



UNIVERSIDAD  
DE LA REPÚBLICA



Facultad de  
Psicología  
UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA

Trabajo Final de Grado

Monografía

**EL CONCEPTO DE ARQUETIPO DESDE C.G.  
JUNG Y MIRCEA ELIADE**

Tutor: Ismael Apud

Estudiante: Gonzalo Fadul

C.I.: 4.609.776-8

Montevideo Uruguay, Agosto 2018

## Resumen

Si bien podemos rastrear el uso del concepto de arquetipo en autores tan antiguos como Platón, su elaboración como constructo teórico dentro del campo de la ciencia es reciente. Su aplicación en la actualidad se ha extendido a diversos campos, siendo quizá en el área de la psicología donde más frecuentemente vemos su uso. En el presente trabajo analizaremos este concepto bajo la mirada de dos autores, provenientes de distintas disciplinas. En primer lugar, veremos la propuesta de Jung en relación a este concepto. Para eso haremos un recorrido por generalidades de su teoría, analizando principalmente su concepción del psiquismo: las funciones de la consciencia y la distinción entre inconsciente personal e inconsciente colectivo. A partir de esta introducción, presentaremos el concepto de arquetipo y su relación con las nociones mencionadas. En un segundo momento, expondremos las ideas de Mircea Eliade sobre el arquetipo. Trabajaremos sobre la distinción que este autor hace entre lo sagrado y lo profano y su vinculación con la concepción del tiempo y el espacio en el hombre religioso. Veremos también sus ideas sobre los mitos y rituales y su relación con el concepto de repetición, para analizar luego la idea de arquetipo en relación a estos conceptos. En un tercer momento, se propondrá un espacio de discusión en torno a la propuesta de estos dos autores, puntualizando en algunas similitudes y diferencias de sus planteos. Finalmente se concluirá el trabajo con algunas reflexiones acerca de las aportaciones de ambos autores al campo de la ciencia.

**Palabras clave:** *Arquetipos, Jung, Eliade, psicología analítica, historia de las religiones.*

## Índice

Introducción.....	3
Los arquetipos en la psicología analítica .....	4
El funcionamiento de la consciencia .....	4
Las dos capas del inconsciente: personal y colectivo .....	5
Características de lo inconsciente colectivo.....	6
Sobre el origen del concepto de arquetipo.....	9
Definición y generalidades del arquetipo en la teoría analítica .....	9
Mircea Eliade: una mirada del arquetipo desde la historia de las religiones ....	14
Lo sagrado.....	14
Ritual y repetición.....	16
Mitos.....	17
El tiempo.....	19
Arquetipo .....	20
Discusión.....	24
Conclusión .....	27
Referencias Bibliográficas.....	28

## Introducción

Si bien la noción de arquetipo se remonta a la antigüedad, la expansión de su uso en el campo de la ciencia es relativamente reciente. Aunque existen teorizaciones diversas sobre el mismo, generalmente su utilización está estrechamente ligada a la existencia de universales o modelos originarios, tal como revela su etimología, proveniente del griego, *arjé* (elemento fundamental, u origen), *tipos* (impresión, modelo principal). En el presente trabajo abordaré este concepto bajo la perspectiva de dos autores provenientes de diferentes disciplinas. Por un lado, presentaré la perspectiva de Carl Jung, reconocido psiquiatra suizo y fundador de la psicología analítica. Por otro lado, expondré los postulados del historiador Mircea Eliade sobre este concepto.

En primer lugar, explicaré algunas de las nociones fundamentales de la psicología analítica. Veremos cómo para Jung el psiquismo está estructurado en tres grandes capas: i. la consciencia, que constituye la capa más superficial; ii. el inconsciente personal, una capa más profunda que la consciencia, habitada por contenidos que son producto de la historia individual del sujeto; iii. el inconsciente colectivo, estrato más profundo del psiquismo según esta teoría, así como la capa que es estructurada por los arquetipos. Finalmente, desarrollaré el concepto de arquetipo, analizando las diferencias que Jung propone entre “arquetipo en sí” y “representación arquetípica”. Veremos también brevemente la importancia de los sueños y las imágenes religiosas para esta corriente de la psicología, su vinculación con el inconsciente y con los arquetipos.

En un segundo momento, haré un recorrido por algunos de los conceptos fundamentales de la teoría de Eliade. En primer lugar, sus ideas acerca de lo sagrado, vinculado a la noción de espacio, la importancia de este concepto para el hombre religioso y su contraposición con la idea de lo profano. Luego, presentaré su concepción de los mitos y el ritual, el lugar de los mismos en las sociedades primitivas, y sus relaciones con el concepto de repetición. También revisaré la noción de tiempo, la idea de tiempo profano y tiempo sagrado, y la relación de este último con los mitos y rituales. Por último, analizaré sus ideas vinculadas a la noción de arquetipo. Para eso trabajaré sobre algunos ejemplos, a modo de exponer dos posturas que podemos encontrar en su obra vinculadas a este concepto.

En un tercer momento propondré un espacio de discusión entre los dos autores con la intención de comparar sus ideas, viendo algunas similitudes y diferencias tanto en generalidades de sus pensamientos como en sus teorizaciones acerca de la idea de

arquetipo. Para terminar el trabajo, presentaré algunas conclusiones, donde destacaré la importancia de los aportes de estos dos autores al campo de la ciencia.

## Los arquetipos en la psicología analítica

### El funcionamiento de la consciencia

Al igual que Freud, Jung reconoce en la psique una capa consciente y otra inconsciente. En la teoría analítica, la consciencia no es más que un estrato superficial de nuestra psique, que "...flota como una islita en la inmensidad del mar del inconsciente" (Jacobi, 1976). Es necesario aclarar antes que nada, que esta distinción entre consciente e inconsciente tiene como finalidad alcanzar una comprensión más clara de lo psíquico, ya que como señala Jacobi (1976), "...la consciencia no es ningún *aquí* y el inconsciente ningún *allí*, sino que lo psíquico se presenta más bien como una totalidad." (p.68). En la evolución filogenética del ser humano, la consciencia es, según Jung (1994), una ganancia tardía, reciente en nuestro desarrollo. Esta capa de lo psíquico se caracteriza por su estrechez, por su capacidad disminuida para sostener varias representaciones de forma simultánea. En este sentido, la consciencia es algo totalmente efímero, en tanto las representaciones que son conscientes en un momento dejan de serlo al instante siguiente. Es, además, discontinua, siendo el recuerdo lo que nos hace percibirla como continua.

El inconsciente, por el contrario, es un estado perpetuo, continuo y estable, que permanece semejante a sí mismo, y que sostiene su actividad de forma ininterrumpida por debajo de la conciencia sin que siquiera lo sepamos. Sólo cuando se manifiesta, como por ejemplo a través de sueños o perturbaciones inusuales de la conciencia, es que somos conscientes de su actividad. La conciencia para Jung está estrechamente relacionada con la capacidad de percibir y adaptarse el mundo externo. ¿Qué es ese ser que percibe? "Es, ante todo, el centro de la conciencia, el *yo*" (Jung, 1994, p.96). Según los planteos de Jung, el yo es una condición *sine qua non* de la conciencia. Para este autor, si el objeto no es percibido por el yo, es entonces inconsciente. La conciencia se define por su relación con eso que llamamos "yo", es la función que mantiene la relación de los contenidos psíquicos con el yo (Jacobi, 1976).

Resumiendo, la conciencia es "...una especie de capa superficial, de epidermis flotante sobre el inconsciente, que se extiende en las profundidades como un vasto océano de una continuidad perfecta" (Jung, 1994, p.93).

## **Las dos capas del inconsciente: personal y colectivo**

Muy diferente es la naturaleza del inconsciente para Jung. A partir de una serie de observaciones y experiencias sobre las que hablaré más adelante, Jung plantea que en el inconsciente puede reconocerse un nivel personal o individual, y otro al que denominó colectivo o impersonal. El nivel personal constituye el estrato más superficial del inconsciente. Sobre ese estrato descansa otro más profundo, al cual Jung denomina “inconsciente colectivo” (Jung, 2014). Para el autor, existen contenidos inconscientes que de llegar a la consciencia no se diferenciarían en nada de los contenidos psíquicos que conocemos. Estos contenidos pertenecen al inconsciente personal. En palabras de Jung (2014):

Este inconsciente así definido circunscribe una realidad extremadamente fluctuante: todo lo que sé pero en lo cual momentáneamente no pienso; todo lo que alguna vez fue para mí consciente, pero que ahora he olvidado; todo lo percibido por mis sentidos, pero que mi conciencia no advierte; todo lo que sin intención ni atención, es decir, inconscientemente, siento, pienso, recuerdo, quiero y hago. (p.206)

La característica principal de esta capa de lo inconsciente es que sus contenidos son susceptibles de conciencia, o que al menos en algún momento fueron conscientes (Jung, 2009). Estamos constantemente alternando entre la claridad de la consciencia y la oscuridad de la inconsciencia. Jung denomina a los contenidos del inconsciente personal, contenidos personales, ya que provienen de la historia vital del individuo.

