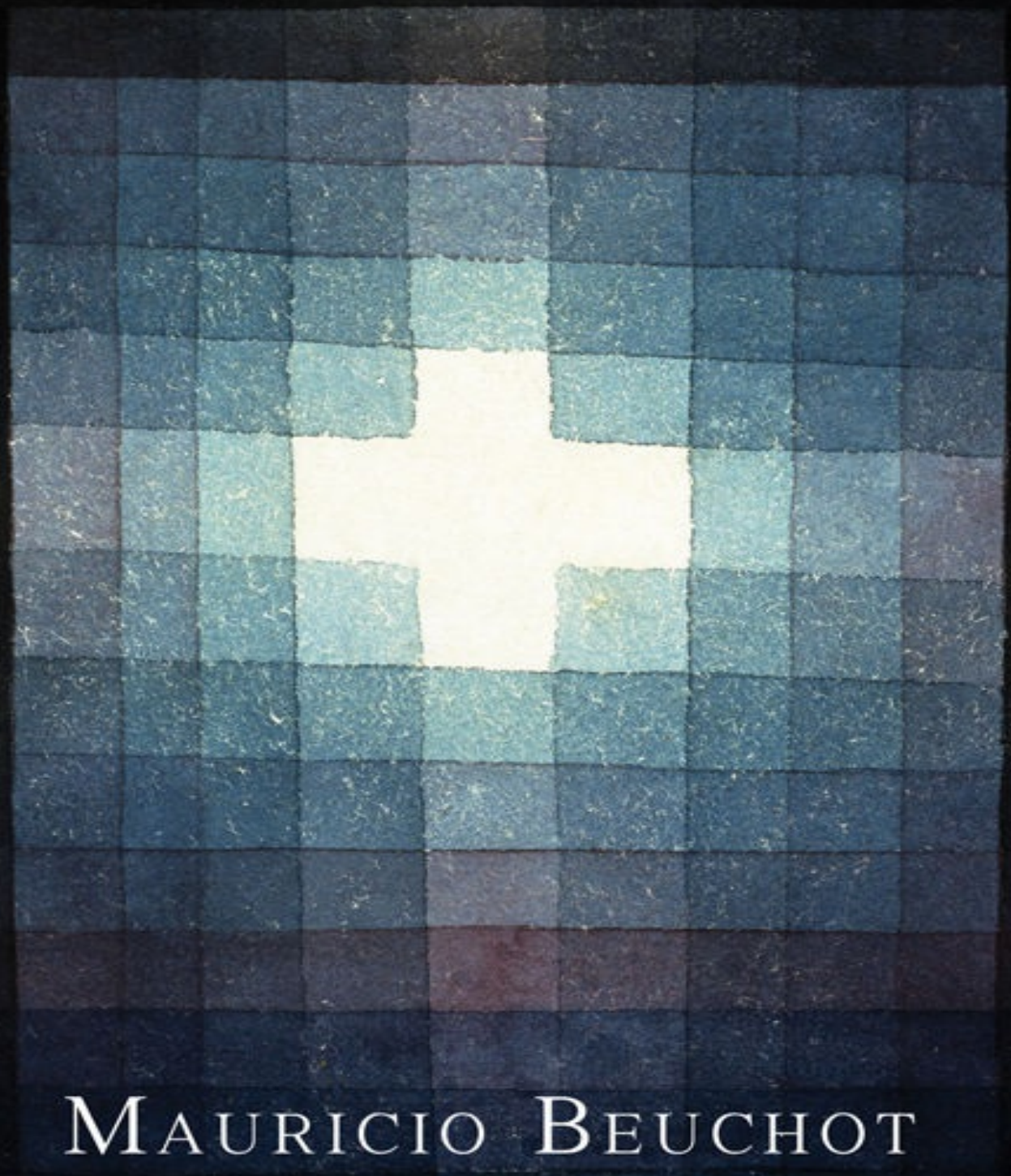
EL PODER DEL ICONO:
JUNG, EL ALQUIMISTA DE LA PSIQUE



MAURICIO BEUCHOT

PAIDÓS

MAURICIO BEUCHOT

EL PODER DEL ICONO

C.G. Jung, el alquimista de la psique

PAIDÓS

CONTENIDO

Introducción

Vida, obra y trayectoria

Principales doctrinas propias de la psicología analítica

El ser humano: inmanencia y trascendencia

La significación humana: símbolos y arquetipos

Dialéctica de los opuestos

Educación, analogía e iconicidad

Jung y la analogía

Conclusiones

Bibliografía

Créditos

INTRODUCCIÓN

En este trabajo me propongo reflexionar sobre algunos temas de la psicología de Jung que tienen mucha conexión con la filosofía. Sobre todo, ya que entendía el psicoanálisis como un instrumento de interpretación, me parece que le subyace una hermenéutica. Más precisamente, una hermenéutica analógica. Él mismo tuvo un espíritu muy en esta línea, ya que con su teoría de los símbolos arquetípicos manifestó un excelente sentido de la iconicidad (y, en la semiótica de Peirce, la iconicidad es la analogía).

Jung interpretó los sueños como depósitos de símbolos, sobre todo de arquetipos, y con ello aplicó esa hermenéutica analógico-icónica en sus trabajos de psicoanalista. Aunque estuvo durante un tiempo muy cercano a Freud, discrepó de él en varios puntos, y formó su escuela propia. En el caso concreto del símbolo, por ejemplo el del sueño, tuvo una advertencia más profunda de su profundidad. Vio que es un signo sumamente rico, y trató de que no perdiera su riqueza.[1]

Eso lo condujo al estudio de las religiones, incluso a profesar una religión (muy amplia) él mismo. Encontró grandes semejanzas entre los mitos religiosos y las estructuras simbólicas de la psique. Por eso habló de un inconsciente colectivo en el que se han ido formando –más allá de la historia del hombre individual, en la de la humanidad– esos arquetipos.

Comenzaré dando unas breves pinceladas de su biografía y su bibliografía, solamente como encuadre imprescindible para interpretar su vida y su pensamiento. También algunas peculiaridades de su propuesta, en la línea de la psicología profunda, concretamente del psicoanálisis, al que llamó psicología analítica. Daré, también, un esbozo de su trayectoria histórica y abordaré las líneas fundamentales de su teoría del simbolismo.

Después destacaré, un poco más *in extenso*, algunas de las principales ideas que caracterizan su doctrina. Ya que la posición de Freud es más conocida, la de Jung se irá definiendo al trasluz de las diferencias que mantuvo con la de aquel. En seguida señalaré algunas fuentes de su teoría del símbolo que podrán aclarar más su postura.

Luego atenderé a los dos polos que él señaló en el ser humano: el que podemos llamar de la inmanencia y el de la trascendencia. El primero versa sobre las relaciones y vínculos del hombre con el otro, con los demás, de manera connotada la que se da entre el analizado y el analista, a saber, la de la transferencia. El segundo polo apunta a la

trascendencia, a la relación con el Otro, con la Divinidad o el Misterio, y es el que examina Jung en su psicología de la religión. Eso nos revelará la antropología filosófica o filosofía del hombre que sirve de base a su construcción psicológica.

Eso último nos conduce a estudiar la idea que Jung tiene de la condición humana, la cual se encuentra entreverada y manifestada por sus símbolos, señaladamente por los arquetipos del inconsciente colectivo. Es una ampliación y profundización de su filosofía del hombre o antropología filosófica.

Otro tema fundamental en Jung es el de la conjunción de los opuestos. Es un tipo de dialéctica, pero se trata de una muy singular: no como la hegeliano-marxista, que supera los contrarios en una síntesis, sino que se nos muestra como una que los conserva, que los mantiene en interacción dinámica, pero tratando de que trabajen el uno para el otro. Es una dialéctica abierta. Y es la misma que subyace en el concepto de analogía.

Después veremos cómo se puede hacer una aplicación de la psicología de Jung a la pedagogía. Él mismo tuvo el cuidado de efectuarla, pues dejó algunos escritos sobre ese tema. En ese lugar trataré de resaltar la fuerza de la iconicidad, esto es, de los símbolos o arquetipos, los cuales pueden ser de mucha ayuda en la educación. Guían el crecimiento interior del hombre.

Luego vendrá una vinculación de la psicología analítica de Jung con lo que denomino *hermenéutica analógico-icónica*. Se conecta con ella por la iconicidad, a la cual dije que Jung fue muy atento, con su simbología arquetípica, y tiene que ser analógica, porque el símbolo solo se interpreta adecuadamente gracias a la analogía.

Termino con unas conclusiones, que recogen las enseñanzas del camino, y una bibliografía, que será muy sucinta y solo pretende ser orientadora.

Se ha dicho que Jung no solo fue poco sistemático, sino también poco científico; que su construcción teórica "se parece más a un sistema metafísico que a una escuela de psicología científica".[2] Sin embargo, él reclamaba objetividad, y decía basarse en la experiencia y que cualquiera podía comprobar empíricamente lo que él proponía. Tal vez se adelantó a su época, y veló por la imaginación y el sentimiento como partes del conocimiento científico, además de la razón.

Me interesa tanto Jung porque tuvo una gran sensibilidad hacia el símbolo, que es analógico e icónico. Por ejemplo, en los sueños no veía solamente algo arcaico, sino algo que señalaba hacia el futuro, el camino a seguir.[3] Además, ampliaba los contenidos oníricos conectándolos con los mitos y las obras de arte. Para Jung, "el símbolo no tiene, pues, como en los freudianos, una función meramente cognoscitiva, sino también una función activa y terapéutica".[4] Poco a poco las imágenes van pasando del inconsciente individual al colectivo, hasta embonar con arquetipos primitivos, trasminados por los siglos. Hay que reconciliar los contrarios, que son, en primer lugar, la conciencia y el inconsciente, para llegar a la individuación. Es la conquista del mundo interior. Esta es más importante que la del mundo exterior. Porque no en balde el hombre ha sido visto como un *microcosmos* que desde su lado interno tiende sus brazos hacia el

macrocosmos.

