

Erich Neumann en Eranos: humanismo simbólico

Erich Neumann in Eranos: Symbolic Humanism

Luis Garagalza

Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea

Facultad de Letras

luis.garagalza@ehu.eus

ORCID: 0000-0002-3991-9298

Resumen: En este artículo planteamos que la propuesta que hace Erich Neumann en el contexto de Eranos se puede sintetizar en una palabra inventada: *humani(mi)smo*. En esa palabra lo humano queda articulado en torno al alma, resultando así un humanismo “animado” o “animista”. Según esto, se trataría de un planteamiento humanista, por cuanto que valora la fuerza creativa del ser humano, pero que no sitúa al yo (ni a su correlato, la conciencia) en el centro, como ocurre en el humanismo moderno. En la actualidad, se destaca la posición medial (y constitutiva) del alma, que Neumann, siguiendo a Jung, situó entre el cuerpo y el espíritu, entre el inconsciente y la conciencia.

Palabras clave: nuevo humanismo, Erich Neumann, alma, C. G. Jung, hermenéutica de Eranos.

Abstract: In this article I argue that the proposal made by Erich Neumann in the context of Eranos can be synthesized in an invented word: *humani(mi)sm*. In this word the human is articulated around the soul, thus resulting in an “animated” or “animistic” humanism. According to this, it would be a humanist approach, in that it values the creative force of the human being but does not place the consciousness at the center, as occurs in modern humanism. It now emphasizes the medial (and constitutive) position of the soul, which would be situated between the body and the spirit or between the unconscious and the consciousness.

Keywords: new humanism, Erich Neumann, soul, C. G. Jung, Eranos Hermeneutics.

Recibido: 3 de junio de 2024

Aceptado: 26 de febrero de 2025



Introducción: sobre el Círculo de Eranos, Jung y el simbolismo

Erich Neumann participó con asiduidad en las reuniones del Círculo de Eranos entre 1948, año en el que aportó una comunicación sobre “El hombre místico”, y 1960, año de su fallecimiento, en el que habló sobre “La *psique* como lugar de configuración”. Podemos entender su aportación a Eranos como una prolongación y radicalización de los descubrimientos centrales de su maestro, C. G. Jung. Esta aportación se concreta en una propuesta de reanimación del proyecto humanista, un humanismo que en la modernidad ha acabado encerrado en un literalismo antropocéntrico. Reanimar o reencantar el proyecto humanista consistiría en abrirlo y descentrarlo, atendiendo a la conexión del ser humano con la comunidad, con la naturaleza y, más ampliamente, con el cosmos, de tal modo que surgiría un nuevo humanismo que podríamos calificar como simbólico. En este humanismo simbólico el ser humano comparece como un ser que se constituye simbolizando el mundo al tiempo que se simboliza a sí mismo como un ser que, más allá del proceso de hominización, está en proceso de humanización.¹ Para acercarnos a un tal humanismo simbólico comenzaremos por atender, en primer lugar, al papel que tuvo en el Círculo de Eranos la noción de símbolo que Jung había desarrollado.

El Círculo de Eranos exploró, a mediados del siglo pasado, un territorio que la cultura y la filosofía europea habían despreciado y casi olvidado: el territorio del alma, ese universo de los símbolos que se extiende entre el cuerpo y el espíritu, entre lo sensible-concreto y lo inteligible-abstracto.² El estudio interdisciplinar,

¹ Cabe (solo) apuntar aquí, en relación con el lugar que ocupa el símbolo en el interior de la obra de Neumann, la amistad que este mantuvo durante toda su vida con el gran estudioso de la tradición cabalista, Gershom Scholem, también habitual en las reuniones de Eranos. Scholem defiende que el lenguaje simbólico de la Cábala no es una mera herramienta de representación abstracta o un instrumento para describir la realidad, sino que tiene una fuerza configuradora y constitutiva, siendo a la vez el canal y el espacio en el que lo infinito se entrecruza con lo finito (cf. Gershom Scholem, *La Cábala y su simbolismo*. México: Siglo XXI, 2001).

² Me gustaría aquí recordar al profesor Andrés Ortiz-Osés, que fue quien se encargó de presentar al Círculo de Eranos en el contexto hispano. En 1994, Ortiz-Osés dirigió un equipo para publicar dos números monográficos de la revista *Anthropos* dedicados al Círculo de Eranos, así como tres libros con traducciones de algunas de las conferencias que allí se impartieron. Posteriormente publicó un libro volviendo sobre toda esa problemática: Andrés Ortiz-Osés, *Hermenéutica de Eranos. Las estructuras simbólicas del mundo*. Proemio de Eugenio Triás/ Apéndice de Gilbert Durand (Barcelona: Anthropos, 2012). Valga, pues, este escrito como recuerdo y homenaje al que fue buen maestro, buen compañero y buen amigo, cuya amplia obra promete dar todavía numerosos frutos.

e intercultural, de los símbolos pretende rehabilitar su dignidad y recuperar su eficacia psicosocial en tanto que transformadores de la energía psíquica.

Aunque Jung no quería ser considerado como fundador de Eranos, lo cierto es que su lenguaje simbólico sirvió para articular la pretensión eranosiana de entablar un diálogo fructífero entre Oriente y Occidente. El lenguaje junguiano logra una conjugación no represiva entre lo inconsciente y la conciencia, entre lo mítico-poético y lo conceptual-científico, sin que lo segundo reduzca, o se reduzca, a lo primero: un diálogo entre esos dos principios opuestos que en nuestra cultura se suelen negar mutuamente y suelen permanecer separados.

Afirmar la necesidad de un diálogo entre lo matriarcal-inconsciente (oriental) y lo patriarcal-racionalista (occidental) implica una crítica a la mentalidad occidental dominante. Pero esta autocrítica del europeo cristiano no se resuelve con una propuesta de imitación, conversión o huida a Oriente, pues lo matriarcal-inconsciente está en el fondo autóctono de nuestra propia cultura, en el fondo de cada uno. Para encontrarlo no es preciso ir muy lejos, pero con su localización no se hace más que iniciar la aventura hermenéutica. Esta aventura se desarrolla en el encuentro de la conciencia con el inconsciente, del que resulta una transformación recíproca por su conjugación, puesta-en-contacto o articulación mutua. Que la conjugación pueda provocar una mutua transformación implica que se trata de realidades relacionales o correlativas: el modo como el inconsciente se presenta depende de la actitud con que la conciencia lo aborde y, viceversa, el modo de conciencia está en función del modo en que el inconsciente se constele.