Sin embargo, Jung reconoce contenidos del inconsciente que no son susceptibles de conciencia. Estos contenidos “...representan el sedimento de los modos típicos de reacción de la humanidad, desde sus orígenes más remotos [...] a situaciones como angustia, lucha contra el poder, relaciones de los sexos, de los hijos con los padres, figuras paternas y maternas” (Jacobi, 1976, p38). Jung (2014) acuñó el término psicóide para referirse a estos contenidos cuya naturaleza nos es enteramente desconocida, e imposible de aprehenderlos por la experiencia directa. Estos pertenecen al estrato profundo del inconsciente colectivo, constituyen los sedimentos del inconsciente personal y la consciencia, y no pueden ser aprehendidos por la consciencia de forma directa. La designación “colectivo” refiere a que estos contenidos son de carácter general, es decir, que se pueden encontrar en cualquier sujeto y en cualquier parte del mundo, lo cual obviamente no sucede con los contenidos personales:

... he elegido la expresión "colectivo" porque este inconsciente no es de naturaleza individual sino universal, es decir, que en contraste con la psique individual, tiene contenidos y modos de comportarse que son, cum grano salis, los mismos en todas partes y en todos los individuos. En otras palabras, es idéntico a sí mismo en todos los hombres y constituye así un fundamento anímico de naturaleza suprapersonal existente en todo hombre. (Jung, 2014, p.10)

### **Características de lo inconsciente colectivo**

Ahondaré a continuación en las características de este estrato de la psique. Es importante aclarar que la noción de inconsciente colectivo es una noción compleja y difícilmente definible de una forma acabada y sencilla, sea tanto que nos remitamos a lo que Jung dijo acerca de este concepto o a lo que dijeron sus seguidores.

La teoría del inconsciente colectivo de Jung surge a partir de observaciones en sus pacientes, y de la necesidad de explicar fenómenos que no podían ser entendidos basándose en la existencia de una psique individual. Observó que muchos de los contenidos psíquicos presentados por sus pacientes tenían fuertes similitudes con temas mitológicos, sin que esto pudiese explicarse por una referencia individual (Alonso, 2004). El fenómeno artístico, los cuentos infantiles, los contenidos de mitos y religiones, la psicopatología psiquiátrica, fue la materia prima en la que Jung se apoyó para afirmar sus postulados. También el proceso del sueño es un ejemplo que da cuenta del carácter colectivo del inconsciente (Quiroga, 2010). Tomaré éstos últimos como ejemplo, en primer lugar por su relevancia en el trabajo clínico, y en segundo lugar porque como bien afirma Jacobi (1976), los sueños constituyen uno de los procesos psíquicos más expresivos.

Según Jung, los sueños pueden analizarse y entenderse en un sentido individual, siempre que estos provengan de capas superficiales de la psique. Pero existen también sueños que trascienden la experiencia individual del soñador. Son sueños que por los motivos que tratan, pueden llamarse colectivos:

... el sueño contendrá por regla general lo que se llama *temas mitológicos*, es decir, asociaciones de imágenes y representaciones comparables a las que hay en la mitología de su propio pueblo o de los pueblos extranjeros. En este caso, el sueño contiene un *sentido colectivo*, es decir, un sentido general, humano. (Jung, 1994, p.75)

Siguiendo a Jung, si bien el simbolismo del sueño es esencialmente individual, y de hecho soñamos siempre sobre nosotros mismos, nuestra individualidad no deja de estar contenida dentro de la condición humana. El sueño colectivo será entonces válido para quien lo sueña en primer lugar, pero a su vez manifestará que la problemática expresada es compartida por muchos de sus contemporáneos. El sueño cobra dimensiones mitológicas, abriéndose sobre un horizonte más vasto y dependiendo de capas más profundas de la psique. Refiriéndose al análisis de uno de estos sueños, el autor dice:

Nos encontramos aquí con una capa psíquica común a todos los humanos, formada en todos por representaciones similares (que se han concretado a lo largo de las edades en los mitos), capa a la que yo he llamado por eso el inconsciente colectivo. No es este producto de experiencias individuales; es innato en nosotros, al igual que el cerebro diferenciado con el que venimos al mundo [...] Nacemos, en cierto modo, en un edificio inmemorial que nosotros resucitamos y que se apoya en cimientos milenarios. (Jung, 1994, p.389)

El inconsciente colectivo es así definido como algo viviente, es la cueva donde se guarda el tesoro de la totalidad de la experiencia humana, acumulado a lo largo de cientos de miles de años. En este sentido, se trata de una herencia, producto de la evolución de nuestra especie. Visto desde esta perspectiva, el inconsciente se transforma en una fuente de conocimiento infinita e invaluable. El inconsciente colectivo es entendido por Jung como pura objetividad, constituye un verdadero mundo, o varios mundos (Baudouin, 1967). Es "...cualquier otra cosa menos un sistema personal encapsulado" (Jung, 2014, p.39). El inconsciente así definido por Jung preexiste al sujeto; es por tanto un *a priori* de la actividad y la experiencia humana. Como bien señala Neumann (2009), en los comienzos de la humanidad:

...la vida humana está determinada en un grado mucho mayor por lo inconsciente que por la consciencia, es gobernado más por imágenes arquetípicas que por conceptos [...] el ser humano es más una parte de la unidad de su grupo que un individuo dotado de singularidad. (p.30)

Para Jung, en este momento evolutivo, el inconsciente era experimentado como un ser, dotado de voluntad y conciencia. "Y a este ser se le llamó Dios, que se convirtió así en la quintaesencia de toda realidad. Dios era el ser más real, la prima causa, sólo mediante la cual podía ser explicada el alma" (Jung, 1994, p.30). Este modo de entender el asunto tiene una razón psicológica de ser: calificar de divino a una presencia que, según Jung, es percibida como inmortal y eterna no es algo totalmente injustificado.

Vemos entonces cómo para este autor la psicología no puede desentenderse de la espiritualidad. Para Jung, la experiencia religiosa, los mitos y textos sagrados, el modo religioso de ver el mundo, hunden sus raíces en la profundidad del inconsciente colectivo. Gran parte del mérito de su obra fue haberse ocupado científicamente de estas cuestiones en una época donde el punto de vista físico y racionalista en las ciencias era casi absoluto.

Una de las características fundamentales del inconsciente colectivo es su naturaleza paradójica. El inconsciente alberga elementos diversos y heterogéneos, que a nuestra mente racional se le presenta como contradictorios. Este factor se expresa en el carácter ambiguo del arquetipo, cuestión que abordaré más adelante. A modo de resumen, Jung piensa que si se personificara la psique inconsciente, se presentaría como un ser colectivo, universal, poseedor de la totalidad de la experiencia humana, tan antiguo como el humano mismo, por encima de las vicisitudes de los tiempos (Jung, 1994).

Decíamos que el inconsciente personal está habitado por contenidos que provienen de la experiencia personal del individuo. Muy diferente son los contenidos del inconsciente colectivo:

En cada individuo, aparte de las reminiscencias personales, existen grandes imágenes “primordiales”, como Jacobo Burckhardt las ha llamado atinadamente; son posibilidades de humana representación, heredadas en la estructura del cerebro, y que producen remotísimos modos de ver. El hecho de esta herencia explica el increíble fenómeno de que ciertas leyendas estén repetidas por toda la tierra en forma idéntica. Explica también por qué nuestros enfermos mentales pueden reproducir exactamente las mismas imágenes y relaciones que conocemos por textos antiguos. (Jung, 2009, p.101)

Para Jung, esto no significa que el ser humano herede imágenes específicas. Lo que se hereda es la posibilidad de representación. Tal como señala Quiroga (2010), “La característica de este sustrato no es su presencia material, ni sus contenidos explicitados a la conciencia, sino sus disposiciones latentes a crear reacciones idénticas” (p.54). Estas imágenes primordiales que habitan el inconsciente colectivo son la expresión de la capa más profunda y misteriosa de la psique, imágenes a las que va a denominar “arquetipos”. Desarrollaré a continuación este concepto que constituye el eje central del presente trabajo.

