

Hillman y la Alquimia*

David de los Santos Juanes Muñoz**

Resumen: En este artículo describiremos en primer lugar la obra de James Hillman, desde sus primeras publicaciones hasta la consolidación de la psicología arquetipal en la década de los setenta, prestando especial atención al contexto post-junguiano y las ideas nucleares del pensamiento arquetipal. En relación a la alquimia, situaremos el origen de su práctica y analizaremos el desarrollo de las vertientes espirituales de la misma de los últimos siglos hasta la irrupción de la psicología analítica y el particular acercamiento de Hillman a través de algunos de sus artículos.

Palabras clave: James Hillman, Psicología Arquetipal, Alquimia.

Abstract: In this paper we will describe in the first place James Hillman's work, from his first publications to the consolidation of the Archetypal Psychology in the seventies, paying special attention to the post-Jungian context and the central ideas of the archetypal thought. In relation to the alchemy, we will locate the origin of its practice and analyse the development of the spiritual aspects of it from the last centuries until the irruption of the Analytical Psychology and the particular approach of Hillman through some of his articles.

Key words: James Hillman, Archetypal Psychology, Alchemy.

*Manuscript received: 24th June, 2018. Accepted: 15th July, 2018.

**Valencia, Spain. Independent researcher, dadelos.zm@gmail.com.

'Que ceux qui pensent que l'Alchimie est strictement de nature terrestre, minérale et métallique, s'abstiennent. Que ceux qui pensent que l'Alchimie est uniquement spirituelle, s'abstiennent. Que ceux qui pensent que l'alchimie est seulement un symbolisme utilisé pour dévoiler analogiquement le processus de la "Réalisation spirituelle", en un mot, que l'homme est la matière et l'athanor de l'Oeuvre, qu'ils abandonnent.'

Claude d'Ygé, *Nouvelle Assemblée des Philosophes Chymiques*.

1. Introducción

James Hillman (1926-2011) fue un psicoterapeuta norteamericano de orientación junguiana. Después de estudiar literatura inglesa en La Sorbonne, se graduó en la Trinity College de Dublín con los estudios en Mental and moral Science[1]. Más tarde, en 1953, continuó su formación académica doctorándose en la Universität Zürich y completando su formación psicoanalítica en el C. G. Jung-Institut Zürich[2], fundación de la que llegó a ser Jefe de Estudios desde 1959 hasta 1969. A partir de los años setenta, volvió a Estados Unidos y empezó a desarrollar por separado su concepción de la psicología arquetipal. A diferencia de Jung, no existe ni ha existido una sede central o instituto arquetipal, pero podemos destacar la estrecha relación de Hillman con algunos centros de formación como el Pacifica Graduate

Institute de Santa Bárbara, que contiene un archivo con los escritos privados de Hillman, y otros programas de formación psicoanalítica situados en la Universidad de Kent, en La New School for Social Research de Nueva York y en la Trobe University en Melbourne, que incluyen estudios relacionados con la psicología arquetipal[3]. De igual manera, también se pueden encontrar diversas editoriales o boletines especializados en sus ideas, como la editorial Spring Publications, conocida por divulgar la actividad intelectual de la Analytical Psychology Club of New York durante la Segunda Guerra Mundial, incluyendo las obras traducidas de C. G. Jung y la primera publicación de Emma Jung, *Animus und Anima* (1957). Dicha editorial cuenta con un boletín especializado en psicología arquetipal, conocido como Spring. Otra publicación de interés es *Sphinx: A Journal for Archetypal Psychology*, una revista mantenida por el London Convivium for Archetypal Studies, organización que se mantuvo activa entre 1988 y 1996.

2. Primeras obras

Dos de sus primeras publicaciones fueron *Emotion: A Comprehensive Phenomenology of Theories and their Meanings for Therapy* (1960) y *Suicide and the Soul* (1964), libros escritos durante su larga estancia en Suiza. En esta segunda obra, Hillman aborda el tema del suicidio y frente a la clásica perspectiva sociológica fundamentada en Émile Durkheim, el autor enfatiza el componente psicológico, entendiendo la ideación suicida como un deseo metafórico del alma que tiene profundas raíces personales. En este sentido, el suicidio no se expresa como un síntoma de una sociedad determinada, sino desde una necesidad propia del alma[4], habida cuenta de una conexión entre el ésta y la muerte[5] que el analista debe entender y explorar.

Tras la muerte de Jung, se produjo un aumento del dogmatismo y de la rigidez en la escuela analítica, especialmente entre los seguidores más cercanos al médico suizo y figuras clave en la escuela de Zúrich como Marie-Louise von Franz, que llegó a negar las interpretaciones póstumas a la muerte del maestro o Edward F. Edinger, que ensalzaba sobremanera la idea del *Self* hasta el punto de deificarlo. Dicha posición dentro del panorama psicoanalítico correspondía a una aplicación mecánica de los postulados junguianos, entendidos como presupuestos metafísicos sin justificación[6]. Estas cuestiones fueron una de las razones por las cuales el pensamiento de Hillman se decantará por enfatizar lo múltiple, lo mutable y lo dinámico en la personalidad frente a la integración, la unidad y el orden que giraban en torno a las teorías centrales del *Self*[7]. Por eso mismo, la idea del alma [*soul*] (*anima*) cobra especial relevancia en su obra psicoanalítica hasta el punto de poder considerarse un reemplazo del *Self* en cuanto a importancia, al ser ésta la más profunda de las experiencias imaginables[8]. A finales de los sesenta publicaría *Insearch: Psychology and Religion* (1967) pero el desarrollo de las obras principales de Hillman lo podemos situar en la década de los setenta, fechas en las cuales empieza a forjarse el verdadero desarrollo arquetipal.

3. Contexto post-junguiano

Al igual que el psicoanálisis freudiano, la psicología analítica experimentó una evolución desde la culminación de la obra de C. G. Jung. Desde las últimas décadas del siglo XX hemos podido observar la aparición de ciertos autores cuyas formulaciones teóricas o propuestas terapéuticas se han ido separando de las obras completas de Jung, el corpus junguiano por excelencia. Sin embargo, el pluralismo del que hablamos no ha sido tan radical como el que se ha planteado en la eclosión de las llamadas escuelas neo-freudianas[9].

Michael Fordham señaló en su obra *Jungian Psychotherapy: A Study in Analytical Psychology* (1978) que se había escrito poco sobre las escuelas analíticas que se habían arraigado[10].

No obstante, desde entonces se han publicado análisis que tratan de clasificar o al menos de situar en un espacio geográfico[11] o línea temporal las diferentes escuelas y personalidades que integran el complejo ámbito de la psicología analítica[12]. Entre ellos debemos mencionar la clasificación de Samuels. Partiendo de la hipótesis de que verdaderamente existen tres escuelas (clásica, evolutiva y arquetipal), analiza la importancia de tres aspectos cruciales dentro de la discusión teórica y la práctica clínica[13]. Entre los teóricos tuvo en cuenta la definición de lo arquetípico, el concepto de sí-mismo y el desarrollo de la personalidad; entre los aspectos clínicos, el análisis de la transferencia-contratransferencia, las experiencias simbólicas del sí-mismo y la imaginería. La escuela arquetipal daría por tanto una importancia crucial a lo arquetípico frente al sí-mismo y el desarrollo de la personalidad (en ese orden). En el aspecto clínico se decantaría por una investigación de la imaginería y en menor medida por la experiencia simbólica, siendo el análisis de la transferencia-contratransferencia un aspecto menos crucial[14].

El propio Hillman, incluido en este análisis, consideraría su psicología arquetipal más como un enfoque u orientación dentro de la psicología analítica que como una escuela propiamente dicha[15]. La utilización del arquetipo afín al pensamiento junguiano sería adecuado por su universalidad y porque está presente en todo producto cultural o ideológico del ser humano. Sin embargo, su acercamiento a la imagen sí representa una transformación profunda hasta el punto de que muchos han denominado a su escuela arquetipal-imaginal debido a la notable influencia de Corbin en su desarrollo. Para entender esta evolución teórica debemos exponer brevemente algunos de los puntos clave que darán pie al desarrollo del pensamiento arquetipal.

4. Pensamiento arquetipal

En este largo periodo de consolidación debemos hacer mención especial de *Pan and the Nightmare* (1972), un ensayo que incluye la traducción al inglés de *Ephialtes: eine pathologisch-mythologische Abhandlung über die Alpträume und Alpdämonen des klassischen Altertums* (1900) de Wilhelm Heinrich Roscher. En esta obra Hillman resalta su fantasía de retornar al politeísmo griego[16], a un helenismo cargado de imaginación inconsciente y renovación respecto al hebraísmo presente en toda la cultura contemporánea occidental. Su pensamiento plantea un acercamiento hacia una Grecia imaginaria donde verdaderamente reinan los arquetipos bajo la forma de dioses[17], pues las ideas abstractas tienen una gran capacidad de personificación en las imágenes y en los mitos[18]. En esa esfera, Hillman sitúa la figura de Pan, como un Dios de la naturaleza único en el que otros dioses se reflejan[19] y que vive y se manifiesta en las alteraciones psicopatológicas[20]. El dios Pan cobra realmente importancia y es un eje vertebrador en su texto, al ser un dios a la vez protector y destructor, al estar relacionado con el pánico, las pesadillas, la fantasía, la vida instintiva y la sexualidad. Hillman considera a Pan como una figura clave en el mecanismo de sincronicidad, al formar parte de la naturaleza junto con la causalidad, el espacio y el tiempo[21]. La hora de Pan es el mediodía, el resplandor cenital con el que suele representarse el campo y es en esa posición del sol, cuando la persona y su sombra son uno. En ese espacio el tiempo parece detenerse, conformando un momento de transición

donde emerge la espontaneidad y la intuición que tantas veces ha intentado explicarse a través de leyes o teorías más complejas.

Sobre el instinto, la noción de Hillman parte del modelo integrativo de Jung al unificar una concepción opuesta del instinto bien como inteligencia primitiva o como compulsión mecánica arcaica. El instinto se mueve entre esas dos posiciones, actuando y a la vez formando una imagen de la acción[22]. Las imágenes despiertan conductas, accionan mecanismos instintivos y éstos producen actos; a su vez, estos actos se ejecutan siguiendo la naturaleza de la imagen que representan, como si ésta fuera un esquema. El estudio de la imaginación, por consiguiente, se presenta como algo crucial en el pensamiento de Hillman, pues las imágenes pertenecen al instinto, a la naturaleza de la cual participa el ser humano y es mediante su estudio por las cuales podemos llegar a comprender tanto la psicología del instinto como el comportamiento humano.

