosa y perjudicial, tanto a nivel individual como colectivo.

Esto ocurre porque tal perspectiva cultural, polarizada y todavía impregnada de positivismo, puede conducir a graves consecuencias en la medida en que tiene el poder de reprimir, tanto por la vía de la racionalización como por la de la lógica causal, todo y cualquier acontecimiento que no pueda ser comprendido a través de su punto de vista, que, como sabemos, es extremadamente restrictivo.

Así, es posible entender entonces que el ser humano ha perdido progresivamente ese vínculo con su propio interior, donde residen sus instintos, sus contradicciones y sus sentimientos, alejándose cada vez más de su aspecto femenino y, en consecuencia, acercándose y dando valor sólo a aquellos conceptos teóricos que explican su vida de forma reducida, artificial y mecánica, privándola de sentido. El ser humano se convierte así en unilateral y, por tanto, está sometido a un desequilibrio constante, dañino y peligroso.

Siempre según Neumann (2021), esto sólo conduce a identificaciones con los valores colectivos hegemónicos, provocando un alto riesgo de inflación egocéntrica que, a su vez, puede dirigir al ser humano a acciones intrascendentes, sin conciencia ni discriminación ética, es decir, conduce a acciones no sólo carentes de humanidad, sino también cargadas de destructividad.

Los sueños presentes en ambos casos también parecen mostrarnos su función prospectiva o pronóstica, algo inherente a ellos, y que se presenta en infinidad de situaciones, en los sueños de los más variados y distintos individuos. No es algo, por tanto, que se limite a las situaciones presentadas en esta investigación.

Esta función se evidencia por una capacidad presente en los sueños, que hace posible que el inconsciente proponga a la conciencia la anticipación de la solución para una determinada cuestión, que está presente en ella. Funciona entonces como si se tratara de un esquema o posible esbozo -que aparece representado en los sueños- y que orienta hacia la solución de alguna cuestión momentánea, pudiendo entenderse también como la proposición de una forma de abordar una determinada situación.

Así, los sueños dejan específicamente claro aquí que tanto la despedida como la partida pueden empezar a producirse mucho antes de que exista cualquier forma de posibilidad evidente de una conciencia real sobre la muerte física.

Esto es extremadamente difícil y saca a relucir todas las limitaciones, dolores e imperfecciones que son esos elementos de la vida que a menudo intentamos fingir que no existen, que no queremos tratar, que no queremos mirar. Pero la vida nos obliga y los sueños pueden ayudar a los jóvenes en cuestión a enfrentarse a ello si se tiene la audacia de prestarles la merecida y debida atención.

La muerte física, pues, es una posibilidad desde el momento en que se nace, para morir basta con estar vivo, es lo que dice el sentido común. Es un problema sólo para el ser humano, porque es la única especie que tiene conciencia de la muerte, de la propia finitud, sabemos que un día moriremos.

Así, en esta investigación, nos enfrentamos a esa dimensión del ser humano sobre la que no hay control, lo que no significa que no haya sido deseada a lo largo de la historia de la humanidad.

Por lo tanto, según Elias (2001), la búsqueda de soluciones que puedan prolongar la vida, retrasando o incluso revirtiendo la muerte, sólo adoptó formas científicas -o incluso pseudocientíficas- en la modernidad, es decir, la constatación de la inevitabilidad de la muerte queda ahora oculta por el creciente empeño en posponerla a través de los avances, ya sea en la medicina o en la seguridad social, y también por una enorme esperanza de que algo de esto pueda funcionar.

Sin embargo, siempre según Elias (2001), a pesar de todos los avances de la medicina en las últimas décadas y también de la capacidad cada vez mayor de

prolongar la vida cada vez más, además de la reducción de los interminables sufrimientos ligados a innumerables enfermedades, la muerte se constituye, decisivamente, en el sentido de que cualquier intento del ser humano de controlar la naturaleza tiene, al fin y al cabo, limitaciones insondables.

Y, como también nos recuerda Fierz (1997), las estadísticas nunca podrán ayudarnos realmente cuando un individuo se vea afectado por alguna enfermedad. Es imprescindible darse cuenta de que, aunque se sepa que una determinada enfermedad tiene, por ejemplo, un 75% de posibilidades de ser curable, todavía no se puede estar seguro de que el caso de este individuo se encuentre entre el 75% de los curables o el 25% de los no curables.