## **Sobre el origen del concepto de arquetipo**

Como señalan Saiz y Amézaga (2005), el concepto de arquetipo desarrollado por Jung es el constructo teórico más importante dentro de la Psicología Analítica, porque permite el pasaje del signo al símbolo, de la dimensión individual a la colectiva. Si bien Jung hizo aportaciones muy específicas e innovadoras, el autor rastrea las raíces de este concepto (bajo el mismo nombre y también con otras denominaciones) en pensadores tan antiguos como Platón. La palabra arquetipo la encuentra ya en Filón de Alejandría, vinculada a la *Imago Dei* en el hombre. También aparece nombrada por Ireneo y Dionisio el Areopagita. Encuentra también referencias en el *Corpus Hermeticum* y en San Agustín (Jung, 2014). Según Jacobi (1976), el parangón más claro es con la Idea platónica, con la diferencia de que este último concepto refiere únicamente a una naturaleza primitiva, perfecta y luminosa de la realidad, relegando su parte oscura al mundo percedero de la humanidad. A diferencia de esto, Jung reconoce en el arquetipo una estructura bipolar, conteniendo en su esencia tanto la parte luminosa y eterna, como la oscura y percedera. Otra diferencia sustancial es que Jung, como investigador científico, asume el reto de hallar una base empírica que le permita sostener tales afirmaciones sin caer en suposiciones metafísicas como sucede con Platón.

Según Jung (2014), el concepto de arquetipo encuentra también fuertes resonancias en los planteos de Kant sobre los *a priori*, en el sentido de que estos últimos, al igual que la idea de arquetipo, intentan dar cuenta de que no existe ningún empirismo que pueda ir más allá de los límites de determinadas estructuras. Pero no sólo en la filosofía, sino también en la antropología encuentra Jung las bases para elaborar este concepto. De esta disciplina, subraya como predecesores del concepto de arquetipo a las "imágenes primordiales" de Adolf Bastian y las "categorías de la fantasía" de Hubert y Mauss (Jung, 2014). Ahora bien, quizá la aportación más sustancial de Jung es haber demostrado que los arquetipos no se difunden meramente por la transmisión cultural y social, sino que pueden surgir de forma espontánea como un producto de la psique en cualquier época y lugar del mundo (Jung, 2014).

## **Definición y generalidades del arquetipo en la teoría analítica**

Al igual que ocurre con la noción de inconsciente colectivo, por su naturaleza el concepto de arquetipo es una noción que, aunque pueda por momentos presentarse como relativamente clara, es en realidad sumamente compleja. Como bien señala Badouin

(1967), es natural que el espíritu científico choque aquí con el mismo malestar que con el concepto de inconsciente colectivo, en tanto los arquetipos son los elementos constitutivos de este último. Jacobi (como se citó en Badouin, 1967) nos recuerda que Jung elaborará este concepto a lo largo de toda su obra e irá reformulando y complejizando su definición, aunque la idea será siempre esencialmente la misma. A su vez, irá ampliando su aplicación, ya que en un principio sólo la utilizará para referir a motivos psíquicos que son susceptibles de expresar en imágenes, para luego extender su uso. La palabra arquetipo fue sólo empleada por Jung a partir de 1919, utilizando previamente los términos “imágenes primigenias”, “protoimágenes”, y luego, “dominantes del inconsciente colectivo” (Jacobi, 1976).

El arquetipo designa algo que aún no ha sido elaborado por la consciencia, es decir, es algo verdaderamente inconsciente, que no podemos representarlo tal y como es, y de lo cual tomamos conocimiento sólo de forma indirecta (Jung, 2014). Es necesario recalcar este punto ya que en muchas ocasiones es fuente de confusión, en tanto frecuentemente se tiene la convicción de que el arquetipo consiste en la herencia concreta de imágenes y contenidos. Los planteos de Jung dan cuenta de que esta es una mirada incorrecta, en tanto el arquetipo refiere no a la herencia de la representación concreta, sino a una herencia formal: “No se heredan las representaciones sino las formas, que desde este punto de vista también están determinados formalmente” (Jung, 2014, p.113). En este sentido, la función del arquetipo es “organizar –*anordnen*- según sus propios esquemas, el material representativo suministrado por la experiencia exterior” (Badouin, 1967, p.170).

Este motivo lleva a Jung, a partir del año 1946, a distinguir entre “el arquetipo en sí” de la “representación arquetípica” (Alonso, 2004). Por un lado, la representación arquetípica designa aquellas manifestaciones del arquetipo que alcanzan la consciencia, es decir, que han sido elaboradas por ésta, ya sea de forma más o menos individual, como en los sueños y visiones, o en representaciones más generalizadas, como sucede en mitos y leyendas (Jung, 2014). En tanto decimos que los arquetipos son forma y no contenido, entendemos que sus manifestaciones pueden variar infinitamente. Pero no sólo varían en cuanto al contenido, sino también en cuanto a los modos de expresión. Tomemos el caso del arquetipo del *anima*, al que Jung dedicó gran parte de su investigación, y que junto con el *animus* componen la *syzygia* divina, las “parejas andróginas de dioses”. Ambos arquetipos constituyen uno de los pares de opuestos fundamentales, expresando que todo lo masculino tiene su contrapartida femenina, y viceversa. Podemos encontrar representaciones del *anima* en figuras

míticas muy diversas, como diosas, ninfas y musas (Jung, 2014). Pero también puede aparecer en sueños, personificada en una figura femenina, ya que este arquetipo constituye la contrapartida femenina inconsciente de la psique masculina. Además, no sólo personas, dioses o figuras míticas simbolizan los arquetipos. Neuman (2009) demuestra que estos también pueden proyectarse en diversos objetos y situaciones. Por ejemplo, hablamos del “camino del héroe”, con sus múltiples manifestaciones y variantes, como un arquetipo que simboliza el camino interior que el hombre debe recorrer durante el transcurso de su vida para alcanzar la individuación (Neuman, 2014). Así también, objetos como la cueva o el recipiente, por sus cualidades y características, simbolizan distintos aspectos del arquetipo de la “Gran Madre” (Neuman, 2009). Incluso la “cuaternidad” es para Jung (1989) la expresión de un arquetipo, tema que desarrolló principalmente en su eminente obra *Psicología y Alquimia*. De esta manera, podemos contemplar

...un sinnúmero de figuras, símbolos e imágenes, intuiciones, aspectos y conceptos que se excluyen y superponen mutuamente, se complementan y en apariencia emergen de forma inconexa, pero que, sin embargo, a la vez están todos ellos relacionados con un *solo* arquetipo. (Neuman, 2009, p.25)

Este conjunto de símbolos propios de un arquetipo se denomina “grupo simbólico” o “canon simbólico” de un arquetipo. En este punto, me parece especialmente relevante detenerme en el caso de las imágenes religiosas, ya que es el lugar por excelencia donde podemos encontrar, según Jung, las representaciones arquetípicas en un estado que podríamos denominar como “más puro”. Para Jung, las religiones han intentado a lo largo de la historia aprehender el profundo misterio de lo psíquico, encerrando un saber primario que se expresa a través de imágenes:

La vida de lo inconsciente colectivo ha sido captada casi íntegramente en las representaciones dogmáticas arquetípicas y fluye como una corriente encauzada y domada en el simbolismo del credo y el ritual (...) lo inconsciente colectivo como hoy lo llamamos, nunca fue psicológico (...) Siempre fueron expresadas las figuras de lo inconsciente mediante imágenes protectoras y benéficas que permiten expulsar el drama anímico hacia el espacio cósmico, extraanímico. (Jung, 2014, p.23-24)

Estas imágenes deben atraer y fascinar a la conciencia. A este aspecto del arquetipo Jung lo llamó “numinoso”, que, como recuerda Baoulin (1967), viene de *numineux*, término acuñado por Rudolf Otto para caracterizar a lo sagrado. Constituye un factor espiritual por excelencia y consiste en la capacidad de evocar un profundo

sentimiento, terrible y fascinante a la vez, que atrapa la consciencia del individuo (Jung, 2014).

En cuanto al arquetipo en sí, se trata de un fenómeno que trasciende a la consciencia y cuya naturaleza no se puede intuir de forma directa, sino sólo a través de sus manifestaciones (Neumann, 2009). Es un factor que pertenece, podríamos decir, a la parte “ultravioleta” del espectro psíquico (Jung, 2014). En resumen: “Hay que tener siempre conciencia de que lo que entendemos por ‘arquetipo’ es irrepresentable, pero tiene efectos merced a los cuales son posibles sus manifestaciones, las representaciones arquetípicas” (Jung, 2014, p.255).