La importancia de la imagen y su potencialidad dentro de la interpretación es una idea clave en la construcción de la psicología arquetipal, algo que habría indicado igualmente en la conferencia del grupo Eranos de 1979, publicada en texto ese mismo año[23] y posteriormente en *The Thought of the Heart and the Soul of the World* (1992) que integraría además otro ensayo[24]. En ésta, Hillman nos habla del pensamiento del corazón como un pensamiento de las imágenes[25]; ese poder se nos muestra como un *himmna*[26], capaz de hacer reales las figuras de la imaginación[27]. Esas imágenes se desplazan en diferentes direcciones, dependientes de la concepción histórica que ha tenido este órgano. Así, pues, hay un corazón de león, bajo el cual se han expresado la gloria y la fuerza humana; su pensamiento se expresa como volición, vitalidad, poder y amor en el mundo, unido irremediamente al acto. Hay también un corazón de Harvey, mecanicista como órgano responsable de la circulación de la sangre y un corazón personal, el de San Agustín, emocional, íntimo y sensible a las imágenes[28]. Cuando el dogma invade este último, las imágenes se proyectan fuera, bien al exilio inferior de las fantasías sexuales bien al exilio superior de las ideas metafísicas[29]. En cualquier caso, estas imágenes se prestan a una interpretación hueca, errónea, pues de esta manera se presentan los sentimientos subjetivos del corazón separados de las imágenes aparentemente carentes de subjetividad[30]. Hillman nos hablará por tanto de la necesidad de despertar el corazón de la belleza a modo de liberación o exégesis de las modalidades previamente expuestas. La belleza es una necesidad ontológica y a la vez manifestación del *anima mundi*[31]. Su psicología debe partir de la estética[32] para alcanzar la belleza de Psique.

Como vemos, a un nivel analítico, Hillman concibe las imágenes como lo que son. No son signos, símbolos o alegorías del inconsciente, sino simplemente imágenes que emanan de la capacidad innata de la psique[33] y en estas mismas reside su grandeza. Éstas no deben ser diseccionadas o modificadas a la ligera, sino experimentadas, sentidas, narradas y en definitiva vividas. Por ello, el estilo terapéutico arquetipal se ha vinculado con la tradición CSS (*classical-symbolic-synthetic*)[34]. Su análisis no se detiene para transformar las imágenes en sentimientos reprimidos, sino más bien utiliza estos últimos sentimientos. El material reprimido es entendido en su relación con las imágenes internas; el análisis trata de explorar la realidad imaginal del sujeto, de realizar una *epistrophe* de la civilización entera hasta su *archai*[35].

En 1972 también fue publicado *The Myth of Analysis: Three Essays in Archetypal Psychology*, una colección de tres ensayos que abordan el significado del mito, la

creatividad, el lenguaje y la feminidad. En este libro encontramos además un análisis arquetipal de figuras mitológicas como Eros, Psyche o Diónysos cuyo contenido será amplificado en el volumen 6 de su obra completa titulado *Mythic Figures* (2016). En esta obra Hillman describe su idea de hacer el alma (*soul-making*) que tiene gran peso en su explicación de la creatividad y el nexo entre esta y los hechos arquetipales de la psique. El psicólogo se relaciona con el *opus* como el de cualquier alma creativa frente a su campo de estudio, es decir, con la satisfacción experimentada pero también con las limitaciones que su sacrificio produce. Ese *opus* no es el saber en sí o el campo de trabajo, sino el material mismo del cual uno queda fascinado, como el pintor al lienzo o el escultor a la arcilla. En el campo del psicólogo, el *opus* es la psique misma. El objetivo del psicólogo, se ha visto entremezclado por razones históricas con el de un médico o el de un maestro, mas su fin no es ni la curación ni la instrucción pedagógica, sino el despertar mismo del alma[36]. El alma no es simple naturaleza[37] y si consideramos la esencia de un alma como impersonal, al menos como poseedora de un espectro que va más allá de la personalidad y la individualidad, podemos hablar de la posibilidad de experimentar objetivamente movimientos psíquicos que no tienen una localización personal específica, que se extienden más allá del cuerpo de uno mismo, del yo-tú del terapeuta-paciente, del mundo imaginal y que tienen por tanto muchos tipos de manifestación. Y en ese sentido, Hillman advierte que el análisis no se centra en la parcialidad de esas manifestaciones, sino en el fin mismo que atiende la consciencia psíquica, es decir, la experiencia de la vida como representación mítica[38]. Es por tanto una consciencia conectada a las fuerzas arquetípicas que entran a formar parte de la vida psíquica del sujeto a través del alma. De ello se entiende que el análisis termina cuando se descubre qué mito está siendo representado[39].

Hillman reformularía su acercamiento a la psique humana poniendo el foco de atención en los términos psicoanalíticos clásicos, construyendo una visión ontomitológica de la psicología y de la evolución contextual del pensamiento junguiano en el marco del siglo XX. En esta línea, podemos hacer mención a tres obras elaboradas y publicadas en la segunda mitad de la década de los setenta y que constituyen un avance en el desarrollo de la psicología arquetipal. En la primera obra, *Re-Visioning Psychology* (1975), Hillman desarrolla y nutre el pensamiento arquetipal que en gran parte había adelantado en sus ensayos previos. Nos muestra su visión profesional de la terapia tradicional y las limitaciones históricas que éstas han producido en la concepción actual de la psicología y la construcción de la psicopatología. Desde un punto filosófico, también nos muestra sus influencias en la construcción de su análisis del mito. De Vico, destaca por ejemplo, que fue el primer hombre moderno que analizó el vínculo entre pensamiento personificado y el conocimiento mitopeico[40] o antropomórfico[41]. La filosofía espontánea del hombre era convertirse en regla del universo, guiado por *istinto d'animazione*[42]. También destaca su descripción de la metáfora como una forma más de personificar, de mitologizar[43]. La metáfora es en definitiva un mito y por esta misma regla, los arquetipos son semánticamente, metáforas[44].

De Plotino podemos hacer alusión a un fragmento de las *Enéadas* y que Hillman recoge en su obra. Plotino menciona el afán de los antiguos por la construcción de los templos, morada de estatuas que atraen el alma del cosmos hacia ciertos receptáculos[45]. Esa capacidad dinámica del alma de desplazarse y contenerse, afín en el pensamiento mágico y en la teúrgia, es una analogía de su capacidad de personificación. En la misma obra, Plotino menciona al mito del espejo de Dionisio como el alma humana que se refleja en el cuerpo, aludiendo también a su división o fragmentación, una idea que resulta nuclear en el pensamiento arquetipal. Por último, Marsilio Ficino, siguiendo la línea neoplatónica, se

convierte en un patrón de la psicología arquetipal, pues a parte de su construcción filosófica, Hillman también estudió las obras de Platón, Proclo y Plotino a través de su reconstrucción renacentista. La propia concepción del alma del mundo, descrita como Afrodita, proviene de su traducción de Plotino[46] y en la psicología arquetipal, esta se torna, tal como hemos dicho, un elemento vital. Desde sus anteriores obras, Hillman ha ido destacando el alma en el centro del mundo, vinculándolo a la psicología, como germen de la creatividad humana. El alma, en su concepción, lo es todo, el centro de todas las cosas. Si el pensamiento junguiano destacó el anima como una parte del alma, haciéndola objeto de estudio, en el pensamiento arquetipal, el alma no es el objeto, sino el sujeto mismo desde el cual se debe partir[47]. En *Loose Ends: Primary Papers in Archetypal Psychology* (1975), fueron publicados artículos que habían sido realizados en los años anteriores y que, en resumidas cuentas, consolidan y reafirman el pensamiento arquetipal que viene gestándose desde los inicios de los años setenta. Uno de estos artículos recopilados, titulado “Why Archetypal Psychology?” fue publicado inicialmente en el boletín *Spring: An Annual of Archetypal Psychology and Jungian Thought* (1970). Podemos destacar que en este texto Hillman hablaría por primera vez de psicología arquetipal[48].

Uno de los últimos trabajos publicados en esta década fue el libro *The Dream and the Underworld* (1979), un acercamiento psicoanalítico al mundo onírico a través del ya constituido pensamiento arquetipal. De su obra podemos destacar que el análisis que hace Hillman de los fenómenos nocturnos difiere de la teoría junguiana clásica. Estas diferencias no obedecen a la importancia arquetipal evidente en la obra del psicólogo americano, sino en el objetivo mismo del análisis. El sueño es interpretado realmente como un viaje al inframundo, estando su interpretación ligada al contexto inmediato del espacio onírico. La interpretación clásica es por tanto una fantasía más, que obvia la naturaleza del material que tiene entre manos.

Los junguianos justificaban la importancia de la interpretación por el fenómeno de autorregulación que ocurre en los sueños; con ésta se persigue encontrar una simbología que indique de alguna manera una relación entre el mundo consciente e inconsciente[49] o en última instancia, que revele el estado fenomenológico o emocional del paciente. El objetivo de Hillman no es la individuación sino la relativización del yo por la imaginación[50]. El viaje que propone, es pues un viaje a la esencia misma del sueño, un acercamiento a la realidad onírica y sus imágenes mostradas como tales. Hillman afirma:

El énfasis psicoterapéutico recaerá en los efectos desintegrativos del sueño, los cuales nos confrontan con nuestra “des-integridad” moral, nuestra psicopática falta de control central sobre nosotros mismos. Los sueños nos enseñan a ser plurales, y que cada una de las formas que ahí figuran son “el hombre en su totalidad”, sus plenos potenciales de conducta. Sólo desintegrándonos en las múltiples figuras, nuestra conciencia se amplía lo suficiente para abrazar y contener sus potenciales psicopáticos[51].

Antes de finalizar este apartado, podemos mencionar algunas obras posteriores como *The soul's code* (1996), que llegaría a aparecer como best-seller en la lista del *New York Times* y *A Terrible Love of War* (2004) que analiza desde una posición arquetipal la guerra como un fundamento natural e intrínseco al ser humano, al igual que la belleza o la muerte. En 2006, con ochenta años, Hillman se retiraría de la práctica clínica, abandonando también la producción intelectual y pasando sus últimos años en su casa de Thompson, en el estado de Connecticut.