Puedo decir que Jung fue, por varios motivos, seguidor de Hermes. Lo fue, en primer lugar y sin duda, por su construcción hermenéutica. Pero también por su investigación hermética. Fue un gnóstico y un alquimista del alma. Su vaso hermético fue la psique, y el "hijo de los filósofos" fue él mismo, transmutado continuamente, por un proceso de disolución y coagulación de sus ideas. Cumplió el lema de los filósofos espagíricos: *solve et coagula*, solo que él lo hizo disolviéndose en el inconsciente (individual y colectivo) y coagulándose en la razón, en la reestructuración de su ser, ya que después de la deconstrucción viene la reconstrucción.

NOTAS

1 F.L. Mueller, *La psicología contemporánea*, México, FCE, 1969 (reimpr.), pp. 5362.

2 J.A.C. Brown, *Freud y los postfreudianos*, Buenos Aires, Compañía General Fabril Editora, 1963, pp. 56-57.

3 D. Saada, *La herencia de Freud*, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1968, p. 88.

4 *Ibidem*, p. 89.

VIDA, OBRA Y TRAYECTORIA

Enlace

Dije en la introducción que abordaría los rasgos esenciales de la psicología analítica de Jung. Ella está relacionada con una dimensión muy honda de la persona, que ningún personalismo puede descuidar, y es la del símbolo. Eso hace que Jung sea muy analógico, pues la noción de analogía es necesaria para interpretar el símbolo y, por ello, para estructurar su praxis terapéutica. Ya de por sí, Jung realizó un equilibrio proporcional en su estudio de la naturaleza y la cultura. En su psicología profunda, continuadora del psicoanálisis freudiano pero más allá de él, se encuentran muchos rasgos analógicos, y que pueden orientarnos hacia una hermenéutica analógica que ayude al hombre a crecer internamente, mediante la interpretación del símbolo, sin caer en el univocismo reduccionista ni en el equivocismo irreductible.

Jung, habiendo sido discípulo de Freud, se apartó de él en puntos esenciales, ya que reinterpretó la libido como pulsión creadora, no solamente como sexual, sino como algo más amplio. También tuvo su propio método asociativo, que se separaba del de Freud: el de la libre asociación. Planteó un inconsciente colectivo, y no solo individual. Y, asimismo, hizo un estudio muy amplio del fenómeno religioso desde el psicoanálisis.

En ese sentido, Jung es muy importante y valioso para quienes estamos interesados en el fenómeno del símbolo y de su interpretación, ya que el símbolo, al ser un signo muy rico, susceptible de innúmeras interpretaciones, es algo sumamente necesitado de hermenéutica. Por eso Jung resulta aleccionador desde el punto de vista hermenéutico. Así, para abordarlo, veremos primero algunos rasgos biográficos suyos, luego los puntos principales de su doctrina y, finalmente, su aplicación a los símbolos, especialmente a los religiosos.

Lo que me parece principal es que encuentro en Jung una veta muy analógica, es decir, una salida de la interpretación univocista del símbolo, que lo presiona demasiado a revelarse con claridad y rigor, cosa que no se alcanza en estos terrenos; mas no por eso se entrega a una especulación incontrolada y equívoca, sino que busca el equilibrio que da la conjunción de razón y emoción al estudiar los fenómenos de simbolismo. Nos abre camino hacia una hermenéutica analógica del símbolo.

Bio-bibliografía

Jung nació en Kesswil, Suiza, el 26 de julio de 1875.[1] En lugar de formarse para pastor protestante, como era su padre, en 1895 estudió medicina en la Universidad de Basilea. En 1900 se especializó en psiquiatría (para lo cual asistió a clases de Pierre Janet en París), y la empezó a ejercer en 1902. Fue ayudante, en el hospital de Burghölzli (perteneciente a la Universidad de Zúrich), de Eugen Bleuler. De 1905 a 1913 fue docente privado en la Facultad de Medicina (psiconeurosis y psicología) de la Universidad de Zúrich. Por ese tiempo, Jung desarrolló una técnica de asociación verbal y estudió mucho la noción de *complejo* (de resonancia afectiva). En 1906 publicó su libro de estudios sobre ese diagnóstico asociativo. En 1907 salió a la luz pública un libro suyo sobre la demencia precoz, que interesó a Freud, y con ese motivo fue invitado por él a Viena.

De hecho, desde 1906 Jung mantenía correspondencia con Freud. En 1907 se reunió con él en Viena. Jung se convirtió en el brazo derecho de Freud (fue presidente de la Asociación Psicoanalítica Internacional y director del *Anuario de investigaciones psicoanalíticas*; incluso acompañó a Freud a los Estados Unidos en 1909). Esto fue hasta 1912, en que se apartó de él y más que de psicoanálisis hablaba de psicología analítica. Su libro sobre los símbolos de transformación, de ese año, marcó su diferencia con Freud.

En 1913 renunció a su cátedra y se dedicó a su consulta privada. Durante los veinte realizó viajes a Estados Unidos (con los indios pueblo) y a África (Kenia, Uganda y el Nilo). En 1933 fue profesor de psicología en la Universidad Federal Politécnica de Zúrich. Estudió, con Karl Kerényi, la mitología y la alquimia, que usó en trabajos sobre el inconsciente. Dio conferencias en varios países. En 1943 fue nombrado profesor de psicología médica en la Universidad de Basilea. En 1948 creó el Instituto Carl Gustav Jung, en Zúrich. Murió en 1961, en Küsnacht, Suiza.

Entre las numerosas publicaciones de Jung se cuentan: *Estudios sobre diagnóstico asociativo* (1906), *La psicología de la demencia precoz* (1907), *Cambios y símbolos de la libido* (1911), *Símbolos de transformación* (1912), *Teoría del psicoanálisis* (1913), *Psicología del inconsciente* (1917), *Tipos psicológicos* (1921), *El yo y el inconsciente* (1928), *Sobre la energética del alma* (1928), *El secreto de la flor de oro* (con R. Wilhelm, 1929), *La psique y sus problemas actuales* (1931), *Realidad del alma* (1934), *Psicología y religión* (1938), *Ensayos sobre la ciencia de la mitología* (con K. Kerényi, 1941), *Paracélsica* (1942), *Sobre la psicología del inconsciente* (1943), *Psicología y alquimia* (1944), *Consideraciones sobre la historia actual* (1946), *Psicología y educación* (1946), *La psicología de la transferencia* (1948), *Simbología del espíritu* (1948), *Energética psíquica y esencia del sueño* (1948), *Formaciones de lo inconsciente* (1950), *Respuesta a Job* (1952), *Arquetipos e inconsciente colectivo* (1954), *Mysterium Conjunctionis* (1956), *Consciente e inconsciente* (1957), *El yo no descubierto* (1957) y *Recuerdos, sueños, pensamientos* (libro que apareció

póstumamente, en 1962).

Trayectoria

Jung tuvo ideas muy originales, como la de un *inconsciente colectivo*, poblado por imágenes arquetípicas; además, se interesó mucho en la simbología humana, principalmente la religiosa.

En cuanto al método de la psicología analítica, era empírico pero no experimental, es decir, no reduccionista.[2] Esto se ve en que tenía hipótesis que propiamente eran inverificables, como la de los arquetipos, pero todo el tiempo buscó evidencias para hacerlas verosímiles.

El objeto de la psicología analítica es la psique, pero sin la tesis materialista, lo cual es demasiado audaz, ostentosamente metafísico.[3] El objeto es *lo psíquico*, pero de manera abierta, no reductiva. Sobre todo, abarca lo inconsciente, pero tanto el individual como el colectivo, es el sí mismo (*Selbst)*, la personalidad completa.[4]

Cabe decir que la idea de Jung del *inconsciente colectivo*, aun cuando algunos sostengan lo contrario, era aceptada por Freud, solo que este no la relacionaba con contenidos tales como los arquetipos, esos símbolos universales que atravesaban las culturas y estaban llenos de significado inconsciente, sino con pulsiones que se veían como constantes en la sociedad.

Y en verdad Jung se nos muestra enigmático, aunque más cercano a nosotros; Jung luchó contra las imposiciones racionalistas de la modernidad y trató de conservar su religiosidad, basada precisamente en la intuición. Para ello tuvo que idear una proporción, equilibrio o síntesis analógica entre su impulso racional como científico y su poderosa tendencia mística.

Ya de por sí, Jung pertenecía a una familia de clérigos calvinistas. Su padre mismo era pastor, pero el hijo optó por la medicina. Sin embargo, desde niño tuvo una fuerte religiosidad e inquietudes teológicas. De pequeño sintió desconfianza hacia Jesús, porque lo asociaba con el sufrimiento. La primera comunión le produjo tibieza, de modo que dejó la eucaristía. Los ritos lo aburrían. Sin embargo, encontró en el cristianismo cosas interesantes, por ejemplo la Santísima Trinidad, es decir, que en Dios hubiera tres personas y sin embargo fueran la misma esencia (era algo sumamente dialéctico): “[U]na unidad que es a la vez una trinidad. Esto era un problema que por su contradicción interna me cautivaba”.[5]

Desde niño, Jung se daba cuenta de que tenía dos personalidades, una de muchacho común y corriente, y otra de “hombre interior”, que buscaba el secreto y lo maravilloso. La personalidad 1 lo impulsaba a lo práctico, a lo de este mundo, y la personalidad 2 lo arrastraba a lo espiritual. Gracias a esta última, tuvo siempre abierta una ventana o un ojo hacia lo insólito, lo maravilloso y lo sagrado.