Para Jung, el concepto de arquetipo tiene un fundamento en las ciencias biológicas. En este sentido, destacamos las similitudes que observa entre arquetipo e instinto, y cómo ambos actúan de una forma similar, en opinión de Benn (1970), "hasta tal punto que cabe afirmar que los arquetipos son imágenes inconscientes de los propios instintos" (p.58). Para Jung, los arquetipos determinan modos de comportamiento que serían propios de nuestra especie. Desde esta perspectiva, la psicología analítica incluye los ritos típicamente humanos dentro de la categoría de *patterns of behaviour* - “patrones de comportamiento”- (Baudouin, 1967), expresión tan frecuente dentro de las ciencias naturales. Esto quiere decir que, así como a ningún biólogo se le ocurrirá pensar que cada individuo de la especie de los pájaros horneros aprende por su propia experiencia la forma peculiar de construir su nido, de la misma manera comprendemos que el ser humano tiene, de forma innata, modos de comportamiento específicamente humanos.

Notemos que hasta este momento me he referido al concepto de arquetipo, y casi no me he referido a “arquetipos”. Aclarar este punto significa, desde la teoría analítica, ahondar en el proceso de evolución filogenética de la psique humana, lo cual considero puede traer más claridad sobre el tema. Tanto para Jung como para Neumann (2009), los denominados grupos simbólicos, o canon simbólico de un arquetipo mencionados anteriormente son, en realidad, inconsistentes. Esto se debe a que en el inconsciente los arquetipos se encuentran en un estado de solapamiento y gran confusión. La denominación de “arquetipo originario” da cuenta de cómo el arquetipo hizo aparición en la consciencia humana, en un estado primario de indiferenciación.

Mientras que en el arquetipo originario los símbolos más diversos, contradictorios y, desde el punto de vista de la consciencia, incompatibles entre sí pueden coexistir sin problemas, como positivos y negativos, masculinos y femeninos,

más tarde unos y otros se separan, y empiezan a ordenarse de acuerdo con el principio de los opuestos. (Neumman, 2009, p.23)

A esta posibilidad del arquetipo de reunir en sí mismo aspectos que a la consciencia se presentan como opuestos o contradictorios lo denominó Jung *coincidentia oppositorum* (Dudley, 1979). Este principio que se manifiesta en la naturaleza paradójica del arquetipo, es decir, en la naturaleza bipolar del mismo, constituye una característica fundamental. Este aspecto lo encontramos plasmado, por ejemplo, en la doble moral, o moral ambigua de muchos dioses de diversas culturas y tradiciones, principalmente en oriente, donde el bien y el mal conviven en una misma entidad. Así, la diosa hindú *Kali* representa la naturaleza aniquilante y destructiva, pero también se le atribuye la creación del universo y es considerada como madre y origen. Otro ejemplo de esto lo podemos encontrar en *Yahveh*, donde los aspectos gentiles y terribles conviven en una y la misma figura (Jung, 2014).

Según Neumman (2014), será la “evolución de la consciencia” lo que hará posible una diferenciación progresivamente más precisa entre uno y otro arquetipo, y la separación de los distintos aspectos de un mismo arquetipo. Para Neumman (2009), el “hombre primitivo” -cuya consciencia se encuentra en un estadio primario de diferenciación en relación a la psique inconsciente- vive mucho más en función de su instinto que de su raciocinio, más guiado por símbolos que por conceptos; tiene, una experiencia de los arquetipos sumamente confusa y ambigua. Así, si apreciamos esculturas o símbolos del hombre paleolítico, podemos observar figuras donde conviven aspectos muy diversos y contradictorios, como una mujer con falo y un gesto que expresa un aspecto terrible, pero que a su vez está acunando un bebé (Neumman, 2009). Bajo esta perspectiva, la aparición de una multiplicidad de símbolos cada vez más complejos se relaciona con la capacidad de la consciencia de discernir de forma cada vez más precisa entre los aspectos del arquetipo, lo cual expresa la relativa independencia de estos últimos (Neumman, 2014).

Hechas estas consideraciones, es momento ya de ensayar una definición de lo que es un arquetipo que resuma lo anteriormente planteado.

*Los arquetipos son formas típicas de conducta* que, cuando llegan a ser conscientes, se manifiestan como representaciones, al igual que todo lo que llega a ser contenido de consciencia. Se trata, entonces, de *modi* característicamente humanos y por eso no debe sorprendernos comprobar en el individuo la existencia de formas psíquicas que no sólo aparecen en las

antípodas, sino también en otros siglos con los cuales únicamente nos liga la arqueología. (Jung, 2014, p.278)

Agreguemos a esta definición, que se trata de factores y motivos que ordenan el material psíquico en ciertas imágenes, y que existen de forma preconsciente, formando posiblemente las dominantes que estructuran la psique en general (Baudouin, 1967). Resumiendo, no obstante el arquetipo puede presentarse con distintos atuendos, el mismo posee un “núcleo de significación invariable” -como lo llama Jacobi (1976, p.80)-, que define las distintas formas de manifestación, aunque no directamente. Estas formas varían según la consciencia individual en la que surja. El arquetipo es tanto inmanente como preexistente al sujeto.

### **Mircea Eliade: una mirada del arquetipo desde la historia de las religiones**

#### **Lo sagrado**

Mircea Eliade fue un eminente investigador de origen rumano que dedicó gran parte de su obra al estudio de las religiones comparadas y compartió a su vez espacios de intercambio con el mismo Jung. También desarrolló el concepto de arquetipo, desde una perspectiva aplicada a la historia de las religiones. Veremos a continuación algunos aspectos centrales de su teoría para introducirnos luego en sus ideas sobre el concepto de arquetipo. Comenzaré por uno de los conceptos más importantes en la teoría de Eliade: lo sagrado. Veámoslo, primeramente, en relación a la concepción del espacio que tienen las culturas primitivas.

Según Eliade (1973), para el hombre religioso el espacio no es homogéneo. Por el contrario, existen espacios que son cualitativamente distintos: un espacio sagrado, que se caracteriza por ser real, fuerte y verdadero; y un espacio caótico y amorfo, el espacio profano. El *homo religious* (término utilizado para referir al hombre religioso) organiza su mundo en función de esta distinción ontológica fundamental (Risoto, 2014). A las irrupciones de lo sagrado en la naturaleza, que rompen con la homogeneidad del espacio, Eliade (1973) las denomina hierofanías. Esto quiere decir que, para el hombre primitivo, la naturaleza tiene la capacidad de ser receptáculo de lo divino y a su vez continuar siendo naturaleza (Risoto, 2014). De este modo, la manifestación de Dios a través de Cristo, o la presencia del centro del mundo en una montaña o un templo, son pruebas de la irrupción de lo sagrado en el mundo meramente natural. Allí en donde a

través de una hierofanía se efectúa una ruptura espacial, se opera a su vez una comunicación hacia arriba, con lo divino, y hacia abajo, con el inframundo. Esta comunicación con los distintos planos cósmicos, que está presente en los templos, santuarios y ciudades santas de todo el mundo y de todas las culturas, es lo que Eliade denomina *Axis mundi*.

Esta distinción entre el espacio sagrado y el espacio profano podemos apreciarla aún en la actualidad. Ejemplo de esto son las iglesias en medio de las ciudades modernas. La entrada de una iglesia representa una puerta de acceso hacia el mundo celeste, el mundo de lo divino: representa el paso hacia una dimensión completamente diferente de la profana.

A su vez, lo sagrado es lo que está cargado de ser, de potencia y de fuerza (Risoto, 2014). Estas cualidades de lo sagrado explican el afán del *homo religious* por permanecer cerca de lo divino:

El deseo del hombre religioso de vivir en lo *sagrado* equivale, de hecho, a su afán de situarse en la realidad objetiva, de no dejarse paralizar por la realidad sin fin de las experiencias puramente subjetivas, de vivir en un mundo real y eficiente y no en una ilusión. (Eliade, 1973, p.20)

Lo sagrado entonces representa lo puramente objetivo, que le permite al hombre orientarse en el mundo. Es el punto de referencia que le permite al hombre primitivo distinguir lo real de lo irreal. El hombre religioso no puede vivir sino en el mundo sagrado, el mundo creado por los dioses, porque sólo éste participa en el *ser*.

Lo profano, por otro lado, es aquello afectado de irrealidad o pobreza ontológica, y sólo existe en tanto tal en la medida en que participa de lo sagrado. En este sentido, las cosas y las acciones no tienen un valor que les sea intrínseco: solamente alcanzan a tener valor, es decir, a ser reales, en la medida en que participan de una realidad que los trasciende (Eliade, 2009). Esta necesidad religiosa revela una sed ontológica que sobreviene al hombre primitivo, que se manifiesta de múltiples maneras, y que responde al terror ante la nada, ante el Caos que rodea al mundo que habita (Eliade, 1973).

