

MATERIA Y ESPÍRITU: EL INCONSCIENTE EN LA  
PSICOLOGÍA DE CARL GUSTAV CARUS (1779—1868)



Luis Montiel Llorente<sup>(\*)</sup>

**SUMARIO**

1.—Introducción. 2.—Fisiología y Psicología. El marco metodológico de la *Historia del desarrollo del alma*. 3.—Prometeo y Epimeteo: historicidad de la vida inconsciente. 4.—Espíritu encarnado: el inconsciente en la vida del cuerpo. 5.—Subversión de los valores antropológicos: la dignificación del inconsciente. 6.—Conclusiones.

**RESUMEN**

Carl Gustav Carus es uno de los creadores de una doctrina acerca del inconsciente que resulta interesante desde la perspectiva actual por cuanto no es solamente “psicológica”, sino que se fundamenta en los conocimientos biológicos de su tiempo. El “inconsciente” postulado por Carus posee una condición biológica, material, a la vez que psicológica. De este modo, la historia del psiquismo —la “historia del alma”— se vincula a la historia biológica tanto del individuo como de la especie. En esta perspectiva el inconsciente se reconoce como fundamento indispensable del pensamiento racional. Esta teoría, que recuerda en muchos de sus puntos a la de C. G. Jung, permite el estudio “médico” de la vida psíquica tanto como una revalorización de los factores inconscientes del psiquismo, habitualmente denostados por los antropólogos y moralistas de la modernidad.

Las enfermedades del alma pueden inscribirse en el organismo bajo una apariencia material y, recíprocamente, las pruebas a que se ve sometido el cuerpo pueden tener corolarios en el espacio mental. No hay nada en esto que nos produzca extrañeza después de las revelaciones de las psicologías profundas y de la psicósomática. Estos descubrimientos, o presuntos descubrimientos, atribuidos a genios de nuestra época, se remontan a las intuiciones románticas, que pusieron en evidencia la importancia decisiva del inconsciente en la realidad humana.

Georges Gusdorf. Le romantisme

**INTRODUCCIÓN.**

Carl Gustav Carus constituye una de las pocas excepciones a la global descalificación aplicada mayoritariamente a los médicos de la Alemania romántica<sup>1</sup>. Bien es verdad que, para justificar ese carácter de excepción, se tiende a resaltar su indiscutible relación con Goethe —llegó incluso a publicar un libro sobre el “Júpiter de Weimar”<sup>2</sup>—, si bien habría que advertir que esta relación se da especialmente, en el nivel de la idea de lo natural, con el Goethe “romántico”, con el filósofo de la naturaleza. Muy claramente señala Hirschfeld, en uno de los más clásicos trabajos sobre la llamada “medicina romántica”, esta especial condición de nuestro autor:

K. G. Carus (...) es un hijo tardío del movimiento [romántico], que debe situarse en una nueva generación y muy claramente en una nueva línea; un elemento “clásico” presente en él le sitúa, por otra parte, en una posición independiente de toda ordenación generacional.<sup>3</sup>

En todo caso, este mismo autor no duda en incluirlo, y de pleno derecho, en este trabajo suyo dedicado a “la medicina en la era filosófica-natural”. Dejando al margen polémicas basadas en la proximidad a escuela alguna —lo que, sin duda, tiene que ver sobre todo con el juicio que la Historia de la ciencia ha emitido sobre las mismas—, se reconoce a Carus una originalidad, una seriedad y una profundidad superiores a las de la mayor parte de sus contemporáneos. Especialmente valoradas son sus aportaciones a la psicología<sup>4</sup>, en las que se reconoce sin dificultad un anuncio muy explícito de lo que, más de medio siglo después, surgirá como psicoanálisis<sup>5</sup>. En este dominio, el mismo Carl Gustav Jung advirtió, incluso por escrito, en numerosas ocasiones, la gran similitud existente entre algunas de las nociones fundamentales de su “psicología analítica” o “profunda” y las acuñadas por Carus con casi un siglo de antelación<sup>6</sup>. Con todo, se trata de un autor al que, a mi juicio, no se ha dedicado toda la atención que merece<sup>7</sup>.

Pero vayamos a lo que constituye el objetivo del presente estudio. Pretendo analizar, tan pormenorizadamente como sea posible, el extenso primer capítulo —más de cien páginas— de la obra definitiva de Carus sobre psicología: *Psyché. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele*<sup>8</sup> (1846, 2ª ed. 1860), dedicado a “la vida inconsciente del alma”, poniendo de relieve la condición biológica y médica de la investigación de Carus, y las implicaciones que esta toma de posición, naturalista sin dejar de lado lo espiritual, tiene para su recta valoración histórica desde el presente; adelanto que esta valoración no se realizará solamente, como es tradicional, con la perspectiva de la psicología de orientación analítica, sino también tomando en consideración los puntos de vista, mucho más materialistas, de la reciente neurobiología. Con ello pretendo, lo reitero, comprender en la mayor medida posible el significado de las aportaciones de Carus, lo que nos llevará a su incardinación en el inicio de una actitud ante el estudio de la condición humana que conduce hasta la actualidad.

## **2. FISIOLÓGIA Y PSICOLOGIA. EL MARCO METODOLÓGICO DE LA “HISTORIA DEL DESARROLLO DEL ALMA”<sup>9</sup>.**

En pocas ocasiones se puede, como en esta, empezar a analizar la obra objeto de estudio verdaderamente “por el principio”; pues la primera frase del texto, destacada mediante el empleo de un tipo de letra diferente, constituye a la vez la formulación del objetivo de la investigación y, por su forma tajantemente asertiva, el enunciado de la conclusión fundamental:

“La clave para el conocimiento de la vida consciente del alma se encuentra en la región del inconsciente”  
(10) (p. 1) .

De la radical convicción con que Carus formula este aserto es buena prueba el hecho de que, en una obra ulterior sobre psicología, se mencione como axiomático punto de partida<sup>10</sup>. No debe, empero, pensarse que esa identidad, a la que hace un momento me refería, de objetivo y conclusión en el caso de *Psyché* sea solamente reflejo de un modo de obrar tópicamente “romántico”, sólo especulativo; pues, a lo largo del libro, Carus tratará de corroborar esta afirmación basándose en los conocimientos biológicos y psicológicos a su alcance. No es menos cierto que, en su obra, no existe algo parecido a una investigación personal técnicamente elaborada como las que cabe encontrar en otros autores, y que se convertirá en exigencia metodológica en años venideros. Con todo, el método racional desplegado en *Psyché* no desdice, a mi entender, del de otros psicólogos más conocidos y reconocidos. Precisamente acerca del método aplicado encontramos una referencia en el prólogo que precede a la frase citada. Considera Carus que, en el origen de toda posible Psicología, se encuentra el hecho de que el alma tiende, por su propia esencia, a devenir autoconsciente; algunos seres humanos, que tienen la suerte de no pertenecer a aquellos que están forzosamente ocupados en “la continua lucha con las penosas necesidades de la vida, a quienes la carencia de toda formación y todo alimento espiritual impide en medida suma que se manifieste el impulso hacia cualquier anhelo y deseo del cumplimiento de las más altas tareas”, y que, además, no se dejan arrastrar por “el tumultuoso impulso de los intereses industriales, comerciales, estadísticos, económicos y políticos” (p. XIV), se encuentran en situación privilegiada para escuchar el rumor de ese devenir. Esta escucha puede realizarse de dos modos bien diferentes, según se preste mayor atención “a los movimientos conscientes o

a los inconscientes de nuestra alma”. Los que siguen el camino de lo inconsciente son llamados místicos; como ejemplo bien conocido, y altamente valorado en la época, menciona a Jakob Böhme. Estos intentan remontarse a través de la vida inconsciente hasta el origen de toda vida espiritual (Dios). El otro camino, el que, a su juicio, siguen sobre todo Hegel y Herbart, intenta reducir la vida inconsciente a la consciencia:

“como si dijéramos, lo secreto e inconsciente de la misma [la dinámica del alma] debe ser completamente invalidado y no puede ser tolerado ni un momento más” (p. XV).