Ahora bien, ese lenguaje que Jung aporta a Eranos está gestado en su propia experiencia vital y profesional, en la aventura de su alma que, incapaz de encontrar cobijo en la tipicidad de nuestra cultura patriarcal, sintiéndose extranjera en la “Tierra Baldía” del presente, transgredió sus límites, se sumergió en sus propias profundidades, tocando fondo, como se puede ver en *El libro rojo*, y teniendo la fortuna de dar con un camino de regreso. Pudo por ello servir de orientación para la inquietud originaria de Eranos y, posteriormente, de aglutinante de las reflexiones e investigaciones de los diversos estudiosos de las ciencias humanas y naturales que allí se reunían, entre los que podemos destacar a M. Eliade, H. Corbin, E. Neumann, G. Durand, K. Kerényi, H. Zimmer, H. Wilhelm, E. Schrödinger, D. T. Suzuki, A. Portmann, W. Otto, G. Scholem, K. Reinhardt, G. van der Leeuw, J. Campbell, J. Hillman, entre otros.

Ahora bien, esta crítica al etnocentrismo no apunta hacia una superación del particularismo por arriba, por despegue, en nombre de la universalidad abstrac-

ta del concepto de humanidad, ya que con ello seguiríamos dentro del mismo planteamiento que se está criticando.³ Más que una superación por despegue, lo que Eranos pretende es una transformación por inmersión en la particularidad, hasta descubrir que esta se sustenta sobre lo que de común hay en todos los seres humanos: la necesidad de configurar simbólicamente las potencias caóticas de la vida. En este punto, Jung estaría próximo a Eliade, con quien solía coincidir en Eranos.

Mircea Eliade sostiene que el simbolismo es un medio esencial para conectar al ser humano con lo sagrado y estructurar su experiencia del mundo.⁴ Su tesis central es que los símbolos, mitos y rituales expresan una realidad más profunda que trasciende lo inmediato, permitiendo acceder a lo numinoso. Para Eliade, los símbolos no solo representan, sino que reactivan experiencias primordiales y arquetípicas.⁵ En su visión, el ser humano es un *homo religiosus* que busca constantemente lo sagrado a través de símbolos que ordenan el caos de la existencia. Este proceso es fundamental en todas las culturas y épocas, ya que los símbolos establecen un puente entre lo profano y lo sagrado.

Además, Eliade destaca que los símbolos tienen una función cosmogónica: ayudan a recrear el orden del mundo y permiten al individuo participar en el tiempo mítico, es decir, en la repetición cíclica de los actos creadores originales. Pero convoquemos al propio Jung para que nos relate su tesis en relación con el símbolo: “Todo lo que está en contacto con nosotros no es solo lo que es, sino que al mismo tiempo es un símbolo. La simbolización nace primariamente porque todo ser humano tiene contenidos inconscientes y segundo porque toda cosa tiene en sí algo desconocido”.⁶

Cabe decir, pues, siguiendo a Jung, que en el símbolo tiene lugar la articulación entre lo objetivo y lo subjetivo. La imagen entra en concordancia

³ Cf. Erich Neumann, *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins* (Zürich: Kindler, 1974), 168.

⁴ Cabe señalar que Rudolf Otto tuvo una influencia significativa en Mircea Eliade, especialmente en su concepción de lo sagrado. Otto, en *Lo santo (Das Heilige, 1917)*, introduce la noción de lo *numinoso*, describiéndolo como una experiencia de lo sagrado que es a la vez fascinante y aterradora (*mysterium tremendum et fascinans*). Este concepto impactó profundamente a Eliade, quien lo incorporó en su propia visión de la religión. Asimismo, Eliade hereda de Otto la idea de que lo sagrado es una dimensión esencial de la existencia humana, irreductible a otros factores. Sin embargo, Eliade expande esta idea al explorar cómo lo sagrado se manifiesta en la historia y la cultura a través de mitos, símbolos y rituales.

⁵ Mircea Eliade, *Imágenes y símbolo* (Madrid: Taurus, 1999).

⁶ Carl G. Jung, *Psicología y simbólica del arquetipo* (Barcelona: Paidós, 1983), 94.

con los contenidos inconscientes que sobre ella se proyectan, quedando así cargada de energía psíquica y revestida con un sentido aún sin tematizar explícitamente: el sentido emerge primariamente a través de la mediación de la imagen en el lugar de intersección entre la conciencia y lo inconsciente; esto es, en la vivencia.

Habría aquí una especie de reversión del platonismo: los símbolos emergen hacia la luz de la conciencia desde una oscura región inconsciente en la que laten los arquetipos, los cuales no existen propiamente, pues solo son como tendencias a constelar imágenes, como pautas de comportamiento o como los sistemas cristalográficos que regulan la organización de las moléculas que componen los cristales. De este modo, las ideas platónicas trascendentes descienden hasta el fondo inconsciente de la humanidad donde lo espiritual y lo instintivo se confunden o aún no se distinguen. Aunque no existen propiamente, podríamos decir que los arquetipos junguianos insisten pertinazmente sobre la humanidad, no desde fuera, sino desde dentro, es decir, de un modo inmanente (lo cual no excluye que pueda ser también emanante o, forzando un poco el diccionario, “inmanante”). Pero veamos, tras esta introducción, la concepción del humanismo desarrollada por Neumann.