Siguiendo los planteos de Risoto (2014), lo sagrado no solamente es *ser*, sino también *poder*. No solamente representa lo real por excelencia, sino también lo poderoso, lo que es fuerte y efectivo. Lo sacro es una fuente de poder. ¿Qué es lo poderoso? Poder se traduce a la vez como realidad, perennidad y eficacia. Pareciera que en el fondo no hay una separación entre poder y ser, sino que se trata de dos aspectos fundamentales que hacen a lo sagrado. En resumen, lo sagrado y lo profano

son "...dos modos de estar en el mundo, los dos modos del *homo religious* primitivo." (Risoto, 2014, p.35)

### **Ritual y repetición**

La necesidad de ocupar un espacio santificado (la realidad), ha llevado al hombre primitivo a elaborar técnicas de consagración del espacio. Estos rituales, técnicas de construcción de lo sagrado como los llama Eliade (1973), no deben entenderse como un acto propiamente humano en la medida en que son eficientes solamente porque reproducen un acto primordial realizado por un dios, en un tiempo mítico, eterno, *in illo tempore*: el tiempo sagrado. Ejemplifiquemos esto con un mito tomado de su obra *Lo sagrado y lo profano*, mito que pertenece a los *achilpa*, tribu que habita en el norte de Australia. Para esta comunidad, el ser divino *Numbakula* "cosmizó" en un tiempo mítico el territorio sagrado que luego habrían de ocupar. Creó también las instituciones y a sus antepasados. Para eso utilizó el tronco de un árbol gomífero, haciendo de éste un poste sagrado, al cual untó con sangre para luego trepar por él y desaparecer en el Cielo. Este poste representa un eje cósmico, ya que solo en torno suyo el espacio se hace habitable, ordenado y real: gracias al poste, el espacio alrededor se transforma en mundo. Es comprensible entonces el papel ritual que juega este poste entre los miembros de la tribu. Cuando los *achilpa* se transportan de un lugar a otro, cargan con el poste sagrado como una forma de poder desplazarse sin dejar de estar en el "mundo". Ese poste reproduce el mismo poste utilizado por *Numbakula*. Su utilización ritual tiene como finalidad la reproducción del Cosmos creado por este ser sobrenatural, y gracias a esto es que el mundo alcanza a ser real, sólo en la medida en que reproduce el acto primordial ejecutado por el ser divino (Eliade 1973).

Es importante mencionar la estrecha relación entre consagración del espacio y acto cosmogónico: cuando el hombre consagra un espacio, no hace otra cosa que crear el mundo, tal como lo creó el ser sobrenatural en el tiempo mítico. Para Eliade (2009), el acto cosmogónico juega un papel vital en la existencia del hombre primitivo, y constituye el arquetipo de todo acto de creación. Los rituales de construcción repiten el acto primordial de la construcción cosmogónica. Ejemplo de esto es el sacrificio que se efectúa cuando se edifica una casa, que no es sino la imitación en el plano humano de un sacrificio primordial, ejecutado por un ser divino *in illo tempore* para dar origen al mundo (Eliade, 2015). Sobre este punto volveré cuando hable de arquetipo.

Esta característica de los rituales de consagración se extiende también para el resto de los rituales: todo ritual es la imitación, la reproducción de un acto primordial, sagrado, ejecutado por un ser divino. En este sentido, todo acto responsable y que apunte a una finalidad específica puede ser considerado para el hombre arcaico un ritual. Podemos concluir que, según Eliade (2015), el hombre no hace nada que haya sido creado por sí mismo. Todos los gestos sagrados y actos religiosos han sido fundados por los dioses, los héroes o antepasados míticos. Los ritos sólo tienen sentido en la medida en que renuevan un acto primordial. De esta manera, los ritos orgiásticos dionisiacos no son sino la repetición de los dramas de Dionisio, los ceremoniales de matrimonio son la imitación de la hierogamia, la unión del cielo y la tierra; el Sabat judeocristiano es una *imitatio Dei*. El mensaje del Salvador es algo que debe ser imitado. Y así podemos encontrarnos con una multiplicidad de ejemplos.

Queda en claro la importancia y el sentido que tiene la repetición para el hombre primitivo. En la medida en que repite un modelo ejemplar, el *homo religious* es capaz de participar del mundo, del mundo real, es capaz de ir más allá de la homogeneidad del mundo profano. Sólo mediante la repetición puede acceder a la realidad trascendente y verdadera de lo sagrado. “Lo que él hace *ya se hizo*. Su vida es la repetición ininterrumpida de gestos inaugurados por otros.” (Eliade, 2015, p.16)

## **Mitos**

Veamos ahora el lugar que ocupan los mitos en las culturas primitivas. Para Eliade, los misterios de los actos primordiales ejecutados por los dioses son revelados por los mitos. Su función principal es la de develar los modelos ejemplares de todos los ritos y actividades humanas: “Conocer los mitos es aprender el secreto del origen de las cosas. En otros términos: se aprende no sólo cómo las cosas han llegado a la existencia, sino también dónde encontrarlas y cómo hacerlas reaparecer cuando desaparecen” (Eliade, 2009, p.21).

Los mitos poseen una verdad ontológica, y refieren siempre a realidades. No sólo narran el origen del mundo y de las cosas, sino que también narran los acontecimientos primordiales, ocurridos en el tiempo mítico, y gracias a los cuales el hombre es esencialmente lo que es: por qué vive en sociedad, por qué es un ser sexuado, por qué debe trabajar para vivir y por qué debe alimentarse de determinada manera. Todo lo que tiene relación con su existencia y su forma de participar en el cosmos le concierne directamente (Eliade, 2009). De esta manera, determinada tribu

vive de la pesca, porque en el tiempo mítico un ser divino enseñó cómo pescar y cocer el pescado. El mito narra la primera pesca efectuada por este ser divino, el modo en que le enseñó a sus discípulos a pescar, y por qué la tribu debe alimentarse de esta forma. Este es un aspecto fundamental del mito: siempre relata una creación (Eliade, 2009).

A diferencia del hombre moderno, quien puede vivir sin necesidad de conocer la totalidad de su historia universal, el hombre de las sociedades arcaicas se ve obligado no sólo a conocer estas historias, sino que además debe reactualizar cotidianamente gran parte de ellas a través de los rituales. Poseer este conocimiento guardado en los mitos no sólo significa la posibilidad de reactualizar el acto primordial, a través del ritual, y de esta forma acceder a la dimensión trascendente de lo sagrado. Poseer este conocimiento se traduce, además, en la adquisición de un cierto poder mágico-religioso: “En efecto, conocer el origen de un objeto, de un animal, de una planta, etc., equivale a adquirir sobre ellos un poder mágico, gracias al cual se logra dominarlos, multiplicarlos o reproducirlos a voluntad” (Eliade, 2009, p.22). El cazador con fortuna es aquel que conoce el origen de la caza, quien logra domesticar un animal es porque conoce el secreto de su creación. De esta misma forma, para que un remedio tenga efecto, es necesario conocer el relato de su origen, o de otra manera, nunca llegará a ser eficaz. Vemos por qué el mito es un asunto de vital importancia para el hombre primitivo. El mito no sólo repite el origen de las cosas, sino que al narrarlo en el acto ritual, reactualiza el acontecimiento primordial, lo hace presente. Un ejemplo dejará en claro este punto. En Timor, cuando el arroz no crece debidamente, se envía a alguien que conozca las tradiciones míticas relativas al arroz y su creación. La persona pasa toda la noche narrando estos mitos que cuentan cómo se llegó a poseer el arroz. Al hacer esto, se obliga al arroz a mostrarse tupido y hermoso, como cuando apareció la primera vez. Esto no porque “se le instruya”, porque se le diga cómo debe crecer, sino que se le fuerza mágicamente a retornar al origen (Eliade, 2009).

Resumamos a continuación algunas de las cuestiones planteadas en torno al mito. El mito siempre refiere a los actos realizados por los seres divinos. Estas historias son consideradas verdades, son entonces reales. Además, cuentan siempre la creación de algo, ya sea un comportamiento, un objeto, un ser vivo, una institución. Conocer estos relatos de los orígenes es la posibilidad de ejercer un poder sobre ellos, de poder manipularlos a voluntad. Este no es un conocimiento abstracto, sino que es un conocimiento que se “vive”, a través del ritual. Al narrar estos mitos ceremonialmente se accede a una dimensión sagrada, se “vive” el mito y se reactualizan los acontecimientos primordiales (Eliade, 2009).

## El tiempo

El hombre moderno entiende el tiempo de forma lineal, distinguiendo entre pasado, presente, futuro. Esta línea temporal es inviolable e irrecuperable, en el sentido de que no es posible volver a vivir lo que ya pasó, no es posible para el hombre moderno volver en el tiempo así como tampoco es posible modificar su curso. Este tiempo cronológico está constituido por una suma de acontecimientos personales, históricos e interpersonales, y está dotado de una cierta continuidad, es decir, es un tiempo que tiene un antes y un después. Nos referimos al tiempo histórico, estrechamente ligado a la idea de progreso, el tiempo que avanza y no vuelve. Este tiempo es el que Eliade (1973) denomina tiempo profano o secular.