Algo que lo cautivó fue el *Fausto*, de Goethe, porque en él veía la esencia del hombre, polarizado hacia lo terreno y hacia lo sobrenatural. Solamente lo decepcionó el mal trato que allí se daba al diablo, quien le parecía un personaje excelso. Por este tiempo llegó a pensar que en Dios había un lado malo, diabólico.

Jung se apercibió de que los filósofos hablaban del concepto de Dios, no de su experiencia. Siempre dudaban de su existencia. Los teólogos por lo menos la aceptaban. "Naturalmente no se puede demostrar a Dios, pues ¿cómo podría, por ejemplo, una polilla que come lana australiana, demostrar a las otras que existe Australia? La existencia de Dios no depende de nuestras demostraciones. […] Entonces me resultó repentinamente claro que Dios, por lo menos para mí, era una de las experiencias más evidentes e inmediatas".[6] Es decir, Dios depende de una experiencia, no de una demostración.

Jung pertenece a esos rebeldes de su tiempo que se oponían al positivismo o cientificismo de la época y se decidían por la intuición más que por el razonamiento. Como James y Bergson, por ejemplo. Podríamos decir que su personalidad 1 le pedía la demostración racional de Dios, mientras que su personalidad 2 lo inclinaba a la experiencia intuitiva y hasta emotiva de Él.

Esto se ve en sus inclinaciones filosóficas:

> Prefería sobre todo el pensamiento de Pitágoras, Heráclito, Empédocles y Platón, pese a lo insulso de los argumentos socráticos. Eran bellos y académicos como una exposición de pinturas, pero algo lejanos. Solo en el maestro Eckhart sentí el soplo de la vida sin llegar a comprenderlo por completo. La escolástica cristiana me dejó frío, y el intelectualismo aristotélico de Santo Tomás me pareció más muerto que un desierto. Pensaba: todos ellos quieren llegar, mediante construcciones lógicas, a aquello que no han percibido y de lo que en realidad no saben nada. Quieren probarse a sí mismos una fe, ¡donde simplemente se trata de experiencia![7]

Se muestra excesiva su predilección por la vida y el rechazo de la razón. Lo ideal es lograr una síntesis entre ambas, un equilibrio; pues la fe sin la razón carece de crítica. No tienen por qué ser opuestas, sino colaborar la una con la otra.

Incluso cuando se trata de comprender algo irracional, como el inconsciente, se necesita tanto la experiencia como la razón. Jung se caracterizó por no tener miedo al inconsciente, con su océano de sinrazón, y eso lo capacitó para ir muy hondo en ese sentido. Pero su parte racional lo ayudó a comprender eso y a expresarlo en la medida humanamente alcanzable. Supo equilibrar la personalidad 1 con la personalidad 2, que se debatían en su interior.

Alguien que le gustó mucho fue Schopenhauer, porque tomaba en cuenta el sufrimiento y no hablaba de una Providencia divina sino de los males que agobian a los hombres, con lo que se mostraba muy humano. Un mundo como voluntad, no como intelecto, era lo que más lo convencía. Tanto lo bueno como lo malo se le juntaron en el ámbito de lo divino:

> La expresión "mundo de Dios", que para ciertos oídos suena a algo sentimental, no tenía para mí, en absoluto, tal carácter. Al "mundo de Dios" pertenecía todo lo "sobrehumano", luz deslumbrante, tinieblas del abismo, la fría apatía de la infinitud en el tiempo y en el espacio y lo grotesco y misterioso del mundo irracional del azar. "Dios" era para mí todo, en especial lo no edificante. [8]

Jung se anticipa a las recientes teologías del sufrimiento de Dios, o de un Dios

sufriente, y hasta limitado o con impotencia frente al dolor y el mal.[9]

Sin embargo, en su intimidad más profunda, prefería el bien y la nobleza. Es lo que hacía su personalidad 2, mientras que la 1 era cientificista: "La número 2, por el contrario, se sentía secretamente identificada con la Edad Media, personificada en Fausto, legado de épocas pasadas por las que Goethe sentía profundo interés. Así, pues, también para él –este era mi gran consuelo– la número 2 era una realidad. Fausto –lo sospechaba yo con cierto temor– significaba más para mi amado Evangelio de San Juan".[10] Sus lecturas de Kant y de la crítica del conocimiento le hacían ver que no podría demostrar la existencia de Dios, pero igualmente evidente se le aparecía su experiencia de Dios, a la cual no podía renunciar.

Su afán por el simbolismo lo llevó, cuando era psiquiatra, a pensar que los síntomas eran símbolos, que significaban algo distinto: "Ya en 1909 comprendí que no podía tratar las psicosis latentes si no comprendía su simbolismo. Entonces comencé a estudiar mitología".[11] Por ese tiempo leía mucho a Freud (cuya *Interpretación de los sueños* tenía desde 1900) y poco a poco fue poniendo el psicoanálisis en primer plano.

Sin embargo, no estuvo de acuerdo con Freud en todo, singularmente en que las patologías provenían de la represión sexual. Había otros tipos de represiones, una de las cuales era la de lo espiritual. Si no se abren las dimensiones de la psique, se vive un reduccionismo que lastima al ser humano. Muchas veces se dejó de lado lo espiritual, por no poseer ya los mitos que le daban cauce, y ello condujo al hombre moderno a la neurosis. Por eso Jung se adhirió a la idea de un *inconsciente colectivo*, que es sumamente analógica: "El inconsciente colectivo es común a todos, constituye el fundamento de lo que en la antigüedad se definió como 'simpatía de todas las cosas'".[12] Es la idea, por ejemplo de los estoicos, de la analogía universal, de la simpatía cósmica, la cual estaba en la base de la magia y de la sabiduría. Y es algo que ahora renacía y cobraba nuevo significado.

El propio Jung se dio cuenta de cosas que faltan a nuestra época.[13] A veces son muy antiguas, pero olvidadas. Su abandono hace que el ser humano de hoy esté insatisfecho, que tenga reprimidas varias dimensiones de su persona, como la de lo sacro. En su búsqueda del pensar analógico, Jung ha sabido rastrear eso en el inconsciente y en la vida emocional desde la inteligencia y la razón. Por eso mismo hizo un ejercicio de analogía, un esfuerzo muy loable por acercarse a lo trascendente, conjuntando lo racional y lo emocional.

Especificidades

Jung expone bien lo que es suyo –aquello que lo diferencia de Freud– en uno de sus primeros libros, que ha sido traducido como *Lo inconsciente en la vida psíquica normal y patológica*, cuya primera redacción es de 1912, la segunda de 1918 y una tercera de 1925.

Allí habla de los orígenes del psicoanálisis, del trabajo de Breuer y de Freud con las histéricas y de los hallazgos de este último. Se refiere al impulso sexual y define la neurosis como un desacuerdo entre el ideal moral de la conciencia y el ideal inmoral del inconsciente.[14] Es una pugna de deseos; el inmoral, que es infantil, y el moral, que es adulto.

Atribuye a Freud la idea del origen sexual de las neurosis y a Adler la de que dicho origen es la voluntad de poder, tomada de Nietzsche. El instinto de poder es el de autoconservación y el sexual es el de la conservación de la especie.

Además, Jung señala dos tipos psicológicos, que son el introvertido y el extrovertido, los cuales él ideó. El primero es reflexivo, irresoluto, retraído; el segundo es comunicativo, emprendedor, sociable. En el primero predomina la polarización hacia el sujeto, en el segundo hacia el objeto. La teoría sexual corresponde al objeto y la de la voluntad de poderío al sujeto. "Con esto se resuelven las contradicciones inconciliables de ambas teorías, puesto que ambas resultan productos de una disposición unilateral".[15] Pone como ejemplos de esos tipos a Nietzsche y a Wagner.

Su estudio de las dos teorías, la sexual y la del poder, le hicieron ver que corresponden a dos tipos de persona, con los caracteres que ha señalado, el introvertido y el extrovertido, para los cuales se inspiró en William James, quien los llamaba *tender minded* y *tough minded*. Pero vuelve a decir que se pueden concordar, y pone un ejemplo filosófico:

> El caso más notable, en este orden, es la oposición entre el nominalismo y el realismo, que se inició con la diferencia entre la escuela platónica y la megarense y fue heredada por la filosofía escolástica, en la que Abelardo tuvo el mérito de intentar, por lo menos, con el conceptualismo, la unificación de los puntos de vista opuestos. Esta disputa ha continuado hasta nuestros días, manifestándose en la oposición entre el espiritualismo y el materialismo.[16]

Hay fuerzas en conflicto, conscientes e inconscientes. Es un problema de oposición. Todo sistema de autorregulación opera por oposición, y la psique es uno de ellos. Como se ve, desde un principio Jung estuvo preocupado por la coincidencia de los opuestos, por la conciliación de los contrarios.

Además del inconsciente personal, Jung introduce uno sobrepersonal o colectivo. La libido tiene formaciones y transformaciones, que se manifiestan en algo común, herencia de toda la historia. Son los arquetipos. Por ejemplo, Dios (un ser todopoderoso) es uno de ellos. Lo mismo el Diablo, el maligno, es la fuerza contraria. "El viejo Heráclito, que verdaderamente era un gran sabio, descubrió la más admirable de todas las leyes psicológicas, a saber: la *función reguladora de los contrastes*. La llamó *enantiodromia*

(o contracorriente), término por el cual daba a entender que todo marcha hacia su contrario".[17]

De manera parecida a Nietzsche, Jung sostiene que el hombre se diviniza cuando vence a sus dioses, en el ocaso de sus ídolos. Es cuando la enantiodromia, dislocación interior, llega a un equilibrio. Las contradicciones ayudan a madurar, a pesar de que la lógica nos atemoriza, porque dice que no se da un tercero. Pero lo que sí se da, y es dialéctico, es el camino que comunica lo consciente y lo inconsciente.