Implícita en lo anterior, ya hemos visto en qué medida es explícita su opción por la primera de estas vías. En ese mismo prólogo sostiene, en términos que recuerdan grandemente a Stahl, que la organización corporal es una creación del alma<sup>11</sup> dejando, pues, bien claro, en qué terreno va a dirimirse su estudio de los fenómenos inconscientes de la psique humana. No cometeremos, sin embargo, el error de suponer que este terreno va a ser solamente el de una psicología religioso-dogmática centrada en el hombre, puesto que, también desde el inicio, Carus se comporta como médico y como biólogo, injertando en este campo su cosmovisión religiosa, en la línea, bien conocida, del enteísmo romántico<sup>12</sup>. Para que este injerto sea fecundo se precisa, en todo caso, no dar pábulo a la confusión, explicar cuál es el papel de la fisiología y cuál el de la religión en este campo. “Una comprensión (*Erreichen*) completa de la naturaleza es imposible mediante la construcción científica” (p. 15), sostiene Carus; pero, como queda implícito en esa referencia a una “comprensión *completa*”, el papel de la ciencia no es en absoluto desdeñable, y lo será aún menos si enmienda algunos errores que, a la sazón, la propia ciencia no puede ya permitirse: una Psicología que se quiere fisiológica no debe partir del estudio del ser humano adulto, plenamente constituido, y no debe hacerlo porque, en el dominio puramente biológico, ese método está ya proscrito, como muestran las investigaciones contemporáneas en anatomía y fisiología con su orientación dinámica, evolutiva —no confundir con “evolucionista”— (p. 23). Esta censura a la Psicología “científica” de su época me parece de gran calado, por cuanto pone de manifiesto los prejuicios todavía “modernos” en que esta ciencia se encuentra sumergida; prejuicios, lo adelanto, de los que, en aspectos concretos, no se libraría el mismo Carus<sup>13</sup>, pero que, en la perspectiva del método, no escapan a su penetración y le permiten desarrollar su pensamiento en un sentido profundamente innovador, el del dinamismo evolutivo de la vida psíquica. Como luego veremos, esa errónea toma de posición de la Psicología “moderna” arrastra consecuencias axiológicas que van a ser fuertemente contestadas por nuestro autor. En síntesis: Carus no renuncia al estudio científico de la psique; simplemente exige que se realice desde el auténtico nivel del momento. Y, aunque no dejará de remitirse, en última instancia, a “lo divino en nuestro interior” (p. 13), su modo de proceder será, en toda ocasión, el del naturalista.

Precisamente es esa decidida fundamentación en lo biológico lo que le permite reconocer la presencia ubicua y originaria de algo anterior a la consciencia:

“Cuanto más profundamente penetramos hoy en los procesos formativos [del organismo], tanto más claramente percibimos el modo en que una regularidad superior gobierna la formación de lo complejo desde lo más sencillo, desde las “protovesículas” —‘*Urbäläschen*’— hasta los órganos, pasando por las células; y todo esto se produce *sin ningún género de autoconsciencia*” (p. 14).

Frente a la toma de partido de la antropología moderna, para la cual la dignidad del hombre reposaba en su razón, Carus, aunque sin discutir este extremo, juzga imposible dar cuenta de esa misma dignidad si se le amputa de lo que constituye su fundamento natural. Comenzar el estudio del hombre por la autoconsciencia es, para él, insostenible, sobre todo si se hace en nombre de ciencia alguna, pues la autoconsciencia no es simplemente un *hecho*, sino, sobre todo, un *resultado*. Aún más: en su surgimiento, la consciencia humana ni siquiera es consciencia de sí —aun en el sentido más burdo del término: consciencia del propio cuerpo— sino consciencia de lo circundante. Incluso el proceso biológico empíricamente observable de la gestación parece confirmarlo; eso que será un ser humano está viviendo ya, inconsciente y escondido, como huevo y, después, como embrión. Por fin, en tanto que individuo singular entre otros individuos similarmente configurados, surge del seno materno al de un mundo exterior —*Aussenwelt*— (pp. 3-4); y porque este

mundo circundante existe, y en la medida en que, paulatinamente, va siendo percibido y reconocido por ese nuevo individuo, es posible que comience un largo proceso de autoconocimiento:

“Así amanece en las oscuras, hasta entonces inconscientes regiones del alma, una débil diferenciación del propio ser frente al ser ajeno” (p. 4).

Más lejos dirá que el punto de partida de la consciencia de sí —*Selbstbewusstsein*— es, en el niño, esa consciencia del mundo —*Weltbewusstsein*— (p. 106)<sup>14</sup>. Y, en la medida en que ésta, a su vez, es el punto en que desembocan procesos plenamente inconscientes, la Fisiología —la auténtica— alcanza un rango del que, hasta ahora, carecía en el dominio de la Psicología: “el hecho fisiológico más minúsculo no puede carecer de significado psicológico” (p. 36).

Con todo, para que ese significado resulte comprensible, es preciso superar las mencionadas simplificaciones de la Psicología y la Fisiología precedentes. Estas ciencias —señala Carus— han incurrido en el error fundamental de hablar de “la relación entre cuerpo y alma” cuando se ocupaban de la relación entre los pensamientos y la digestión o la circulación de la sangre. Esto constituye un error grosero, pues prescinde de la comprensión de que el pensamiento, consciente, y la digestión, inconsciente, son ambas manifestaciones de la vida de un organismo, es decir, no materia y forma —en el sentido aristotélico— sino distintas manifestaciones de la forma en la materia:

“esta forma es, en todas partes, cuerpo y alma a la vez, y sólo las variedades de esta forma son las que, a veces, han sido tomadas erróneamente como cuerpo y alma”. (p. 35).

Difícilmente podría acusarse a Carus de excesivo espiritualismo después de leer el texto precedente; intentaré demostrar que, además, apenas puede hablarse de dualismo respecto de sus ideas sobre “cuerpo” y “alma”. Pues sí parece animista al referirse al papel del alma en la digestión, lo que apunta acerca de la fisiología del pensamiento le aproxima, por ejemplo, a los *idéologues*<sup>15</sup>. En el fondo, lo que le pone al resguardo de caer en uno u otro de estos extremos es su condición romántica, que, en Fisiología, se traduce en la explicitación de la censura precedente, basada en el señalamiento del error que consiste en aceptar sin más la separación de los diferentes sistemas corporales: esta separación —afirma— es artificial, pues ningún sistema tiene realidad aislado, sino que sólo es real el conjunto organizado de todos ellos (p. 36)<sup>16</sup>. Esta sería una de las razones, y no la menos importante, que le mueven a considerar que es absolutamente acientífico el mero planteamiento de una sede corporal determinada para el alma, al estilo de la postulada por Descartes (p. 25). Y, como en lo espacial —en el espacio clausurado del cuerpo, que para él, como veremos, no lo es tanto, *por ser* organismo— así acontece en lo temporal; nada de cuanto se refiere a la vida y al alma es caracterizable de una vez por todas, puntualmente: el alma no actúa en un momento auroral, poniendo en marcha un entramado mecánico y determinista, sino que es una con el proceso que promueve, actúa, vive continuamente, es —si se me permite expresarlo de este modo— la vida de la vida (pp. 27—28). Así, las tareas de la ciencia del alma en cuya construcción pretende colaborar Carus serían las siguientes: 1) explicar la vida del alma a partir de la organización —estructura y funciones— del cuerpo; 2) comprender, a través del gobierno (Walten) inconsciente de las ideas, la constitución del individuo y de la especie; 3) mostrar claramente de qué modo, cuando ya está constituida una consciencia, se producen continuas recaídas en el inconsciente (pp. 33—34). El primero de estos puntos constituye el objetivo del capítulo sobre el que, como queda dicho, se centra el presente trabajo, y, por tanto, el tema de cuanto sigue.