1. El humanismo moderno

La propuesta de Neumann se puede sintetizar en una palabra inventada: *humani(mi)smo*. En esa palabra lo humano queda articulado en torno al *ánima*, de lo que resulta un humanismo “animado” o “animista”. Se trata de un planteamiento humanista por cuanto que valora la fuerza creativa del ser humano. Ahora bien, este “humanimismo” no sitúa al yo en el centro, como suele ocurrir en el humanismo moderno que, al desencantar el mundo, acaba desencantando al propio ser humano, sino que destaca la posición medial (y constitutiva) del alma. Neumann, siguiendo a Jung, sitúa el alma, a la *psique*, entre el cuerpo y el espíritu, entre el inconsciente matril y la conciencia patriarcal. En este sentido, el alma sería, para Neumann, la conciencia del inconsciente, en tanto que media entre ellos, al tiempo que los envuelve:

El punto de vista epistemológico de que solo podemos captar el mundo dentro de los límites de nuestra razón debe ampliarse en el sentido de que estos límites no los establece nuestra razón, sino la *psique*, que abarca tanto la razón y la conciencia como el inconsciente y lo irracional. Es decir, es dentro de la *psique* y con su ayuda como pode-

mos tener experiencias, y también el espíritu tiene no solo sus raíces, sino también su realidad, en la *psique* humana.⁷

Ahora bien, como apunta Neumann, ese humanismo comporta una ampliación o extensión de la conciencia y un reforzamiento de la autonomía del ser humano, relanzando el proyecto del humanismo renacentista que la modernidad ilustrada no habría podido realizar al quedar atrapada en las ilusiones del individualismo. Lejos del triunfalismo de la modernidad celebradora de la razón, el progreso y las luces, que pretende acabar heroicamente con la oscuridad y lo irracional, esta nueva actitud se basa en asumir el componente trágico de la existencia humana, la imperfección, el fracaso, el mal, la irracionalidad, la catástrofe y la oscuridad.

Asumir, reconocer, aceptar o abrazar de un modo compasivo ese componente “sombrio”, podríamos decir, de nuestra vida no implica ningún fatalismo. No se trata de una mera resignación pasiva o de una queja victimista, sino de una re-signación activa, de una reinterpretación que asume ese componente oscuro como un punto de partida, como una especie de *materia prima* que está reclamando atención, que nos pide elaboración, reciclaje, transformación. Creemos que puede entenderse en este sentido a Erich Neumann cuando afirma que

La valentía de admitir la desesperación ante un mundo vacío de sentido es también una expresión del infierno en el que ha caído el hombre moderno. Su desconexión con Dios también le hace experimentar el mundo como vacío de Dios. Sin saberlo, sin embargo, es precisamente en este abandono y culpabilidad, tal y como los describe Kafka con la mayor claridad, donde también experimenta un aspecto de la propia divinidad que suele quedar oculto por la pretensión de armonía del hombre premoderno, a saber, su aspecto terrible [...]. Se puede intentar eludir ese aspecto con mil modos de autoengaño, pero el ser humano solo consigue renovar su existencia si acepta la desesperanza aparente de su situación. Entonces, nos parece, comienza el ser humano a cambiar y, también, el mundo con él.⁸

La revalorización del papel y de la perspectiva del alma como lugar de encuentro y mediación entre el cuerpo y el espíritu, y la nueva actitud que permite acoger y aceptar, dentro de un trabajo de transformación, nuestras debilidades y

⁷ Erich Neumann, “Krise und Erneuerung–Das neue Bild des Menschen”. *Eranos Jahrbuch* (Zürich: RheinVerlag, 1959), 51, <https://opus-magnum.com/autoren-und-werke-4/neumann-erich-dr-phil/>.

⁸ *Ibid.*, 39.

vulnerabilidades como partes de nuestra vida, se expresan también en la crítica que hace Neumann de lo que llama el “falso humanismo”, que se ha ido imponiendo en la historia de la cultura occidental y se ha consolidado y mostrado en todo su alcance con la Modernidad, en la que el sujeto se extrovierte dejándose guiar por la ambición de transformar y dominar el mundo, cosa que espera lograr “desencantándolo”, reduciéndolo a un conjunto de mecanismos que se pueden predecir y predeterminar. De este modo, la razón queda reducida a su dimensión instrumental, siendo utilizada como una herramienta que triunfa y se expande por (casi) todos los ámbitos de la cultura, en lo que podríamos llamar, con palabras de Habermas, la “colonización del mundo de la vida”.⁹

Paralelamente, el ser humano se reduce a la exterioridad de sus comportamientos más o menos automáticos y predeterminados, perdiendo los aspectos personales, singulares y cualitativos. Ese falso humanismo pone en el centro al hombre científico-técnico (o, en otra versión, al *homo economicus*¹⁰). Neumann insiste en que la disociación que, de este modo, afecta al ser humano no proviene, propiamente, del descubrimiento cartesiano del *cogito ergo sum*, ni de la autodeterminación del Yo racional que ha agudizado la división del mundo en sujeto y objeto. “De hecho, es mucho más antigua, ya que surgió del vano intento de Occidente de radicalizar el desarrollo del yo racional y, al mismo tiempo, aferrarse a la experiencia religiosa que se oponía a él, reduciendo, además, la numinosidad creadora de lo divino a las revelaciones históricas.”¹¹

Podríamos decir que esta disociación sería el resultado de la alianza entre el patriarcalismo de la tradición religiosa judeocristiana, con un carácter más bien introvertido, y la tradición filosófica griega, anclada en la también patriarcal mitología olímpica, la cual tiene un carácter más bien extrovertido. Esas dos tradi-

⁹ Cf. Jürgen Habermas, *Ciencia y técnica como “ideología”* (Madrid: Tecnos, 2009).

¹⁰ Esta expresión procede de Adam Smith, que la caracteriza como sigue: “En todos los países donde existe una seguridad aceptable, cada hombre con sentido común intentará invertir todo el capital de que pueda disponer con objeto de procurarse o un disfrute presente o un beneficio futuro. Si lo destina a obtener un disfrute presente, es un capital reservado para su consumo inmediato. Si lo destina a conseguir un beneficio futuro, obtendrá ese beneficio, bien conservando ese capital o bien desprendiéndose de él; en un caso es un capital fijo y en el otro, un capital circulante. Donde haya una seguridad razonable, un hombre que no invierta todo el capital que controla, sea suyo o tomado en préstamo de otras personas, en alguna de esas tres formas, deberá estar completamente loco” (Adam Smith, *La riqueza de las naciones* [México: Publicaciones Cruz O, 1977], 319).