Se sigue, por tanto, con el mismo nivel de certeza que antes y, aunque se tenga en cuenta, intelectualmente hablando, que la enfermedad en cuestión tiene un cierto papel para llevar al individuo a una mayor madurez, aun así, no se puede afirmar que se haya empezado a comprender, de forma adecuada, el caso en cuestión.

Para ello, hay que ver los sueños, sólo podemos prestarles atención, son los sueños que pueden dirigirnos por nuevos caminos, a través de lo desconocido de cada uno de nosotros, un punto de partida para acercarnos a la singularidad del ser, a su esencia, que necesita ser valorada y respetada, que quizás incluso necesita ser recordada.

De ahí nace la posibilidad de una nueva conciencia, pues el sueño puede ser un camino de aprendizaje y conocimiento para el individuo, es un producto absolutamente natural y se constituye también como una propuesta de reconexión, no sólo con uno

mismo sino con la propia humanidad y con el mundo en el que se participa; proporciona, sobre todo, una reconexión con la propia naturaleza.

En los sueños presentes en los dos casos, parece entonces que también se evidenció, según Von Franz (1989), que el proceso de individuación, la conciencia de quién se es realmente, se configura como algo más relevante que la propia vida o la propia muerte. Esto también está de acuerdo con Edinger (1989), en el sentido de que los sueños dentro del proceso de individuación no presentan, en principio, ninguna diferencia en su simbolismo esencial con respecto a los sueños cercanos a la muerte.

También parece válido aquí, para los dos casos en cuestión, según Von Franz (1990), que los sueños preparan tanto a la niña como al niño para el proceso de muerte física por el que pasarán, los sueños son la voz de la naturaleza dentro de cada uno, que no miente, y no puede ser manipulada. También llama mucho la atención la posibilidad de observar que, para el inconsciente, parece que el proceso de individuación simplemente continúa su marcha, sigue adelante como si la vida psíquica continuara normalmente, a pesar de la inminencia y la conciencia a veces aterradora de la muerte física.

En resumen, parece que el inconsciente realmente ignora la muerte física y cree en una especie de continuidad de la vida, algo que puede, según Von Franz (1992), traer consuelo y paz a ese individuo cercano a la muerte física, y nada diferente de esto se observó aquí, en esta investigación.

También fue muy interesante observar que, en ambos casos, las respectivas series de sueños terminaban con sueños cuyo tema imaginario final era el mismo, la *coniunctio*.

Según Edinger (2008), la coniunctio se constituye como la meta del proceso, dentro de un simbolismo alquímico; sería como la materia, el ente o la sustancia creada por el llamado procedimiento alquímico, algo que ocurre cuando éste finalmente puede lograr el éxito en la unión de los opuestos, algo de significado profundamente misterioso y trascendente. Aquí parece venir a través de la imagen de la *unio mystica*, la unión mística, el matrimonio sagrado en los sueños finales tanto de la chica como del chico, y puede representar, de esta manera, la unión con Dios en la muerte.

Es, en términos generales, una imagen que en la tradición alquímica indica una combinación química y que, psicológicamente hablando, indica la unión de los opuestos, un matrimonio sagrado y la consiguiente aparición de nuevas posibilidades. Una vez más, se presenta una dirección hacia una mayor transformación, algo que ya se había mostrado necesario e incluso previsible, como se pudo comprobar en los sueños anteriores de ambos casos. Por otro lado, no se puede dejar de tener en cuenta que el advenimiento de la sexualidad ya está presente aquí, tanto en el chico como en la chica, algo esperado para esta fase de la vida y que en sí mismo también tiene un fuerte poder de transformación.

Se refiere a algo también mencionado en entrevistas por Von Franz, según Mattos et alli (2020). Para Von Franz, los sueños que preceden a la muerte sólo apuntan a una especie de adaptación al fin, pero que, en verdad, no se constituyen como un fin. Muestran un cambio, una transformación muy significativa, la más frecuente de las cuales sería el *gran matrimonio* o la gran culminación, algo que puede verse aquí entonces. Una pasión, una relación amorosa, ambas pueden ser también el presagio de una transformación significativa y valiosa.

A pesar de todos los miedos, dolores, aflicciones, tristezas y sufrimientos experimentados, de las innumerables ilusiones que se pierden, de las vidas que parecen derrumbarse incluso antes de poder constituirse efectivamente, todavía lo que parece y debe destacarse, lo que realmente necesita y debe prevalecer es la fuerza y la infinita magnitud y belleza del inconsciente, su grandeza es algo difícil de traducir.

En vista de ello, poder percibir la extrema precisión con la que los símbolos parecen elegir expresarse a través de los sueños, en todas sus inesperadas, innumerables y extraordinarias posibilidades es algo que, de hecho, resulta conmovedor.