Por eso Jung habla de un método sintético o constructivo. El analítico descompone un sueño en complejos de reminiscencias de objetos reales; el sintético los entiende como tendencias y participaciones de los sujetos. Lo llama método de interpretación, e, incluso, en nota, dice que en otras partes lo denomina "método hermenéutico".[18] Este método toma mucho del simbolismo primitivo y del histórico.

Jung señala algunas dominantes del inconsciente colectivo. De la mitología entresaca las imágenes del *mago* y el *demonio*, Tienen atributos de poderes malignos que no competen a los seres humanos ordinarios, sino a lo que está por encima de ellos. "Tales atributos siempre indican que han sido proyectados contenidos del inconsciente sobrepersonal o colectivo".[19]

Con esto Jung asevera una tesis que siempre ha sido difícil de aceptar; pues si el inconsciente es colectivo y recoge experiencias de la historia, ¿de qué culturas y de qué épocas lo hace? Él responde que de todas. "Lo inconsciente colectivo es el sedimento de la experiencia universal de todos los tiempos, y, por lo tanto, una imagen del mundo que se ha formado desde hace muchos eones".[20] Una de esas dominantes es la del *demonio mago* o *mago diabólico*; pero también hay símbolos de animales, pues hablan de la prehistoria del hombre, cuando todavía no tenía clara su especificidad humana. Con las imágenes de animales el hombre se refiere a sus antepasados. Por eso eran vistos como dioses y se les rendía culto. Otra dominante es el héroe, que siempre lucha con un monstruo, el cual es el inconsciente. El mito es el sueño del pueblo, sobre todo del primitivo.

Otra dominante es la del padre, y otra la de la madre. Ciertamente tienen parecido con la fuerza, la protección, el cuidado amoroso. Pero "es seguro que estas analogías no obran por la vía de la conciencia, sino por otro camino distinto".[21] Estas y otras dominantes de la psique "se han sepultado en lo inconsciente como *imagen primordial*, como un arquetipo, como dice San Agustín".[22] Aquí vemos que la idea de arquetipo la toma Jung de ese santo, filósofo y teólogo. Y en estos símbolos se da la fusión, la conciliación: "He de contentarme aquí con afirmar que, a causa de la tensión entre los contrarios, lo inconsciente colectivo reproduce imágenes que hacen posible la unificación irracional de los contrarios, por medio de símbolos".[23] Así, pues, los símbolos sirven para realizar esa concordia discorde entre los impulsos. Por eso, atender al inconsciente, sin miedo, puede servir mucho, incluso ser una guía para el hombre.

El simbolismo

Jung, que tan atento fue a los símbolos, se apartó de la noción que de estos tenía Freud, la cual le parecía demasiado unívoca y más bien la veía como correspondiente al signo; por eso elaboró su propia teoría, de acuerdo con las necesidades que le planteaban sus descubrimientos del inconsciente colectivo. De hecho, en su psicología analítica rastreó las profundidades de la psique, y puso muy de relieve su carácter simbólico.[24]

Dice Jung que desde muy pronto había comprendido las enfermedades mentales como símbolos, con un significado distinto del aparente, y esto lo condujo a las mitologías. Qué importante buscar el sentido, el significado de lo que parece no tenerlo. Se antoja una empresa quijotesca, pero es muy real. Lo que nos mueve en la vida es el sentido. Y muchas cosas tienen sentido pero no alcanzamos a descubrirlo de inmediato.

En esa búsqueda del sentido simbólico, Jung se topó con el inconsciente colectivo. No hay que entenderlo como algo que se transmite de padres a hijos, como si fuera el pecado original, sino como constantes o paradigmas de los procesos inconscientes que se han encontrado en diversas culturas a lo largo de los siglos. Por eso escribe que el inconsciente colectivo es la base de la idea de simpatía cósmica o correspondencia universal. Curiosamente, ese es también uno de los principios ontológicos de la analogía, a saber, las relaciones de semejanza que se dan entre los seres.

Según Jung, muchos de los neuróticos son personas que necesitan simbolismo; tan es así, que en tiempos anteriores, cuando funcionaba la mitología, no se hubieran enfermado, porque el mito los conectaba con la realidad: "Se trata de hombres que no soportan la pérdida del mito y no hallan el camino a un mundo meramente externo, es decir, a la concepción de las ciencias, de la naturaleza, ni puede satisfacerles el fantástico juego de palabras intelectual que no tiene que ver lo más mínimo con la sabiduría".[25] Es decir, la ciencia no es exactamente sapiencia, pues esta última es la que ayuda a vivir en plenitud, no solamente a pasarla bien.

Por eso veo que Jung estuvo muy en búsqueda de la analogicidad, de una hermenéutica analógica de los símbolos. A veces se inclinaba a la equivocidad, porque se permitía mucho el juego con las diferentes interpretaciones de los símbolos. Esto suena demasiado relativista. Pero puede ser llevado al ámbito analógico, en el que se da una apreciación justa del símbolo y su significado tan complejo.

Sobre todo, vemos que el tipo de símbolo preferido por Jung es el mito. La enfermedad es una especie de mito desviado, y hay que recuperar el correcto, que oriente, guíe y encauce la energía psíquica de modo adecuado. Antes eso era lo que hacían los mitos. Pero se han ido perdiendo y no tenemos quién conduzca tal energía. Por eso antes no se hubieran enfermado esas personas, porque contarían con ese psicopompo que era el mito. Él daba sentido, dirección. Pero ahora necesitamos recuperar el mito, y para ello requerimos una actitud hermenéutica y analógica. Es la que nos hará interpretarlo adecuadamente.

Es esta una hermenéutica que no se queda, como la unívoca, en una sola

interpretación como válida, pero tampoco, como la equívoca, en prácticamente todas como válidas, sino que acepta más de una, un grupo de ellas, pero jerarquizadas de mejor a peor, hasta que llega un punto en el que ya no son interpretaciones adecuadas. De esta manera nos permite una amplitud como la requiere la propuesta de Jung y, además, nos proporciona el rigor alcanzable en esto.

Desenlace

La trayectoria vital de Jung fue amplia y profunda, rica en descubrimientos y enseñanzas. Muchos psicólogos no aceptan sus conclusiones porque consideran que no hizo mucha experimentación, que se basa en suposiciones y que es demasiado teórico, propiamente filosófico. Sin embargo, varias de sus tesis e ideas se han visto fructíferas en la teoría y en la práctica psicológicas. Siguen pensándose e investigándose y, además, aplicándose en la terapia psicológica.

En especial, Jung tuvo una gran sensibilidad hacia el símbolo, en la forma de los arquetipos del inconsciente colectivo, imágenes o iconos que pueblan las mentes de los hombres, tras formarse a lo largo de la historia, y que juegan un papel importante en la dinámica de la psique. Por eso los incorporó en su psicoterapia con buenos resultados. Debido a esa conciencia de lo icónico, que es lo analógico, digo que Jung es un análogo, una especie de hermeneuta analógico. Nos da buenas lecciones que se pueden aprovechar para este tipo de construcción filosófica.

NOTAS

1 F. Fordham, *Introducción a la psicología de Jung*, Madrid, Morata, 1968 (reimpr.), pp. 131 ss.

2 R. Hostie, *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de C.G. Jung*, París, Desclée de Brouwer, 1955, p. 14.

3 *Ibidem*, p. 18.

4 *Ibidem*, p. 22.

5 C.G. Jung, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Barcelona, Seix Barral, 1971 (2a. ed.), p. 64.

6 *Ibidem*, p. 72.

7 *Ibidem*, p. 79.

8 *Ibidem*, p. 82.

9 R.F. Creegan, "La psicología compleja de C.G. Jung", en *La psicología profunda. Janet, Freud, Adler, Jung*, Buenos Aires, Paidós, 1966, pp. 78 ss.

10 C.G. Jung, *op. cit*., p. 97.

11 *Ibidem*, p. 142.

12 *Ibidem*, pp. 148-149.

13 C.G. Jung, *La psique y sus problemas actuales*, Santiago de Chile, Zig-Zag, s.f., pp. 298 ss.

14 C.G. Jung, *Lo inconsciente en la vida psíquica normal y patológica*, México, Losada-Océano, 1998, p. 33.

15 *Ibidem*, p. 57.

16 *Ibidem*, p. 68.

17 *Ibidem*, p. 89.

18 *Ibidem*, p. 103, nota 5.

19 *Ibidem*, p. 113.

20 *Ibidem*, p. 115.

21 *Ibidem*, p. 125.

[22] *Ibidem*, p. 126.

[23] *Ibidem*, p. 131.

[24] I. Progoff, *La psicología de C.G. Jung y su significación social*, Buenos Aires, Paidós, 1967, pp. 71-75.

[25] C.G. Jung, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, ed. cit., p. 154.

PRINCIPALES DOCTRINAS PROPIAS DE LA PSICOLOGÍA ANALÍTICA

Enlace

Según vimos en el capítulo anterior, la propuesta de psicología analítica hecha por Jung tiene sus perfiles propios. Aquí profundizaremos en algunos de ellos. Él se apartó de muchas tesis del psicoanálisis de Freud, sobre todo con su idea de que, más que la procreación, al hombre le preocupa la creación. Es decir, no redujo todo a la libido sexual. También la hay de conocer (por algo los medievales hablaban de una *libido sciendi*). Además, se interesó mucho en los símbolos, pues planteó un inconsciente colectivo en el que se encontraban unos símbolos principales que eran los arquetipos.