5. El origen de la alquimia

Desde el acercamiento de Jung a una posible interpretación psicológica de la alquimia, la psicología analítica ha quedado vinculada irremediabilmente a ésta. La producción académica relacionada con los antiguos documentos alquímicos sigue siendo abundante y todavía hoy se invoca su extraño simbolismo en todo tipo de recursos, ya sean documentos teóricos relativos a los arquetipos y el proceso de individuación o aplicaciones prácticas dentro de la interpretación de sueños. Tanto Jung como Hillman hablarían de la alquimia en sus obras, pero antes de continuar con las interpretaciones psicoanalíticas, es menester poner en contexto el origen de esta práctica.

La palabra alquimia proviene del árabe *al-Kīmiyā* e históricamente se ha presentado con las formas latinas *alquimia*, *alkimia*, *alchimia* o *alchemia*. Su raíz *chimia* se ha vinculado a diferentes tradiciones; en algunos casos aparece relacionado con uno de los hijos de Dios, Chemes, descrito en el Génesis del apócrifo Libro de Enoç[52]. También se ha destacado la posible derivación de la palabra egipcia *kēme* a través de su versión copta *κημε* o del griego *khumeia* (*χυμεία*) y otras derivaciones de *χέω* (lit. fundir). Desde un punto de vista histórico, encontramos a Zósimo de Panópolis (ss. III-IV d. C.) como el primer autor reconocido de textos alquímicos, aunque si tenemos en cuenta sus obras y la de otros como Olimpiodoro de Alejandría y Sinesio, podemos reconocer la existencia de alquimistas previos en un margen cronológico que no excede fechas anteriores al primer siglo después de Cristo.

Jung haría de la figura de Zósimo un elemento clave en su intento de comprender la alquimia. Su importancia se deriva de su faceta de alquimista y gnóstico y por describir en sus textos, elementos clave de la alquimia operativa y un conjunto de visiones sobre las cuales el propio Jung escribiría el artículo “Einige Bemerkungen zu den Visionen des Zosimos”, publicado en *Eranos-Jahrbuch* (1937), basado en el texto *Ζωσίμου τοῦ θεοῦ περὶ ἀρετῆς* recopilado por Berthelot en su *Collection des anciens alchimistes grecs* (1887). En su análisis, el autor considera que las visiones del alquimista revelan los procesos psíquicos subyacentes que de alguna manera se han proyectado en los procesos de laboratorio y su trabajo sobre la materia[53]. Destaca en primer lugar el simbolismo del sacrificio y junto a éste. Basándose en la descripción del violento autosacrificio del sacerdote, Jung construye una analogía directa con otros elementos propios de la religión o la mitología y su relación con su propia teoría psicoanalítica. Trata de ver en el sacrificio una imagen de muerte y resurrección, y el sacrificio con el propio martirio de Cristo. También destaca la utilización del despellejamiento como un símbolo de transformación, utilizado en la figura del santificado Marsias y sacrificios rituales de otras culturas antiguas. El agua, en esta visión acompaña al simbolismo de transformación, es un catalizador y un elemento purificador. La imagen de la cratera guarda pues un fuerte paralelismo con la pila bautismal[54] y con la cratera de Poimandres[55] en la cual los hombres que anhelaban el pensamiento superior [*ἔννοια*] podían alcanzar dicho estado de consciencia[56].

La dificultad para identificar a muchos de los autores de las fuentes antiguas, así como la de establecer una tradición firme más allá del primer siglo de nuestra era, ha favorecido la proliferación de dataciones especulativas que se alejan de los conocimientos rigurosamente epigráficos y científicos. Algunas de estas construcciones míticas obedecen al propio contexto histórico y cultural. En el mundo árabe, por ejemplo, se vinculó el inicio de la alquimia a la figura de Hermes Trismegisto; también se utilizaron referencias bíblicas que de

algún modo llenaron el vacío de sus orígenes o dieron legitimidad a su supuesta antigüedad. No obstante, otras muchas de estas interpretaciones se alejan del estudio de las propias fuentes y sólo tratan de oscurecer su estudio con datos pseudohistóricos.

En las publicaciones del médico suizo, se harán constantes alusiones a las fuentes cristianas, ya sean referencias bíblicas, sermones, fuentes hagiográficas o incluso autores heterodoxos marcados como herejes. Sin embargo, la intromisión de estas ideas en Jung no sólo obedecerá a la pretendida universalidad de sus símbolos sino también a la presencia de elementos religiosos en las obras medievales que sirvieron como preámbulo para establecer analogías entre la obra alquímica y la doctrina cristiana. En este caso podemos mencionar Petrus Bonus y su *Aurora consurgens*, obra atribuida inicialmente a Tomás de Aquino, y que identifica el proceso alquímico con la pasión y resurrección de Cristo[57].

Otras obras de interés, aunque posteriores serían el *Papyrus Graecus Holmiensis*[58] y el Papiro de Leiden (ss. III-IV d. C.), documentos que contienen referencias relativas a la elaboración de tintes, al coloreado de piedras preciosas y a la imitación de los metales como el oro y la plata. Entre estos primeros alquimistas podemos mencionar a pseudo-Demócrito, cuya obra *Physika kai Mystika* se puede considerar como una de las fuentes más antiguas del saber alquímico; en la primera parte se describen recetas para la preparación de tinturas[59], en este caso podemos ver una descripción del proceso de tinción púrpura de la lana a través de dos sustancias denominadas *bryon thalassion* (βρύον θαλάσσιον) y *lakcha* (λακχά) y un catálogo de todos los pigmentos utilizados durante el proceso. En sus textos encontramos referencias a otras figuras históricas como Ostanos, Pammenes y Bolos de Mendes[60], acompañados de una narración personal de sus inicios en el arte de la alquimia y otras recetas relativas a la elaboración de oro[61].

En el caso de la obra de pseudo-Demócrito, Jung lo citaría para denotar que los algunos alquimistas debían de ser conscientes de que sus prácticas no tenían una base material real y que por tanto hacían alusión a una realidad psicológica o filosófica. En ese sentido se pregunta el por qué del simbolismo de sus prácticas y por qué deformaban tanto su código hasta hacerlo irreconocible[62]. La utilización del término agua divina por parte de pseudo-Demócrito sirve a Jung para relacionar su simbolismo con el del propio espíritu o con el *anima mundi* atrapado en la materia[63], trasladando su significado al agua que aparece en la obra de Zósimo y cualquier obra alquímica donde el agua pueda ser utilizado como componente.

Jung, en pleno siglo XX, se adentraría en el estudio de la alquimia, tratando de reconstruir un cuerpo teórico que iba más allá de las fuentes y su contexto, pues bajo sus esquemas interpretativos integra obras tan lejanas como las ya mencionadas obras de la Antigüedad Tardía, otras que nos acercan a la Edad Media y Moderna como *Aurora consurgens* (s. XV), *Artis auriferae quam chemiam vocant* (1593), *Rosarium philosophorum sive pretiosissimum donum Dei* (1550), *Philosophia reformata* (1622) o *Musaeum hermeticum* (1625) y otras publicaciones ajenas a las disciplinas alquímicas pero que Jung utiliza para consolidar su construcción universal, como las obras de Paracelso, incluyendo *Theatrum chemicum* (1602) que incluye los trabajos de Gérard Dorn, médico paracelsista belga, y otras obras relativas a otras disciplinas como el *Corpus hermeticum*, los *Papyri Graecae Magicae* y *Das Geheimnis der Goldenen Blüte* (1929), un ejemplo paradigmático de los errores acumulativos de la psicología analítica en relación con las fuentes utilizadas por Jung. Este documento, conocido por la traducción inglesa de Cary F. Baynes, *The secret of the Golden Flower*, no es

para Anna Seidel una fuente primaria del siglo VIII sino una recopilación dudosa y reciente de Richard Wilhelm realizada a partir de diferentes textos tardíos. Monica Esposito demostró, realizando una comparación exhaustiva de diferentes textos taoístas, que el *Jinhua zongzhi* se formó inicialmente con la tradición Jingming y que fue adaptado y modificado a través de su recepción en diferentes sectas que trataron de vincular su tradición con figuras clave como Lüzu, Patriarch Lü y Lü Dongbin. Entre estas fuentes podemos mencionar algunas como *Xiantian xuwu taiyi jinhua zongzhi*, dentro de *Lüzu quanshu* (editado por Shao Zhilin en 1775), *Fuyou shangdi tianxian jinhua zongzhi*, en *Quanshu zhengzong* (editado por Jiang Yupu en 1803), *Xiantian xuwu taiyi jinhua zongzhi*, en *Lüzu quanshu zongzheng* (editado por Chen Mou en 1853) y *Jinhua zongzhi*, en *Daozang jiyao* (editado por Jiang Yupu entre 1796 y 1819), como vemos, fuentes diversas, modificadas y ampliadas por diferentes autores y que en ningún caso parecen remontarse más allá del siglo XVIII[64].

6. El problema de la alquimia dual

Si el propio origen de la alquimia presenta cierta incertidumbre entre los investigadores, la vasta complejidad de su contenido, así como la ardua aplicación práctica que ha tenido a lo largo de todos estos siglos, ha tenido como consecuencia que sean varias las metodologías y las propuestas de acercamiento que han hecho de la alquimia su objeto de estudio. Un fenómeno producido en la interpretación de este saber ha sido la visión de alquimia como un objeto dual, es decir, como si detrás del corpus alquímico hubiera una división factible entre dos disciplinas distintas o diferenciadas. Algunos autores como Roger Bacon dividieron ésta entre una *alkimia operativa* y una *alkimia speculativa* (*Opus tertium*), es decir, entre una alquimia orientada a la transformación de los metales y otra que estudia los procesos de transformación de todas las cosas que están hechas a partir de los cuatro elementos[65]. Este proceso de escisión conceptual, no es único ni obedece a una sola tradición. La división de la alquimia entre una práctica material y otra espiritual, parece haberse mantenido con fuerza en los últimos siglos y la psicología analítica, en ese sentido, representa uno más de los prismas a través del cual se ha tratado de dilucidar el significado oculto de su saber.

El primer gran auge de la alquimia como una práctica espiritual se produce en el siglo XIX. En este contexto romántico y oscurantista se construye una percepción inequívoca de la alquimia como una ciencia unitaria, consolidada y desarrollada a través de una única tradición espiritual[66]. Podemos destacar obras como *A Suggestive Inquiry into the Hermetic Mystery* (1850) de Mary Anne Atwood que describe la alquimia como un misterio hermético y una sucesión de experimentos que describen en el fondo una sabiduría ancestral, filosófica e iluminativa en el cual el mayor misterio de todos sigue siendo el hombre. En sus conclusiones, dice:

And this is the grand Hermetic secret, that there is a Universal Subject in nature, and that Subject is susceptible of nourishment in Man; and this is the greatest Mystery, of all mysteries the most wonderful, that man should be able to find the Divine Nature not only, but to effect It [67].