Así, se puede imaginar que, principalmente a través de él, de su lenguaje, Es a partir de su visión, de su comprensión ofrecida sobre todo lo que el ser humano es capaz de experimentar, que existe la posibilidad de encontrar alguna forma de sentido en los más diferentes aspectos de la vida, incluso en la muerte.

Se sabe que no elegimos necesariamente lo que nos va a suceder, pero podemos -con la ayuda del inconsciente- elegir cómo responder a ello, es con esta actitud que podemos modificar nuestra experiencia de las cosas, cambiar nuestra propia vida incluso -en el sentido de vivirla de la manera más fiel posible.

Para Jung (1954), la psique -la totalidad de todos los procesos psicológicos, tanto conscientes como inconscientes- es una realidad, y es la realidad más prodigiosa del mundo humano. Lo consideraba como la fuente de todos los acontecimientos humanos porque todo es, en primer lugar, psíquico y invisible. Esto es algo que también se confirma aquí, porque todo lo que sucede en la vida de la chica y el chico se muestra en primer lugar en sus respectivas psiques.

Así, podría percibirse, a partir de los símbolos contenidos en los sueños de ambos casos, cuán deslumbrante es la capacidad que tiene un símbolo de reunir, de sintetizar, en una sola imagen, motivos o acontecimientos tan diversos y discordantes entre sí o incluso aparentemente incomparables. Esto ya está presente al principio de la vida y también se confirmó en esta investigación.

Lo que parece suponerse aquí, en suma, a través de la investigación realizada con los sueños de la niña-niña y el niño-adolescente, es que los sueños de estos individuos, que apenas han comenzado sus vidas -pero que también están cerca de terminarlas- pueden confirmar las proposiciones de Von Franz (1990) basadas en los sueños de adultos que también estaban cerca de la muerte.

Así, según este autor, los sueños de las personas que se encuentran en el umbral de la muerte indican, sin ninguna sombra de duda, que el inconsciente, nuestro mundo interior e instintivo, busca preparar la conciencia no para un final incuestionable y absoluto, sino para, de hecho, una transformación compleja, intensa y significativa.

Además, deja entrever la posibilidad de que exista alguna forma de continuidad de lo que puede llamarse el proceso vital, de la vida misma, algo para lo que la conciencia humana no presenta ninguna capacidad de concepción en el momento actual y, muy probablemente, nunca podrá presentar.

También, siguiendo las proposiciones de Von Franz (1990), se puede suponer, para los símbolos presentes en los sueños de esta investigación, que éstos también están en conformidad, no sólo en términos temáticos sino también en términos estructurales, con las premisas de las más distintas religiones en lo que se refiere a la

cuestión de la vida después de la muerte. Por último, es innegable que los sueños aquí presentados poseen, en su interior, una enorme cantidad de imágenes mitológicas.

Esta interesante similitud encontrada en los resultados sólo puede explicarse por el hecho de que todos, en el nivel más profundo de nuestro inconsciente, estamos indudablemente conectados. En su nivel más profundo, el inconsciente es colectivo, común por tanto a toda la humanidad. Todo lo que es esencialmente humano está depositado en él y la cuestión de la muerte es ciertamente uno de estos elementos.

Algunas palabras también son importantes en relación con la idea o, quizás, mejor dicho, la intuición que el inconsciente presenta sobre la cuestión de la inmortalidad, de la continuidad de la vida.

Así, según Jung (1954), tal idea o intuición estaría ligada a la singularidad natural del propio inconsciente, porque habría en él algo no espacial y atemporal y, siendo así, tal idea o intuición se basaría en lo que el propio Jung llamó un *peculiar sentimiento de expansión espacio-temporal*.

Sin embargo, con el mismo cuidado de los autores aquí citados, se hace prudente y necesario destacar, que hay mucho trabajo por hacer, aún es muy poco, aunque muchas de sus ideas hayan sido corroboradas aquí en varios aspectos. Cuando se trata de la cuestión de la muerte, son muchas las preguntas y, para prácticamente todas ellas, la respuesta sigue siendo un profundo silencio. Además, lo que se presentó aquí fue sólo una manera de ver un tema tan grande, ni hubo la pretensión de una verdad definitiva dentro del enfoque teórico propuesto, tal verdad es sólo momentánea.