Abordaré aquí algunos aspectos específicos de la psicología profunda de Jung, haciendo hincapié en su visión de los símbolos, precisamente aquellos, muy principales, a los que llamó arquetipos. Parece ser que corresponden a las ideas ejemplares de Platón, y que tomó el nombre o la idea de San Agustín, connotado neoplatónico. Esto manifiesta ya el talante analógico del psicólogo suizo.

Disidencias doctrinales

Así pues, la psicología analítica tiene sus puntos de vista fundamentales propios. (Son los que distinguen a Jung de Freud). La concepción de la libido no es solo sexual, sino más amplia, más energética.[1] Esto se ve ya en *Cambios y símbolos de la libido* (1911) y en *Sobre la energética del alma* (1928). Es energía psíquica, diferente de la física e irreductible a ella. No es solo sexual.[2] Incluso puede ser religiosa, sin que esta tenga que ser sublimación de la sexual. Es libido por derecho propio.

Jung aprecia, pues, lo religioso y le asigna un lugar. Para su captación se necesita el símbolo. Por eso lo estudia mucho, a profundidad. Para hablar del símbolo, en lugar de la palabra *Bild* prefirió la latina *imago*. La *imago* no es una copia. "Es la expresión concentrada de la situación psíquica en tanto que totalidad actuada por un objeto. Esta totalidad actuada o constelación es el producto tanto de la actividad propia del inconsciente como de la actitud consciente".[3] Es por ello a la vez objetiva y subjetiva; responde a un objeto, pero también recoge la subjetividad del inconsciente. Por eso hay un análisis objetivo y uno subjetivo, como el de los sueños. El primero insiste en los elementos controlables; el segundo, en los inconscientes (o incontrolables).

En *Tipos psicológicos* (1921) Jung nos da su primera definición personal del símbolo, opuesta al signo y a la alegoría. Incluso prefiere evitar la definición del símbolo como analogía, porque sería una definición semiótica, que la reduciría a mero signo, y la ve como "la mejor formulación de una cosa relativamente desconocida".[4] Excluye la alegoría, que es un circunloquio o una trasposición de una cosa conocida.[5]

Solamente quisiera recalcar aquí que Jung rechaza injustamente la analogía como semiótica, pues es más bien hermenéutica, es decir, simbólica, y consiste precisamente en considerar que el símbolo es la mejor expresión de una cosa desconocida. Por eso él piensa que Freud reduce el símbolo a signo, porque lo ve como *analogía*. Pero todo depende de cuán restrictiva sea la noción de analogía que se tenga. En efecto, Freud tiene una idea reductiva de la analogía, pues considera al símbolo, por ejemplo el sueño, como una máscara encubridora y mentirosa.[6] Tanto el signo como la alegoría le parecen a Jung simples; el símbolo le parece complejo. El símbolo es paradójico: tiene poca claridad debido a su riqueza de sentido; su complejidad redunda en oscuridad.

La simbolicidad se encuentra en todo producto psíquico, sea sueño, fantasía o dibujo espontáneo. Pero el sueño ya no es solo cumplimiento de deseos, como para Freud. Puede seguir siéndolo (como la libido puede seguir teniendo un aspecto sexual), pero no es únicamente eso. Es más. Los sueños siempre son símbolos del inconsciente (pocos son de lo consciente). La *imago* es el símbolo de lo consciente y el símbolo lo es del inconsciente.[7] En la primera, surge por un objeto exterior, mientras que la aportación del sujeto permanece inconsciente. En el segundo, tal constelación procede de una actividad espontánea del sujeto, debida a los complejos. El símbolo surge de la interacción de lo consciente y lo inconsciente. Por obra de los arquetipos. Por eso conviene estudiar algunos de ellos a continuación (los hemos mencionado en el capítulo anterior).

Dos principales son el *animus* y el *anima*, es decir, el principio masculino y el principio femenino de toda psique humana. También hay un principio malo, que es visto como la sombra, la que hace daño al mismo individuo del que forma parte. Otros arquetipos son los del anciano sabio, la bruja, etc. Son símbolos humanos muy profundos, que vienen como herencia trasminada a través de la cultura desde tiempos ancestrales. Por eso muchos de esos arquetipos pueden encontrarse en la mitología y en los cuentos populares. Eso hace pensar que, además de un inconsciente individual, hay un inconsciente colectivo, que actúa en los individuos.

La hipótesis de Jung sobre los arquetipos es de gran importancia: son tipos generales que pueblan el inconsciente no solamente de modo individual, sino con una carga común, a saber, en el inconsciente colectivo que todos llevamos. A veces suena a ideas innatas, lo cual ha suscitado muchas críticas, pero Jung llega a decir que solo son innatas en el sentido de que van en el inconsciente, pero son adquiridas en el sentido de que se han ido formando al paso de la historia. Se le hicieron presentes sobre todo en los sueños.[8]

Estos arquetipos son una especie de mitos que tienen sus raíces en el inconsciente ancestral. Por eso también se manifiestan en la mitología, que exhibe numerosas coincidencias, y en los cuentos populares, etc. Son disposiciones comunes a todos los hombres, pero de carácter inconsciente. No se trata de suplantar el inconsciente individual por el colectivo, sino de complementarlo con este. "Los arquetipos son estructuras inconscientes de suyo, comunes a todos los hombres, de tal manera que dirigen según sus leyes propias toda la energía psíquica espontánea, que no está orientada ni regulada por la conciencia".[9] Así, el símbolo tiene un gran papel en el inconsciente. Debe aflorar a la conciencia, pero hunde sus raíces en el interior más profundo del hombre.

Y esto se ve en la individuación, que es el aspecto principal de la psicología analítica junguiana. Los arquetipos constituyen la naturaleza auténtica del hombre.[10] Tienen un papel fundamental en la individuación o despliegue del ser humano en su totalidad personal. La conciencia procede del inconsciente y, aun después de surgir de él, sigue colaborando con él. Desde la conciencia, el hombre busca una finalidad que lo unifica, que da coherencia a su vida.

Esto se ve en la unificación de los tipos psicológicos, que en la concepción de Jung son opuestos pero complementarios, pueden concordarse (y esto es muy analógico). Son conjuntos de cualidades que se oponen. "El primero comprende las dos actitudes que se pueden adoptar frente al mundo exterior, a saber, la extroversión y la introversión. El segundo engloba las cuatro 'funciones' o las cuatro actividades irreductibles en las cuales la energía psíquica se expresa de una manera estable y coherente. Se trata del pensamiento y el sentimiento, de la sensación y la intuición".[11] En ambos conjuntos es vigente esa ley de la complementariedad. Pero no hay que pensar que en el inconsciente hay una unidad real ni una orientación completa hacia esa autonomía. No hay que cosificar el inconsciente, es decir, no hay que verlo como una cosa, sino como una

función, un dinamismo. Los contenidos inconscientes, para Jung, gozan de mayor libertad, pueden oponerse a los contenidos conscientes, pero también pueden concordar con ellos.

Para interpretar, además de la asociación libre, Jung usa la amplificación de los elementos del sueño, y también la imaginación activa, que se plasma en dibujos. Nuestro autor

> ...es de la opinión de que el símbolo no es una máscara sino la manifestación de una realidad desconocida, es decir, incognoscible. Ningún artificio podrá explicitarla. Por otra parte, Jung está convencido de que todo símbolo se relaciona con un arquetipo determinado y de que buen número de símbolos expresan un mismo arquetipo. A fin de precisar y circunscribir un tal centro energético, intentará juntar y comparar los símbolos que presentan una estructura idéntica.[12]

En esa identificación la conciencia tiene un papel importante, pero cuando va más allá de sus atribuciones y sus límites, viene la neurosis. Tiene que ser un desarrollo armonioso, no puramente racionalista, sino que conviva con el inconsciente. Y aquí tienen una función primordial los arquetipos:

> La individuación, en efecto, comienza como regla general por una confrontación con la "sombra", es decir, con los trazos característicos que han sido desconocidos. En seguida, pasa por el afloramiento del *anima* o del *animus*, es decir, de la actitud predominante por relación a las cualidades del sexo opuesto. Finalmente, culmina en la sumisión al "viejo sabio" o a la "magna mater", es decir, a las cualidades que trascienden la conciencia personal.[13]

Esto, que comporta las dos partes desemejantes de la psique, es lo que se llama el *sí mismo* (*Selbst)*. La obediencia al *Selbst* es lo que permite una integración armoniosa de todas las virtualidades psíquicas. Es la confrontación de la conciencia y el inconsciente, que adquiere su culminación en la individuación.

Un punto también muy importante de la doctrina psicoanalítica de Jung es la transferencia. Él mismo cuenta que una vez le preguntó Freud que qué pensaba de la transferencia. Y él le contestó: "Es el alfa y omega del psicoanálisis". A lo que Freud comentó: "Entonces ha comprendido usted lo principal".[14]

La idea que Jung tiene de la transferencia es en principio la misma de Freud, a saber, se realiza entre el analista y el analizado un *rapport* o reviviscencia de figuras parentales y hasta arquetipos ancestrales. Pero no se queda en el paciente, sino que también llega al médico, es decir, este también se vincula con el paciente y no en forma de contratransferencia, sino como una conexión de inconsciente a inconsciente.