La alquimia es, desde su punto de vista, una vía espiritual que busca la elevación del alma humana a través de un estudio de la naturaleza, una actividad que la propia autora vinculaba con el mesmerismo, un arte que se según la autora, se manifestaba de manera mecánica y superficial en el siglo XVIII, pero que podía evolucionar, integrarse con los conocimientos esotéricos contemporáneos y servir como una herramienta al servicio del crecimiento

espiritual. El mesmerismo podía representar, desde esa perspectiva ocultista, una introducción al glorioso templo de la sabiduría divina[68]. Una parte de aquellos practicantes de laboratorio, ciegos ante la verdadera esencia espiritual de la alquimia, eran por tanto falsos alquimistas que habían sido incapaces de ver la verdad que ésta ocultaba[69].

En esa misma línea podemos encontrar los trabajos de Arthur Edward Waite, editor y autor de libros como *Alchemists through the Ages* (1888) y *The Secret Tradition in Alchemy: Its Development and Records* (1926). Waite fue devoto investigador de los temas ocultos, miembro de varias órdenes esotéricas y escritor vinculado a temas variados como la alquimia, la cábala, el mito del grial o el tarot. En su obra se hace evidente el carácter espiritual y transformador que adquiere la alquimia; su práctica se nutre de la simbología cristiana y adquiere explícitamente una esencia sobrenatural. El siguiente fragmento revela la concepción espiritual de la que estamos hablando:

By this same Alchemy and by this Divine Alchemist the true is separated from the false, pure from impure, light from darkness, good also from evil, or in the symbolism of spiritual chemistry authentic gold and silver are set apart from the things of this world. From another point of view, and so far as man is concerned, the Stone which tinges and transmutes is the Blood of Christ; those who have been redeemed therein become alchemists on their own part and enter into very life immortal of the soul[70].

En este contexto romántico podemos citar a Albert Poisson (1868-1893), precoz erudito de la alquimia y tenaz descifrador de símbolos. A pesar de su prematura muerte y los enigmas que han rodeado a su figura, nos dejó obras como *Théories et symboles des alchimistes* (1891), *Cinq traités d'alchimie des plus grands philosophes* (1890) y *L'initiation alchimique* (1900). Aunque de su obra debemos destacar la traducción de los símbolos y la explicación de los procesos de transformación, también comparte con el lector datos relativos a la historia de la alquimia que resultan reveladores para entender el significado que ésta ha tenido a lo largo de los siglos. Más allá del germen que origina su interpretación y las fuentes en las que se basa, describe la vinculación que ha habido entre la propia alquimia griega y la magia o la teúrgia[71].

Poisson menciona a Paracelso, médico suizo, divulgador de la medicina espagiria y autor de obras como *Archidoxa* (1569), *Liber de Nymphis, sylphis, pygmaeis et salamandris et de caeteris spiritibus* y *Philosophia magna, tractus aliquot* (1567). A él le atribuye la introducción en la alquimia de ideas fundamentales de la cábala [72] y de la astrología, aunque también menciona a otros dos autores del siglo XVI. Uno sería Pantheo, autor de los tratados *Ars et Theoria transmutationis metallica* (1550) y *Voarchadumia* (1530); el otro sería el matemático John Dee, autor de *Monas Hieroglyphica* (1564). Esta construcción teórica es un ejemplo claro del aparente sincretismo que adquirirán algunas obras durante el Renacimiento y de su recepción en la era victoriana.

En el siglo XX se produce un acercamiento académico a la alquimia que también ahonda en esa dimensión espiritual. Sin embargo, parte de estos autores reproducen de alguna manera la misma concepción romántica de la alquimia, al considerarla como una única tradición integrada y articulada desde sus inicios. De igual manera, parten de una separación artificial de la alquimia entre una práctica vacía y un mensaje espiritual o simbólico oculto y abordan las fuentes y sus autores de manera descontextualizada, realizando análisis iconográficos o

conceptuales desprovistos de rigor científico. No obstante, sus interpretaciones, fuera del campo hermenéutico, han resultado relevantes como teorías en sus respectivos campos.

Entre estos autores podemos mencionar a Titus Burckhardt (1908-1984), Mircea Eliade (1907-1986) y Carl Gustav Jung (1875-1961). El primero de ellos, Burckhardt, perteneció a la escuela tradicionalista, junto con René Guénon (1886-1951) y Julius Evola (1898-1974). Su acercamiento a la alquimia representa una visión cosmológica de la misma, un arte místico, un camino contemplativo hacia la realización espiritual[73] e históricamente compenetrado con la religión y las prácticas espirituales. En *Alchimie* (1979), el autor escribe:

La doctrina y el simbolismo alquímicos en ningún momento apuntan a la total «extinción» del individuo, como presupone el concepto hindú del moksha, el budista del nirvâna, el sufista del fanâ'ul-fana'i o el cristiano de la unio mystica o «deificación» en el sentido más elevado de la palabra. Esto se debe a que la alquimia se funda en una contemplación puramente cosmológica y, por tanto, sólo puede referirse al ultracósmico Ser de Dios de modo indirecto. Sin embargo, dado que la realización alquímica puede representar una etapa del camino que conduce al objetivo supremo, ha sido incorporada a la mística cristiana y a la islámica. La transformación alquímica pone al medio del conocimiento humano en contacto inmediato con el divino rayo de luz que, irresistiblemente, tira del alma hacia arriba para hacerla gustar por anticipado del reino de los cielos[74].

Eliade hizo lo mismo desde un punto de vista antropológico, tratando de vincular su arte con la natural capacidad del hombre de simbolizar la naturaleza, de crear ritos ahora ancestrales que tratasen de reivindicar la experiencia mágico-religiosa del hombre en su paso por el mundo. La alquimia, bajo su concepción, era una ciencia sagrada, con una ritualidad y una sacralización de los metales que se debía remontar a la edad de los metales, con la aparición de las primeras forjas y mitologías afines que añadieron a la sacralidad celeste, una incipiente sacralidad telúrica. En ese contexto, nace una visión sexualizada del cosmos, una concepción de la materia paralela al desarrollo biológico. Los minerales crecen, maduran y evolucionan siguiendo un ciclo en el que el hombre se ve partícipe. El alquimista, por tanto, perfecciona con su trabajo la obra de la Naturaleza a la vez que trabaja para hacerse a sí mismo[75].

Jung trató de encontrar en la alquimia una correspondencia con los procesos psíquicos consecuentes de su trabajo como terapeuta. El primer acercamiento del médico a la alquimia estuvo basado en la simple observación de las ilustraciones que suelen acompañar a las obras alquímicas[76]. A Jung le interesó en primer lugar el parecido que había entre el material onírico, las alucinaciones y algunas de las representaciones que recordaba de aquellos libros como el *Artis Auriferae Volumina Duno* (1593)[77]; más tarde, ahondó en los textos y trató de vincular su interpretación a los procesos psicológicos inconscientes derivados de sus teorías psicoanalíticas. Especialmente relevante es la comparativa entre algunos procedimientos alquímicos de laboratorio, es decir, los procesos de transformación de la materia y los procesos de transformación personal dentro de la terapia, como el proceso de individuación y la integración de los opuestos[78]. Jung no fue el único autor que se atrevió a relacionar la alquimia con las concepciones psicológicas de principios del siglo XX. Herbert Silberer, psicoanalista freudiano, publicó su *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik* (1914), tratando de dar una explicación psicoanalítica a todo un conjunto de elementos místicos, desde la alquimia al rosacrucismo. Jung mismo mencionaría el trabajo de este psicoanalista vienés en sus memorias, así como la correspondencia que llegó a

mantener con su persona[79]. No obstante, el acercamiento de Jung a la alquimia representa un paradigma para el periodo de consolidación de la psicología analítica y fue y sigue siendo un punto de partida para otros muchos autores, entre los cuales también se encuentra Hillman.

Tanto Jung como Eliade fueron duramente criticados por las mentes científicas de su época, incluyendo algunos historiadores de la ciencia como William R. Newman y Lawrence M. Principe[80], pero también presentaron incisivas objeciones los seguidores más tradicionalistas de la religión, como R. Guénon, A. Coomaraswamy, Frithjof Schuon o el propio Burckhardt. Harry Oldmeadow identifica cuatro principales críticas desde esta perspectiva[81]. La primera es el panpsiquismo, al confundir lo psíquico y lo espiritual, bien equiparando ambos términos o jugando con una ambigüedad terminológica. La segunda de estas críticas es la negación de la metafísica, al negar la posibilidad de la intelección y la certeza absoluta respecto a las realidades metafísicas[82], al menos desde un punto tradicional, ya que Jung dudaba de la existencia de algo que trascendiera la psique. La tercera es la tiranía del ego, al entender que no existe ningún acercamiento a la consciencia sin un ego, algo que choca con la visión de algunas religiones y el propio proceso de iluminación descrito en la tradición oriental. Otra crítica fue el rechazo de la religión que percibieron algunos autores al considerar que Jung mantenía un programa encubierto para destronar el cristianismo en todas sus formas tradicionales (Philip Sherrard)[83], ofrecer una religión para ateos (F. Schuon) o para herejes (P. Rieff) mientras que Eliade se refugiaba en una especie de credo post-nietzscheano[84].

7. La interpretación de Hillman

El desarrollo arquetipal de la alquimia se concentra en el volumen cinco de la edición uniforme, *Alchemical Psychology* (2014) pero las referencias alquímicas están presentes en las obras anteriormente citadas. Entre ellas estas podemos mencionar *Re-Visioning Psychology* (1975), en la que Hillman afirma:

El alquimista proyectaba sus profundidades en sus materiales, y mientras trabajaba con ellos trabajaba también con su alma. La herramienta de este trabajo era la imaginación: la alquimia era un ejercicio imaginativo encubierto en el lenguaje de sustancias concretas y de operaciones impersonales y objetivas. Si aludo con tanta frecuencia a ella en este libro es porque la alquimia ofrece abundantes ejemplos, precisos y concretos, de lo que es el proceso imaginativo de hacer alma[85].

Así pues, el *opus* alquímico se convierte para el psicólogo analítico en un trabajo sobre las resistencias. Su labor es liberar la psique de su idea material y natural de sí misma, un *opus contra naturam*, una transmutación interior del punto de vista natural en punto de vista imaginal.

