

EL REDESCUBRIMIENTO DE LA IMAGINACION EN EL OCCIDENTE MODERNO

Carlos Beas

En el momento en que parecía confirmarse plenamente el triunfo de la inteligencia tecnológica (orientada al cálculo de una planificación mundial sin residuos), como por un movimiento pendular, se impone el reconocimiento de la facultad imaginativa. Devaluada en tanto forma de conocimiento por el régimen mental que ha conducido a la actitud científico-positiva moderna, la imaginación ha continuado influyendo eficazmente en todos los niveles de la vida humana: personal, social y cultural. Toca a las ciencias que aspiran a un conocimiento integral del ser humano, asumir clara y responsablemente su realidad.

When we could think that there was a total victory of the "technological intelligence", the recognition of imagination comes in a sort of pendular movement. Devaluated as an instrument of knowledge by the positivist modern attitude, imagination has continued to influence all levels of human life. Those sciences that strive toward an integral knowledge of the human being have to deal with the reality of imagination.

"Toda ciencia es una función de la psique y todo conocimiento está enraizado en ella. La psique es la más grande de las maravillas cósmicas." (1).

"La psique crea la realidad todos los días. La única expresión de la que puedo echar mano para designar esta actividad es "la fantasía". La fantasía es tanto sentimiento y pensamiento como intuición y sensación. No hay función psíquica que no este unida inextricablemente, por medio de la fantasía, a las demás funciones. En ocasiones, se manifiesta en una forma primordial; en otras ocasiones, es el resultado último y audaz de la combinación de todas nuestras facultades. Por ello, la fantasía me parece ser la expresión más clara de la actividad específica de la psique. Ella es, ante todo, la actividad creadora de la que derivan todas las respuestas a todas las preguntas que se pueden responder; es la madre de todas las posibilidades en la que, como acontece con todos los opuestos psicológicos, se unen, en una unión viviente, el mundo interior y el mundo exterior". (2)

Puede parecer sin objeto, ahora que una tecnología triunfante ha permitido al hombre descender sobre la luna, reflexionar sobre los sueños y las fantasías con los que, desde un tiempo inmemorial, la humanidad ha realizado

(1) On the nature of the Psyche. CW 8.

(2) Psychological Types. CW 6.

viajes imaginarios que llevaban a los hombres de la tierra a la luna. Sin embargo, ¿acaso no han sido estos mismos sueños los que han acompañado, amplificado o sumergido la relativamente magra historia de un puñado de cosmonautas que fueron puestos sobre aquella superficie gris, cuya consistencia es como la del yeso? ¿Acaso no ha sido precisamente porque la humanidad soñó durante siglos con la luna que las tecnocracias de nuestra época forjaron el asombroso aparato que, en el año 1969, hizo posible que se llegara hasta “la reina de la noche”?

Es un grave error suponer que no haya mitos en nuestra civilización positivista, racionalista y aséptica. Mientras proclamaba que “Dios ha muerto” y con El el fundamento de toda mitología y la bancarrota de todo simbolismo, el hombre occidental ha soñado con una humanidad superior y planetaria, capaz de reducir toda teología y toda metafísica a un lúcido positivismo, y, a su vez, este positivismo, a los regulares y desapasionados procesos de pensamiento de una calculadora electrónica.

Actualmente podemos decir que asistimos a la “venganza de los dioses”. Detrás de la fachada hipercrítica de la actitud iconoclasta, pululan los contenidos de la imaginación y prolifera una mitología subterránea. Pues la misma tecnología hace posible, paradójicamente, una difusión más amplia de las formas ancestrales de la imaginación. El descubrimiento de la imprenta no suprimió los temas de la antigua tradición oral; les confirió, por el contrario, una nueva dimensión, la literaria, que fue añadida a los prestigios de la palabra hablada. Gracias a la imprenta lo imaginario adquirió un valor de cambio y se convirtió en el fundamento de la poesía moderna.