Así, cualquier afirmación sobre algún nuevo tipo de conocimiento o comprensión intelectual sobre la cuestión de la muerte nos parece, en cierto modo, prescindible. Lo que sí es relevante es el rescate de una sabiduría al respecto, una sabiduría que ya está presente en el inconsciente y para la que siempre será importante que tengamos la disposición de revisarla. Lo que parece importar, al fin y al cabo, es que una investigación que pretendía mirar a la muerte, permitió -al final- aprender mucho sobre la vida.

REFERENCIAS

ABERASTURY, A. A percepção da morte nas crianças. In: ABERASTURY, A. *et al.* (1984). **A percepção da morte na criança e outros escritos**. Porto Alegre: Editora Artes Médicas. p. 128-139.

AKBARI, M. (2019) How dreams help us to accept death: a case study. In: **International Journal of Dream Research**. Vol. 12, p. 72-76. Heidelberg: Heidelberg Univesity Publishing.

ALBASI, C. *et al.* (2017) Tra psicoterapia e neuroscienze: il racconto dei sogni nel lavoro di supporto psicologico dei pazienti affetti da neoplasie dell'età pediátrica. In: **Rivista Sperimentale di Freniatria**. Vol. 141, p. 131-148. Milano: Franco Angeli Edizioni.

ALVARENGA, M. Z. (2008). **O Graal: Arthur e seus cavaleiros** – leitura simbólica. 2 ed. São Paulo: Casa do Psicólogo Livraria e Editora.

ALVARENGA, M. Z. (2014). **Por que os deuses castigam?** São Paulo: Casa do Psicólogo Livraria e Editora.

ANTA, M. A. Z. (2018). Los sueños durante la hospitalización, valor de su narrativa plástica como forma de humanización de la asistencia. In: **Revista de Pediatría de Atención Primaria**, v. 20-78, p. 145-150. Madrid: Lúa Ediciones.

AQUINO, R. G. (2015). **El gran libro de los símbolos**. Buenos Aires: La Esquina de Los Vientos Editorial.

ARIÈS, P. (2012). **História da morte no ocidente: da idade média aos nossos dias**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.

ARAS (The Archive for Research in Archetypal Symbolism). (2010). **El libro de los símbolos: reflexiones sobre las imágenes arquetípicas**. Madrid: Taschen Editorial.

ASSOUN, P. L. (1983). **Introdução à epistemologia freudiana**. Rio de Janeiro: Imago Editora.

AZEVEDO, R. M. L. (2016). **Sonhos de alcoolistas em fase de abstinência: um estudo fenomenológico**. 2016. Dissertação (Mestrado em Medicina e Saúde Humana) - Escola Bahiana de Medicina e Saúde Pública, Salvador.

BARICCA, A. M. (2001). **Histórias vividas por crianças com aids**. São Paulo: Annablume Editora.

BECKER, U. (2007). **Dicionário de símbolos**. 2. ed. São Paulo: Paulus Editora.

BENDER, F. *et al.* (2015). Reflexões de uma experiência de oficina terapêutica infantil no CAPSIA: os sonhadores, In: **Aletheia – Revista Interdisciplinar de Psicologia e Promoção da Saúde**. Vol. 47-48, p. 196-207. Canoas: ULBRA.

BÓDIZS, R. *et al.* (2015). Content analysis of 4 to 8 year-old children's dream reports. In: **Journal Frontiers in Psychology**. Vol. 6, p. 1-16. Lausanne: Frontiers Media.

BOECHAT, W. (2014). **O livro vermelho de C. G. Jung: jornada para profundidades desconhecidas**. Petrópolis: Editora Vozes.

BRANDÃO, J. S. (2014). **Dicionário mítico etimológico da mitologia grega**. Petrópolis: Editora Vozes.

BRANDT, J.; MENEZES, A. L. T. (2016). **Sonho como um caminho terapêutico com crianças**. Monografia (Graduação em Psicologia) - Universidade de Santa Cruz do Sul, Santa Cruz do Sul.

CALLIA, M. H. P. Apresentando a morte. In: CALLIA, M. H. P.; OLIVEIRA, M. F. (orgs.). (2005). **Reflexões sobre a morte no Brasil**. São Paulo: Paulus Editora. p. 7-16.

CAMBRAY, J.; SAWIN, L. (2021). Pesquisa qualitativa em psicologia analítica: perspectivas atuais e oportunidades futuras. In: CAMBRAY, J.; SAWIN, L. (orgs.).

Pesquisa em psicologia analítica: aplicações a partir da pesquisa científica, histórica e intercultural. Petrópolis: Editora Vozes. p. 15-32.