### **3. PROMETEO Y EPIMETEO: HISTORICIDAD DE LA VIDA INCONSCIENTE**

Entre los problemas metodológicos que plantea este vasto y novedoso campo de trabajo no es el menor, y sí el más urgente, el relativo a la ausencia de una terminología adecuada a la descripción de los fenómenos que se muestran al observador, de entre los cuales algunos han sido mencionados por Carus en páginas precedentes y de los que, igualmente por razones de método, me ocuparé yo más adelante. Para solventar estas dificultades nuestro autor, como cuadra a un científico en ejercicio, no se arredra ante la construcción

de neologismos —neologismos que, en todo caso, tienen el mérito de basarse en el lenguaje coloquial y en un firme realismo— como son *Erführung* e *Innerung*. El primero de estos vocablos, que hace equivalente en alemán al latino *perceptio*, señala haberlo acuñado ya en su precedente *System der Physiologie* (1831) para “designar las sensaciones (*Empfinden*) inconscientes del alma que se hace viviente todavía solamente en figuras orgánicas” (p. 50). Con este término describe —lo ha hecho previamente— lo que hoy llamamos propiocepción: las sensaciones de sed, saciedad, hambre ... De hecho, el terreno en que estudia estos fenómenos es el de las funciones digestivas. Frente a la *Erführung* sitúa la *Empfindung*, que corresponde a la sensación consciente —*das bewusste Gefühl*, en latín *sensatio*— (p. 52) y pertenece, por tanto, a la esfera del sistema nervioso central. En este nivel de la vida orgánica, una de las tareas del sistema nervioso en tanto que centro estratégico de relación del sí mismo con el entorno —lo que, especialmente, caracteriza al “organismo” frente al “cuerpo”—, es “la elevación de las *Erführungen* a *Empfindungen*” (p. 51).

El segundo de los citados neologismos nos conduce a una de esas novedades a las que previamente me refería, que ya habían saltado a la luz en las primeras páginas de *Psyché*; una novedad que encontrará inesperada convalidación un siglo más tarde en la psicología analítica de Carl Gustav Jung, y muy concretamente en sus Tipos psicológicos (1921, ed. def. 1950): me refiero a la identificación de un carácter “epimeteico” y su complementario ‘prometeico’<sup>17</sup>. Aunque, ciertamente, en Carus habría que hablar no de caracteres, o de temperamentos, sino de condiciones de la existencia inconsciente de todo ser natural, o al menos de los seres vivos, por antonomasia “organizados”. Merece la pena detenerse en este punto, retroceder a las páginas en las que el mito de los gigantes es esgrimido por Carus como protomodelo para la comprensión de la dinámica inconsciente de la naturaleza orgánica, para, luego, desembocar en el análisis del significado del término *Innerung*.

La evocación del mito griego sobreviene cuando Carus explica el carácter profundo, radicalmente histórico, de la vida; historicidad que, aunque sólo patente a la consciencia, está presente en cada evento del devenir inconsciente de los seres naturales. Comenzando por lo más superficial, el naturalista comprende —como, intuitivamente, comprende también el hombre común— que en el presente de nuestro organismo está contenido su pasado y prefigurado su futuro, y que esto mismo ocurre en la conciencia, como recuerdo y previsión. Pero, si se va más allá de esta comprensión espontánea casi irreflexiva, puede uno percibir que en la conciencia se vive en una especie de “presente prolongado” —*erlangter Gegenwart*— que difumina pasado y futuro, mientras que en el inconsciente es el presente el que parece no existir, dominado por el flujo del tiempo entre pasado y futuro (pp. 28—29)<sup>18</sup>. Ni que decir tiene que una sedicente “ciencia del alma” debería explicar el surgimiento de las ideas a partir del inconsciente, “cómo esta vida consciente se va poco a poco encontrando fundamentada mediante esto prometeico y epimeteico de la idea inconscientemente producida” (p. 29). ¡Ya tenemos aquí a los dos gigantes, de los cuales uno desafió a Zeus para proporcionar más libertad a los hombres, mientras que el otro sirvió involuntariamente al dios para que éste los castigara con las plagas de Pandora! Veamos cómo utiliza Carus, en provecho de su tesis, esta protofigura del pensamiento occidental: “La doctrina, que hasta ahora ha permanecido abandonada e ignorada, de esto prometeico y epimeteico del inconsciente se nos manifestará, empero —afirma— de la forma más clara, si comenzamos por dirigir nuestra mirada, de manera más aguda, sobre la historia de toda vida orgánica inconsciente”. Comienza por las plantas, en las que, al dictado de Goethe, señala la persistencia del esquema morfológico en todas sus partes y en todas sus etapas. Cuando esto se observa, así como cuando se observa que un grano desecado y viejo —llega a hablar de un milenio, *ein Jahrtausend*— con agua, calor y nutrición llega a fructificar, “entonces no puede seguir desconociéndose la existencia de algo poderosamente epimeteico” (pp. 30—31).

Lo prometeico se descubre en la previsión biológica: el huevo, que no está en contacto con la atmósfera, “contiene” el tejido pulmonar que permitirá que la atmósfera entre en el organismo; la mariposa que será huevo y crisálida, las plantas que, desde que sus semillas están en el estuche, preparan ya las alas que les permitirán volar con el viento, proporcionan otros tantos ejemplos de la condición prometeica de la naturaleza (p. 32).

En relación con estas características de la vida inconsciente surge el neologismo cuya definición, por razones que espero que el lector comparta, he aplazado hasta ahora. *Innerung* —vocablo que, como Carus advierte, ha acuñado a partir de *Erinnerung*, recuerdo—, sería, por así decir, la función de lo epimeteico: la capacidad de recordar sin experiencia previa, la memoria innata, algo que hoy, cuando conocemos la

existencia del código genético, no nos resulta en absoluto incomprensible ni especulativo; una memoria que no hay que volver (er) a interiorizar (*innern*) porque es constitutivamente interna y no necesita revivir o reexperimentar —si así puede decirse— nada para estar presente. Este es el fundamento más profundo de la coincidencia, reconocida en las primeras páginas, de su pensamiento con el platónico, en el sentido de que todo saber es un recordar —un hacer consciente algo preexistente como inconsciente—, y con el socrático, en el sentido de que todo conocimiento es, en cierto modo, un nacimiento —un paso del estado embrionario inconsciente al consciente— (p. 20). Nótese que Carus no habla en sentido figurado, sino que transita naturalmente entre lo “biológico” y lo “psicológico” sin más limitaciones que las del lenguaje, pues, como hemos visto, para él se trata solamente de dos aspectos de la misma realidad.

Complementaria de la función de *Innerung*, la de lo prometeico recibe el nombre, mucho más conocido —y caro a románticos más soñadores que nuestro autor— de *Ahnung*, presentimiento, término al que, por conocido y frecuentemente utilizado, se esfuerza en poner al resguardo de cualquier comprensión excesivamente racionalista o vinculada a la consciencia, distinguiéndolo explícitamente de la “previsión” (p. 52). Pero volvamos al final del párrafo precedente, pues debemos explorar con mayor detalle lo que allí quedó dicho sobre la orientación “psicosomática” —o “somatopsíquica”— del pensamiento de Carus.