Qué decir de los dos últimos siglos, especialmente del nuestro, en los que gracias a la difusión literalmente “fantástica” de la palabra impresa y al progreso ulterior de los medios de reproducción iconográfica, pensemos en la fotografía y sus derivados, la imagen ha vuelto a ser reinstalada en los hábitos cotidianos de pensamiento? Antropólogos, sociólogos y psicólogos hablan actualmente, con alguna ansiedad, de la “civilización de la imagen”.

Hace más de cincuenta años que William James afirmó que el descubrimiento más formidable de nuestro siglo era el del inconsciente. Debemos añadir que la exploración de los contenidos del inconsciente es aún la tarea que tenemos por delante. En este sentido, la obra de Freud constituye propiamente un hito, una señal de cambio de los tiempos y un comienzo. A esta obra siguieron las de Adler y Jung y la vasta gama de las tendencias constituida por las escuelas denominadas, desde la época de Freud, psicoanalíticas. La intención a la que obedecían todas estas tendencias suponía la ampliación y la modificación de la obra de Freud. Y esta intención era la misma de un entero movimiento de rehabilitación del mundo imaginario mediante una exploración sistemática de las imágenes y los modos de la facultad imaginativa. Este movimiento, que había precedido a la labor realizada en nuestro siglo en favor de la imaginación, ha recibido el nombre de Romanticismo.

No hemos de detenernos en el examen de las críticas de los románticos contra las perspectivas y los ideales clásicos. No obstante, debemos recordar que lo que podríamos denominar la “clásica” devaluación del mundo de lo imaginario va unida a la devaluación de la idea de alma. El alma, desde esta perspectiva, es reducida a una racionalidad intercambiable en la que la

unicidad creadora es reemplazada por un poder ilimitado de comunicación que reduce al ser a un simple guión gramatical, borroneado por la lógica y convertido en un curioso fantasma de los procesos cognocitivos, para ser sometido, finalmente, al desanimado funcionamiento de la "lógica" o del "método". La intelectualidad "clásica", desde Aristóteles hasta Descartes, separa la forma de la substancia y la mente del cuerpo, negando, de esta manera, realidad concreta al alma y considerándola de acuerdo a las modalidades de la experiencia objetiva: la res cogitans se concibe a sí misma en términos de la res extensa.

Este es el núcleo de la enajenación fundamental, de la catástrofe denunciada con distintos grados de vehemencia por los románticos, tanto poetas como políticos, como novelistas e historiadores. El islamólogo Henry Corbin hace remontar aquella catástrofe, en la que fue sumergida la metafísica occidental, al momento en que fue repudiado el concepto de "inteligencia activa", presente en el pensamiento de Platón y de Avicena, en favor de aquello que Bergson, aquel postromántico, denominó "el mundo de los sólidos". Desde aquel momento, la mente humana se habría orientado exclusivamente hacia la experiencia causal y hacia la ratio, habiendo sido reducida el alma a las facultades de la percepción y el razonamiento al abandonar la memoria y la imaginación a la prehistoria del "método". Todos los modos de la inspiración profética se tornaron sospechosos ante los ojos de la ortodoxia racionalista occidental. Puesto que son puro contenido y sugieren el escándalo de una espiritualidad concreta, la imaginación y la memoria fueron condenadas al estado de lo accesorio, de lo incoherente y denunciadas como facultades "oblicuas" por los cartesianos. Se calificó entonces a la imaginación de "la folle du logis".