Es decir, en la transferencia se mueve el inconsciente del paciente, que es el analizado, pero también se mueve el del analista, como si al mismo tiempo fuera analizado él. Jung utiliza, al igual que para otras cosas, la alquimia con el fin de encontrar figuras que expliquen el fenómeno de la transferencia. Así, emplea mucho la idea de fusión de los opuestos,[15] que, en este caso, son los inconscientes del analista y del analizado. Y también encuentra en muchos de los procesos alquímicos las analogías que dan a

entender lo que pasa en la relación transferencial. Por ejemplo, la sublimación, que es algo propio de lo que se hace en el atanor, se da allí, en la transferencia, y también el *ouróboros*, o la serpiente que se muerde la cola. Lo mismo la materia prima, o la piedra filosofal, o el homúnculo, que son considerados hermafroditas. Y aun la figura de Mercurio o Hermes, como un semidiós o diosecillo que era al mismo tiempo demonio, luminoso y oscuro, engañador y enseñador:

> El complejo evasivo, engañoso, cambiante, que posee al enfermo como un demonio, emerge entre el médico y el paciente y ejecuta a fuer de tercero su juego, ya burlonamente chusco, ya infernal. De modo muy adecuado lo habían personificado los alquimistas en el sabiamente engañoso, en el pícaro dios y revelador Hermes o Mercurio. Se lamentaban de ser objeto de sus burlas y le conferían al propio tiempo los nombres más excelsos, aproximándolo a la divinidad misma.[16]

Al ver allí a Hermes-Mercurio, estaban viendo la hermenéutica como el instrumento de trabajo.

La transferencia es esa relación en la que se despiertan todos los referentes pasados del paciente, sobre todo paternos, con la ambivalencia afectiva que eso suscita: "Es el amor y odio de los elementos, que los alquimistas parangonaron con el caos original del mundo. Lo inconsciente activado aparece como una confusión de contrastes desencadenados, y ello suscita la tentativa de conciliar los contrarios, de la cual nace, según los alquimistas, el gran remedio universal, la *medicina catholica*".[17] Es que la transferencia abre y dispone el inconsciente para que salgan los contenidos pulsionales o impulsivos, a través de sus símbolos, y de ese modo puedan ser comprendidos, después de ser interpretados.

Por eso la transferencia tiene que ser objeto de hermenéutica, de interpretación, sobre todo a través de las fantasías o fantasmas, figuras o arquetipos que se presentan en ella: "El contenido fantástico del impulso es susceptible, como se sabe, de ser interpretado reductiva, es decir, *semióticamente*, como autorrepresentación del mismo, o bien *simbólicamente* como sentido espiritual del instinto natural. En el primer caso el fenómeno impulsivo se considera como 'propio'; en el segundo, como 'impropio'".[18] Por supuesto, Jung desea que se llegue a esta interpretación simbólica, no reductiva, esto es, no semiótica sino hermenéutica, del impulso a través de sus manifestaciones o representaciones. En ese sentido, Jung es eminentemente hermeneuta.

Raíces de la simbología junguiana

Como hemos visto, Jung fue muy atento al simbolismo, por eso podemos hablar en él de una simbología. De hecho, dice que todo acto psicológico es un símbolo. Mucho más cuando se trata de los sueños y de otros signos de lo inconsciente. En cuanto a la simbología, es decir, a su teoría del símbolo, así como sus métodos para la interpretación de los símbolos (y, por tanto, de su hermenéutica), tenemos lo siguiente.

Inconforme con la interpretación de los sueños y los mitos por Freud como de contenido sexual (pues le parecía demasiado reduccionista), atendió a otros autores, como Bachofen, Nietzsche y Burckhardt.[19]

Era J.J. Bachofen suizo como Jung, también de Basilea, sólo que escribió a mediados del siglo XIX; por lo tanto, muy anterior a él. De hecho, Bachofen continuaba los estudios de los románticos sobre el mito, incluyendo los del Schelling viejo. Hasta puede decirse que los superaba con mucho. Estudió sobre todo los mitos en relación con el patriarcalismo y el matriarcalismo, y se hizo famoso por sostener que el origen de la civilización fue matriarcal. Clasificó los mitos en relación con la cultura masculina y la femenina. Los interpretó buscando el tipo de sociedad a la que pertenecían. Es decir, con un espíritu historicista, Bachofen decía que los mitos tenían que interpretarse de acuerdo con su significado histórico. Fue llamado "el historiador de la prehistoria", porque sostenía que con algunos datos tomados de los mitos, ritos, etc., se podía reconstruir la cultura antigua que se estudiaba. Esto era tanto como decir que los contenidos simbólicos de los individuos deben interpretarse con arreglo a la historia de su cultura; y, sobre todo, "Bachofen también considera que existe una continuidad en el desarrollo psíquico de cada nación, y que las diversas fases de su vida cultural continúan expresándose en el simbolismo tanto del individuo como de la experiencia colectiva".[20] Esto predispuso a Jung para su idea de un inconsciente colectivo, pues tenía que dar historicidad a los símbolos, desde los tiempos más antiguos, y ver que llegaban hasta la actualidad. Así, la reflexión romántica sobre el símbolo y el mito, por ejemplo la de la última época de Schelling, llegó a Jung a través de Bachofen, que compendiaba todo un siglo de investigaciones y que, además, era muy leído en Suiza en ese momento de la investigación de Jung. Es más, Bachofen influyó sobre Freud y otros psicoanalistas, pero de manera principal en Jung. En efecto, juntando lo psicológico con lo etnológico, Jung aprovechó la idea de Bachofen de que el mito es una especie de autobiografía de un pueblo para ver que en los mitos y sueños de los individuos está presente un inconsciente colectivo (incluso el de la humanidad). Así llegó a la idea de que hay temas o tipos universales que se repiten y encarnan en formas históricas, pero que son, en el fondo, arquetipos de un inconsciente colectivo universal.

Nietzsche también influyó sobre Freud y otros psicoanalistas (como Adler), pero tuvo igualmente una fuerte repercusión en Jung. Le sirvió como guía para la interpretación de los hechos psíquicos. Jung interpretaba la caída de Nietzsche en la locura como el que la voluntad de poder había adquirido personalidad dentro de él; es decir, Zaratustra se había

independizado de Nietzsche y se había apoderado de él. "Cuando la escisión se hizo demasiado grande, cuando la disociación rompió el vínculo con la realidad, la fuerte tensión se hizo insostenible y tanto Nietzsche como Zaratustra se perdieron para el mundo".[21] Lo que más interesó de esto a Jung es que se parecía a uno de sus primeros casos, el de una paciente muy inteligente y joven que tenía doble personalidad, una de las cuales parecía que representaba la "voluntad de vida", semejante a la voluntad de poder nietzscheana. Pero Jung estudió a Nietzsche principalmente como pensador, ya que le enseñaba que el mito tenía un "estilo de pensamiento" propio y peculiar. Esto le sirvió para resistirse a reducir los mitos y otros símbolos a un significado meramente sexual y trató de buscar algo más amplio y a la vez más específico de los mitos. Y, dado que son símbolos del inconsciente, tienen que tener la naturaleza de este, la cual no es solamente sexual sino más abierta.

Otro suizo, también de Basilea, que influyó en Jung fue el historiador Burckhardt, amigo de Nietzsche. Durante la juventud de Jung, Burckhardt era una institución cultural en su tierra, de modo que era muy leído. Él le transmitió su orientación historicista y el interés por las épocas de transición, ya que estudió la decadencia de Roma y el Renacimiento. Por él aplicó el criterio histórico a los fenómenos psíquicos.

> En su investigación de los últimos días de Roma, Burckhardt analizó detalladamente las distintas variedades de creencias mediante las cuales los individuos tratan de encontrar un sistema de nuevos significados para sus vidas. De sus descripciones se desprende una clara idea de que las cualidades psicológicas de los individuos involucran algo más que las meras peculiaridades de la conducta individual. El individuo expresa en su personalidad las características de su cultura total, y, especialmente, las cualidades y problemas de la fase histórica particular que le ha tocado vivir. [22]

De esta manera hay un pensamiento icónico y metonímico, junto con el metafórico, en la interpretación de un fenómeno cultural, que Jung llevó a la del psicológico. Cada individuo es, de alguna manera, un icono o tipo de su cultura; expresa, por contigüidad, lo universal de ella en forma particular (en lo cual consiste la metonimia). Es lo que Jung entendió del símbolo del hombre como microcosmos, aquí representante del macrocosmos que es la sociedad en la que vive. El individuo humano reproduce y actualiza los arquetipos universales que lleva ínsitos, al menos en potencia.

Con esto podemos entender mejor el modo de interpretar de Jung, su teoría hermenéutica. Los símbolos son, para él, transformaciones de la energía psíquica. Como él mismo dice, "son la manifestación y expresión del exceso de libido".[23] Ese excedente de libido es el que lleva a hacer cultura. Son sumas de energía libidinal que adoptan ciertas imágenes o formas. Pues bien, hay símbolos que representan el inconsciente de un grupo (más o menos grande), al menos en un momento histórico. Jung los llama "análogos libidinales". El análogo libidinal es "una representación que se adapta para expresar el equivalente de la libido, en virtud de lo cual la libido es conducida a una forma diferente de la original".[24] En otras palabras, el análogo es el símbolo en su aspecto específicamente funcional de transformador de energía. Los símbolos que

funcionan como análogos son los que alcanzan a representar la energía psíquica o libido de un grupo en un determinado momento histórico, son símbolos vivos. Por eso,

> el análogo libidinal debe proceder del mismo nivel en que se forman los símbolos mitológicos, y es necesario, en particular, que provenga del plano colectivo, puesto que el análogo debe hallarse en condiciones de funcionar para grupos numerosos de gente. Si proviniera de lo inconsciente personal, sólo tendría sentido para algunos individuos, pero no para todos. En cambio, si procede del estrato colectivo, suprapersonal, de lo inconsciente podrá funcionar en forma sistemática y durante largos períodos como transformador de energías psíquicas de varios grupos históricos. Cuando mejor opera el análogo libidinal es cuando se compone de material psíquico objetivo, por lo cual los análogos tienden a ser manifestaciones de los símbolos arquetípicos, bajo formas históricas.[25]

También tienen una función universalizadora, a la que Jung llamó *tema*. Los temas representan estadios de la individualización, por eso tienen la universalidad de la misma naturaleza humana. Un ejemplo es el del niño, que aparece en los mitos de numerosas culturas. Es un arquetipo del yo; por lo general, hijo de una madre divina, de la que tiene que separarse y ser criado por gente extraña o por animales; es un niño-héroe, que lucha contra el inconsciente, y en sus múltiples trabajos representa todas las etapas de la individualización; así espejea en él a todos los seres humanos. Por eso el símbolo en Jung tiene un aspecto psicológico, como expresión de la psique; otro social, pues se dirige al grupo y lo orienta; otro histórico, pues se concretiza en la historia, y otro ontológico, pues representa a la naturaleza humana.