¹¹ Erich Neumann, “Mensch und Sinn”, *Eranos Jahrbuch* (Zürich: Rhein-Verlag, 1957), 6, <https://opus-magnum.com/autoren-und-werke-4/neumann-erich-dr-phil/>.

ciones acentúan la diferencia y la distancia existente entre lo divino-celeste y lo humano-terrestre, abriendo una distancia enorme entre ellos, casi un abismo, que luego resulta muy difícil rellenar.

Esta dificultad se puede ver con claridad en *El banquete* de Platón (202 e), en el momento en que Diotima le dice a Sócrates que Eros no es un dios, sino un *daimon* que transgrede el límite entre lo divino y lo humano.¹² En caso de prescindir de ese *daimon*, el cielo queda asociado exclusivamente con la luz, con el bien y lo racional, mientras que la tierra evoca la oscuridad, el mal y la ignorancia o lo inconsciente. De este modo, en la cultura occidental se pierde la relación positiva con la tierra y se genera una desconfianza respecto a la existencia, a la naturaleza, al mundo, al inconsciente y a la propia vida.

La separación del mundo en ser y apariencia, así como en puro e impuro, auténtico e inauténtico, conduce no solo a la catastrófica división del mundo occidental, sino también a la inhumanidad fundamental del falso humanismo, cuya abstracción termina en el desprecio de la vida meramente humana, meramente terrenal. Este falso humanismo con su tendencia hacia lo noble, lo auténtico y lo superior puede adoptar muchas formas; todas ellas terminan en el desprecio del ser humano natural y de la vida natural, no elevada.¹³

La respuesta ante esa pérdida de relación positiva con la naturaleza consistirá en la pretensión de controlar y dominar todos sus procesos para garantizar la seguridad y combatir el miedo. Neumann compara esta situación colectiva con la que se da, en lo individual, cuando hay alguna perturbación en la relación del bebé lactante con la persona que lo cuida, sea o no su madre biológica, con lo que se perturba también la relación de confianza en sí mismo, en el tú, en el

¹² Los dioses, según le explica Diotima a Sócrates, son bellos, dichosos y sabios. El amor, sin embargo, tiene un carácter relacional: es siempre amor “de” algo. Además, solo se desea algo de lo que se carece, aquello que no se tiene. El amor es, pues, símbolo de una privación, de una carencia, y en ese sentido no es divino. No es tampoco estrictamente humano. Es algo intermedio, a medio camino entre lo mortal y lo inmortal, entre la tierra y el cielo (al igual que la filosofía es algo intermedio entre la ignorancia y la sabiduría, y en este sentido se dice que Eros es filósofo). No se trata, pues, según dice Diotima, de un dios. Tampoco es mortal. “Eros es un gran *daimon*”, un mediador, que “interpreta y comunica”: “Al estar en medio de unos y otros llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un continuo” (Platón, *Banquete* [Buenos Aires: Colihue, 2015], 147). Sobre el tema del *daimon* se puede consultar Andrés Ortiz-Osés y Luis Garagalza (coords.), *Lo demónico: el duende y el daimon*, (Barcelona: Anthropos), 219.

¹³ Neumann, “Mensch und Sinn”, 31.

mundo y en la vida. Esa perturbación provoca un crecimiento prematuro del yo, una especie de huida defensiva hacia la conciencia y un cierre narcisista que se condensan en una imagen de seguridad y autosuficiencia exagerada. Ese fracaso acarrea también una agresividad inconsciente, contenida, no expresada, que se acaba transformando en rabia contra lo femenino, y un sentimiento de culpa que socava la personalidad y determina inconscientemente todo el comportamiento.

El intento de adoptar la filosofía griega para cristianizarla, permitiendo que sirviera como medio de expresión de la emergente fe cristiana, resultó ser muy difícil y, finalmente, fallido. La filosofía, que, como ha mostrado P. Hadot, comporta una peculiar forma de vida basada en el conocimiento y el cuidado-cultivo de sí mismo anunciado en Delfos y promovido por Sócrates, tuvo una buena recepción en la vida monacal.¹⁴ Pese a esa acogida inicial de la práctica filosófica dentro del cristianismo, en el siglo XIII la filosofía va quedando desvitalizada: queda privada de su conexión con la existencia, reducida a un mero ejercicio conceptual y sometida, como “*ancilla theologiae*”, a la condición de un instrumento útil para demostrar racionalmente las verdades de la fe.

La filosofía resurge en el proyecto de los humanistas del Renacimiento, que buscaban con su vuelta a los orígenes de la cultura grecocristiana la posibilidad de regenerar la vida individual y social que sentían como a punto de fosilizarse y ahogarse o colapsar bajo el abuso del autoritarismo y el dogmatismo puestos, en gran medida, al servicio de la corrupción. Ese resurgir de la filosofía en alianza con las artes, la poesía, la retórica y las mitologías acabó dando un giro importante en el siglo XVII, tras la Guerra de los Treinta Años, cediendo a la fascinación por la nueva ciencia que había puesto su mirada en un mundo puramente exterior, reducido a la condición de máquina.

Ahora, la filosofía abandona los ideales renacentistas y se propone imitar el ejemplo de la ciencia física en su formulación matemática de las leyes de la naturaleza. De este modo, la filosofía consigue triunfar en la conciencia moderna, mientras que en su inconsciente se instala la moral judeocristiana, que insta a la obediencia del *super-yo*. La parte racional de Dios se reconvierte en una especie de relojero creador del mejor de los mundos posible, hasta que desaparece como una hipótesis innecesaria para la ciencia; por otro lado, su parte irracional, el aspecto tremendo de lo numinoso, se fue condensando en la figura del Diablo, el cual va a quedar también reprimido como inexistente, dada su resistencia a ser medido y comprobado-verificado empíricamente.