No obstante, desde el comienzo del movimiento romántico se puede advertir la restauración, en gran escala, tanto de la imagen como del alma, volviéndose a concebir ésta última como un principio espiritual concreto. Durante el siglo dieciocho Hume, Rousseau y Kant contrarrestaron la marea racionalista oponiendo a la razón la "sensibilidad" del sentimiento. La conciencia "clásica" había sido escindida, la "razón pura" recortada y relegada a las útiles funciones del intercambio de información. Los análisis críticos de Kant habrían asegurado para el futuro una realidad espiritual creadora que, por la naturaleza misma de su actividad, eludiría las antinomias de la razón. Debemos recordar que el gran descubrimiento "copernicano" de Kant es haber mostrado que la ciencia, la moral y el arte no se contentan con una lectura analítica del mundo sino que, mediante un juicio sintético a priori, constituyen un universo de valores. Para Kant el concepto ya no es simplemente el signo indicativo de los objetos, es la organización instauradora de la realidad. El conocimiento es, pues, constitución del mundo; la síntesis conceptual se forja gracias al "esquematismo trascendental", es decir, gracias a la imaginación.

Sin embargo, fueron los poetas, quienes, en los primeros años del siglo diecinueve, realizaron los mayores avances en la exploración de aquella realidad espiritual nuevamente descubierta, el mundus imaginalis. Podemos afirmar que con los poetas románticos la exploración del mundo imaginario se convirtió en el conocimiento de un orden de la realidad. Y ésta es esencialmente su gran contribución.

La reminiscencia platónica, más allá del formalismo y del positivismo, volvió a tener sentido. El estudio de las realidades espirituales se tornó en jornada interior del descubrimiento poético. Cincuenta años antes Rousseau había conducido su movimiento contra el racionalismo de los enciclopedistas en nombre de un "estado de naturaleza" como derecho imprescriptible de todo ser. Pero los poetas románticos, Hölderlin, Novalis, Carus, Ritter, Coleridge, afirmaron la realidad de un estado y de un derecho más allá de la naturaleza. Von Schubert, casi un siglo antes que Freud, sentaba los fundamentos del estudio del simbolismo de los sueños. Coleridge, al distinguir entre la imaginación creadora o primaria y la imaginación secundaria que se limita a reproducir las impresiones sensibles de un modo caprichoso, anticipaba la teoría de Jung sobre el inconsciente colectivo concebido como la cámara secreta en la que se conserva el tesoro de las memorias de la humanidad. El libro de Hervey de Saint-Denis "Les Rêves et les Moyens de les diriger" es un testimonio del gran interés del siglo diecinueve por la exploración de los sueños. Una figura equivalente a las grandes figuras de Novalis y Coleridge fue, en lengua francesa, Gerard de Nerval. Nerval confirió a la imagen una profundidad ontológica; para tener una idea comparable de la amplitud y de la profundidad de su exploración del mundo de los sueños, es necesario esperar la aparición de la contemporánea psicología profunda. Citemos solamente las palabras iniciales de su novela AURELIA:

"¿Es el sueño una segunda vida? No sin temblor hemos penetrado por aquellas puertas de marfil y de cuerno que nos separan del mundo invisible. Los primeros momentos del sueño son la imagen de la muerte".

En este punto debemos abandonar las tímidas exploraciones a las que Freud nos había acostumbrado. Para Freud y sus predecesores el sueño era una facultad que debía ser, ciertamente, reevaluada, pero continuaba siendo una facultad entre otras. Con Nerval y Baudelaire, y posteriormente con Rimbaud, así como con Novalis y Hölderlin, vemos emerger en el corazón de aquella exploración de un "nuevo mundo" que está más allá de los portales de cuerno y de marfil, un mundo de una espiritualidad específica que se encuentra más allá de los confines de la razón, o, para decirlo con las palabras de Kant, más allá del mundo de lo fenoménico. La imaginación es, de este modo, la posibilidad de la experiencia nouménica y sus formas y contenidos, el nuevo mundo a cuya revitalización hace posible este conocimiento.

Podemos limitarnos a considerar el sueño para advertir la cancelación de "las formas apriori de la experiencia" que rigen durante la vigilia:

"Luego de unos minutos de adormecimiento, comienza una nueva vida, liberada de las condiciones del tiempo y del espacio y, sin duda, similar a la que nos espera después de la muerte. Quien sabe si no hay un vínculo entre estas dos existencias, y si no es posible, para el alma, desde ahora, fortalecer tal vínculo"?