CAMPBELL, J.(1993). **O herói de mil faces.** 3. ed. São Paulo: Editora Pensamento.

CAMPBELL, J.(2018). **Deusas: os mistérios do divino feminino.** 3. ed. São Paulo: Palas Athena Editora.

CASSIRER, E. (2021). **Ensaio sobre o homem:** introdução a uma filosofia da cultura humana. 3. ed. São Paulo: livraria Martins Fontes Editora.

CLARKE, J. J. (1992). **In search of Jung:** historical and philosophical enquiries. London: Routledge Books.

CHENG, R. H. H. (2019). **O pesquisador e o despertar da alma:** um estudo junguiano. 2019. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica), Instituto de Psicologia. São Paulo.

CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. (2016). **Dicionário de símbolos**: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. 29. ed. Rio de Janeiro: Editora José Olympio.

CINTRA, E. M. U.; NAFFAH NETO, A. (2019). Paradoxo, noite e mistério: os labirintos da pesquisa psicanalítica. In: KAHHALE, E. M. S. P.; KUBLIKOWSKI, I.; TOSTA, R. M. (orgs.). **Pesquisas em psicologia clínica**: contexto e desafios. p. 13-33. São Paulo: Editora da PUC-SP, 2019.

CIRLOT, J. E. (2014). **Diccionario de símbolos**. Buenos Aires: Ediciones Siruela.

CUNHA, A. G. (2010). **Dicionário etimológico da língua portuguesa**. 4 ed. Rio de Janeiro: Lexikon Editora.

EDINGER, E. F. (1989). **Ego e arquétipo**: individuação e função religiosa da psique. São Paulo: Editora Cultrix.

EDINGER, E. F. (1990). **Anatomia da psique**: o simbolismo alquímico na psicoterapia. São Paulo: Editora Cultrix.

EDINGER, E. F. (2008). **O mistério da coniunctio**: imagem alquímica da individuação. São Paulo: Paulus Editora.

ELIAS, N. (2001). **A solidão dos moribundos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

ESCOBAR, K. (2012). **Aproximación a la epistemología junguiana: la sincronicidad como principio epistemológico**. IV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología, XIX Jornadas de Investigación, VIII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología – Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

FIERZ, H. K. (1997). **Psiquiatria junguiana**. São Paulo: Paulus Editora.

FIGUEIREDO, M. D. *et al.* (2019). Imagens arquetípicas na série de sonhos de um caso de bulimia nervosa. In: **Revista Pesquisas e Práticas Psicossociais**. Vol. 14-4, p. 1-13. São João Del-Rei, UFSJ.

FONTANA, D. (1984). **The secret language of symbols: a visual key to symbols and their meanings**. San Francisco: Chronicle Books.

FORTIM, I.; MENDONÇA, G. P. (2018). Estudos sobre sonhos na oncologia pediátrica. In: **Junguiana: Revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica**. Vol. 36-2, p. 55-66. São Paulo.

FREUD, S. (1895) **Estudos sobre a histeria**. 2 ed. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1989. Vol. 2

FREUD, S. (1900) **A interpretação dos sonhos**. 2 ed. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1989. Vols. 4 e 5.

FREUD, S. (1905) **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade**. 2 ed. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1989. Vol. 7.

FREUD, S. (1908). **Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna**. 2 ed. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1989. Vol. 9.

FREUD, S. (1912). Uma **nota sobre o inconsciente na psicanálise**. 2 ed. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1989. Vol. 12.

FREUD, S. (1915a) **O inconsciente**. 2 ed. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1989. Vol. 14.

FREUD, S. (1915b) **Reflexões para os tempos de guerra e morte**. 2 ed. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1989. Vol. 14.

FREUD, S. (1915c). Um **caso de paranóia que contraria a teoria psicanalítica da doença**. 2 ed. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1989. Vol. 14.

FREUD, S. (1916) **Conferências introdutórias sobre psicanálise**. 2 ed. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1989. Vol. 16.

FREUD, S. (1916a) **Conferências introdutórias sobre psicanálise**. 2 ed. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1989. Vol. 17.

FREUD, S. (1923) **O ego e o id**. 2 ed., vol. 19. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1989. Vol. 19.

FREUD, S. (1924) **A dissolução do Complexo de Édipo**. 2 ed. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1989. Vol. 19.

FREUD, S. (1933) **Novas conferências introdutórias à psicanálise**. 2 ed. Rio de Janeiro: Imago Editora. Vol. 22.

GALLBACH, M. R. (2013). **Aprendendo com os sonhos**. 2 ed. São Paulo: Paulus Editora.