La naturaleza humana, su psique, se manifiesta de manera analógica en los símbolos; pero, sobre todo, en los análogos libidinales (figuras y temas), que son los arquetipos más universales, los que alcanzan a guiar a todo un pueblo en un momento histórico por su poder icónico y metonímico. Es decir, en el personaje que presentan se ven representados todos los hombres, y las proezas que hace son peldaños en el proceso de individuación o crecimiento (maduración).

De esta manera, vemos la presencia de la analogía en la teoría junguiana de la interpretación. Se puede considerar una hermenéutica analógica, ya que está basada en la semejanza o correspondencia. Los símbolos son analogías que usa la energía psíquica para expresarse. De manera especial lo hace en análogos libidinales, que son símbolos con una gran capacidad representativa comunitaria, no sólo individual. Son arquetipos y temas muy hondamente interiorizados en la psique, por lo cual afloran continuamente, revestidos de formas históricas o culturales, de manera especial en los mitos. Representan la naturaleza humana, es decir, a todo hombre. Todos nos sentimos reflejados o espejeados en ellos, con una fuerza icónica y metonímica muy grande. Para interpretarlos se necesita analogizarse con ellos, entrar a participar en la analogía, en el juego del lenguaje analógico y en la forma de vida que expresan. Claro que sólo se podrá hacer analógicamente, pero con eso basta, con eso es suficiente para poder comprender y compartir los símbolos de nuestra cultura y de las otras.

La de Jung es una hermenéutica analógica sobre todo porque usa arquetipos, que son iconos o imágenes muy universales, con un gran poder representativo (tanto metonímico

como metafórico). También emplea tipos psicológicos para clasificar los caracteres humanos, en lugar de caracterizaciones demasiado teóricas o abstractas; y esto es en lo que consiste la iconicidad, y la iconicidad es analogía, tiene esta cualidad de manera muy fuerte. Una hermenéutica analógica se presenta como la más apta y conveniente para interpretar los símbolos de la psicología analítica de Jung.

Así pues, una hermenéutica analógico-icónica es la que se necesita para interpretar los sueños y otros símbolos en la terapia junguiana. La noción de símbolo que usa está muy en esa línea, desde el lado kantiano. Los tipos psicológicos y los arquetipos del inconsciente son iconos que muestran las profundidades de la psique de manera tanto metonímica como metafórica (y para interpretarlos se necesita la analogía). A ellos se añaden los análogos libidinales, con sus temas, los cuales son símbolos en los que los arquetipos, que son intemporales, se manifiestan y encarnan de manera histórica, y se aplican, sin embargo, con universalidad por ser aplicados a todos de manera proporcional, es decir, analógica.

Desenlace

Como se ve, para Jung los símbolos del inconsciente son de gran importancia. Sobre todo esos que denominó *arquetipos*. Hay varios de ellos que acompañan al hombre y que parecen provenir de épocas pasadas en la historia. Se han ido formando y acumulando a presiones de siglos. Son impulsos de la libido, muchos de los cuales fueron tenidos como dioses en diferentes religiones. La mitología es muy rica en ejemplos de ello.

Muchos de los dioses son arquetipos, formas especiales de la libido, tan fuertes que han llegado a personalizarse, han adoptado una cara y un cuerpo. Con todo, son aspectos internos, que antes se proyectaban hacia afuera, y se convivía con ellos, por lo que había más salud mental. Ahora se han vuelto necesarios, precisamente para recobrar esa bonanza psíquica.

En esas figuras arquetípicas y simbólicas se manifiesta la fuerza de la iconicidad y de la analogía, porque nos dan a conocer lo que solo se puede alcanzar indirecta e imperfectamente, pero también porque son capaces de mover la psique hacia adelante. No se quedan en sus orígenes arcaicos, sino que se asoman proféticamente hacia el futuro.

NOTAS

1 R. Hostie, *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de C.G Jung*, París, Desclée de Brouwer, 1955, p. 29. Cf. C.G. Jung, *Teoría del psicoanálisis*, Barcelona, Plaza y Janés, 1972, pp. 45 ss.

2 R. Hostie, *op. cit*., p. 36.

3 *Ibidem*, p. 37.

4 C.G. Jung, *Tipos psicológicos*, Buenos Aires, Sudamericana, t. II, 1965, p. 675.

5 R. Hostie, *op. cit*., p. 40.

6 *Ibidem*, p. 41.

7 *Ibidem*, p. 47. Cf. C.G. Jung, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Barcelona, Paidós, 1991 (4a. reimpr.), pp. 144 ss.

8 R. Hostie, *op. cit*., p. 54.

9 *Ibidem*, p. 60. Cf. C.G. Jung, *Psicología de la transferencia*, México-Barcelona, Origen-Planeta, 1985, pp. 55 ss.

10 R. Hostie, *op. cit*., p. 67.

11 *Ibidem*, p. 70.

12 *Ibidem*, p. 75. Cf. E.A. Bennet, *Lo que verdaderamente dijo Jung*, México, Aguilar, 1974, pp. 94 ss.

13 R. Hostie, *op. cit*., pp. 77-78.

14 C.G. Jung, *Psicología de la transferencia*, ed. cit., p. 18.

15 *Ibidem*, p. 31.

16 *Ibidem*, p. 34.

17 *Ibidem*, p. 28.

18 *Ibidem*, p. 21.

[19] I. Progoff, *La psicología de C.G. Jung y su significación social*, Buenos Aires, Paidós, 1967, pp. 48 ss.

[20] *Ibidem*, p. 50.

[21] *Ibidem*, p. 52.

[22] *Ibidem*, p. 56.

[23] C.G. Jung, *Contributions to Analytical Psychology*, Nueva York, Harcourt–Brace, 1928, p. 53.

[24] *Ibidem*, p. 54.

[25] I. Progoff, *op. cit*., p. 228.

EL SER HUMANO:
INMANENCIA Y TRASCENDENCIA

Enlace

Después de lo que hemos visto en el capítulo anterior, al considerar algunas ideas principales de Jung, podemos señalar un polo de inmanencia y otro de trascendencia en su psicología. El de inmanencia mira hacia la relación con el otro, es decir, con los demás hombres, los semejantes o prójimos. Y allí la relación principal es la de transferencia, a la cual compara con dinamismos que se encuentran en la alquimia. El polo o lado de trascendencia es el que mira hacia el Otro, hacia Dios o hacia el Misterio, y allí se concentra su psicología de la religión.

Trataré de señalar algunos puntos de estos polos; ellos se abren ante nosotros y nos hacen captar la idea de hombre que tiene Jung, su antropología filosófica. Precisamente, posee esos dos lados, por los cuales el ser humano se siente distendido y abierto hacia grandes horizontes. De ahí podremos sacar la concepción del hombre que subyace en su construcción. Como Jano bifronte, el hombre junguiano mira hacia la inmanencia del otro: la transferencia y hacia la trascendencia del Otro: la religiosidad.

La alquimia de la transferencia

En cuanto a la relación del hombre con los demás, con sus semejantes, Jung tiene por seguro que el vínculo más estrecho es el de la transferencia, que él encuentra reflejada en los mitos y en la alquimia. Mucho de lo que se describe en ellos se da en la situación analítica, en la que el analizado tiene transferencia con su analista, y este una contratransferencia. De su cuidado depende el éxito de la psicoterapia. Casi se puede decir que la cura o la misma salud mental se basan en el vínculo que se efectúe, por lo que hay que estudiarlo en el ser humano.

Y es que, en verdad, Jung dio mucha importancia a la transferencia. Freud le hizo ver su acierto en ello. En su obra de 1948, *La psicología de la transferencia*, Jung estudia este fenómeno a la luz de los escritos de los alquimistas. Muchos de los términos que usaban para hablar de los elementos se refieren a la transferencia como la que se da entre el analista y el analizado, entre el inconsciente de uno y el del otro. Sobre todo la *coniunctio oppositorum* y la *sublimatio*. El mercurio personifica al inconsciente, con su naturaleza dual: ángel y demonio, materia y espíritu.[1] Interpreta la idea del hombre como microcosmos como la de un inconsciente que contiene todas las cosas. Claro que en sus arquetipos y formando una unidad de la dispersión. Tiene como meta formar el hombre unitario.[2] Esa es la obra, aunque nunca pierde el hombre su sensación de tener algo dual. Lo que esta obra significa es la conjunción de los opuestos, y es trabajo de toda la vida.

En primer lugar, el mercurio es de naturaleza dual, porque en él precisamente los opuestos pugnan por unirse (cualidades contrarias, que se unen pero siempre sin hacerlo completamente). Por eso era también la serpiente mercurial.[3] El rey y la reina que se unen son de carácter arquetípico, son el *animus* y el *anima*, el consciente y el inconsciente, la unificación del hombre en su identificación, e incluso su relación con los demás.[4] La desnudez de la verdad, o la verdad desnuda, consiste en que se destapa la parte oscura del inconsciente con sus problemas.[5] La inmersión del rey y la reina en el baño es la fusión de opuestos en el atanor, donde el líquido es el mercurio, el inconsciente, y también es el descenso a los infiernos.[6] Pero esa unión de los contrarios es, igualmente, la cópula del hermano y la hermana, el incesto, lo cual conlleva culpa.[7] De ahí resulta un embarazo, del que sale el hijo de los filósofos, el mercurio procesado, que es hermafrodita (consciente-inconsciente, *animus et anima*). Luego viene una calma que es asemejada a la muerte. Pero de ella surge nueva vida. Pues el hijo de los filósofos (*filius philosophorum*) es el sí mismo, el hombre que avanza en su unificación.