En *The Dream and the Underworld* (1979), también ahonda en el significado de ciertos elementos oníricos y la labor alquímica. El principio de deformación o patologización de la imagen parece frecuente en las transformaciones oníricas y para Hillman es un elemento común con la alquimia[86]; una imagen parece deformarse, alterarse, intentando alcanzar formas que no le son naturales. El alquimista trataba de deformar la naturaleza para servirla, hacerla evolucionar. Esa deformación o alteración servía a la naturaleza misma, pues trataba de liberar la naturaleza animada de la natural. El alquimista trabajaba sobre la materia

porque proyectaba en ella su propia psique. En la terapia, el análisis intentará recobrar esos elementos de psique proyectados para analizarlos, pero a diferencia de Jung, Hillman trata de ver en esa materia un ejemplo de la profundidad del alma. El trabajo de análisis girará alrededor de esa profundidad, es decir, considerará el sueño como un fenómeno del inframundo[87]. El analista trabajará con esa materia, tratando de ver en su profundidad, lo que oculta. Y esa profundidad no es un mero simbolismo o abstracción sino una relación invisible, el acto mismo de adentrarse al inframundo y trabajar con sus incertidumbres, ambiguas y cambiante. No será pues un camino de construcción sino más bien de destrucción.

Las referencias a la alquimia son variadas y como hemos visto, ahondan en diferentes aspectos de la psicología analítica, desde los sueños y los arquetipos hasta los propios procesos psíquicos. En los diferentes ensayos, Hillman analiza tanto imágenes como procesos alquímicos y entre ellos podemos mencionar el proceso de *xanthosis* [*yellowing*] o la imagen del lapis. No obstante, entre sus escritos podemos hacer mención de tres análisis. El primero, "The Suffering of Salt", porque representa un punto de conexión entre los análisis previos de E. Jones y Jung y nos permite ver la deriva imaginal desde una perspectiva más amplia. Los otros dos, "The Seduction of Black" (1997) y "Alchemical Blue and the Unio Mentalis" (1981), porque ponen en común la teoría psicoanalítica y la alquimia a través de dos colores.

En relación a su primer trabajo, debemos mencionar previamente que existen dos elementos particulares desde los cuales podemos describir una evolución entre el pensamiento psicoanalítico clásico de E. Jones hasta la psicología analítica de Jung y Hillman. El primero de ellos corresponde al material onírico, en especial el fenómeno de la pesadilla, pudiendo contemplar las diferencias entre obras como *On the nightmare* (1931) y el ya citado *Pan and the Nightmare* (1972). El segundo corresponde al simbolismo de la sal. La recopilación realizada por Stanton Marlan nos ofrece una oportunidad para contrastar las diferentes opiniones. En ésta encontramos el artículo, "The symbolic significance of salt in folklore and superstition", publicado en *Imago* (1912), "Sal, Salt as an Arcane Substance", texto de *Mysterium Coniunctionis* (1955) y "Salt: a Chapter in Alchemy Psychology".

La interpretación de Jones va encaminada a describir el significado de la sal dentro de las prácticas supersticiosas y religiosas que han dado protagonismo a esta sustancia desde la antigüedad. Su análisis, clásico y asociativo, recoge diferentes contextos, incluyendo la suerte, la fertilidad, la destrucción y la salud, llegando a la conclusión de que la sal es un símbolo típico del semen[88], no entendido exclusivamente en un sentido sexual sino también en su principio masculino, activo y generador. Jung explora el simbolismo de la sal partiendo de su interpretación de la alquimia. Su análisis como imagen debe ser colocada en contexto, partiendo del hecho de que son diferentes los aspectos del inconsciente que se pueden expresar a través de la sal. En relación a la conjunción de los opuestos, su interpretación parece clara. La sal forma parte de la triada *Sulphur-Mercurius-Sal*. Es la chispa del *animus mundi* y el principio femenino del Eros. Su significado será simbólico y su aparición guardará una estrecha relación con la doble naturaleza de los aspectos psíquicos. Mientras Jung trata de hacer una metapsicología de la alquimia, Hillman tratará de hacer una alquimia psicologizada[89]. En su pensamiento arquetipal, interesa el simbolismo alquímico en sí mismo; los elementos alquímicos, expresados en imágenes, son desde su perspectiva, principios arquetipales. Para Hillman, la imaginación no es secundaria sino un componente primario y constructivo y por tanto las imágenes alquímicas no son reductibles a objetos de la

realidad externa[90]. Su inclinación hacia la multiplicidad le llevará a interpretar la sal dentro de un proceso de diferenciación o particularización. Destaca la capacidad de cristalización de las sales e incluso su toxicidad. En su análisis, utilizará de manera ejemplar la diferenciación sal-azufre como alma-cuerpo. La asociación que se haga con cada par de elementos nos indicará el propio punto de partida del análisis. Haciendo mención de Robert Sardello, Hillman argumenta que cuando expresamos el cuerpo como azufre, ahondamos en su voluntad y en origen de pasiones; en cambio, el cuerpo como sal expresa la fijación, la impermeabilidad y la estabilidad[91]. En su discurso podemos encontrar dos casos clínicos donde entra en juego la metáfora.

Por un lado, menciona el caso de una mujer cuyo estado de ánimo oscila entre el entusiasmo por conocer nuevas personas y realizar proyectos y estados depresivos donde entra en juego la soledad y el alcohol. Desde la psicología arquetipal, la mujer se encuentra sujeta a unos cambios de estado drásticos que quedan simbolizados por la desconexión entre el azufre y la sal. La terapia debería ir encaminada a encontrar un punto de unión entre ambos a través del mercurio, es decir, un entrenamiento en la percepción psicológica. En otro caso, menciona los sueños de un joven hombre que se ve compartiendo con una mujer un viaje a través de un desierto de sal. Luego aparece un hombre en un callejón al que le pide un bollo amarillo relleno de crema de leche; sin embargo, el hombre le da en su lugar una salchicha salada. Este hombre, una representación de Mercurio, le ofrece la sal en lugar del azufre, entendido como algo sabroso y fácil de disfrutar. El análisis consistirá en conocer la naturaleza de esa sal[92].

En relación al color negro, hay una tradición psicoanalítica que ha vinculado históricamente este color como contraste con la parte consciente del ser humano. La cultura alimenta esa asociación con la oscuridad, con el miedo, la muerte o la maldad, pero es en definitiva la visión, representación de la consciencia, el lugar donde surge tal identidad. También podemos mencionar el papel de la sombra en la teoría junguiana o el proceso de nigredo en la alquimia. En el *opus* alquímico, la nigredo representa el primer estadio en la transformación de la materia, una putrefacción o ennegrecimiento necesario para posteriormente alcanzar niveles más perfectos de la materia. Según Hillman, la *mortificatio* o *calcinatio* descritas en lenguaje alquímico, guardan una correspondencia psicológica con los estados depresivos, como la confusión, el pesimismo y los pensamientos relacionados con la enfermedad, el fracaso y la muerte[93]. Pero también representa un optimismo desde el proceso terapéutico, porque al fin y al cabo los buenos trabajos requieren sacrificios iniciales y el dolor en terapia a veces es señal que el proceso terapéutico va por buen camino. La nigredo es por tanto la fase más terrible del *opus*, pero también la más numinosa[94].

El color negro cumple una función. Extingue la percepción de un mundo compuesto por colores, niega la luz ya sea ésta una luz de conocimiento o una sensación de entendimiento. Dos de los procesos más relevantes para conseguir ennegrecimiento son la *putrefactio* y la *mortificatio*, que tienen como resultado la obtención de elementos más pequeños. Dichos elementos, mezclados a su vez con otros, producen su oscurecimiento y eso en lenguaje psicológico significa que le provocan sufrimiento[95]. Podemos pensar que el ennegrecimiento es una corrupción de la materia, pero no lo es si entendemos el proceso terapéutico. Deconstruir un pensamiento, una idea, es algo doloroso y cuando éste se oscurece, se encamina al Hades, va perdiendo color y forma, en definitiva, realidad; pero es en esa destrucción donde quedan dilucidada la posibilidad del cambio[96], pues se perciben otros elementos que antes no eran visibles a la luz de la consciencia. Por ello, el negro

también se ha utilizado en aquellos movimientos que tratan de romper los paradigmas imperantes de su época. Sin embargo, el ennegrecimiento o la seducción del negro, debe ser eso, un proceso y no representar un enquistamiento o estado de destrucción perpetuo.

Más allá de los matices, de los negros que resaltan y los negros que iluminan, como el sol niger, que muestra una naturaleza dual[97], se encuentra el negro como esencia arquetípica de la oscuridad. Los elementos que quedan atrapados en esta fase de ennegrecimiento perpetuo, deben liberarse mediante la decapitación. En términos analíticos, se produce una separación entre la comprensión de su identificación con el sufrimiento[98]. Decapitar es dividir para poder analizar, es crear imágenes, separar el significado del significante, la nigredo de la literalidad.

En relación al segundo trabajo, Hillman continúa su análisis de los procesos alquímicos. Partiendo del ennegrecimiento, encontramos el azul como un color de transición. Es el azul del blues, el azul de la plata y también un azul oscuro cercano al negro. En el aspecto psicológico es un estado de tristeza que surge a medida que uno avanza hacia la reflexión[99]. Es un color estimulante a la vez que contradictorio, pues invita al reposo y a la emoción, representa un vacío y a la vez el espacio abierto y su coloración recuerda a la sombra. Mientras el negro mortifica en la soledad, el azul sufre caminando. El negro no deja ir mientras que el azul recuerda. Convierte en melancolía todo lo que toca. En la alquimia, adquiere un paralelismo con el perro azul (*kyanos kynos*) que, como perro callejero o incluso sabueso celestial, trae el logos divino, obligando a la mente a asumir la realidad.

También guarda una conexión con la función pensante junguiana al referirse a la profundidad del cielo y el mar. Blueism significa la posesión del aprendizaje en una mujer y el mismo color también se ha utilizado como referencia para la gente aficionada a la literatura. Mientras Jung establece una fórmula demasiado estricta entre la luna y lo femenino, Hillman destaca el azul como una calidad lunar masculina. Es lo que se ha denominado *animus* del *anima*[100]. En la transición al albedo, el azul dota a la mente su capacidad para evaluar las imágenes, para encontrar en ellas el sentido de su verdad y la reflexión, pues el azul en ese sentido es también el color de la ensoñación.