¹⁴ Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?* (México: FCE, 1998), 282.

La inflación del yo, que puede llegar a confundirse con el *sí-mismo*, se expresa en el optimismo de la creencia en el progreso y en el buenismo de la “mentalidad positiva” que niega o rechaza lo negativo. De este modo, el yo, en su huida hacia la conciencia, se desconecta del cuerpo, del inconsciente, de la naturaleza, del cosmos y hasta de (su) *sí-mismo*. Así encerrado, el yo se siente solo, absurdo, vacío y su reacción defensiva consiste en absolutizarse, en pretenderse autosuficiente, en creerse perfecto, olvidando la paradoja que lo constituye, ignorando su dependencia de procesos creadores inconscientes, sobre los que descansa su propia creatividad y que, en última instancia, lo protegen. El sujeto moderno ignora que el surgimiento de la conciencia patriarcal descansa sobre el inconsciente, sobre la fascinación del arquetipo de la Gran Diosa; que la salida ascensional de la caverna viene precedida por un descenso a su interior; que hay una tendencia inconsciente que hace posible el camino hacia la conciencia.

2. Un nuevo humanismo (del alma)

Ahora bien, la propuesta de Neumann ante este desgarrón del sujeto moderno no consiste en rechazar el proyecto humanista relanzado en el Renacimiento, sino en abrirlo y liberarlo del sesgo cientificista que adopta al dirigirse unilateralmente hacia el desarrollo de la ciencia, que podría ser vista como la realización o versión modernizada y secularizada de la orientación hacia el espíritu, que caracteriza a la tradición metafísica como único modo y modelo de realización de la conciencia.

Frente a esa unilateralidad del “falso humanismo”, Neumann propone un humanismo (humani(mi)smo) más radical o integral, que alcance al ser humano en su totalidad, porque pretende recuperar o rescatar la realidad psíquica, la *psique*, el alma, como el médium (simbólico) en el que se da la conexión (y/o desconexión) entre el cuerpo y el espíritu, entre el inconsciente creador y la conciencia configuradora, entre la tierra y el cielo. Pero, como esa posición intermedia o conectora es la que ocupa el *daimon*, según afirma Diotima, podemos decir que es, también, un humanismo *daimónico* o, con García Lorca, que es un humanismo con duende.¹⁵ “La *psique* [...] es la categoría básica de nuestra existencia en tanto que seres humanos que tenemos experiencias. La realidad de la *psique* [...]

¹⁵ Federico García Lorca, *Juego y teoría del duende*. Estudio y edición crítica anotada de José Javier León (Sevilla: Athenaica, 2019).

nos abarca de tal manera que no podemos salir de ella y nunca somos capaces de trascender sus límites”.¹⁶

En este humani(mi)smo la conciencia, en cuyo centro está el yo, se sabe conciencia del inconsciente. De este modo, el yo queda desabsolutizado (y puede así empezar a conocerse, a aprender y a transformarse) en la medida en que va descubriendo que él no es el centro de la *psique*, pues la psique es inmensamente más grande que la conciencia: el yo se da cuenta que es “solo” una de sus partes, uno de los complejos que (se) integran (en) la *psique*. No es, pues, la razón la que pone límites a nuestro conocimiento, sino la *psique*, que abarca tanto la razón y la conciencia como el inconsciente y lo irracional, por lo que cabe afirmar que “también el espíritu tiene no solo sus raíces, sino también su realidad, en la *psique* humana”.¹⁷

Al desabsolutizarse, el yo se va abriendo y va recuperando la conexión con su sí-mismo: descubre, o recuerda, que su dignidad consiste en haber sido proyectado y dotado de una fuerza creativa, que radica en su libertad, por el sí-mismo, por esa otra instancia de la personalidad que simboliza, al mismo tiempo, el centro y totalidad de la *psique*. Según esto, el Yo, al desabsolutizarse, se vuelve socrático, socráticamente filosófico, y se interesa en conocerse a sí mismo, se ocupa en el cuidado o cultivo (*epimeleia*) del alma y presta atención al *daimon*, buscando la sabiduría, buscando cierta *eudaimonia*.¹⁸

“La conciencia hace el intento de relativizar este mundo de imágenes y dejar que se haga visible una realidad del espíritu que trasciende parcialmente este diseño del mundo de imágenes. Pero el verdadero trascender no consiste en los procesos de abstracción de la conciencia racional del yo, aunque haga uso de ella”.¹⁹ La búsqueda de la unidad no habría que dirigirla hacia un “más allá” de la conciencia. El humani(mi)smo neumanianno no es platónico en el sentido de que no pretende salir de la caverna para acceder a un mundo completamente luminoso, divino. La trascendencia se ofrece ahora en el “más acá”, como intra(tra)scendencia: (re)iniciación o (re)inmersión en el energético fondo oscuro de la existencia para retornar transformado o regenerado. “*Inire* en el sentido de iniciación significa originalmente entrar en la tierra, y el lugar de esta inicia-

¹⁶ Neumann, “Krise und Erneuerung–Das neue Bild des Menschen”, 51.

¹⁷ *Ibíd.*, 52.

¹⁸ “El ser humano sabe que, en su propia transformación, lo que lo transforma también se transforma a sí mismo y que, mediante su apertura, abre nuevos caminos en el mundo para lo creativo” (*ibíd.*, 51).