#### 4. ESPÍRITU ENCARNADO: EL INCONSCIENTE EN LA VIDA DEL CUERPO.

Como hecho fundamental para la recta comprensión de su “ciencia del alma” señala nuestro autor que todas las partes del organismo, en su enorme variedad, proceden de una única “forma fundamental” —*Grundform*—, noción que remite, creo que sin duda, a la goetheana de la “protoforma” —*Urform*—, aunque, de inmediato, se separe de su venerado modelo para adentrarse por el camino abierto por los médicos seguidores de la *Naturphilosophie* de Schelling en busca de un origen más lejano y simple<sup>19</sup>, verdaderamente elemental; pues esta “forma fundamental” no puede ser otra que la esfera (p. 24). Otros *Naturphilosophen*, especialmente Oken, postulan la misma condición esférica para cualquier hipotética partícula fundamental de la materia viviente<sup>20</sup>; y no puede olvidarse que las relaciones de Goethe con Oken se volvieron bastante borrascosas con ocasión de la prioridad en la formulación de la teoría vertebral del cráneo, así como que, tras un primer momento de apoyo, el Júpiter de Weimar abominó públicamente de Schelling y los suyos, lo que hace especialmente importante, a nuestro entender, esta toma de posición de Carus.

Estas “protoformas”, a las que también denomina “células” —*Zellen*— sirven de nuevo y diferente argumento a la idea del cuerpo como microcosmos, pues cada una de ellas lleva en sí la vida en su conjunto, de modo que el organismo es como un mar siempre móvil de vidas infinitas (pp. 25—26). Precisamente en la construcción del organismo a partir de las células se manifiesta la sorprendente conversión de la materia en forma, pues son esas partículas materiales, idénticas, las que crecen según una ley formativa que da origen a la multiplicidad orgánica (p. 27). Altamente significativo resulta, en su opinión, que en el proceso de organización, los individuos originarios —las células— deban fusionarse entre sí, subordinándose a la totalidad, como también lo es el hecho de que en dos niveles muy diferentes, incluso polares, la individualidad de las células se mantenga, a saber, en la sangre y el epitelio, por una parte, y en los nervios y el cerebro, por otra (p. 40). Este último dato, acerca de cuya exactitud apenas es preciso decir nada, por cuanto las “células” de las que habla Carus no tiene nada que ver con las que afanosamente buscarán, medio siglo después, Golgi y Cajal entre otros, resulta especialmente valioso para el médico alemán por cuanto le confirma en su creencia en que el sistema nervioso es “lo más originario, lo más puro, por así decir, el organismo en el organismo”, y sólo desde su conocimiento y desde la comprensión de sus funciones cabe comprender rectamente el resto de los sistemas orgánicos (p. 42)<sup>21</sup>. Contradiéndose parcialmente, en aras de la importancia que atribuye a dicho sistema llega a afirmar que es el único “puramente anímico —*seelisch*—”, el único que es “autoconfirmación de la vida del alma —*Selbstzweck des Seelenlebens*—”<sup>22</sup>. Los demás, en tanto que vertidos hacia el mundo exterior, están relacionados con el alma de manera indirecta, precisamente a través del sistema nervioso (p. 47); con lo cual la anunciada contradicción se muestra, en efecto, como parcial y como debida sobre todo a las limitaciones del lenguaje, pues, en el fondo, se mantiene la coherencia del discurso que he llamado en otra parte “somatopsíquico”, poniéndose de relieve la diferente proximidad a la consciencia de los diversos sistemas. En la sangre, el inconsciente nunca llegará a hacerse consciente; en el cerebro sí. Más exactamente, en el cerebro humano.

Pero el hombre es solamente uno de los millares de seres vivos que pueblan el planeta; ocupa, sin duda, una posición preeminente en esta “historia del desarrollo del alma”, pero esta posición no deja de plantear interrogantes tanto desde el punto de vista biológico como desde el filosófico. La noción de inconsciente manejada por Carus en el discurso precedente resulta altamente operativa en el nivel individual, especialmente en lo que concierne a esas “células” o “vesículas” que constituyen, por así decir, los ladrillos que componen el edificio del organismo complejo. Hasta cierto punto, no sin alguna restricción mental, opera también en la comprensión de la fisiología de ese mismo organismo; pero, en el momento en que uno se hace consciente de esas restricciones, el salto del nivel unicelular al pluricelular presenta dificultades extraordinarias, que se ponen especialmente de manifiesto cuando se trasciende el nivel individual. La observación de que algunos organismos pueden dividirse artificialmente dando origen a dos organismos iguales —y, con ello, expresiones cada uno de un alma, le lleva a formular la pregunta, que inevitablemente debe ser respondida:

“¿Puede una idea dividirse? ¿Puede una separación mecánica, violenta, producir que un alma devenga dos, o incluso varias?” (p. 57).

Por definición, una idea no puede dividirse, luego la elevación del problema del individuo al problema de la especie exige un esfuerzo de intelección más sutil que esa mera extrapolación empírica de lo visible a lo que no puede verse: nada de “división de una idea”, o de un alma. La especie misma no es, en absoluto, un hecho, sino una construcción intelectual. *Especie* es algo ideal, que sólo se hace manifiesto a través de la multiplicidad de los individuos que la componen; pero, bien mirado, esto es lo que ocurre, también, con el individuo y las mónadas o “protocélulas” —*Urzellen*— que lo constituyen. De modo que volvemos al origen: todo cuanto es dado a la observación es manifestación de otra cosa, la idea. Y las mónadas lo son en el nivel más originario, de manera que los seres que están compuestos de muy pocas células se parecen entre sí, y a ellas, y como muestra la observación se caracterizan por el *Werdelust* (p. 60)<sup>23</sup>, el “placer de devenir”, de manera que se multiplican sin apenas diferenciación en gran número y en poco tiempo: su idea está en el dominio inconsciente (pp. 58—61). Por el contrario, en el hombre se da en el más alto grado la autoconsciencia, que tiende a la singularidad; su *Idee der Gattung* (idea de la especie) es, pues, distinta, y se cumple en lo real también de manera diferente, como muestra la experiencia: “mediante el actuar conjunto de dos individuos, cuya dualidad representa, precisamente, a la especie” (p. 61).

A mi entender, en este punto se está produciendo un hecho epistemológicamente importante: la transformación de la vieja “alma” en “idea de la especie”, que representa más bien un patrón de constitución, algo comparable a lo que el biólogo molecular Jacques Monod denominó “teleonomía” hace unos treinta años<sup>24</sup>. Se trata, todavía, de un concepto vago y, por el momento, sin un sustrato material como el que representará, para Monod, el ADN; pero al menos representa un conato de explicación racional no sólo de los fenómenos puramente biológicos, sino también de los psíquicos, e incluso del “alma” misma<sup>25</sup>. En esta línea hay que situar el alto valor que concede a la diversidad —otro de los valores en auge en la biología evolucionista contemporánea—, al señalarla como uno de los fines perseguidos por la reproducción sexual, y más en concreto por este tipo de reproducción en una especie de maduración sexual tardía, como es la humana: al tener que unirse dos seres distintos y complementarios para dar origen a un tercero se promueve la variedad en el dominio biológico; al acontecer esto en fechas más tardías que en el resto de los mamíferos, el grado de individualidad alcanzado por cada uno de los progenitores —que, según su teoría, deja su impronta en cada “célula” del organismo— se ha visto enormemente acrecentado por los incesantes intercambios de información con el entorno, incluidos en él otros seres humanos (pp. 66—69). Obsérvese hasta qué punto este modo de pensar se aproxima al vigente en la actualidad <sup>26</sup>.