El tiempo sagrado, por otro lado, es un tiempo reversible, “...*un Tiempo mítico primordial hecho presente*” (Eliade, 1973, p.43). La tecnología que permite esta reactualización del tiempo mítico es el ritual. De esta manera, como he mencionado anteriormente, toda fiesta religiosa es una reactualización de ese tiempo primordial: “(...) el Tiempo sagrado, se presenta bajo el aspecto paradójico de un Tiempo circular, reversible y recuperable, como una especie de eterno presente mítico que se reintegra periódicamente mediante el artificio de los ritos” (Eliade, 1973, p.44). Mientras que en el tiempo profano el hombre vive una experiencia simplemente humana, el acceso a ese eterno presente que representa el tiempo sagrado supone la inserción en la experiencia divina. Así como un templo representa una ruptura con el espacio profano, mediante el rito se suspende la duración del tiempo histórico y se accede al tiempo mítico (Eliade, 2015).

Lo que me interesa volver a destacar, ya que considero que es uno de los aspectos fundamentales de la teoría propuesta por Eliade, es que el hombre arcaico tiene una experiencia de lo sagrado que no es abstracta, sino que es realmente “viva”. Mediante el ritual, el hombre primitivo se hace contemporáneo del acontecimiento primordial. De esta forma escapa del tiempo histórico para conectarse con la dimensión eterna del tiempo sagrado (Eliade, 2015). Cuando en la actualidad se celebra una fecha patria, se conmemora el momento en el que, por ejemplo, se declaró la independencia; o se recuerda tal o cual fecha en la que sucedió un acontecimiento importante. El hombre moderno entiende que no es posible volver a vivir lo que sucedió en ese entonces, y se limita simplemente a recordarlo, hace un repaso de los hechos acontecidos y no reactualiza el acontecimiento propiamente dicho. Sin embargo, el

hombre primitivo es capaz de vivir en carne propia, a través de los ritos, lo que sucedió *ab origine*. Al recordar los mitos mediante el acto ritual, el hombre arcaico es capaz de abolir el tiempo profano y volver a vivir las hazañas que los dioses y los héroes realizaron en los orígenes. El tiempo que transcurre entre el origen y la actualidad, no es sagrado, por lo tanto no es verdadero ni fuerte, y es por este mismo motivo que se trata de abolir (Eliade, 1973).

Concluimos junto a Eliade (1973), que “La idea implícita de esta creencia es que *es la primera cosa la significativa y válida*, y no sus sucesivas epifanías.” (p.40) De un modo parecido, no es lo que han hecho el padre o el abuelo lo que se le enseña al niño, sino lo que hicieron por primera vez los antepasados, en el tiempo mítico. Esta “primera cosa”, a la cual Eliade también denomina modelo ejemplar, prototipo o acto primordial, es lo que también denomina arquetipo. Me centraré a continuación en este punto.

## **Arquetipo**

Al igual que sucede con Jung, definir de una forma unívoca lo que es el arquetipo para Eliade resulta una tarea imposible, en tanto es un concepto que se va construyendo y transformando a lo largo de su obra. Considero que esto es ciertamente positivo, en tanto la complejidad de dicho concepto es lo que hace también a su riqueza. Como expondré a continuación, Eliade parece oscilar entre dos posturas en relación a este término. Por un lado, usa el concepto estrechamente ligado a la idea de prototipo o copia, refiriendo a una imagen originaria con un contenido concreto. Por otro lado, parece comprenderlo como una estructura trascendental, de un modo similar a lo propuesto por Jung. Intentaré a continuación exponer estas dos posturas.

Una de las grandes dificultades para este abordaje reside en el escaso desarrollo teórico que el autor hace sobre el término. Gran parte de la riqueza de su obra es la enorme cantidad de ejemplos que reúne, y es justamente a través de estos ejemplos que el autor expone sus ideas. Me apoyaré en esta fortaleza de su trabajo para presentar el tema.

Como mencioné en el apartado anterior, el concepto de arquetipo aparece en varios casos en la obra de Eliade como un sinónimo de prototipo. En palabras del autor:

Así, pues, el mundo que nos rodea, en el cual sentimos la presencia y la obra del hombre –las montañas a que éste trepa, las regiones pobladas y cultivadas, los ríos navegables, las ciudades, los santuarios-, tiene un arquetipo extraterrestre, concebido, ya como un “plano”, ya como una “forma”, ya pura y

simplemente como un “doble” existente precisamente en un nivel cósmico superior. Pero todo en el “mundo que nos rodea” no tiene un prototipo de esa especie. (Eliade, 1973, p.22)

La cita continúa refiriendo a aquellas cosas que no tienen un doble superior, que en las culturas arcaicas están representadas por el desierto, los monstruos, las tierras inhabitadas, lo más allá del mundo conocido; en otras palabras: lo profano. Según el autor, para el hombre arcaico todo lo que se manifiesta “aquí abajo”, y que pertenece a lo sagrado, tiene su doble en un plano superior. Para ejemplificar este modo de ver las cosas, cita el caso de la cosmología irania, de tradición zervanita, quienes tienen la creencia de que en este mundo que habitamos (*getah*), las cosas se presentan bajo un doble aspecto: *getik* y *menok*. Desde esta perspectiva, el estado cósmico que se califica como *menok* es cosmogónicamente anterior a *getik*. De este modo, el aspecto *menok*, sería el aspecto originario, de los cuales las manifestaciones *getik* no son sino copias del primero (Eliade, 2015).

Bajo esta mirada, el arquetipo es un fenómeno, una acción, algo cuyo origen se remonta a un tiempo primordial. Este modelo es cosmogónicamente anterior a las manifestaciones que se presentan en el tiempo profano, siendo estas últimas copias del modelo original (Eliade, 2015). Eliade afirma este uso del término, como un sinónimo de paradigma o modelo ejemplar (Dudley, 1979). Veamos a continuación algunos casos trabajados por el autor en su eminente obra *Historia de las ideas y creencias religiosas*, donde el término arquetipo es claramente utilizado en este sentido.

En el segundo volumen de dicha obra, Eliade se propone hacer un amplio recorrido histórico por las principales ramas de las tradiciones espirituales vinculadas al budismo y el cristianismo, incluyendo el hinduismo y algunas de las más importantes tradiciones yóguicas. Hablando de una de estas últimas, cita el caso de *Isvara*, un ser supremo en muchas tradiciones del hinduismo, y sobre el cual dice: “*Isvara* no es otra cosa en definitiva que el arquetipo del yogui, un ‘macroyogui’ y con gran probabilidad el patrono de ciertas sectas yóguicas” (Eliade, 1999b, p.88). En este caso, el término arquetipo es utilizado para referir específicamente a la figura de *Isvara*. De un modo similar al ejemplo anterior, en el primer volumen de esta obra, el autor menciona a la figura de *Ekavratya*, considerado ser supremo en algunas tradiciones yóguicas, y a quien se refiere como el arquetipo del grupo de los *vrátya* (Eliade, 1999a). Más adelante en este mismo volumen, cita el caso de *Zaratustra*, considerado modelo ejemplar de la religión mazdeísta y quien, según el autor, más tarde en la historia acabaría por convertirse en un arquetipo (Eliade, 1999b). En este caso vemos cómo para Eliade

incluso una persona concreta puede devenir en un arquetipo gracias al trabajo de la memoria popular y a otras circunstancias, sobre las cuales trabaja con precisión en su obra *El mito del eterno retorno*. Volviendo al segundo volumen de *Historia de las ideas y creencias religiosas*, allí Eliade analiza el caso de Simón el mago y cita a la figura del Fausto, a quien refiere explícitamente como “arquetipo del mago” (Eliade, 1999b, p.438). Pero este sentido del término no es utilizado solamente en relación a un ser supremo o una persona. También las ciudades en muchas culturas, por ejemplo, parecen ser copias de un modelo ejemplar concreto, en el cual se inspiran: “Las ciudades babilónicas tenían sus arquetipos en las distintas constelaciones: Sippar en la de Cáncer, Nínive en la Osa Mayor, Asur en la de Arturo, etc. Esta concepción se generalizó en el Oriente antiguo” (Eliade, 1999b, p.96). Las plantas medicinales deben sus propiedades curativas gracias a que poseen un prototipo, una copia en un plano supraceleste (Eliade, 2015). En resumen, queda en claro a partir de estos ejemplos cómo Eliade utiliza el término arquetipo para referir a una imagen originaria, con un contenido específico, de los cuales las manifestaciones posteriores son copias del modelo original.