¹⁹ Neumann, “Krise und Erneuerung–Das neue Bild des Menschen”, 85.

ción era la cueva, el útero de la Gran Madre, este arquetipo del lugar sagrado, el templo y la casa”.²⁰

Para Neumann, lo mismo que para Jung, el gran problema de la psicología, y al mismo tiempo el gran reto de nuestra cultura, es el de la articulación o implicación de los contrarios (masculino y femenino, *ánima* y *ánimus*, cuerpo y espíritu, bien y mal) en el interior de la *psique*. La complejidad de la *psique* resulta ser un aliado decisivo en esta tarea psicológica, que tiene también consecuencias para la ética. No se trata de negar y excluir lo negativo, sino de aceptarlo, abrazarlo y asumirlo para que se pueda descomponer, transformar, reciclar e integrar en la complejidad del movimiento de la *psique*; para que la conciencia asuma el inconsciente al sumergirse en él en un viaje de ida y vuelta de tal modo que se convierta en conciencia *del* inconsciente.²¹

3. Una ética humani(mis)ta

En 1949 Erich Neumann publicó un libro titulado *Psicología profunda y nueva ética*, en el que intentaba comprender la tragedia que Europa acababa de vivir, reflexionando sobre la significación y la (in)eficacia anímica de la ética tradicional.²² Nuestra cultura se había levantado sobre una ética de la virtud que, tanto en su raíz griega como en la judeocristiana, se organiza en torno a la celebración del bien y de lo positivo, celebración que conlleva al mismo tiempo la negación de lo negativo y la represión o exclusión del mal y de la *sombra*.²³ Se trata de

²⁰ Erich Neumann, “Die Bedeutung des Erdarchetyps für die Neuzeit” (Zürich: Rhein-Verlag), 17, <https://opus-magnum.com/autoren-und-werke-4/neumann-erich-dr-phil/>. Parece apuntar, también, en esta dirección Andrés Ortiz-Osés, aunque en relación con Jung, cuando afirma que “Jung hace hincapié en las profundidades del alma, de modo que la trascendencia es entendida junguianamente como trascendencia de lo bajo o interior, frente a la vieja trascendencia de lo alto o superior. El propio Jung desplaza así la tradicional trascendencia del espíritu, en nombre de la *intratrascendencia* del alma (como podríamos llamarla)” (Andrés Ortiz-Osés, *Hermenéutica de Eranos, Las estructuras simbólicas del mundo*. Proemio de Eugenio Trías/Apéndice de Gilbert Duran [Barcelona: Anthropos, 2012], 115).

²¹ “Pero de este caos y de esta catástrofe surge lo eterno en una gloria insospechada, lo eterno que es milenario, pero también completamente nuevo. No es desde fuera, sino desde dentro y desde abajo, desde donde brilla la luz misteriosa de la naturaleza, la gloria divina de la Shekinah, que consuela y cura: el secreto femenino de la transformación” (Erich Neumann, *Art and the Creative Unconscious: Four Essays* [Princeton University Press, 1959], 146-147).

²² Erich Neumann, *Psicología profunda y nueva ética* (Madrid: Alianza, 2007).

²³ En la psicología junguiana, la *sombra* representa el lado oscuro de la personalidad en el que residen los aspectos rechazados por la conciencia moral y que se quieren negar.

una estrategia que podemos denominar heroica, ya que está basada en la lucha del Yo consciente por imponerse sobre los impulsos, las tendencias y deseos que comparecen, en ese determinado contexto ético, como malos, y patriarcal, pues comparecen como positivos precisamente los valores masculinos vinculados con la simbólica de la luz, la elevación, el cielo, la perfección y la conciencia (no se olvide que *virtud* proviene de *vir*), mientras que el monstruo al que tiene que matar el héroe con su espada-lanza suele tener connotaciones matriarco-femeninas.

Esta estrategia funciona bien en determinados contextos y tiene sentido en cuanto contribuye al desarrollo de la personalidad, pero en el transcurso de la historia ha ido perdiendo su eficacia sobre la *psique* y, en su versión ascético-protestante de la ética del trabajo, ha conducido a la modernidad hasta el borde del abismo. La cuestión decisiva, aquí, es qué ocurre con todo aquello que la ética antigua excluye o reprime. Y Neumann responde que todo lo que está en oposición a los valores se va acumulando en la *sombra*. La *sombra* es, pues, aquella parte oscura de la personalidad que no puede ser aceptada dentro del marco ético oficial. Al no ser aceptada, la *sombra* se proyecta sobre alguna realidad exterior y es experimentada ahí fuera, como algo ajeno a uno mismo, y que puede, por ello, ser destruido o expulsado.

Eso es precisamente lo que ocurre en el rito judío del chivo expiatorio, en el que se abandonaba en el desierto un macho cabrío simbólicamente cargado con todo el mal y el sentimiento de culpa de la colectividad. Este modo de gestionar el problema del mal tiene sentido en determinadas fases, cuando todavía la conciencia individual es muy débil, pero resulta también muy peligroso: una buena prueba de la peligrosidad de ese procedimiento sobre el que se levanta la ética antigua la encontramos precisamente, según afirma el judío Neumann, en el holocausto del pueblo judío, que en trágica inversión se vio convertido él mismo en víctima inocente, en chivo expiatorio de una colectividad a la que ningún mal había provocado.

Ahora bien, Neumann defiende que necesitamos (y está en trance de surgir) una nueva ética, una ética que renuncie a esa estrategia que tan ineficaz y peligrosa se ha mostrado, una ética en la que el individuo, en vez de limitarse a expulsar el mal, descargándose de él para echarlo sobre las espaldas de algún otro, se preocupe de “reciclarlo”.

Al asumir la responsabilidad de nuestra *sombra* —afirma Neumann— se

La *sombra* es, en cada individuo, una configuración personal, pero tiene, sin embargo, un arraigo arquetípico, ya que en todo ser humano hay una parte oscura.

cancela su proyección (la psicología del chivo expiatorio), se abandona la guerra, disfrazada de cruzada moral, que pretendía exterminar el mal, especialmente el del vecino, y comienza a surgir una actitud que ya no se basa en el castigo y la purificación. La aceptación de la *sombra* es una fase del proceso de desarrollo que va generando una nueva estructura de la personalidad en la que, como hemos indicado, el sistema consciente queda vinculado con el inconsciente. La ampliación de la personalidad se basa en la asimilación y la toma de conciencia de ciertos contenidos inconscientes que tienen perspectivas de futuro y que señalan nuevas vías para la conciencia, así como en la elaboración y transformación de los contenidos negativos del inconsciente, es decir, de aquellos contenidos que inicialmente comparecen como hostiles a la conciencia y al Yo.²⁴

Encargarse de la propia *sombra*, reconocerse responsable de ella, asumirla y aceptarla son las condiciones para poder integrarla y transformarla, poniéndola al servicio de la maduración de la personalidad. Esta labor no es solo una cuestión individual, sino que también tiene una función social, pues, al hacerse uno cargo de su parte oscura, está evitando proyectarla sobre los demás y contribuyendo a la “descontaminación” del ambiente social. Podríamos decir, pues, que la nueva ética esbozada por Neumann desde la perspectiva de la psicología no se centra en la celebración del bien (y su perfección), sino en la toma de conciencia de lo que falta, de lo que se excluye, de los huecos oscuros, y en la asimilación transformadora del mal (plenitud o compleción).