A partir de este punto comienza la “Psicología” propiamente dicha; en palabras de nuestro autor, el estudio del modo en que “el inconsciente es activo en nuestra alma en formas diversas” (p. 70). Llama la atención el hecho de que compare este proceso a la formación de un cristal —“así como un cristal, de manera inconsciente, alcanza su estructura geométrica según la idea”— (p. 70), en primer lugar en tanto que testimonio de la comprensión unitaria de la naturaleza propia del pensamiento romántico, pero también por el hecho de que se trate, exactamente, de la misma metáfora utilizada por Carl Gustav Jung para describir este mismo proceso<sup>27</sup>. De hecho, a partir de aquí puede el lector encontrar gran cantidad de

pruebas —añádase a ellas la citada referencia a lo prometeico y lo epimeteico— de la enorme influencia ejercida por Carus sobre el creador de la psicología analítica, influencia que alcanza puntos cruciales de la teoría junguiana. No entraré en el análisis pormenorizado de cada una de estas similitudes, pues no es éste el objetivo del presente estudio, aunque señalaré alguna de ellas que no sólo no nos apartan de su línea argumental, sino que nos permiten desarrollarla de manera más cabal.

La primera de estas coincidencias —que me interesa señalar no a título anecdótico, sino, como queda dicho, tomando en consideración el papel que desempeña en el discurso psicológico de nuestro autor se encuentra ya al inicio de este tramo del camino, y es la postulación de un “inconsciente absoluto”, cósmico e ideal, que se extiende hacia la consciencia bajo la forma de un “inconsciente general)) o “común” —*allgemein*—, que constituiría lo que suele llamarse el alma del individuo, ya existente en estado embrionario y, por así decir, con vocación de autoconsciencia. A medida que esta vocación se va cumpliendo, esto es, a medida que crece la consciencia de sí, este inconsciente deviene “parcial” o “relativo”, y es en este nivel donde se producen las sucesivas transiciones entre la consciencia y el inconsciente que caracterizan la vida psíquica perceptible (p. 71). Resulta bastante fácil reconocer en esos estratos algo análogo a lo postulado por Jung —un “inconsciente colectivo” del que emerge, a través de fronteras indelimitables, el inconsciente personal y, luego, la consciencia— así como, en la mera posibilidad, empíricamente observada, de que se produzcan transiciones entre la dinámica inconsciente y la consciente susceptibles de ser percibidas, lo que el analista suizo denominará “la función transcendente”<sup>28</sup>.

En todo caso, más que subrayar las similitudes o dependencias en el discurso teórico, me interesa seguir explorando el pensamiento psicológico —biopsicológico, habría que decir— del médico romántico. Biopsicológica es su orientación cuando denomina la actividad formativa del inconsciente absoluto y del general en la vida embrionaria, que, a la larga, dará origen a la consciencia, “un auténtico pensar inconsciente” (p. 72). Y porque lo es, su psicología propone —este será el último tema de análisis del presente estudio— una nueva axiología, incluso una nueva antropología, que ponen a Carus, más que ninguna otra cosa, al resguardo de cualquier acusación de misticismo o de militancia al servicio de una religión.

## **5. SUBVERSIÓN DE LOS VALORES ANTROPOLÓGICOS: LA DIGNIFICACIÓN DEL INCONSCIENTE.**

La nueva axiología a que me refiero ha hecho su aparición ya en las primeras páginas del libro, antes incluso de que su autor defina lo que entiende por “inconsciente”, y lo ha hecho —no podía ser de otra manera— como crítica al racionalismo moderno, para el cual cuanto queda por debajo de la consciencia sería una especie de principio demoníaco que no está lejos de reconocerse como “la revelación del mal” —*Offenbarung des Bösen*— (p. 17) en tanto que irracional e inhumano, mientras que, a su entender, “lo inconsciente e involuntario en el organismo es, verdaderamente, *ratione* o *logos*, pero no *ratiocinio* o *logismo*” (p. 22). De nuevo nos encontramos con una perspectiva evolutiva, que se despliega en planos sucesivos: lo que el hombre moderno llama “razón” no es más que uno de los modos de una racionalidad más general, la racionalidad inconsciente de lo viviente. Para hacer más gráfica su idea utiliza la conocida metáfora del edificio visible y sus cimientos; si éstos fallan, el edificio se derrumba. No hay que olvidar que la denominación de “inconsciente” engloba la compleja regulación de procesos biológicos, como, por ejemplo, la circulación de la sangre. Esto no debe verse, sostiene Carus, como una lamentable sujeción del espíritu al cuerpo, sino más bien como un hermoso y necesario signo de la común fundamentación de ambas esferas de la vida anímica, la consciente y la inconsciente, en una y la misma esencia divina o idean pp. 73—74); en otras palabras, como una reconquista de lo natural, menospreciado por el antropocentrismo racionalista precedente. Las consecuencias de esta reconquista son, como he anunciado, de extraordinario calado, pues obligan a repensar lo humano desde ese sustrato natural inconsciente. Carus coincide con los filósofos del siglo precedente en valorar como rasgo definitorio de la autoconsciencia humana la libertad, un rasgo que, desde luego, no posee su inconsciente, que se rige por la necesidad. Pero esta libertad no es, sin más, algo mejor que aquella necesidad, puesto que lo inconsciente, en tanto que divino, posee en sí belleza y verdad; la consciencia puede errar, puede elegir mal, y así no posee una perfección comparable a la de lo inconsciente. De aquí se desprende un corolario impensable pocos años atrás, pero de hondas resonancias para un lector del presente: la consciencia acertará con mayor

probabilidad cuanto más dispuesta esté a reconocer la existencia fundadora del inconsciente (pp. 76-78). Aun sin compartir el argumento esgrimido por Carus —la condición “divina” del inconsciente— desde los actuales conocimientos biológicos su tesis resulta perfectamente sostenible. La correlación psicosomática implícita en su pensamiento se traduce en la descripción de una especie de circuito activo entre inconsciente y consciente, en el cual un inconsciente absoluto que gobierna correctamente los procesos orgánicos, favorece las funciones intelectuales de manera que éstas, a su vez, mediante el inconsciente relativo, actúan sobre ese primitivo inconsciente formador potenciándolo, enriqueciéndolo y refinándolo, lo que se traduce en el aspecto físico de su poseedor —si vale este término señalándolo con lo que suele llamarse .una expresión noble” —*ein edel Ausdruck* (pp. 82-83).

Otra de las consecuencias de este pensamiento es el retorno de un individualismo al que, en cierto sentido —yo diría que sobre todo en el dominio psicológico—, el Romanticismo es, desde luego, proclive, pero que, en un sentido antropológico y filosófico, era mucho más radical en una filosofía como la de Descartes, con su sospecha inicial sobre la real condición humana de los individuos que pasaban bajo su ventana. Pues, en vista de lo hasta aquí expuesto, el organismo del hombre, en la medida en que es autoconsciente, se autopercebe como un “ser para sí” (*für-sich-sein*) (pp. 86—87); pero, al mismo tiempo, el inconsciente sigue vinculando este organismo a la vida del todo, sin que esto represente contradicción alguna.