Sin embargo, en otros lugares de su obra, Eliade parece aplicar este concepto con otro sentido, refiriendo a una estructura universal más que a un contenido específico o una imagen concreta. Comenzaré por tomar una cita tomada de su libro *Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Allí, hablando sobre la ascensión celeste, el autor dice:

(...) esta última parece ser un fenómeno originario, y con esto queremos decir que pertenece al hombre como tal, en su integridad, y no como ser histórico: testimonio de ello son los sueños de ascensión, las alucinaciones y las imágenes de ascensión también, que se encuentran en todas partes en el mundo, fuera de todo ‘condicionamiento’ histórico o de otra clase. Todos estos sueños, estos mitos y estas nostalgias, que tienen por tema central la ascensión o el vuelo, no quedan resueltos por medio de una explicación psicológica; siempre subsiste un núcleo que no es posible de explicar, y esto que no puede explicarse es lo que nos revela quizás la verdadera situación del hombre en el Cosmos, situación que, como jamás dejaremos de repetirlo, no es únicamente ‘histórica’. (Eliade, 2013, p.12)

Queda en claro que para Eliade existen motivos universales, inexplicables y que trascienden la cultura o la época. Si bien en esta cita no habla directamente de arquetipo, veremos a continuación el ejemplo de la cosmogonía donde el término es utilizado con esta connotación.

Hemos visto en otro apartado que el mito cosmogónico ocupa un lugar central en las culturas arcaicas. Estos mitos, con sus distintas variables, relatan cómo el ser supremo creó el mundo, transformando la oscuridad y el caos en un mundo ordenado y habitable, tal y como lo conocemos hoy. En muchos de estos mitos, el mundo se crea a partir del sacrificio de un monstruo que representa el caos. Tal es el caso del héroe babilónico *Marduk*, quien, tras aniquilar al dragón *Tiamat*, logra dar forma al mundo utilizando los trozos de su cuerpo (Eliade, 2015). También podemos encontrar otro ejemplo similar en la mitología hindú, donde el dios *Indra* crea el mundo tras la decapitación de la serpiente *Vitra*, pasando así de lo amorfo y caótico a lo formal y manifestado. El conocimiento de este mito equivale para el hombre primitivo a la posibilidad de regenerar el mundo. Mediante la repetición del acto cosmogónico, el hombre renueva el mundo y se asegura la duración de la realidad (Eliade, 2015). En la mayoría de las culturas primitivas, los mitos de origen, es decir, aquellos mitos que relatan el origen de algo, están estrechamente ligados al mito cosmogónico. En gran parte de los cantos medicinales, por ejemplo, donde se pretende encontrar la sanación para una enfermedad, el chamán comienza por recitar el origen del mundo, siguiendo por el origen de los demonios para luego hablar del origen de la enfermedad (Eliade, 2009).

Para Eliade, el acto cosmogónico constituye el gesto de creación por excelencia, siendo así el arquetipo de la creación: “Síguese de ello que toda construcción o fabricación tiene como modelo ejemplar la cosmología. La creación del mundo se convierte en el arquetipo de todo gesto humano creador cualquiera que sea su plano de referencia” (Eliade, 1973, p.29). También en *Mito y Realidad* afirma que todo lo creado por el hombre tiene su modelo en la cosmogonía, repite “...el gesto arquetípico del dios creador: la creación del mundo.” (Eliade, 2009, p.38). Queda claro que en este sentido, lo arquetípico refiere a un universal, a una estructura trascendente, más que a la idea de doble o repetición de una imagen específica como vimos en los apartados anteriores. En resumen, parece que la utilización que el autor hace del término adquiere connotaciones diferentes en distintos momentos de su obra. Proponemos a continuación un espacio discusión en relación a las propuestas teóricas de los autores expuestos, haciendo especial hincapié en la idea de arquetipo.

## Discusión

Para generar una discusión adecuada entre estos autores es necesario hacer ciertas consideraciones acerca de las bases disciplinares y objetos de estudio que subyacen a sus investigaciones. Debemos tener en cuenta que si bien el material estudiado por Jung a lo largo de toda su obra es abarcativo, yendo desde la alquimia y el catolicismo, hasta los sueños y cuentos populares de todo el mundo, estos estudios estuvieron siempre circunscritos al área de la psiquiatría y la psicología, orientadas siempre a encontrar caminos que permitieran una comprensión más vasta y profunda de las enfermedades del alma. Si bien muchos catalogan a Jung como un filósofo (entre otras cosas), desde mi punto de vista es claro que su preocupación siempre estuvo orientada a la comprensión del psiquismo, mayormente en sus aspectos más profundos y misteriosos.

Por otro lado, Mircea Eliade fue un historiador de religiones comparadas, sus estudios se orientaron a comprender los orígenes de las religiones en las distintas culturas, el desarrollo de las mismas a lo largo de la historia, así como sus similitudes y diferencias, cosa que podemos apreciar en toda su obra, de la cual *Historia de las ideas y creencias religiosas* es en mi opinión el ejemplo más paradigmático. Sus investigaciones enriquecieron el campo de la historia, aportando una profunda comprensión del fenómeno religioso y un sólido marco teórico desde el cual explicar la experiencia sagrada en las distintas culturas y épocas. Como bien lo recuerda Dudley (1979), Eliade siempre fue claro en relación a esta distinción entre su campo de estudio y el de Jung, y explícitamente aclara que sus estudios en ningún momento refieren a cuestiones de la psicología profunda. Esto es importante destacar porque, desde mi perspectiva, toda comparación siempre estará sesgada por esta diferencia disciplinar, algo que debe ser cuidadosamente tenido en cuenta.

No obstante lo dicho, y teniendo en cuenta lo expuesto en este trabajo, también es importante resaltar que ambos autores comparten un trasfondo epistemológico en común. A mi entender, ambos comparten la idea de que existen ciertos conocimientos que no son transmisibles a través de la cultura, y que son por lo tanto de carácter innato. Esto lo podemos apreciar, por ejemplo, en los referentes que ambos toman en común para explicar el concepto de arquetipo, como son San Agustín y Platón, a pesar de que parecen por momentos interpretarlos de modos diferentes. No debemos olvidar que la diferencia en el campo de estudio no impidió que estos eminentes investigadores

compartan diversos espacios de intercambio, siendo quizá Circulo Eranos el más renombrado. Conocida es su admiración mutua y el fructífero diálogo que sostuvieron a lo largo de toda su carrera científica.

Siguiendo con algunas cuestiones en común, tanto Jung como Eliade demostraron un profundo interés por la experiencia de lo sagrado, y creo que esto queda reflejado en algunas de sus premisas teóricas. Para Jung (2009), el inconsciente colectivo constituye una estructura psíquica ahistórica y atemporal, un espacio psíquico eterno y preexistente al sujeto. El acceso a esta dimensión profunda de la psique a través del contacto con los arquetipos se corresponde con la experiencia de lo divino. Los dioses, santos y seres sobrenaturales expresan las diversas caras de este estrato de la psique. Las llaves que permiten el acceso a lo divino se hallan escondidas en los secretos más profundos de las diversas tradiciones espirituales y caminos religiosos. Por otro lado, lo sagrado en Eliade también se corresponde con la existencia de una dimensión trascendente, ahistórica, que excede la existencia individual del sujeto. También para este autor el acceso a esta dimensión se corresponde con la experiencia de lo divino, siendo los distintos mitos y caminos espirituales los sitios donde buscar la clave de acceso a la experiencia religiosa. A pesar de esto, adhiero a la diferencia señalada por Dudley (1979) en relación a la valoración que ambos autores tienen de la experiencia de lo divino. Para Jung, navegar en las profundidades del psiquismo a través del contacto con lo arquetípico, si bien puede resultar en una experiencia profundamente terapéutica, es a su vez una empresa altamente riesgosa, pudiendo derivar en casos graves de enfermedad mental. Por otro lado Eliade, según los planteos de Dudley (1979), parece alentar ante todo el contacto con lo sagrado, siendo una experiencia necesaria y siempre sanadora.