Primero, el ennegrecimiento libera el subjetivismo personal, desgarrando la materia y secando la humedad, con los colores que ésta le aporta. Luego aparece la imaginación, el azul, revivificando esos colores, pero desde la fantasía. En esa construcción, la imaginación y el pensamiento empiezan a fusionarse[101]. Eso es lo que Hillman denomina *unio mentalis*, la transformación de la imaginación y un cambio radical en su idea. Ocurre una interpenetración del mundo percibido y el imaginal, un estado mental que deja atrás las distinciones dicotómicas entre las cosas y el pensamiento, entre la apariencia y la realidad. Más allá de los tormentos de la nigredo y de la inicial esperanza del azul, la imaginación adquiere una connotación arquetipal, un *status* psicológico con un poder indiscutible. Este proceso no es una simple progresión del negro al blanco, ni una conjunción de ambos. El azul se incorpora en el blanco, lo cual indica que éste se convierte en tierra[102], como algo fijo y real. Sin embargo, desde la psicología, es el ojo el que se vuelve azul, éste se vuelve capaz de ver a través de los pensamientos como formas imaginativas y las imágenes se convierten en el fundamento de la realidad[103].

Bajo dichas formulaciones, Hillman sigue la interpretación junguiana de la alquimia, describiendo la clásica interpretación de los procesos de transformación hacia la *unio*

mentalis, destacando el azul y re-evaluando la importancia de la imaginación como herramienta nuclear del *soul-making* de la psicología arquetipal.

8. Conclusiones

Siguiendo el esquema de nuestro trabajo y los objetivos en él planteados, podemos sacar las siguientes conclusiones:

En primer lugar, el trabajo de Hillman se desarrolla desde la perspectiva junguiana. Partiendo de una formación universitaria sólida en el campo de las humanidades, su acercamiento a la psicología analítica se produce en Zúrich. Sus primeras obras se publicarán en la década de los sesenta, siendo él Jefe de Estudios de dicha organización. En su desarrollo profesional, también serán importantes las influencias de autores clásicos como Plotino, Ficino y Vico y otros contemporáneos como Henry Corbin y Bachelard.

En segundo lugar, el desarrollo de la psicología arquetipal se producirá en un contexto post-junguiano, caracterizado por la eclosión de diferentes escuelas o estilos terapéuticos y como reacción a la rigidez intelectual de autores como Marie-Louise von Franz o Edward F. Edinger tras la muerte de C. G. Jung en 1961. Los autores post-junguianos se caracterizaron por dar mayor énfasis a uno o varios aspectos de la psicología analítica junguiana, pero no representaron de manera notoria una ruptura en relación a la teoría y la práctica de la escuela clásica.

En tercer lugar, Hillman desarrollaría la llamada psicología arquetipal a lo largo de los años setenta, destacando la naturaleza misma de la imagen como arquetipo y desplazando la importancia inequívoca del *Self* por el anima en un intento de romper con el subjetivismo imperante en la psicología moderna. Mientras Jung daría importancia a lo unitario y lo integrativo, Hillman se decantaría por lo múltiple y lo dinámico. En sus obras, cobrarán gran importancia los aspectos imaginales del ser humano y la capacidad de personificación de los arquetipos, algo que Hillman desarrollaría en su interpretación de los mitos, la alquimia y los sueños. Desde su perspectiva, hacer terapia es descubrir qué mito se está representando, despertar el alma del paciente, su capacidad para recuperar el *anima mundi*.

Sin embargo, al igual que Hillman, habrá otros analistas que serán incluidos dentro de la escuela arquetipal, entre ellos debemos mencionar Adolf Guggenbül-Craig (1923-2008), autor de obras como *Seelenwüsten. Betrachtungen über Eros und Psychopathie* (1980) y *Die närrischen Alten: Betrachtungen über moderne Mythen* (1986), padre a su vez de Allan Guggenbühl, desarrollador del Mythodrama como técnica dentro de la psicología analítica y autor de obras como *Männer, Mythen, Mächte. Ein Versuch, Männer zu verstehen* (1998), *Aggression und Gewalt in der Schule: Schulhauskultur als Antwort* (1999) y *Was ist mit unseren Jungs los? Hintergründe und Auswege bei Jugendgewalt* (2011). Bani Shorter describió en *Susceptible to the Sacred: The Psychological Experience of Ritual* (1996), la presencia de los mitos en la vida cotidiana. Robert Stein, médico de profesión, fue autor de *Incest and human love. The betrayal of the soul in psychotherapy* (1973). Thomas Moore, autor de *Care of the Soul: Guide for cultivating depth and sacredness in everyday life* (1992) y *Soul Mates: Honoring the mystery of love and relationship* (1994). Robert Sardello, autor de *Facing the world with soul* (1992) además de fundador de The School of Spiritual Psychology. Michael Perlman, autor de *The power of trees: The reforestation of the soul* (1994). Edward Casey, que destaca por su presencia en la red y artículos de naturaleza arquetipal como

“Toward an Archetypal Imagination” publicado en *Spring* (1974). R. Grinnell, autor del artículo “In praise of the instinct for wholeness: intimations of a moral archetype” publicado también en *Spring* (1971) y David Miller, autor de *The new polytheism. Rebirth of the gods and goddesses* (1974).

Si tuviéramos que destacar dos autores dentro de la escuela arquetipal, estos serían Wolfgang Giegerich, por ser un autor relevante en el desarrollo de la psicología analítica y por ser un analista prolífico a nivel teórico y práctico. Fue lo que algunos denominaron autor de la tercera ola junguiana y además de sus numerosos artículos, podemos destacar *The Collected English Papers* (2005-2014), una recopilación de sus obras compuesta por seis volúmenes que integra también parte de sus primeras obras en alemán. Otro autor clave sería Rafael López-Pedraza (1920-2011), autor cubano-venezolano muy estrechamente vinculado a la propia figura de Hillman y del cual podemos destacar algunas de sus obras en español como *Hermes y sus hijos* (1991), *Dionisos en Exilio* (2000) y *De Eros y Psique: un cuento de Apuleyo* (2003).

En cuarto lugar, el acercamiento al fenómeno onírico será percibido como un viaje al inframundo, entendiendo que la interpretación simbólica clásica es ciertamente una fantasía que separa el material onírico de su contexto. Mientras Jung resaltaríamos la naturaleza teleológica del inconsciente y los mecanismos de compensación, Hillman destacaría la relativización del yo por la imaginación, es decir, la multiplicidad anímica y la visión del Yo también como una imagen. El trabajo onírico por tanto recaerá en los efectos desintegrativos del sueño. Hillman, en ese sentido, sustituirá la hermenéutica junguiana por un acercamiento fenomenológico. Este punto de vista puede ser controvertido porque puede ser percibido desde la propia teoría clásica como una desnaturalización de la terapia, al querer prescindir de un *Self* y abordar los temas del inframundo, los mitos y los dioses como si estos fueran reales. Su acercamiento, por tanto, debe ser entendido por la influencia del posmodernismo en el que parecen desdibujarse los paradigmas clásicos, la unicidad de la verdad y en el cual cobran mayor importancia la reflexión metateórica y el uso del lenguaje a través del conocido giro lingüístico. Por eso veremos a Hillman no sólo interesado en la deconstrucción de la persona a través de sus imágenes, sino también en la recolocación del paciente como terapeuta del mundo y un acercamiento teórico hacia la ecopsicología.

En quinto lugar, entendiendo el origen de la alquimia, su contexto y posterior desarrollo, Jung se acercaría a su estudio abarcando una gran cantidad de fuentes, tanto primarias como secundarias, de diferentes autores y épocas, entremezclando también libros ajenos a la práctica alquímica y autores relativos al romanticismo decimonónico. El objetivo de Jung no será analizar la obra alquímica en sí, sino tratar de ver en la reconstrucción psicológica de estas obras, su teoría del inconsciente. Para ello, hará uso de la interpretación directa, del uso de analogías o de los comentarios de autores ajenos a la historiografía. En ese sentido, el abuso de la analogía en su teoría tiene un efecto contraproducente, en primer lugar porque no legitima científicamente la veracidad de sus teorías y en segundo lugar porque termina construyendo una metapsicología de la alquimia muy compleja, ajena de la verdadera alquimia y paradójicamente, también alejada la práctica analítica. El analista junguiano debe terminar estudiando en muchos de los casos, dichas teorías especulativas para tratar de comprender el cuerpo teórico del pensamiento junguiano. El gran problema, sin embargo, reside en la ambigüedad de sus objetivos principales, pues detrás de su análisis basado en comparaciones y analogías directas se esconde un fuerte afán hermenéutico que podemos ver reflejado a lo largo de sus principales obras de referencia.

En sexto y último lugar, el acercamiento de Hillman a la alquimia se producirá desde una perspectiva junguiana, destacando sin embargo los principios del pensamiento arquetipal y los objetivos de su labor terapéutica. En su trabajo, podemos observar el abandono de las limitaciones clásicas y un mayor acercamiento al constructivismo, algo evidenciado en la práctica y en la descripción de sus casos clínicos. El logro de Hillman es construir su percepción de la alquimia desde un punto de vista práctico, orientado a las imágenes y a su significado terapéutico. Mientras Jung se centraría exclusivamente en los procesos de la terapia y sus análisis interpretativos difícilmente extrapolables, Hillman se centraría en las imágenes alquímicas por su naturaleza arquetipal, relacionando en muchas ocasiones algunos de los componentes utilizados con rasgos de personalidad, como la tétrada constituida por el depresivo plomo, la sabia sal amarga, el agresivo azufre y el evasivo mercurio. En Hillman se hace evidente que su acercamiento a la alquimia es mitopoético, constructivo e imaginal. Sin embargo, antes de finalizar, hemos de reconocer que tanto el acercamiento de Jung como Hillman a la alquimia, han dado como fruto dos construcciones filosóficamente interesantes y especialmente relevantes si tenemos en cuenta el desarrollo posterior de la psicología analítica. Ajenos a los intentos psicoanalíticos de entender la compleja obra de la alquimia, debemos reconocer la importancia que ésta ha tenido en el entendimiento de los mecanismos de la transferencia/contratransferencia dentro del psicoanálisis y de la aplicación práctica de su simbología en el arte, la literatura o los sueños. Desde este punto de vista y considerando la evolución posterior de la psicología analítica, podemos mencionar la obra de Paul Kugler, *The alchemy of discourse* (2002), que es un claro ejemplo del acercamiento de la teoría junguiana a la lingüística o los *Cahiers jungiens de psychanalyse*, una publicación iniciada por la Société Française de Psychologie Analytique que cuentan hasta el momento con dos números monográficos dedicados a la alquimia, *Lumières de la nature* (1997) y *Le génie alchimique* (2007) además de otros artículos y cuadernos adscritos íntegramente en el ámbito de la psicología analítica junguiana.