GAMBINI, R. (2005). A morte como companheira. In: CALLIA, M. H. P.; OLIVEIRA, M. F. (orgs.). **Reflexões sobre a morte no Brasil**. São Paulo: Paulus Editora. p. 135-146.

GAMBINI, R. (2011). **A voz e o tempo**: reflexões para jovens terapeutas. 2 ed. São Paulo: Ateliê Editorial.

GRANT, P. C. *et al.* (2020). End-of-life dreams and visions in pediatric patients: a case study. In: **Journal of Palliative Medicine**. Vol. 20-20, p. 1-4. Cheektowaga, Mary Ann Liebert Publishers.

GREENE, L.; SHARMAN-BURKE, J. (2001). **Uma viagem através dos mitos**: o significado dos mitos como um guia para a vida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

GUERRA, M. H. R. M. (2011). **O livro vermelho**: o drama de amor de C. G. Jung. São Paulo: Editora Linear B.

HALL, J. A. (1984). **Jungian dream interpretation**: a handbook of theory and practice. Toronto: Inner City Books.

HILLMAN, J. (2013). **O sonho e o mundo das trevas**. Petrópolis: Editora Vozes.

HOUAISS, A., VILLAR, M. S. (2009). **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Editora Objetiva.

HUIZINGA, J. (2009). **Homo ludens**: o jogo como elemento da cultura. 9 ed. São Paulo: Editora Perspectiva.

INCA (Instituto Nacional de Câncer) (23-6-2021). **O que é câncer**. Rio de Janeiro.
Disponível em: <http://inca.gov.br/o-que-e-cancer>.

JACOBI, J. (1991). **Complexo, arquétipo, símbolo**: na psicologia de C. G. Jung. 2 ed. São Paulo: Editora Cultrix.

JAFFE, L. W. (1990). **Liberating the heart**: spirituality and jungian psychology. Toronto: Inner City Books.

JAFFE, L. W. (1999). **Celebrating soul**: preparing for the new religion. Toronto: Inner City Books.

JUNG, C. G. (1912) **Símbolos da transformação**. 7 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2011. Vol. 5.

JUNG, C. G. (1921) **Tipos psicológicos**. 4 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2011. Vol. 6.

JUNG, C. G. (1927) **Civilização em transição**. 4 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2011. Vol. 10-3.

JUNG, C. G. (1928) **O eu e o inconsciente**. 23 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.
Vol. 7-2.

JUNG, C. G. (1934) **Ab-reação, análise dos sonhos e transferência**. 7 ed.
Petrópolis: Editora Vozes, 2011. Vol. 16-2.

JUNG, C. G. (1935) **A vida simbólica**. 5 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2011. Vol. 18-
1.

JUNG, C. G. (1936) **Seminários sobre sonhos de crianças**: sobre o método da
interpretação dos sonhos; interpretação psicológica de sonhos de crianças. Petrópolis:
Editora Vozes, 2011.

JUNG, C. G. (1941) **O espírito na arte e na ciência**. 6 ed. Petrópolis: Editora Vozes,
2011. Vol. 15.

JUNG, C. G. (1943) **Psicologia do inconsciente**. 20 ed. Petrópolis: Editora Voz,
2011. Vol. 7-1.

JUNG, C. G. (1944) **Psicologia e alquimia**. 5 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.
Vol. 12

JUNG, C. G. (1946) **O desenvolvimento da personalidade**. 12 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2011. Vol. 17.

JUNG, C. G. (1948) **Interpretação psicológica do dogma da trindade**. 8 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2011. Vol. 11-2.

JUNG, C. G. (1952) **Sincronicidade**. 17 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2011. Vol. 8-3.

JUNG, C. G. (1954) **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. 7 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2011. Vol. 9-1.

JUNG, C. G. (1954a) **O símbolo da transformação na missa**. 6 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2011. Vol. 11-3.

JUNG, C. G. (1954b) **Estudos alquímicos**. 2 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2011. Vol. 13.

JUNG, C. G. (1956) **Mysterium coniunctionis**. 5 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2011. Vol. 14-1.

JUNG, C. G. (1956a) **Mysterium coniunctionis**. 2 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2011. Vol. 14-2.

JUNG, C. G. (1957) **A natureza da psique**. 8 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.
Vol. 8-2.

JUNG, C. G. (1959) **Aion**: estudo sobre a simbologia do si-mesmo. 8 ed. Petrópolis:
Editora Vozes, 2011. Vol. 9-2.