Pero la cadena de consecuencias de esta antropología no se detiene aquí; pues, dado que la consciencia reposa sobre el inconsciente y periódicamente regresa a él, a través sobre todo del dormir<sup>29</sup>, la vida consciente no es algo fijo, sino perpetuamente cambiante (p. 91). Una vez más, como luego hará con gusto el psicoanálisis, Carus recurre a la mitología, en este caso al mito de Anteo, quien recuperaba sus fuerzas en el combate al caer y ponerse en contacto con la madre tierra. Este sería, precisamente, el fundamento último del sueño, de su función reconfortante (p. 93). De aquí resulta que la vida inconsciente es infatigable, ya que en ella se manifiesta máximamente la omnipotencia divina, mientras que la consciente necesita regenerarse en aquella a través del sueño (p. 94). Y, lo que es más importante desde el punto de vista de la medicina, de todo lo anterior se desprende que no puede hablarse de enfermedades en el inconsciente. De hecho, si consideramos la escala de los seres, es el hombre el que más variedad de enfermedades presenta, mientras que los seres más inferiores apenas presentan algo que pueda llamarse así. Esta observación obliga a un análisis fino, puesto que, en el hombre, son más frecuentes y variadas las enfermedades de los órganos y sistemas más sometidos al inconsciente, especialmente —señala Carus— el digestivo; pero el contrasentido es sólo aparente, pues el organismo es un todo. La enfermedad es de todo el organismo, aunque se manifieste en uno de sus órganos o sistemas (pp. 94-97). Además, la localización preferente de la patología en órganos “inferiores” se debe a que estos son menos resistentes a las diversas noxas, precisamente porque, como queda dicho, son los más abiertos a la interacción con el *Aussenwelt* (p. 97).

Así llegamos a lo que constituye la particular —*Umwertung* —por decirlo al modo nietzscheano— de Carus; una transvaloración que, en cierto modo, no es sino una reformulación, desde nuevas bases, del pensamiento hipocrático. Ese inconsciente sospechoso, del que, al comienzo, decía nuestro autor, haciéndose eco del pensamiento de sus adversarios, que podía ser tomado exclusivamente como “revelación del mal” resulta, en el dominio de lo patológico, ser precisamente todo lo contrario, pues no es la vida consciente la que intenta recuperar la salud, sino que es en el dominio de lo inconsciente donde se producen los procesos sanadores (p. 98). Es un error decir que “las enfermedades proceden del inconsciente, pues la enfermedad —el mal físico—, así como el mal —la enfermedad moral— se basan en el concepto de libre albedrío, de la mayor autonomía, de la libertad”. Por el contrario, la vida psíquica inconsciente es “lo que continuamente niega la enfermedad en mayor grado”, lo que se llama “fuerza sanadora de la naturaleza” —*Naturheilkraft*— o ‘el médico interior —*der Arzt im Menschen*— (p. 99). Haciendo gala de erudición histórica, menciona la *incubatio* como prueba de esta función sanadora del inconsciente (p. 99n). Y sostiene, en consecuencia, que el médico debe aprender de estos procesos sanadores para ejercer bien su arte (p. 101). La medicina científica por venir no podrá, pues, prescindir del estudio del inconsciente; de un inconsciente concebido de modo tan ambicioso como el explorado por Carus, que pretende englobar, armónicamente, biología y psicología.

## 6. CONCLUSIONES

En mi opinión, una recta valoración de las aportaciones de Carl Gustav Carus a la medicina, a la psicología y a la antropología actuales debe comenzar, a la vista de lo expuesto, por la reunificación de estos tres dominios, demarcados por el vigente estilo de trabajo basado en la especialización. No quiero decir con esto que haya que renunciar a este estilo metodológico, sino que debe tenerse siempre presente que se trata precisamente de esto: de una construcción artificial, de un andamiaje del que se ayuda el pensamiento para comprender del modo más acabado la realidad del ser humano. Concretamente, esta perspectiva es la que adopta en su obra el autor de *Psyché*.

Aceptado lo anterior, considero del máximo interés la resuelta voluntad de comprender de manera unitaria los procesos que, en el ser vivo, y especialmente en el ser humano, se manifiestan en unos casos como “materiales” o “biológicos”, y en otros casos como “espirituales” o “psicológicos”. Esta renuncia explícita al dualismo, desde una perspectiva metodológica, es compartida mayoritariamente por el pensamiento científico del presente. En esta misma línea, resulta especialmente importante el hecho de que Carus, creyente sin utilizar a Dios como *Deus ex machina*, se libre por igual del monismo materialista por venir y del excesivo espiritualismo, manteniéndose en una posición que, igualmente, caracteriza —más acá de su intimidad personal— al científico actual.

Pienso, también, que debe resaltarse en la Psicología y en la Antropología de Carus el punto de partida biológico general, que, en cierto sentido —un sentido “predarwiniano”— podemos calificar de “evolutivo”: no puede estudiarse al ser humano más que como miembro de una cadena cuyos orígenes están cada vez más lejos de él y más cerca de la tierra.

Por último, y sin entrar en consideraciones acerca de su influencia concreta en autores del presente siglo —especialmente en Carl Gustav Jung, como señalo en páginas precedentes— su manera de entender el inconsciente plantea problemas de extraordinaria importancia para la futura investigación en Neurobiología y en Psicología, particularmente —pero no de forma exclusiva— en las llamadas psicologías profundas (psicoanálisis, psicología analítica...), reconquistando para el inconsciente una dignidad de la que, como objeto de estudio científico, carecía hasta entonces. Y, en este mismo movimiento, deja abierta la posibilidad de reinterpretar, desde una axiología diferente a la previa, los fenómenos relativos a la propia dinámica del inconsciente, a la salud y a la enfermedad.

### Luis Montiel

(\*) **Luis Montiel Llorente**. Profesor Titular de Historia de la Ciencia. Facultad de Medicina. Universidad Complutense, España. Es doctor en Medicina y profesor titular de Historia de la Medicina y Humanidades Médicas en la misma universidad. Sus intereses de investigación incluyen la medicina romántica alemana, el magnetismo animal, la literatura y la medicina, la psicología analítica, la historia de la ciencia y la historia de la medicina. Es también Presidente de la Sociedad Española de Historia de la Medicina.

**En:** El inconsciente en la Psicología de Carl Gustav Carus.

DYNAMIS. Acta Hisp. Med. Sci. Hist. Rlus. 1997, 17, 213—237

En: <https://digibug.ugr.es/handle/10481/78646?locale=fr>

BIBLID [O21 1—9536(1997) 17; 213—237]

**NOTA:** Este trabajo ha sido propiciado por la escucha repetida del *Quatuor pour la fin des temps*, de Olivier Messiaen. Menciono esta circunstancia con la máxima seriedad, por considerar que, desde un punto de vista metodológico, ha sido determinante.

*Volver a Artículos Clínicos*  
*Volver a Newsletter 25-ex-79*

## Notas al final

1.- En sus estudios, pioneros y todavía indispensables, sobre el Romanticismo alemán -*Blütezeit der 'Romantik*, 1899, y *Ausbreitung und Verfall der Romantik*, 1902, reeditados como obra unitaria en 1924-, Ricarda Huch describe a nuestro autor como “el más riguroso y el más prudente entre los pensadores románticos. Era un espíritu superior, serio y sólido; era sano física y moralmente, firme, reflexivo (...) El primer gran estímulo le vino de Schelling, pero la claridad incorruptible de su espíritu le protegió siempre de las confusiones y de las especulaciones en las que cayeron muchos filósofos de la naturaleza”. (Cito a partir de la edición en francés: *Les romantiques allemands*. Aix-en Provence, Pandora, 1979, vol 11, pp. 229-230). En el mismo sentido se pronuncia Albert Béguin, en *El alma romántica y el sueño. Ensayo sobre el Romanticismo alemán y la poesía francesa*, Trad. esp. (1954) México, Fondo de Cultura Económica, pp. 162-186: “Carus es el ejecutor testamentario del romanticismo filosófico, y podemos estar seguros de hallar en su obra los más preciosos tesoros sin los oropeles de un ocultismo trivial (...) Su método de investigación es ya una prueba de que asimiló profundamente una actitud central que en otros suscitaba un agradable vértigo, y que para él, que la dominó plenamente, es un medio de avanzar con el máximo equilibrio en su búsqueda de la verdad psicológica” (p. 168). Igualmente positiva es la valoración de su obra psicológica en el monumental estudio de Georges Gusdorf (1984/85, 1993): *Le romantisme*, vol 11, pp. 290-291. Menciono estas referencias, sin menoscabo de las que más adelante se citarán, procedentes de la historiografía médica propiamente dicha, precisamente por venir de la historia no especializada, lo que, a mi juicio, realza la figura de este autor, sobre todo porque la historia de la medicina y de la psicología mantiene estas mismas opiniones, a menudo citándolas: es el caso de la de Ricarda Huch, que aparece transcrita en el lugar correspondiente del vol 1 del *Biographisches Lexikon hmon-ügender Ante*, Berlin und Wien, Urban & Schwarzenberg, 1929, p. 846. transcrita en el lugar correspondiente del vol. 1 del *Biographisches Lexikon hmon-ügender Ante*, Berlin und Wien, Urban & Schwarzenberg, 1929, p. 846.