Desde su inicio el sueño y toda imagen activa cancela las limitaciones del espacio, conservando únicamente las cualidades de la extensión. Las imágenes activas son ambiguas, ubicuas, multivalentes. En el sueño, el aquí es todas partes y los lugares, liberados de la geografía y de la geometría, se trastocan. En relación al tiempo, las imágenes activas prescinden de las necesidades causales de antecendencia y fundan los tres "éxtasis" del tiempo en una "con-

creta duración" como lo había indicado Bergson. La memoria ya no es simplemente reunión, repetición e imitación sinó anámnesis creadora. Gracias a la exploración de los románticos re-descubrimos un platonismo verdadero, despojado de todo lastre racionalista, cuyo clave de bóveda es la inteligencia agente.

Nerval, comentando el Fausto de Goethe, anticipa tanto a Nietzsche como a Jung, cuando escribe:

"Sería consolador creer que nada que haya estimulado a la inteligencia muere; y que la eternidad preserva en su seno una especie de historia universal visible a los ojos del alma, una divina sincronicidad que nos ha de permitir participar algún día en el conocimiento de Aquel que contempla en un sólo instante todo el pasado y todo el futuro".

Los poetas románticos, yendo más lejos que los tímidos avances de los psicólogos del siglo diecinueve, esbozaron el mapa del mundo imaginario que habían explorado. Gracias a la imagen activa, sea ésta imagen poética o símbolo religioso, se penetra en otro universo, que ha de ser llamado por Jung el universo de la sincronicidad. A este universo corresponde "el desarreglo de todos los sentidos" que preconizaba Rimbaud. En él la causalidad y los determinismos lineales así como sus fundamentos, la identidad y la no contradicción, ya no son vigentes, pues están sumergidos por el diluvio de relaciones ubicuas y el hilo del pensamiento discursivo está inmovilizado por la masa sincrónica de los significados.

Aquella exploración decisiva de los románticos fue proseguida, dentro de la poética francesa contemporánea, por el surrealismo. Sin embargo, aunque reconociera su genio, este movimiento pasó por alto a Freud. La función de Freud, en este contexto, es semejante a la función de Hervey de Saint-Denis en el siglo diecinueve: Saint-Denis fue un vulgarizador que clasificó los contenidos de la exploración poética según los criterios de la perspectiva mecanicista de la época. La exploración de aquel mundo de la profundidad iniciada por Nerval y Hölderlin y continuada por Breton y sus seguidores pasó por alto los tímidos intentos de Freud en el ámbito de la interpretación de los sueños. Freud no confirió a la imagen simbólica aquel alto estado que le asignaron los poetas desde el comienzo del siglo diecinueve. Soñar es sólo un síntoma que apunta a algo distinto y, de este modo, lo imaginario es reducido nuevamente a una función ajena a su naturaleza.

Debíamos esperar a la aparición de la obra de Jung y de Bachelard para que fuese reafirmada la real naturaleza de lo imaginario.

El sueño le pareció a Bergson sin importancia; no obstante, contempló desde lejos, como a una vaga tierra prometida, la experiencia de aquel "profundo mundo de la individuación" ofrecido mediante el sueño y el símbolo. Nunca hubo de entrar a ese país y al rechazar el sueño abrió las puertas al existencialismo, aquel neoclasicismo desesperado tan acorde al sentimiento nihilista del momento. Jung iba a reasumir aquella exploración con la romántica amplitud necesaria. Jung discernió, ante todo, gracias a su conocimiento de la etnología y de la filosofía hermética, el significado espiritual del sueño.