9. Bibliografía

9.1. Fuentes: obras de Hillman

- HILLMAN, J., *Archetypal psychology: Uniform Edition (Vol. 1.)*, Putnam: Spring Publications, 2013
HILLMAN, J., *City & Soul: Uniform Edition (Vol. 2.)*, Putnam: Spring Publications, 2006
HILLMAN, J., *Senex & Puer: Uniform Edition (Vol. 3.)*, Putnam: Spring Publications, 2013
HILLMAN, J., *Alchemical Psychology: Uniform Edition (Vol. 5.)*, Putnam: Spring Publications, 2014
HILLMAN, J., *Mythic Figures: Uniform Edition (Vol. 6.)*, Putnam: Spring Publications, 2016
HILLMAN, J., *Philosophical Inclinations: Uniform Edition (Vol. 8.)*, Putnam: Spring Publications, 2016
HILLMAN, J., *Animal Presences: Uniform Edition (Vol. 9.)*, Putnam: Spring Publications, 2008
HILLMAN, J., *Un terrible amor por la guerra*, Madrid: Sexto Piso, 2010
HILLMAN, J., *El mito del análisis: Tres ensayos de psicología arquetípica*, Madrid: Siruela, 2000
HILLMAN, J., *El pensamiento del corazón*, Madrid: Siruela, 2005
HILLMAN, J., *El sueño y el inframundo*, Barcelona: Paidós, 2004
HILLMAN, J., *Pan y la pesadilla: Efiartes: tratado mítico-patológico sobre la pesadilla en la antigüedad clásica*, Girona: Atalanta, 2016
HILLMAN, J., *Re-Imaginar la Psicología*, Madrid: Siruela, 1999
HILLMAN, J., *The Essential James Hillman: A Blue Fire*, Hove: Routledge, 2008

9.2. Bibliografía secundaria

- ATWOOD, M. A., *A Suggestive Inquiry into the Hermetic Mystery: With a Dissertation on the More Celebrated of the Alchemical Philosophers Being an Attempt Towards the Recovery of the Ancient Experiment of Nature*, London: Trelawney Saunders, 1850
- BURCKHARDT, T., *Alquimia. Significado e imagen del mundo*, Barcelona: Plaza & Janés, 1976
- CALIAN, F. G., "Alkimia operativa and alkimia speculativa. Some Modern Controversies on the Historiography of Alchemy", en SZENDE, K. & RASSON, J. (eds.), *Annual of Medieval Studies at CEU*, Vol. 16, Budapest: Central European University, 2010, pp.166-190
- DE UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida. La agonía del cristianismo*, Madrid: Akal, 1983
- DEVUN, L., *Prophecy, Alchemy, and the End of Time: John of Rupecissa in the Late Middle Ages*, New York: Columbia University Press, 2009
- ELIADE, M., *Herreros y alquimistas*, Madrid: Alianza Editorial, 2016
- GARAGALZA, L. (coord.), *Filosofía, Hermenéutica y Cultura*, Bilbao: Universidad de Deusto, 2011
- HANEGRAFF, W.J. (ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Leiden: Brill, 2006
- HILLMAN, J., PIERSON, J. & MILLER, A., *Instructor's Manual for James Hillman on Archetypal Psychotherapy*, Mill Valley: Psychotherapy.net, 2010
- JUNG, C. G., *Modern man in search of a soul*, London: Kegan, Paul, Trench, Trubner & Co, 1933
- JUNG, C. G., *Arquetipos de inconsciente colectivo*, Barcelona: Paidós, 1970
- JUNG, C. G., *Mysterium coniunctionis*, Madrid: Trotta, 2002
- JUNG, C. G., *Psicología y alquimia*, Madrid: Trotta, 2005
- JUNG, C. G., *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Barcelona: Seix Barral, 2010
- LÓPEZ DÍAZ-UFANO, M.L., Tesis doctoral: *Estudio de la revista "Sophia" (1893-1913), desde la perspectiva arquetipal*, Universidad Complutense de Madrid, 2011
- MARLAN, S. (ed.), *Salt and the Alchemical Soul. Three Essays by Ernest Jones, C.G. Jung, and James Hillman*, Woodstock: Spring, 1995, p. 96
- MARLAN, S., *The black sun: The alchemy and art of darkness (No. 10)*, College Station: Texas A&M University Press, 2008
- MARTELLI, M., *The four books of pseudo-Democritus*, New York: Routledge, 2013
- OLDMEADOW, H., *Mircea Eliade y Carl G. Jung. Reflexiones sobre el lugar del mito, la religión y la ciencia en su obra*, Barcelona: PADMA, 2008
- PAPADOPOULOS, R. K. (ed.), *The handbook of Jungian psychology: Theory, practice and applications*, New York: Routledge, 2006.
- POISSON, A., *Teorías y símbolos de los alquimistas. La gran obra*, Barcelona: mra, 2004
- PLOTINO, *Enéadas IV-VI*, Madrid: Gredos, 1985
- RAGEP JAMIL, F. & P. RAGEP, S. P., (eds.), *Tradition, Transmission, Transformation: Proceedings of Two Conferences on Premodern Science Held at the University of Oklahoma*, Leiden: Brill, 1996
- SAMUELS, A., *Jung y los post-junguianos*, Madrid: Manuscritos, 2015
- STODDART, W. (ed.), *The Essential Titus Burckhardt. Reflections on Sacred Art, Faiths, and Civilizations*, Bloomington: World Wisdom, 2003
- WAITE, A. E., *The Secret Tradition in Alchemy: Its Development and Records*, New York: Routledge, 2013
- YOUNG-EISENDRATH, P. & DAWSON, T., *Introducción a Jung*, Madrid: Cambridge University Press, 1999
- YURIA, M., "Identity and Lineage. The Taiyi jinhua zongzhi and the Spirit-Writing Cult to Patriarch Lü in Qing China" en KOHN, L. & ROTH H.D., (eds.), *Daoist identity. History, lineage and ritual*, EUA: University of Hawai'i Press, 2002, pp.165-184.

Notas

1. También conocida como *Single Honours Philosophy*, es una formación intensiva de grado en el campo de la filosofía.
2. El Instituto C. G. Jung de Zúrich fue creado en 1948, con sede inicial en Zurich-Hottingen y trasladado posteriormente a Küsnacht en 1979. El propio Jung dirigió la fundación hasta su muerte, acontecida en 1961.
3. YOUNG-EISENDRATH, P. & DAWSON, T., *Introducción a Jung*, Madrid: Cambridge University Press, 1999, p. 179.

4. Hillman se apropia en su título de una concepción psicológica de la palabra alma, siendo el último precedente desde entonces la publicación de *Modern man in search of a soul* de C. G. Jung en 1933, una colección de ensayos publicados previamente en alemán en diferentes obras, entre las que se incluyen *Seelenprobleme der Gegenwart* (1931) y el artículo "Die Entschleierung der Seele", publicado en *Europäische Revue* en julio de 1931.
5. HILLMAN, J., PIERSON, J. & MILLER, A., *Instructor's Manual for James Hillman on Archetypal Psychotherapy*, Mill Valley: Psychotherapy.net, 2010, p. 30.
6. YOUNG-EISENDRATH, P. & DAWSON, T., *Introducción a Jung*, Madrid: Cambridge University Press, 1999, p. 163.
7. PAPAIOPOULOS, R. K. (ed.), *The handbook of Jungian psychology: Theory, practice and applications*, New York: Routledge, 2006, p. 166.
8. Ibid.
9. Para el análisis de las escuelas neo-freudianas podemos destacar los trabajos de Stephen A. Mitchell y Margaret J. Black, *Freud and beyond: A history of modern psychoanalytic thought* (1995) y el de James A.C. Brown, *Freud and the post-Freudians* (1961).
10. FORDHAM, M., *Jungian Psychotherapy: A Study in Analytical Psychology*, Chichester: Wiley, 1978, p. 53, citado en SAMUELS, A., *Jung y los post-junguianos*, Madrid: Manuscritos, 2015, p. 7.
11. Fordham destacó por ejemplo una diferenciación clara entre la escuela de Zúrich y la de Londres al hablar de estilos propios. También atribuye ciertas preferencias diferenciadas entre los analistas de San Francisco y los de Alemania.
12. Véase las clasificaciones de Adler (1967), Fordham, Goldenberg (1975) y A. Samuels (1985).
13. En su clasificación, los diferentes aspectos se representan como ponderaciones, siendo por tanto ítems no excluyentes en ningún caso. Cabe resaltar también la similitud señalada por el propio Samuels entre sus tres escuelas y las agrupaciones realizadas por los autores anteriormente citados.
14. SAMUELS, A., *Jung y los post-junguianos*, Madrid: Manuscritos, 2015, p. 24.
15. YOUNG-EISENDRATH, P. & DAWSON, T., *Introducción a Jung*, Madrid: Cambridge University Press, 1999, p. 163.
16. HILLMAN, J., *Pan y la pesadilla: Efiálfes: tratado mítico-patológico sobre la pesadilla en la antigüedad clásica*, Girona: Atalanta, 2016, p. 14.
17. Ibid., p. 19.
18. GARAGALZA, L. (coord.), *Filosofía, Hermenéutica y Cultura*, Bilbao: Universidad de Deusto, 2011, p. 48.
19. Hillman resalta la vinculación de Pan con Afrodita, Hermes y Dionisio, una configuración compleja que el autor denomina grupo arquetípico.
20. HILLMAN, J., *Pan y la pesadilla: Efiálfes: tratado mítico-patológico sobre la pesadilla en la antigüedad clásica*, Girona: Atalanta, 2016, p. 31.
21. Ibid., p. 109.
22. Ibid., p. 47.
23. El primer ensayo, "The Thought of the Heart" se publicaría en *Eranos Yearbook*, 48 (1979).
24. El segundo ensayo sería "Anima mundi: The Return of the Soul to the World" publicado previamente en el boletín *Spring: An Annual of Archetypal Psychology and Jungian Thought* (1982). Originalmente fue una conferencia realizada en el Palazzo Vecchio de Florencia en octubre de 1981.
25. HILLMAN, J., *El pensamiento del corazón*, Madrid: Siruela, 2005, p. 16.
26. Nótese la influencia que Corbin tiene en el pensamiento de Hillman. En su estudio del corazón cabe destacar *L'Imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabi* (1958) como fuente de referencia.
27. HILLMAN, J., *El pensamiento del corazón*, Madrid: Siruela, 2005, p. 18.
28. Para Hillman, el corazón de San Agustín representa el foco del subjetivismo en la cultura occidental. Se reduce el corazón al mundo interior y sentimental, dejando fuera la imaginación.
29. HILLMAN, J., *El pensamiento del corazón*, Madrid: Siruela, 2005, pp. 48-9.
30. Ibid., p. 49.
31. Ibid., p. 70.
32. Hillman utiliza aisthesis (αἴσθησις) no para limitarse a la descripción de una rama de la filosofía sino para remarcar la concepción clásica de capacidad de percepción de los sentidos. Su percepción sensorial es asumir el mundo, aspirar e inspirar su representación literal e interiorizarlo dentro de sí.
33. SAMUELS, A., *Jung y los post-junguianos*, Madrid: Manuscritos, 2015, p. 284.
34. Ibid., p. 290.