2.- Goethe, *zu dessen naherem Verstandnis* (1843); en 1849 pronunció una conferencia con motivo del centenario del nacimiento del escritor: “*Goethe und seine Bedeutung für diese und künftige Zeit.* Datos procedentes de la cronología incluida en: Carus, Carl Gustav. *Vorlesungen über Psychologie gehalten im Winter 1829/1830 zu Dresda*, facsímil de la Jahrbundertausgabe (1831) realizada por E. Michaelis. Darmstadt, Hermann Gentner Verlag, 1958.

3.- Hirschfeld, Ernst. *Romantische Medizin. Zu einer künftigen Geschichte der naturphilosophischen Ära*. Kyklos, 1930, 3, 1-89 (p. 37).

4.- La primera de sus obras sobre psicología son las *Vorlesungen über Psychologie gehalten im Winter 1829/30 zu Dresden*. Leipzig, 1831; le sigue la que estudiamos: *Psyché. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele*. Pforzheim, 1846, 2ª ed. 1860; más tarde publicará: *Über ungleiche Befähigung der verschiedene Menschheitsstämme für höhere geistige Entwicklung*. Leipzig, 1849; *Über Geistes-Epidemien der Menschheit*. Meissen, 1852; *Symbolik der menschlichen Gestalt*. Leipzig, 1853; *Natur und Idee, oder das werdende und sein Gesetz*. Wien, 1861; *Vergleichende Psychologie oder Geschichte der Seele in der Reihenfolge der Thienwelt*. Wien, 1866. Estas referencias están tomadas de Engelmann, W. *Bibliotheca Medico-Chirurgica et Anatomico-Physiologica*. Leipzig, 1848. Utilizo la reproducción facsímil editada por Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1965.

5.- Cfr. Pongratz, Ludwig J. *Problemggeschichte der Psychologie*. Bern, Francke Verlag, 1967, especialmente pp. 206-208. Ellenberger, Henry F. *El descubrimiento del inconsciente. Historia y evolución de la psiquiatría dinámica*. (Trad. esp.). Madrid, Gredos, 1976, pp. 244-245. Hillman, James. *An Introductory Note: C.G. Carus*. In: Renos Papadopoulos (ed.), *Carl Gustav Jung. Critical Assessments*, 4 vols., New York, Routledge, vol 1, 1992, pp. 93-99.

6.- Las referencias a nuestro autor son numerosas, si bien las más concretas son las que a continuación se reseñan a partir de la edición de Jung, Carl Gustav. *Gesammelte Werke, Olten und Freiburg im Breisgau*, 19 vols. (2 dobles y uno triple), 1971-1983: en vol. 9/I, *Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten*, (1934 y 1954), p. 14; *Zur Psychologie des Kindarchetypus*, (1940, 1941 y 1951), p. 166; *Bewusstsein, Unbewusstes und Individuation*, (1939 y 1940), p. 294; *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste* (1932), vol. 18/11, p. 549. En todo caso, la referencia más explícita es la que figura en la entrevista que concedió al New York Times el 24 de Julio de 1953, acerca de su posición respecto de la psicología de Freud: “No puede decirse que Freud sea el descubridor del inconsciente; C. G. Carus y Eduard von Hartmann le precedieron, y Pierre Janet fue contemporáneo suyo; pero él mostró, desde luego, un camino hacia lo inconsciente y una posibilidad diferente para la investigación de sus contenidos.. Antworten auf Fragen über Freudn, en *Freud und die Psychoanalyse*, vol. 18/I, p. 470. Parece posible asegurar que Jung tuvo conocimiento directo del pensamiento de Carus, pues la reedición de *Psyché* realizada por L. Klages Uena, 1926), figura en la bibliografía del vol. 15 de la ed. cit., así como una cita literal de esta obra en uno de los trabajos que lo componen, *Psychologie und Dichtung*, 1930, p. 116.

7.- En su *Bibliographie der Sekundärliteratur zur romantischen Naturforschung und Medizin 1950-1975n* —publicada en Brinkmann, Richard (Hrsg.). *Romantik in Deutschland. Ein Interdisziplinäres Symposium*, Stuttgart, J.B. Metzlersche Verlagbuchhandlung, 1978, pp. 307-330- Dietrich von Engelhardt incluye 48 referencias de trabajos dedicados a Carus, que por razones obvias no voy a transcribir aquí, y de las cuales la gran mayoría son de carácter biográfico. El resto se reparte entre trabajos que consideran la faceta artística del quehacer de nuestro autor—en tanto que pintor y teórico de la pintura— y los que se ocupan de las diversas ramas de la medicina a las que dedicó su atención y su magisterio. Entre estas, sólo tres están dedicadas a sus aportaciones a la psicología: Abeln, R. *Unbewusstes und Unterbewusstes bei C. G. Carus und Aristoteles*, 1970; Farbstein, W. *Romantische Einfüsse in der Geschichte der Psychologie. Carl Gustav Carus und die neuere Psychologie*, phil. Diss., Zürich, 1953. Reinle, R. *Das Problem der Entwicklung in der neueren Psychologie mit besonderer Berücksichtigung der Anschauungen von Carl C~stav Carus*, phil. Diss., Zürich, 1952. Se trata, evidentemente, de trabajos con carácter monográfico, precisamente