En concordancia con el imperativo del oráculo de Delfos, “conócete a ti mismo”, esta perspectiva psicológica ahonda en el descubrimiento de los condicionamientos psíquicos que, como la proyección de la *sombra*, encuadran y delimitan la ética y el comportamiento de los individuos.

En cualquier caso, Neumann ubica la ética tradicional en una determinada fase del surgimiento y desarrollo de la conciencia, en el estadio patriarcal en el que se da una separación heroica entre la conciencia y el inconsciente. En esta fase el yo busca su autoafirmación, por lo que se enfrenta al inconsciente, que hasta entonces lo había sustentado, como un obstáculo que impide su crecimiento, como un monstruo que amenaza con devorarlo y con el que ha de luchar a muerte. El mérito de Neumann consiste, precisamente, en haber diagnosticado esa separación, sobre la que se levanta la cultura grecocristiana y en particular la modernidad, como un momento, quizá necesario, en el desarrollo de la *psique* (tanto individual como colectiva), pero que no es ni inicial ni final y que exige, por tanto, ser (intra)trascendido.

²⁴ Neumann, *Psicología profunda y nueva ética*, 97.

Ya no tenemos a nuestra disposición —afirma Neumann— los medios patriarcales de la gracia, con ayuda de los cuales poder identificarnos con el lado celestial, y nos vemos obligados, para bien o para mal, a llegar a un equilibrio con la parte del diablo o, mejor dicho, con aquella parte que había sido considerada como la del diablo. En el proceso, se va haciendo cada vez más evidente una extraña revaloración o transvaloración, según la cual el auténtico objetivo no parece ser la derrota del mal, sino su rescate o redención, no una victoria patriarcal, sino una transformación de lo inferior.²⁵

Nuestra cultura occidental comparece, así, ambivalentemente caracterizada, por un lado, por el logro (positivo) de esa separación o emancipación y, por otro lado, por la detención o fijación (negativa) en esta. Esta fijación o detención acarrea una costosa represión del factor inconsciente y una peligrosa inflación del factor consciente, en virtud de la cual el yo, olvidando su procedencia, se erige como punto central de la *psique*, olvidando que en todo caso es el centro de esa pequeña isla que es el territorio controlado y administrado por la conciencia, pero rodeado por un profundo e ilimitado (ápeiron: Anaximandro) “océano”. Ese “egocentrismo” provoca un bloqueo y un aislamiento que se expresa tanto en el sentimiento de soledad, de vacío, de sinsentido, de desesperación, como en el olvido del antiguo lenguaje simbólico, que, a pesar de todo aunque no nos demos casi cuenta, sigue sustentando a nuestros lenguajes sígnico-burocráticos y científico-entitativos.²⁶

El humanismo simbólico que Neumann ha proyectado pretende aprovechar los intersticios y abrir espacios de comunicación que sirvan para la expresión y articulación de lo inconsciente, respetando y aceptando su potencial simbólico-mítico. Se trataría de poner en práctica lo que constituye el núcleo de Eranos: el proyecto de entablar un diálogo fructífero entre lo matriarcal-inconsciente (oriental) y lo patriarcal-racionalista (occidental).²⁷

²⁵ Erich Neumann, “Die Bedeutung des Erdarchetypes für die Neuzeit”. *Eranos-Jahrbuch* (Zürich: Rhein-Verlag, 1953), 20-21, <https://opus-magnum.com/autoren-und-werke-4/neumann-erich-dr-phil/>.

²⁶ Aquí podría recordarse a Erich Fromm con su libro *El lenguaje olvidado* (Madrid: Paidós, 2012).

²⁷ Entendemos que Ortiz-Osés apuntaba en esta dirección cuando afirmaba, por ejemplo, que “Nuestra posición vuelve a ser remediadora de los contrarios, optando por su acercamiento *versus* su separación, confrontación o extremización, tratando de aunar o “unamunar” (*supra*) los opuestos a raíz de una visión medial, en la que el alma ocupa el centro hermenéutico de nuestra cosmovisión. Mas el alma no es el espíritu puro, abstracto o desencarnado (simbolizable hoy por el dinero) ni el cuerpo impuro, enmaterializado (simbolizable hoy por el sexo), sino el espíritu encarnado, es decir, la persona: la persona

Conclusión

El pensamiento de Erich Neumann, desarrollado en el marco del Círculo de Eranos, continúa en la línea de la psicología analítica de Carl Gustav Jung. Neumann propone una reformulación del humanismo que pone en el centro el papel del alma como mediadora entre el inconsciente y la conciencia, entre el cuerpo y el espíritu. Su teoría se plantea como una respuesta crítica al “falso humanismo” de la modernidad, el cual, en su afán por racionalizar y dominar el mundo, ha desconectado al ser humano de su esencia simbólica y psíquica.

Neumann critica el modelo moderno de humanismo por su reduccionismo racionalista, el cual ha llevado a una alienación del ser humano respecto a su propia naturaleza. En este sentido, la modernidad ha generado una disociación profunda entre el yo y la dimensión inconsciente, un proceso que Neumann vincula con la separación entre lo divino y lo humano en la tradición judeocristiana y la filosofía griega. Esta división ha generado un alejamiento del ser humano respecto a la naturaleza y ha consolidado una visión del mundo mecanicista y utilitaria.