Entretanto, Gaston Bachelard establecía el estatuto epistemológico de la poética en contraste y oposición con el de la ciencia. Siendo un químico se planteó como tarea demostrar el carácter pernicioso de las imágenes presen-

tes en el lenguaje del pensamiento científico. Rápidamente percibió, en una especie de conversión poética, la coherencia y la realidad poética de las imágenes. El mérito de su obra reside en haber atribuido un estatuto igual en la vida del espíritu al conocimiento científico y a la imaginación poética. En el momento en que el pensamiento filosófico francés vacilaba entre el existencialismo y el estructuralismo formalista, mostró Bachelard, con toda ingenuidad, que había un tercer camino, el que los poetas románticos habían recorrido, a saber, el camino de la imaginación creadora.

Carl Gustav Jung realizó la exploración del mundo imaginario en un doble frente: por un lado, buscando la verdad de la imaginación más allá de los límites impuestos por nuestra civilización; por otro lado, en el ámbito del experimento clínico. En esta, doble exploración se sitúa, a la vez, como sucesor de Freud y como alguien que se separa de él. Jung sitúa su psicología profunda en un plano diferente de aquel en el que Freud había situado el psicoanálisis. Sólo debemos considerar su respectiva interpretación de los sueños para ver qué diferentes son sus perspectivas.

De acuerdo a la bien conocida definición de Freud, el sueño es el guardián del acto de dormir en el sentido que reduce la censura de la mente en el estado de vigilia y tolera un descenso del umbral de la conciencia que hace posible precisamente el dormir. Para Jung, el sueño asume una importancia vital compensatoria en la orientación psíquica del que sueña. El inconsciente velado por el sueño no es un simple depósito de basura moral ni un defecto de la conciencia, ni un infraconsciente. Es, por el contrario, el contrapeso psíquico real del estado de vigilia, que hace posible la autoregulación psíquica permitiendo escapar al que sueña del temible monopolio de la conciencia clara.

Pero la función del sueño no es simplemente ser un contrapeso estático y espacial: el sueño, el ascenso de las imágenes, posee un carácter prospectivo, permite una cierta previsión de las actividades conscientes futuras. Freud, en consonancia con una perspectiva clásica y mecanicista, se limitaba al análisis de las causas de los sueños: el sueño era únicamente un síntoma y el desciframiento del significado de sus imágenes no iba más allá de la remisión del efecto a su causa. Los experimentos de Jung se encuentran en la línea de la tradición romántica: los sueños poseen una finalidad. Cada imagen no es únicamente una reviviscencia, una figuración de un estado anterior, es, también, una prefiguración. Jung pudo discernir en la riqueza polimórfica del sueño un valor intrínseco. La florecencia de las imágenes proporciona al yo superficial, al yo comprometido con el "otro" y con el mundo, un acceso al yo profundo. Representa las posibilidades simultáneas del proceso de individuación. Su diseño es; en realidad, más que una prefiguración, es el hito de un destino. Jung, como los románticos, insistió en considerar la herencia en la exploración del mundo de los sueños. El alma del sueño implica más que una proyección individual; es la reminiscencia del destino ancestral de la humanidad. Esta "radical" función de ciertas imágenes (los arquetipos, las grandes imágenes primordiales) la ha denominado Jung, quizás infortunadamente, "inconsciente colectivo".

Ahora bien, si es cierto que la teoría de Jung relativa a la función de las imágenes es una de las más profundas, también es cierto que su terminología en lo concerniente al símbolo es de lo más confusa. A menudo son confundidas las nociones de "arquetipo", "símbolo" y "complejo". No obstante, como ya indicamos, Jung partió, para criticar el psicoanálisis de Freud, de

una diferencia muy clara entre el signo como síntoma y el símbolo como arquetipo. Retornando a la definición clásica del símbolo, Jung redescubre explícitamente que este último es multívoco y, en consecuencia, no puede ser asimilado a un efecto que dependería de una causa única. El símbolo remite a un contenido, pero no se limita a remitir a un solo contenido. Para decirlo con sus palabras: “el contenido imaginario de la pulsión puede ser interpretado reductivamente, es decir semióticamente, como la representación misma de la pulsión, o simbólicamente como sentido espiritual del instinto natural”. (3)