JUNG, C. G. (1964). Chegando ao inconsciente. In: JUNG, C. G. **O homem e seus
símbolos**. 12 ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1993. p. 18-103.

JUNG, C. G., KERÉNYI, K. (2011). **A criança divina**: uma introdução à essência da
mitologia. Petrópolis: Editora Vozes.

JUNG, E., VON FRANZ, M. L. (1991). **A lenda do Graal**: do ponto de vista
psicológico. 2 ed. São Paulo: Editora Cultrix.

KAST, V. (2010). **Sonhos**: a linguagem enigmática do inconsciente. Petrópolis:
Editora Vozes.

KAST, V. (2013). **A dinâmica dos símbolos**: fundamentos da psicoterapia
junguiana. Petrópolis: Editora Vozes.

KAZEZ, R. (2009). Los estudios de casos y el problema de la selección de la muestra. In: **Revista Subjetividad y Procesos Cognitivos**. Buenos Aires: UCES. Vol. 13. p. 71-89.

KISHIMOTO, T. M. (2000). Brinquedo e brincadeira: usos e significações dentro de contextos culturais. In: SANTOS, S. M. P. (org.) **Brinquedoteca: o lúdico em diferentes contextos**. 5 ed. Petrópolis: Editora Vozes. p. 23-40

KOVÁCS, M. J. (2012). A criança e a morte. In: ASSUMPÇÃO JR., F. B.; KUCZYNSKI, E. **Tratado de psiquiatria da infância e adolescência**. 2 ed. São Paulo: Editora Atheneu. p. 713-719.

KUCZYNSKI, E.; SOUZA, C. M. C. (2012). A doença crônica e suas repercussões sobre o psiquismo infantil. In: ASSUMPÇÃO JR, F. B.; KUCZYNSKI, E. **Tratado de psiquiatria da infância e adolescência**. 2 ed. São Paulo: Editora Atheneu. p. 513-520.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B. (2001). **Vocabulário da psicanálise**. 4 ed. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora.

MATTON, M. A. (2013). **Como entender os sonhos**. São Paulo: Paulus Editora.

MATTOS, F. B. *et al.* (2020). **Entrevistas com Marie-Louise Von Franz**. São Paulo: Paulus Editora.

MEZAN, R. (2001). Psicanálise e pós-graduação: notas, exemplos, reflexões. In: **Revista Psicanálise e Universidade**. Vol. 14, p. 121-162. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

MEZAN, R. (2008). **Escrever a clínica**. 3 ed. São Paulo: Editora Casa do Psicólogo.

MEZAN, R. (2019). **Interfaces da psicanálise**. 2 ed. São Paulo: Editora Blucher.

MEZAN, R. (2019 a) O método psicanalítico no texto acadêmico: três exemplos e algumas observações. In: KAHHALE, E. M. S. P.; KUBLIKOWSKI, I.; TOSTA, R. M. (orgs.). **Pesquisas em psicologia clínica: contexto e desafios**. p. 229-259. São Paulo: Editora da PUC-SP.

NAGY, M. (2003). **Questões filosóficas na psicologia de C. G. Jung**. Petrópolis: Editora Vozes.

NANTE, B. (2006). Notas para una reformulación de la epistemología junguiana: primeira parte. In: **Revista de Psicología**. Vol. 2-3, p. 72-100. Buenos Aires: Pontifícia Universidad Católica Argentina.

NELSON, E. E. (2021). Pesquisa junguiana e pós-modernismo: uma abordagem antinômica. In: CAMBRAY, J.; SAWIN, L. (orgs.). **Pesquisa em psicologia analítica:**

aplicações a partir da pesquisa científica, histórica e intercultural. Petrópolis: Editora Vozes. p. 35-59.

NEUMANN, E. (2006). **A grande mãe**: um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente. 5 ed. São Paulo, Editora Cultrix.

NEUMANN, E. (2021). **Psicologia profunda e nova ética**. 2 ed. São Paulo: Paulus Editora.

NNPDF (National Niemann-Pick Disease Foundation). (24-7-2021). **Fort Atkinson**. Disponível em: <http://nnpdf.org/overview>.

OÑATE, R. M. (13-5-2021). **El método hermenéutico en la investigación cualitativa**. http://researchgate/publication/301796372_el_metodo_hermeneutico_en_la_investigacion_cualitativa.