- los que más pueden conducir a una adecuada valoración del pensamiento de este autor. Por mi parte, no he podido encontrar referencias más recientes —igualmente de carácter monográfico— sobre el tema, aunque sí he recuperado algunas, para mí de interés, en obras de tipo más general, que cito en los lugares pertinentes.
- 8.- Utilizo la edición de Pforzheim, de 1860, en reproducción facsímil: CARUS, CARL GUSTAV. *Psyché. Zur Entuicklungsgeschichte der Seele*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.
  - 9.- Me ha costado bastante trabajo decidir la traducción más adecuada para el término *Entwicklungsgeschichte*, empleado por Carus en el título de su obra. Sería factible traducirlo por “historia evolutiva” o “historia de la evolución”, del alma en este caso; pero pienso que estos términos tienen, para nosotros, tomados en un contexto histórico-científico, unas resonancias darwinianas que, por razones evidentes, están ausentes del pensamiento de nuestro autor. Dado que, en alemán, el verbo *wickeln* significa ‘envolver con papeles’ o ‘fajar a un recién nacido’... la noción de *Ent-wicklung* corresponde, originariamente, a la del ‘desenvolvimiento’ que, como señala Laín, era equivalente a la noción de *evolutio* antes de Darwin. Cf. Laín, Pedro. *Historia de la medicina moderna y contemporánea*, Barcelona, Ed. Científico-médica, 1963, pp. 168-169
  - 10.- *Vergleichende Psychologie oder geschichte der Seele in der Reihenfolge der Thierwelt*, Wien, Wilhelm Braumüller, 1866. Mi referencia procede de la reimpresión de 1986, Hildesheim, Georg Olms Verlag, p. 1
  - 11.- Esta idea, que, a primera vista, puede parecer trasnochada, si no reaccionaria, desde una mal entendida perspectiva “presentista”, pierde parte de su negatividad cuando se la plantea como fundamento de una teoría “psicodinámica” acerca de la vida humana también en sus aspectos puramente biológicos -como hace Rotschuh, Karl Eduard. *Konzepte der Medizin in Vergangenheit und Gegenwart*, Stuttgart, Hippokrates Verlag, 1978, pp. 291 y 330-. Por otra parte, como es sabido, dista de estar resuelto en la controversia científica actual el dilema sobre la prioridad de la materia o de la forma, bajo la figura esta última de “energía” o de —dinamismo—. También es cierto que ese Dios al que se remite Carus constituye, mayoritariamente, en el actual discurso científico, esa “hipótesis innecesaria— en que le convirtió Laplace. El lector interesado en conocer con mayor precisión la tesis de Stahl sobre la prioridad del alma podrá encontrar una excelente exposición, con remisión a los lugares de su obra en que se defiende esta tesis, en la obra de Rothsuh que acabo de citar, pp. 293-298.
  - 12.- Esta posición aparece firmemente establecida en oposición al panteísmo, que considera formalmente erróneo, en pp. 16-17.
  - 13.- Por ejemplo, cuando sostiene la idea de que el mayor grado de autoconciencia se da en el varón adulto y blanco (pp. 67-68), afirmación quizá empíricamente sostenible en ese momento, aunque no, desde luego, basándose en razones “naturales”.
  - 14.- Apenas es preciso señalar al lector avisado cuán cerca se encuentra esta idea de las tesis, experimentalmente sostenidas, de J. Piaget acerca del aprendizaje infantil. Desde una perspectiva más biológica que psicológica, y evolutiva, este tema ha sido recientemente reelaborado -al menos de manera parcial- por Max Delbruck en su obra de 1986 *Mente y materia. Ensayo de epistemologz’a evolutiva* (Trad. esp.), Madrid, Alianza Editorial, 1989.
  - 15.-El proceso a través del cual el recién nacido accede a la creciente consciencia del mundo circundante y, a partir de ésta, el niño llega a la no menos paulatina consciencia de sí, guardan, en su formulación naturalista, alguna semejanza con la famosa “estatua” de Condillac, aunque entre ambos modos de describir y explicar ese proceso medie una distancia abismal
  - 16.- Acerca de la importancia de los conceptos de organización y organismo en la medicina romántica, véase el capítulo correspondiente de: Arquiola, Elvira; Montiel, Luis. *La corona de las ciencias naturales. La medicina en el tránsito del siglo XVIII al XIX*, Madrid, CSIC, 1993, pp. 171-194, así como la bibliografía en él citada.
  - 17.- Leibbrand ha llamado la atención hacia la más que probable procedencia goetheana de esta metáfora: “Las figuras de la Pandora de Goethe deviene vivientes en Carus, cuando, en *Psyche*, muestra el inconsciente prometeico y epimeteico.. Leibbrand, W. *Romantische Medizin*, Hamburg, H. Goverts Verlag, 1937, p. 80.
  - 18.- La idea de que el inconsciente está constitutivamente volcado hacia el futuro ha sido repensada recientemente, en un contexto muy diferente, por el epistemólogo francés Henri Atlan en su obra *Entre el cristal y el humo. Ensayo sobre la organización de lo vivo*, Trad. esp., Madrid, Debate, pp. 148—149. Este autor no ha dejado de señalar, en la misma línea seguida por Carus, las importantes repercusiones que esta noción tiene en psicología. Cfr. mi propio trabajo, en prensa, titulado *Pensar la medicina en el umbral del siglo XXI*. (Conferencia inaugural del X” Congreso Nacional de Historia de la Medicina, Málaga, Febrero de 1996).
  - 19.- A este respecto, me permito remitir al lector interesado a mi trabajo titulado “Más allá del nacimiento de la clínica. La comprensión de la Anatomía General de Bichat desde la Naturphilosophie de Schelling”. In: Market, O.; Rivera De Rosales, J. (Coords.), *El inicio del idealismo alemán*, Madrid, Universidad Nacional por de Educación a Distancia / Universidad Complutense, 1996, pp. 316—324, en el que analizo la exposición de la estequiología tisular bichatiana que el médico Philip Franz von Walther, discípulo del filósofo, brinda a sus colegas a su vuelta de una estancia en París (1805). Para él, la *Anatomie générale* de Bichat constituye el único fundamento filosóficamente válido para una medicina científica en la medida en que se remonta, verdaderamente, a los elementos de la forma y la función.
  - 20.- Oken, Lorenz. *Lehrbuch der Natuqphilosophie*, 3. Ausgabe, Zürich, Friedrich Schulthess, 1843; cit por la reimpresión de 1991, Hildesheim, Georg Olms Verlag, pp. 121— 123.
  - 21.- Este “cerebrocentrismo” coincide de manera casi perfecta con el postulado por Edgar Morin en *El paradigma perdido*, Trad. esp., Barcelona, Kairós, especialmente en 1992, p. 107: el cerebro es “el epicentro del sistema autoorganizativo”, y “la cerebralización se nos muestra como la clave de la autoorganización humana”.
  - 22.- Debo gratitud a Mischa Schwerz por la propuesta de traducción de este difícil vocablo, *Selbstzweck*, que vendría a significar algo así como “fin —o meta, u objetivo— para sí mismo”; en el contexto parece más apropiado, y fiel tanto al idioma como a la intención del autor, traducirlo por “autoconfirmación”.
  - 23.- Pocas páginas más atrás ha descrito, en frase poética y más explícita, esta tendencia de cuanto existe a cambiar, a transformarse, que

- está en la base de la innumerable variedad de las formas en la naturaleza, denominándola *die unbewusste Werdelust*, “el inconsciente placer de devenir” (p. 57).
- 24.- El término, propuesto previamente por el biofísico C.S. Pittendrigh —Cf. Debru, C. *Philosophie moleculaire*. Monod, Wyman, Changeux, Paris, Vrin, 1987, p. 76— se popularizó a partir de la conocida y polémica obra de Jacques—Monod. *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris, Seuil, 1970. Me he ocupado de este asunto en la conferencia citada en n. 18.
- 25.- En ningún momento debemos olvidar que Carus es explícitamente creyente, y que en estas mismas páginas que estudiamos sitúa, a menudo, a Dios detrás del escenario en el que se representa “el inconsciente placer de devenir. de la vida; pero, para él —como para no pocos de los científicos actuales—, Dios ha dejado ya de ser una coartada para la pereza del pensamiento y no puede ser utilizado como “explicación” de ningún hecho natural.
- 26.- Me permito remitir al lector interesado a las obras de E. Morin y H. Atlan citadas en notas precedentes, así como a mi aportación, también citada, al XQ Congreso Nacional de Historia de la Medicina.
- 27.- La forma [de los arquetipos] puede ser comparable al sistema axial de un cristal, que de alguna manera preforma la configuración del cristal sin poseer él mismo una existencia material”. Jung, Carl Gustav. “*Die psychologischen Aspekte der Mutterarchetypus* (1939). En *Gesammelte Werke*, Bd. 9/Z (1989), Olten und Freiburg, Walter Verlag, pp. 89—123 (p. 95).
- 28.- Para mayor información sobre estos conceptos puede consultarse: Sharp, Daryl. *Lexicon jungiano*. Compendio de términos y conceptos de la psicología de Carl Gustav Jung, Trad. esp., Santiago de Chile, Cuatro Vientos, 1994. Montiel, L. *Carl Gustav Jung (1875—1961)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1997.
- 29.- Carus se refiere, en este punto, al dormir propiamente dicho —*Schlaf*—, esto es, como fenómeno biológico, no psicológico, y no al sueño —*Traum*— (p. 79).