Es este sentido espiritual lo que Jung denomina “arquetipo”. En sí mismo, el arquetipo es un “sistema de virtualidades”, “un centro de fuerza invisible”, “un núcleo dinámico” o “los elementos de estructura numinosa de la psique. El inconsciente entrega la “forma arquetípica”, que por sí misma es vacía, a la conciencia, la cual, para tornarla visible, la colma de elementos de representación, conexos o análogos. El arquetipo es, pues, una forma dinámica, una estructura organizadora de imágenes, que desborda constantemente las configuraciones individuales, biográficas, locales y regionales. De este modo, el signo considerado por Freud como un efecto es, simultáneamente, integrado y superado por el arquetipo. La reducción freudiana del símbolo se transforma en una exaltación del mismo gracias a la realidad del arquetipo; y esta exaltación del símbolo nos hace accesible su “sentido” más allá de cualquier reducción que dependa de sus condicionamientos sexuales, biológicos o biográficos.

La noción de “Libido” en el pensamiento de Jung designa, por lo demás, la energía psíquica en general; es, por así decirlo, una especie de arquetipo de los arquetipos o un “motor inmóvil” de los arquetipos. La naturaleza de esta energía psíquica es, ciertamente, inexpresable.

La función mediadora del símbolo es cuidadosamente expuesta por Jung. La facultad simbólica del hombre pertenece esencialmente al mundo de la emergencia o de la creación simbólica. La creación simbólica es continua en virtud de las incesantes metamorfosis de la libido. Y la función simbólica misma es, en el hombre, “el lugar de reunión de los contrarios”. Ya en su misma etimología (*Sinnbild*, en alemán), el símbolo es “unificador de pares de opuestos”. Puede entenderse como la facultad que une el sentido (*Sinn*) consciente (que percibe y recorta los objetos) y la imagen (*Bild*) que emerge del fondo del inconsciente. Por ello, para Jung, la función simbólica es representada como un matrimonio en el que los dos elementos se funden sintéticamente.

El simbolismo constituye esencialmente el “proceso de individuación” por el cual el yo se conquista a sí mismo mediante una serie de síntesis de los dos términos que están presentes en el desarrollo de toda vida humana, a saber, la consciencia (que es, en parte, colectiva, formada por las costumbres, los métodos, las lenguas) y el inconsciente colectivo que se identifica con la libido (la energía psíquica y sus categorías arquetípicas). En el proceso de individuación intervienen decisivamente elementos arquetípicos que

(3) *The Psychology of the Transference*. CW 16.
CW: Collected works. Bollingen.

difieren según el sexo que condiciona la libido: en el hombre, la gran imagen mediadora que compensa la actividad de la consciencia es el ANIMA, mientras que, en la mujer, es la imagen mediadora del ANIMUS la que compensa la consciencia colectiva.

No podemos ignorar cuan sorprendente ha debido ser y aún es, para los hábitos de pensamiento de la mentalidad científica occidental moderna y aún para la mentalidad freudiana, la exploración del mundo de las imágenes realizadas por Jung. Con él se inicia una verdadera subversión de la complaciente psicología "clásica". Lo imaginario no solamente afirma su modo suprarreal de existencia sino tiende, además, hacia un fin, hacia un término necesario. Con la obra de Jung vemos, por otro lado, emerger un cuestionamiento de lo que se ha llamado la filosofía occidental. Por una inversión de las premisas, a la alquimia le es devuelto su rango filosófico, Hume cede su lugar a Goethe, Descartes a Paracelso, Galileo a Boehme.

Gracias a Bachelard, a Jung y a otros miembros de la escuela suiza de psicología analítica se ha establecido un vínculo entre las obras de la imaginación en la literatura y otras artes, y las manifestaciones espontáneas de la imaginación en la psique. La cultura y sus expresiones, en esta perspectiva, lejos de mutilar y censurar las fantasías subjetivas y la proyección de los deseos, sirven más bien para inspirar y guiar. La exploración de la obra de arte adquiere nuevas dimensiones. El arte es el compensador, el antidesestino que permite que toda sociedad humana encuentre su equilibrio, para compensar las exigencias excesivas de un destino puramente histórico y social.