35. HILLMAN, J., *El pensamiento del corazón*, Madrid: Siruela, 2005, p. 90.
36. HILLMAN, J., *El mito del análisis: Tres ensayos de psicología arquetípica*, Madrid: Siruela, 2000, p. 39.
37. En el pensamiento de Hillman, el alma se muestra como símbolo, con una naturaleza ambigua y primitiva. A diferencia de los elementos nucleares, el alma es una concepción arcaica, metafóricamente vaporosa e incierta que implica la multiplicidad interior del ser y una significación que sólo se puede experimentar.
38. HILLMAN, J., *El mito del análisis: Tres ensayos de psicología arquetípica*, Madrid: Siruela, 2000, p. 46.
39. *Ibid.*, p. 21.
40. Hillman utiliza esta palabra de la mención de Vico en la obra de *Unamuno: Del sentimiento trágico de la vida*. Significa creador de mitos. En su contexto, Unamuno afirma que el lenguaje, siendo mitopeico, engendra el pensamiento.
41. HILLMAN, J., *Re-Imaginar la Psicología*, Madrid: Siruela, 1999, p. 81.
42. DE UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida. La agonía del cristianismo*, Madrid: Akal, 1983, p. 188.
43. HILLMAN, J., *Re-Imaginar la Psicología*, Madrid: Siruela, 1999, p. 315.
44. *Ibid.*, p. 316.
45. PLOTINO, *Enéadas IV-VI*, Madrid: Gredos, 1985, p. 33.
46. LÓPEZ DÍAZ-UFANO, M.L., Tesis doctoral: *Estudio de la revista Sophia (1893-1913), desde la perspectiva arquetipal*, Universidad Complutense de Madrid, 2011, p. 162.
47. HILLMAN, J., *Re-Imaginar la Psicología*, Madrid: Siruela, 1999, p. 394.
48. HILLMAN, J., *Archetypal psychology: Uniform Edition* (Vol. 1.), Putnam: Spring Publications, 2013, p. 13.
49. En el pensamiento junguiano, el sueño tiene un carácter teleológico. El fenómeno onírico tiene un fin guiado por la mente y que en muchos casos forma parte del proceso de individuación. A través de imágenes y símbolos, la mente trata de advertir al soñante de ciertos aspectos de su actitud consciente.
50. YOUNG-EISENDRATH, P. & DAWSON, T., *Introducción a Jung*, Madrid: Cambridge University Press, 1999, p. 168.
51. HILLMAN, J., *El sueño y el inframundo*, Barcelona: Paidós, 2004, p. 68.
52. HAAGE, B. D., "Alchemy II: Antiquity-12th Century", en HANEGRAAFF, W. J. (ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Leiden: Brill, 2006, p. 16.
53. JUNG, C. G., *Estudios sobre representaciones alquímicas*, Madrid: Trotta, 2015, pp. 54-5.
54. *Ibid.*, p. 60.
55. Jung basa su opinión en la lectura de la edición de los *Hermetica* (1924-1936) de Scott y de la obra clásica *Poimandres: Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur* (1904), de Reitzenstein.
56. JUNG, C. G., *Estudios sobre representaciones alquímicas*, Madrid: Trotta, 2015, pp. 60-1.
57. BUNTZ, H., "Alchemy III: 12th/13th–15th century", en HANEGRAAFF, W.J. (ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Leiden: Brill, 2006, p. 36.
58. También conocido como Papiro de Estocolmo.
59. RAGEP JAMIL, F. & P. RAGEP, S. P., (eds.), *Tradition, Transmission, Transformation: Proceedings of Two Conferences on Premodern Science Held at the University of Oklahoma*, Leiden: Brill, 1996, p. 176.
60. HAAGE, B. D., "Alchemy II: Antiquity-12th Century", en HANEGRAAFF, W.J. (ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Leiden: Brill, 2006, p. 22.
61. MARTELLI, M., *The four books of pseudo-Democritus*, New York: Routledge, 2013, pp. 11-2.
62. JUNG, C. G., *Psicología y alquimia*, Madrid: Trotta, 2005, p. 163.
63. JUNG, C. G., *Estudios sobre representaciones alquímicas*, Madrid: Trotta, 2015, p. 55.
64. YURIA, M., "Identity and Lineage. The Taiyi jinhua zongzhi and the Spirit-Writing Cult to Patriarch Lü in Qing China" en KOHN, L. & ROTH H.D., (eds.), *Daoist identity. History, lineage and ritual*, EUA: University of Hawai'i Press, 2002, pp.165-7.
65. DEVUN, L., *Prophecy, Alchemy, and the End of Time: John of Rupecissa in the Late Middle Ages*, New York: Columbia University Press, 2009, p. 56.
66. PRINCIPE, L. M., "Alchemy I: Introduction", en HANEGRAAFF, W.J. (ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Leiden: Brill, 2006, p. 13.
67. ATWOOD, M. A., *A Suggestive Inquiry into the Hermetic Mystery: With a Dissertation on the More Celebrated of the Alchemical Philosophers Being an Attempt Towards the Recovery of the Ancient Experiment of Nature*, London: Trelawney Saunders, 1850, p. 516.
68. *Ibid.*, p. 500.

69. PRINCIPE, L. M., "Alchemy I: Introduction", en HANEGRAFF, W. J. (ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Leiden: Brill, 2006, p. 13.
70. WAITE, A. E., *The Secret Tradition in Alchemy: Its Development and Records*, New York: Routledge, 2013, p. 12.
71. POISSON, A., *Teorías y símbolos de los alquimistas. La gran obra*, Barcelona: Mra, 2004, p. 35.
72. Ibid.
73. STODDART, W. (ed.), *The Essential Titus Burckhardt. Reflections on Sacred Art, Faiths, and Civilizations*, Bloomington: World Wisdom, 2003, p. 5.
74. BURCKHARDT, T., *Alquimia. Significado e imagen del mundo*, Barcelona: Plaza & Janés, 1976, pp. 82-3.
75. ELIADE, M., *Herreros y alquimistas*, Madrid: Alianza Editorial, 2016, p. 55.
76. En las primeras obras griegas ya se observan signos relativos a las sustancias. En la Edad Media y el Renacimiento se hará cada vez más frecuente la utilización de signos planetarios, pictogramas, ideogramas y logogramas que derivarán en complejas obras de arte cargadas de signos y elementos crípticos.
77. JUNG, C. G., *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Barcelona: Seix Barral, 2010, p. 243.
78. JUNG, C. G., *Arquetipos de inconsciente colectivo*, Barcelona: Paidós, 1970, p. 18.
79. JUNG, C. G., *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Barcelona: Seix Barral, 2010, p. 242.
80. CALIAN, F. G., "Alkimia operativa and alkimia speculativa. Some Modern Controversies on the Historiography of Alchemy", en SZENDE, K. & RASSON, J. (eds.), *Annual of Medieval Studies at CEU*, Vol. 16, Budapest: Central European University, 2010, p. 170.
81. OLDMEADOW, H., *Mircea Eliade y Carl G. Jung. Reflexiones sobre el lugar del mito, la religión y la ciencia en su obra*, Barcelona: PADMA, 2008, pp. 54-5.
82. Ibid., p. 65.
83. Ibid., pp. 68-9.
84. Ibid., p. 72.
85. HILLMAN, J., *Re-Imaginar la Psicología*, Madrid: Siruela, 1999, p. 205.
86. HILLMAN, J., *El sueño y el inframundo*, Barcelona: Paidós, 2004, p. 180.
87. Ibid., p. 196.
88. MARLAN, S. (ed.), *Salt and the Alchemical Soul. Three Essays by Ernest Jones, C.G. Jung, and James Hillman*, Woodstock: Spring, 1995, p. 96.
89. HILLMAN, J., *Alchemical Psychology: Uniform Edition* (vol. 5.), Putnam: Spring Publications, 2014, p. 55.
90. YOUNG-EISENDRATH, P. & DAWSON, T., *Introducción a Jung*, Madrid: Cambridge University Press, 1999, p. 167.
91. MARLAN, S. (ed.), *Salt and the Alchemical Soul. Three Essays by Ernest Jones, C.G. Jung, and James Hillman*, Woodstock: Spring, 1995, p. 150.
92. HILLMAN, J., *Alchemical Psychology: Uniform Edition* (vol. 5.), Putnam: Spring Publications, 2014, p. 59.
93. Ibid., p. 86.
94. MARLAN, S., *The black sun: The alchemy and art of darkness* (No. 10), College Station: Texas A&M University Press, 2008, p. 11.
95. HILLMAN, J., *Alchemical Psychology: Uniform Edition* (vol. 5.), Putnam: Spring Publications, 2014, p. 88.
96. Ibid., p. 89.
97. PAPADOPOULOS, R. K. (ed.), *The handbook of Jungian psychology: Theory, practice and applications*, New York: Routledge, 2006, p. 285.
98. HILLMAN, J., *Alchemical Psychology: Uniform Edition* (vol. 5.), Putnam: Spring Publications, 2014, p. 92.
99. Ibid., p.98.
100. Ibid., p.105.
101. Ibid., p.110.
102. El artículo de Hillman, "Silver and the White Earth" (1979), incluido en *Alchemical Psychology*, puede ayudar a entender el simbolismo de la tierra blanca y los análisis arquetipales del albedo alquímico.
103. HILLMAN, J., *The Essential James Hillman: A Blue Fire*, Hove: Routledge, 2008, p.156.