El “falso humanismo” ha promovido un modelo de sujeto basado en la razón instrumental y en la voluntad de dominio, lo que ha llevado a una fragmentación de la experiencia humana. Este modelo ha priorizado el desarrollo técnico y económico sobre la integridad psicológica y la creatividad simbólica, provocando un vacío existencial en el ser humano moderno. La búsqueda de seguridad y autosuficiencia ha generado, según Neumann, un alejamiento del ser humano respecto a sus propias fuentes de sentido, favoreciendo una inflación del yo y una desconexión con el inconsciente.

El humanismo simbólico propuesto por Neumann busca reintroducir la dimensión psíquica y simbólica en la concepción del ser humano, entendiendo que la conciencia no puede existir sin la mediación del alma y el inconsciente. Este enfoque se basa en la idea de que el ser humano no solo es un “animal racional”, sino que su realidad se configura a través de símbolos en medio de los cuales se articula el sentido.

De este modo, el humanismo simbólico desborda y transforma la visión fragmentaria de la modernidad al reintegrar la dimensión psíquica en la experiencia humana, precisamente como ámbito en el que puede acontecer la articulación de lo sensible con lo inteligible. Para Neumann, la verdadera trascendencia no

dice alma y el alma codice amor” (Andrés Ortiz-Osés, *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica* [Barcelona: Anthropos, 2003], 52-53).

consiste en escapar de la realidad material, sino en una inmersión profunda en la *psique* y sus estructuras simbólicas en tanto que ámbito de mediación y configuración. Esta revalorización del alma permite una conexión renovada con la totalidad de la existencia, ofreciendo una vía de transformación y evolución personal y social.

En este contexto, Neumann retoma la importancia del *daimon* como mediador entre lo divino y lo humano, una idea que, aunque resuena en la filosofía platónica, hunde sus raíces en ritos y símbolos de la fertilidad más arcaicos, y que también es central en la psicología analítica de Jung. Esta figura simbólica representa la función psíquica que permite la comunicación entre la conciencia y el inconsciente, facilitando un proceso de transformación que evita los peligros de la inflación del *yo* y el estancamiento o fijación en un racionalismo extremo.

El pensamiento de Neumann propone una visión del humanismo en la que el símbolo actúa como el elemento fundamental de mediación entre la conciencia y el inconsciente. La integración de los opuestos y la exploración del lenguaje simbólico son claves en este proceso de transformación. A través del mito, la metáfora y la imagen arquetípica, el ser humano puede encontrar nuevas formas de autoconocimiento y reconciliación con su propia naturaleza.

En definitiva, el humanismo simbólico de Neumann no pretende negar los logros del racionalismo, sino complementarlos con una comprensión más amplia de la *psique* humana. Al reconocer el valor del símbolo y del mito, se abre un camino hacia una existencia más rica, profunda y conectada con las raíces del ser. Esta perspectiva permite una renovación cultural y filosófica en la que el ser humano no pretendería tanto dominar el mundo como comprenderlo desde su interioridad psíquica.

Bibliografía

- ELIADE, Mircea. *Imágenes y símbolo*. Madrid: Taurus, 1999.
- FROMM, Erich. *El lenguaje olvidado*. Madrid: Paidós, 2012.
- GARCÍA LORCA, Federico. *Juego y teoría del duende*. Sevilla: Athenaica, 2019.
- HABERMAS, Jürgen. *Ciencia y técnica como "ideología"*. Madrid: Tecnos, 2009.
- HADOT, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?* México: FCE, 1998.
- JUNG, Carl G. *Psicología y simbólica del arquetipo*. Barcelona: Paidós, 1983.
- NEUMANN, Erich. "Die Bedeutung des Erdarchetyps für die Neuzeit". *Eranos Jahrbuch*, Zürich: Rhein-Verlag, 1954, <https://opus-magnum.com/autoren-und-werke-4/neumann-erich-dr-phil/>.

- NEUMANN, Erich. "Mensch und Sinn". *Eranos Jahrbuch*, Zürich: Rhein-Verlag, 1957, <https://opus-magnum.com/autoren-und-werke-4/neumann-erich-dr-phil/>.
- NEUMANN, Erich. "Krise und Erneuerung—Das neue Bild des Menschen". *Eranos Jahrbuch*, Zürich: Rhein Verlag, 1959, <https://opus-magnum.com/autoren-und-werke-4/neumann-erich-dr-phil/>.
- NEUMANN, Erich. *Art and the Creative Unconscious: Four Essays*. Princeton University Press, 1959.
- NEUMANN, Erich. *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*. Zürich: Kindler, 1974.
- NEUMANN, Erich. *Psicología profunda y nueva ética*. Madrid: Alianza, 2007.
- ORTIZ-OSÉS, Andrés. *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica*. Barcelona: Anthropos, 2003.
- ORTIZ-OSÉS, Andrés. *Hermenéutica de Eranos. Las estructuras simbólicas del mundo*. Proemio de Eugenio Trías/Apéndice de Gilbert Durand. Barcelona: Anthropos, 2012.
- ORTIZ-OSÉS, Andrés, y Luis GARAGALZA (coords.). *Lo demoníaco: el duende y el daimon*. Barcelona: Anthropos, 2019.
- PLATÓN. *El Banquete*. Buenos Aires: Colihue, 2015.
- SMITH, Adam. *La riqueza de las naciones*. México: Publicaciones Cruz O, 1977.
- SCHOLEM, Gershom. *La Cábala y su simbolismo*. México: Siglo XXI, 2001.

Luis Garagalza

Cursó la licenciatura en Filosofía en la Universidad Deusto entre los años 1976-1981, donde se doctoró en 1987 con una tesis dirigida por el catedrático Andrés Ortiz-Osés sobre "La hermenéutica del lenguaje en E. Cassirer, H. G. Gadamer y G. Durand (Círculo de Eranos)". Trabaja en el Departamento de Filosofía en la Universidad del País Vasco. Ha publicado *La interpretación de los símbolos* (Anthropos, 1992), *Introducción a la hermenéutica contemporánea. Cultura, simbolismo y sociedad* (Anthropos, 2002), *El sentido de la hermenéutica* (Anthropos, 2014).