Más allá de esta diferencia, es importante resaltar el valor positivo y terapéutico que ambos autores ven en las religiones y caminos espirituales. Ambos valoran la experiencia de contacto con lo divino como algo fundamental para la existencia humana. Tanto en uno como en otro autor los mitos y religiones constituyen guías que sirven al hombre para recorrer el camino de la vida. Esto tiene especial valor si recordamos que sus estudios se enmarcaron en una época en la cual la ciencia en general, y el psicoanálisis en particular, tenían una visión más bien negativa de la religión. Recordemos que para esta corriente de la psicología la religión no era más que un atraso en la evolución psíquica del ser humano, tal como lo podemos apreciar en *Malestar en la cultura* de Sigmund Freud (1986b), y también en su obra *Totem y tabú* (1986a). Jung y Eliade rescataron las tradiciones espirituales de la oscura cueva donde habían sido

ocultadas por el positivismo, otorgando valor científico a esta esfera de lo humano, que hasta entonces estaba siendo relegada a la inmadurez psíquica o la patología mental. Como bien señala Jung (1993), no es posible concebir un ser humano completo si amputamos su lado religioso, ese lado que normalmente ha sido catalogado como irracional.

Compararé a continuación los supuestos teóricos relacionados al concepto de arquetipo. Es importante volver a recordar que tanto en uno como en otro autor se trata de un constructo sumamente complejo a la vez que cambiante, y que la presente discusión no pretende dar una respuesta cerrada, sino más bien contribuir con una posible mirada desde la cual obtener una mayor comprensión del tema. Como dije anteriormente, creo que una diferencia sustancial entre Jung y Eliade reside en el modo en que los autores desarrollan teóricamente este concepto. Por un lado, Jung otorga un amplio espacio para elaborar y reelaborar teóricamente este constructo a lo largo de toda su obra, siendo esto necesario por el lugar central que esta noción, junto con la de inconsciente colectivo, ocupa en su teoría. Eliade parece preocuparse más por exponer sus ideas acerca de la repetición, siendo por este motivo no tan vasto el espacio que otorga en su obra para desarrollar la idea de arquetipo. Además de esto, creo que el hecho que Eliade opte por explicar sus ideas mayoritariamente a través de ejemplos remarca su interés por la historia y lo particular, trayendo como consecuencia una menor claridad en sus constructos teóricos.

Desde mi punto de vista, estos dos usos que Eliade hace del concepto se corresponden con la distinción que realiza Jung entre el arquetipo en sí y la representación arquetípica. Cuando Jung (2014) habla de “representación arquetípica” como la manifestación de un arquetipo que se hace presente en la consciencia a través de una imagen concreta, parece referirse al mismo aspecto del arquetipo que Eliade (1999b) cuando refiere, por ejemplo, a *Isvara* como arquetipo del yogui. Por otro lado, el “arquetipo en sí”, que refiere a una estructura universal, trascendente y más allá de una manifestación concreta, parece corresponderse con el uso que Eliade hace de este término cuando habla de arquetipo refiriendo al mito cosmogónico. En este caso, al igual que con el “arquetipo en sí”, el arquetipo parece referir a una estructura que trasciende la existencia individual y las manifestaciones concretas.

Para terminar esta discusión, me remito a los planteos de Dudley (1979), quien ha trabajado sobre este tema en su artículo *Jung y Eliade: una diferencia de opinión*, donde concluye que tanto uno como el otro autor parecen oscilar entre una postura y la otra en relación a estos dos modos de aplicar el concepto, lo cual es en mi opinión

bastante acertado, ya que a pesar de que Jung sea más claro y explícito en relación a esto, no quita que en algunos momentos de su obra el término se presente de una forma ambigua y un tanto difusa, al igual que sucede con Eliade.

## Conclusión

Hemos visto cómo la noción de arquetipo articula la existencia individual del sujeto con un nivel universal. Si bien los dos autores que hemos analizado tienen distintos puntos de partida y distintos objetivos en sus investigaciones, vimos que ambos comparten la creencia en la existencia de lo universal. Por un lado, para Jung el inconsciente se subdivide en dos niveles: un inconsciente personal, biográfico, donde habitan contenidos que son accesibles a la consciencia. Es un nivel superficial del inconsciente. Por otro lado, existe un nivel colectivo, transpersonal, que excede la individualidad del sujeto y que explica diversos fenómenos en torno a los mitos, las religiones y los sueños. Vimos que los arquetipos son los componentes del inconsciente colectivo, que estructuran dicho estrato del psiquismo. Estos pueden manifestarse con distintos contenidos, en distintos casos y en distintos momentos, aunque su estructura permanece siempre igual. En este sentido, Jung plantea que estas estructuras funcionan de forma independiente a la voluntad del sujeto, preexiste a él y ordenan el conocimiento y la experiencia que va adquiriendo a lo largo de su vida de una determinada manera, y no de otra. Son, en este sentido, un *a priori* de la experiencia.

Por otro lado, hemos visto en Eliade una utilización de este término ligada por momentos a la idea de prototipo. De este modo, para el autor existen determinadas figuras que pertenecen a la dimensión de lo sagrado, y son los modelos que el hombre debe seguir y repetir para estar en contacto con lo real. A su vez, vimos que esta noción es utilizada por el autor en el sentido de algo universal, como algo que excede los ejemplos y representaciones concretas, y que refieren a una dimensión ahistórica y trascendente.

La intuición de que existe algo trascendente ha acompañado la existencia humana a lo largo de toda su historia. Desde las culturas más primitivas hasta las religiones más complejas y elaboradas, podemos hallar en cualquiera de ellas un sinnúmero de símbolos y mitos que parecen remitir a algo que va más allá de la existencia individual. Hemos hecho un recorrido por la obra de dos autores que han sido grandes referentes en la búsqueda de una explicación de este aspecto de los mitos y religiones, trabajo que han realizado con gran seriedad, compromiso y espíritu científico. Las raíces

de sus investigaciones se hundan en un irrefrenable afán por comprender las bases más elementales que subyacen a la existencia del ser humano. Ambos se empeñaron en comprender el lugar que ocupan estas creencias en las distintas sociedades y en las distintas épocas. Parte de lo que pretendió rescatar este trabajo es el valor científico de la experiencia de lo trascendente en el ser humano, que parece ser tan elemental y fundamental en diversas culturas; experiencia que es inherente a las religiones y caminos espirituales, acompañada siempre de un sentimiento que es tan profundo y fascinante, como atemorizante y estremecedor.

### Referencias Bibliográficas

- Alonso, J.C. (2004) La Psicología Analítica de Jung y sus aportes a la psicoterapia. *Universitas Psychologica*, 3(1), 55-7.
- Baudouin, C. (1967). *La obra de Jung y la psicología de los complejos*. Madrid, España: Gredos.
- Benn, E.A. (1970) *Lo que verdaderamente dijo Jung*. México D.F., México: M. Aguilar Editor.
- Dudley, G. (1979) Jung y Eliade: una diferencia de opinión. *Perspectivas Psicológicas*. 10(1), 38-47. doi: 10.1080/00332927908410276
- Eliade, M. (1973) *Lo sagrado y lo profano*. Madrid, España: Ediciones Guadarrama.
- Eliade, M. (1999a). *Historia de las ideas y creencias religiosas. Vol I*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Eliade, M. (1999b). *Historia de las ideas y creencias religiosas. Vol II*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Eliade, M. (2009). *Mito y realidad*. Barcelona, España: Kairós.
- Eliade, M. (2013). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Eliade, M. (2015). *El mito del eterno retorno*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Freud, S. (1986b) Totem y tabú. En J.Strachey (Ed.) *Sigmund Freud obras completas*. Vol XIII (pp. 65-140). Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1986b) El malestar en la cultura. En J.Strachey (Ed.) *Sigmund Freud obras completas*. Vol XXI (pp. 65-140). Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Jacobi, J. (1976). *La psicología de C.G. Jung*. Madrid, España: Espasa Calpe.
- Jung, C.G. (1989) *Psicología y alquimia*. Buenos Aires, Argentina: Santiago Rueda.

- Jung, C.G. (1993) *La psicología de la transferencia*. Barcelona, España: Planeta- De Agostini.
- Jung, C.G. (1994). *Los complejos y lo inconsciente*. Madrid, España: Altaya.
- Jung, C.G. (2009). *Lo inconsciente*. Buenos Aires, Argentina: Losada.
- Jung, C.G. (2011). *Aion. Contribuciones al simbolismo del sí-mismo*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Jung, C.G. (2014). *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Neumann, E. (2009). *La gran madre. Una fenomenología de las creaciones femeninas de lo inconsciente*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Neuman, E. (2014) *The origins and history of consciousness*. Princeton, Estados Unidos: Princenton Classics.
- Quiroga, M.P. (2010) Arte y psicología analítica, una interpretación arquetipal del arte. *Individuo y Sociedad*, 22(5), 49-61.
- Risoto, L. (2014) Lo Sagrado en Mircea Eliade. *Claridades. Revista de filosofía*, 6(1), 33-48.
- Saiz, M. E. y Amezaga, P (2005). Psiconeurociencia y arquetipos – Construyendo un diálogo entre psicología analítica y neurociencia. *Psicología USP*, 16(5), 95-117.