Los viajes de Jung al norte de Africa, a Kenya, a Uganda, a la India, adonde los indios Pueblo, revelan la búsqueda de una confirmación antropológica de las verdades encontradas en la actividad imaginativa del campesino de los alrededores de Zurich. Y así como Jung descubrió que la textura más íntima de muchos sueños de occidentales era de estructura y de contenido comparables con los mándala rituales de la India y del Tibet, del mismo modo, Nerval, al final de su búsqueda interior, habiendo atravesado las puertas de cuerno y de marfil, pudo comparar la incursión hacia las profundidades del sí mismo con las prácticas iniciáticas que había observado durante sus propios viajes al oriente.

En el inmenso repertorio de la etnología, en el que el sueño y el símbolo asumen categoría ontológica, podemos descubrir innumerables ejemplos que amplifican el redescubrimiento de la naturaleza espiritual de la imagen. Sin mencionar las culturas denominadas "primitivas" debemos recordar la vasta literatura del buddhismo tántrico, cuyas detalladas exégesis del mundo de los sueños parecen dar cuenta de los estados post mortem. Igualmente, el arte de guiar las imágenes, tanto en la práctica de la meditación tántrica como en la guía del alma en los estados intermedios, ha alcanzado un refinamiento y una precisión difícilmente concebibles.

Igualmente en la cultura musulmana, una cultura muy cercana a la nuestra si se piensa que se remonta a la tradición de Abraham, el mundo de la imaginación ha conservado, durante trece siglos, un lugar central: en la intersección de la sensibilidad y el significado. El pensamiento musulmán se concentra allí en donde el alma, siguiendo el ejemplo del Profeta, toma del conocimiento que confiere el orden al mundo. Este lugar privilegiado ('alam al-Mithal, mundus imaginis) es el mundo de la revelación espiritual, en torno al que gravitan todas las imágenes, símbolos y sueños.

Antes del año mil de la era cristiana y en cuatro siglos de actividad literaria la cultura musulmana había producido 7500 tratados sobre el sueño; al-Khallal cita, por su parte, 600 autoridades sobre el tema. Así como Paracelso, Coleridge, Bachelard, estos autores supieron distinguir entre los sueños que derivan de la "actividad humoral" o de percepciones deformadas y los verdaderos sueños que hacen posible el acceso a los puros y plenos poderes del espíritu.

Las inestimables riquezas adquiridas mediante la exploración del mundo de la imaginación en sus fuentes orientales y extraeuropeas y las claridades obtenidas por la "psicología profunda" cultivada desde el Romanticismo, nos proponen precisamente una investigación del ámbito de lo imaginario, cuya importancia es actualmente indiscutible.

BIBLIOGRAFIA

- BAUDOIN, Ch. L'oeuvre de Jung. Payot. 1963
BEGUIN, A. El alma romántica y el sueño. FCE. 1954
BEGUIN, A. Le Romantisme allemand. 1018. 1966
CORBIN, H. Histoire de la Philosophie islamique. Idées. 1954
DURAND, G. L'imagination symbolique. PUF. 1968
ELIADE, M. Images et symboles. Gallimard. 1952.
FORDHAM, F. An Introduction to Jung's Psychology
GUSDORF, G. Mythe et métaphysique. Flammarion. 1970
JUNG, C. G. Collected Works (CW). Bollingen Series.
JUNG, C. G. Psychological Reflections. Bollingen Series.
JUNG, C. G. Modern man in search of a soul. Harvest Books. 1968
JUNG, C. G. Ricordi, Sogni, Riflessioni. Il Saggiatore. 1965
TUCCI, G. Teoria e pratica del mandala. Ubaldini. Editore. 1969
WHITE, V. God and the Unconscious. Meridian Books. 1965