PENNA, E. M. D. (2013). **Epistemologia e método na obra de C. G. Jung**. São Paulo: Editora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

PENNA, E. M. D. (2014). **Processamento simbólico-arquetípico**: pesquisa em psicologia analítica. São Paulo: Editora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

PERINA, E. M. (1994). Câncer: a difícil trajetória. In: CARVALHO, M. M. M. J. (org.). **Introdução à psicooncologia**. Campinas: Editorial Psy. p. 79-94.

PIERI, P. F. (2005). **Dicionário Junguiano**. São Paulo: Paulus Editora.

PROPP, V. (2002). **As raízes históricas do conto maravilhoso**. 2 ed. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora.

RAIMBAULT, G. (1979). **A criança e a morte**: crianças doentes falam da morte. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora.

RAMOS, D. G. (2008). **A psique do corpo**: a dimensão simbólica da doença. 6 ed. São Paulo: Summus Editorial.

REFATTI, D. (2015). **Os sonhos e os caminhos do Nhe'e**: uma etnografia da experiência onírica como fonte de conhecimento entre os Ava-Guarani de Ocoy. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

REY, F. L. G. (2001). **Investigación cualitativa en psicología**: rumbos y desafios. México: International Thomson Editores.

SAMPIERI, R. H. *et al.* (2006). **Metodología de la investigación**. 4 ed. México: Editora McGraw Hill.

SANFORD, J. A. (2007). **Os sonhos e a cura da alma**. 4 ed. São Paulo: Paulus Editora.

SANFORD, J. A. (2020). **O homem que lutou com Deus**: luz a partir do antigo testamento sobre a psicologia da individuação. Petrópolis: Editora Vozes.

SANTOS, J. C.; SERBENA, C. A. (2017). Trabalho com sonhos em saúde mental na perspectiva da psicologia analítica. In: **Revista de Saúde Mental e Subjetividade**. V. 11-21, p. 501-526. Barbacena: UNIPAC.

SAVATER, F. (1999). **Las preguntas de la vida**. Barcelona: Editorial Ariel.

SHAMDASANI, S. (2005). **Jung e a construção da psicologia moderna**: o sonho de uma ciência. Aparecida: Editora Ideias & Letras.

SILVA, D. (2014). **De onde vêm as palavras**: origens e curiosidades da língua portuguesa. 17 eds. Rio de Janeiro: Lexikon Editora.

SILVEIRA, N. (2015). **Imagens do inconsciente**. Petrópolis: Editora Vozes.

TORRES, V. C. (1999). **A criança diante da morte**. São Paulo: Editora Casa do Psicólogo.

TRESIDDER, J. (1997). **Dictionary of symbols**. London: Duncan Baird Publishers.

VALDÉS, N. G. (2017). La utilización del cuento de hadas como herramienta heurística em la clínica. In: **Anuario de Investigaciones de la Facultad de Psicología**. V. 3-1, p. 407-418. Córdoba: UNC.

VON FRANZ, M. L. (1975). **C. G. Jung: seu mito em nossa época**. São Paulo: Círculo do Livro Editora.

VON FRANZ, M. L. (1984). **A individuação nos contos de fada**. 2 eds. São Paulo: Edições Paulinas.

VON FRANZ, M. L. (1989). Experiências arquetípicas nas proximidades da morte. In: FREY-ROHN, L. *et al.* **A morte à luz da psicologia**. São Paulo: Editora Cultrix. p. 79-109.

VON FRANZ, M. L. (1990). **Os sonhos e a morte: uma interpretação junguiana**. São Paulo: Editora Cultrix.

VON FRANZ, M. L. (1990 a) **A interpretação dos contos de fada**. São Paulo: Paulus Editora.

VON FRANZ, M. L. (1992). **O caminho dos sonhos**. São Paulo: Editora Cultrix.

VON FRANZ, M. L. (2000). **O gato**: um conto da redenção feminina. São Paulo: Paulus Editora.

VON FRANZ, M. L. (2010). **Animus e anima nos contos de fada**. Campinas: Verus Editora.

VON FRANZ, M. L. (2011). **Sonhos**: um estudo dos sonhos de Jung, Descartes, Sócrates e outras figuras históricas. Petrópolis: Editora Vozes.

VON FRANZ, M. L. (2018). **A busca do sentido**. São Paulo: Paulus Editora.

WHITMONT, E. C. (1990). **A busca do símbolo**: conceitos básicos da psicologia analítica. São Paulo: Editora Cultrix.

ZIEGLER, A. J. (2012). **Medicina arquetípica**. São Paulo: Paulus Editora.

ZIMMER, H. R. (1988). **A conquista psicológica do mal**. São Paulo: Palas Athena Editora, 1988.