La ascensión del alma simboliza el carácter mediador o relacional de esta; cuando ella se va, adviene un tiempo de confusión y desconcierto en el hombre, en la terapia.[8] La purificación es el lavado de la materia que queda en el atanor, de la que sale lo sutil. De la negrura, que es el estado inconsciente, se pasa a la blancura, que es el aflorar de este a la conciencia.[9] El regreso o descenso del alma recuerda su naturaleza dual: ctónica y neumática, demoníaca y divina. El yo se limpia de lo inconsciente, y es cuando se puede dar la integración del hombre.[10] Y, finalmente, el nuevo nacimiento, el hombre nuevo, la

nueva vida, etc., son símbolo del mercurio que se transforma en la quintaesencia, y también del ser humano, cuyos consciente e inconsciente se unifican, se integran y equilibran, y acceden a una individuación o identificación más plena.

Entre los nombres que recibe esa nueva creatura está la de *ouroboros*, que es la serpiente que se muerde la cola, adoptando la figura del círculo o la del símbolo del infinito, pues se señala que no tiene principio ni fin; incluso se dice que se fecundó a sí misma y se originó de sí misma. Pero también se decía que el mercurio alquimista, resultado de ese nuevo nacimiento, era creado por Dios.[11] Esto nos habla, dice Jung, de la intemporalidad o atemporalidad del inconsciente: "todo ha ocurrido ya y todavía no ha ocurrido, ya está muerto y todavía no ha nacido".[12] Y también habla de un inconsciente colectivo, transindividual, que tiene esos contenidos arquetípicos: "Es el *microcosmos en el hombre*, que corresponde al 'firmamento' u 'Olimpo' de Paracelso, aquel algo en el hombre que es tan general y tan vasto como el mundo, y que se alberga en él de un modo natural y no adquirido. Psicológicamente corresponde a lo inconsciente colectivo, cuya proyección encontramos por doquier en las representaciones alquimistas".[13] El alquimista quiere resolver el dualismo de hombre y mundo, reconciliarlos. Por eso habla de la coincidencia de los opuestos. Nicolás de Cusa decía que solo coincidían en Dios, pero también hablaba del hombre como un dios menor, como un dios humano o creado; por eso fue tomado como el filósofo de los alquimistas de su época.

Por cierto que la misma transferencia tiene involucrada la noción de la analogía. Hay proyecciones e identificaciones entre las personas, lo cual sucede entre el analizado y el analista, pues el primero deposita en el segundo imágenes paternas, maternas, etc. Y eso suele funcionar por las analogías que se encuentran entre el analista y los familiares del analizado. Son semejanzas no únicamente de imagen, sino que pueden deberse a otro tipo de asociaciones. Por eso y por su carácter simbólico, la transferencia tiene que interpretarse con hermenéutica adecuada, analógica también.

En efecto, la alquimia utiliza los símbolos para expresar su secreto a los que poseen las claves y para velarlo a los que no han entrado a esa gnosis. Y el símbolo solo se abre a un conocimiento analógico, nunca unívoco, aunque, por supuesto, tampoco equívoco. Busca un equilibrio mediador, deconstruye y reconstruye. O, como decían los alquimistas, *solvet atque coagulat*. Tiene que disolver para poder coagular, es decir, tiene que desestructurar para reestructurar, lo cual indica una mejor estructuración (de la persona).

Yo creo que Jung llegó a percibir esta voluntad de poderío que anima al concepto de analogía, porque ella está al lado de lo simbólico y lo icónico. Es la que nos hace conocer los arquetipos y es la que hace que ellos nos muevan. Incluso es la que permite la relación con el otro, con el semejante o análogo.

La pulsión religiosa

El otro polo de la relación del hombre es, como veíamos, trascendente. Lo conecta con lo sacro, con el misterio. Es el lado, a veces oculto, de la religiosidad; si no se le atiende, hay inhibición y angustia. Si es negado, se da la vuelta de lo reprimido, a veces de manera inconveniente (superstición, fetichismo, etc.); por eso tiene que ser atendido.

Por lo demás, Jung estudia la religión desde su interés por el simbolismo. El símbolo es un signo muy poderoso, que da sentido y orienta para vivir. Pero también la estudia desde su condición de creyente religioso. Según Raymond Hostie, Jung, además de haber nacido y sido educado en el protestantismo, se consideraba protestante.[14] Tenía, pues, un interés vivo y existencial en el fenómeno religioso. Su psicología analítica daba un lugar importante a la religión.

Jung entiende la religión como "la particular actitud de una conciencia transformada por la experiencia de lo numinoso".[15] Encuentra como un símbolo religioso muy difundido la *tetraktis*, según la llamaban los pitagóricos, esto es, la cuaternidad. Representa la meditación íntima.[16] Es un círculo conteniendo cuatro partes. Es lo que muchos discutieron como la cuadratura del círculo. Fue una proyección psicológica de cosas inconscientes y muy antiguas. El círculo significaba la divinidad para los herméticos: "Deus est figura intellectualis, cujus centrum est ubique, circunferentia vero nusquam. (Dios es la figura intelectual cuyo centro se halla por doquier, y por ninguna parte la circunferencia) –según dijo uno de estos filósofos, repitiendo así a San Agustín".[17] El círculo que contenía el cuatro era una alegoría de la divinidad.

Jung ve cómo estos filósofos herméticos y alquimistas proyectaron sus contenidos inconscientes en la materia sobre la que trabajaban: "Nuestros antepasados, que aún tenían una constitución espiritual más ingenua, transfirieron sus contenidos inconscientes a la materia".[18] De ese modo, dice que la *tetraktis* es algo psíquico y que, a la larga, se mostrará que es una proyección. Es una imagen arquetípica de la divinidad. Y observa:

> No puedo menos que llamar la atención acerca del hecho interesante de que en tanto la fórmula de lo inconsciente representa una cuaternidad, el simbolismo cristiano central es una trinidad. Cierto que, en rigor, la fórmula cristiana ortodoxa no es del todo completa, por cuanto carece del aspecto dogmático del principio malo de la Trinidad que, sin embargo, en la persona del diablo lleva una existencia separada de índole más o menos incierta. Sea como fuere, la Iglesia católica no excluye, al parecer, una relación íntima del diablo con la Trinidad.[19]

Pero es, como él mismo lo explicita, una idea de los gnósticos. (El propio Jung asevera que la gnosis pervivió a la Edad Media en forma de alquimia).[20]

También la cuaternidad expresa la relación del hombre con la divinidad: "Si es lícito aludir en esta conexión a la vieja idea de los pitagóricos, según la cual el alma es un cuadrado, el *mandala* expresa a la divinidad por medio del ritmo triple, y el alma por la cuaternidad estática, el círculo dividido en cuatro colores. Y así, el significado íntimo de la visión no sería nada menos que la *unión del alma con Dios*".[21]

Hay una resistencia a aceptar el ánima, arquetipo que propone Jung, porque se

relaciona con contenidos que no se han aceptado en el inconsciente. Hay, además, una sombra, que es otro arquetipo, el del lado malo del hombre. "Con nosotros llevamos nuestro pasado, es decir, al hombre primitivo e inferior, con sus apetitos y emociones, y tan solo nos es dable librarnos de este peso mediante un esfuerzo enorme. En los casos de neurosis enfrentamos siempre una sombra considerablemente aumentada. Y si se quiere curarla, antes habrá que encontrar un lugar donde la personalidad consciente y la sombra puedan convivir".[22]

Schopenhauer, C.G. Carus y E. von Hartmann llegaron a la idea del inconsciente como principio creador del mundo, decantada a partir de la experiencia de verlo personificado en forma de dioses.

> Nietzsche no fue ateo, pero *su dios había muerto*. Resultado de ello fue su escisión interior, y el sentirse compelido a personificar su otro "sí-mismo" por Zaratustra, o –en otras épocas– por Dionisos. En su enfermedad fatal firmó sus cartas como "Zagreus", el Dionisos despedazado por los tracios. La tragedia de *Así habló Zaratustra* se finca en que el propio Nietzsche, que no era ateo, convirtióse en Dios por haber muerto su dios.[23]

La función del símbolo o *mandala* es la reconciliación de los contrastes, la mediación. Es la concordia de los contrarios, la armonía de los opuestos. Era la función asignada a Mercurio por los alquimistas.

> A la sustancia misteriosa se le llamó también simplemente lo *rotundum*, y por ello se entendió el *anima media natura*, que es idéntica al *anima mundi*. Esta última es una *virtus Dei* (virtud de Dios), un órgano o una esfera que rodea a Dios de la cual dice Mylius "(que Dios se tiene) amor a sí mismo. Al cual otros le llamaron *espíritu intelectual e ígneo*, que no tiene forma, sino que quiso transformarse en cualquier forma e igualarse a todas. El cual, en proporción múltiple y de algún modo, se halla vinculado a sus criaturas".[24]

Ese sí mismo es lo que buscaban en la piedra filosofal; pero no era equivalente al yo consciente, y por eso era designado como "naturaleza escondida", espíritu, demonio, chispa. El sí mismo era salvado del mero inconsciente, y por eso se hablaba de liberación de la oscuridad y de la resurrección.

> Las representaciones del círculo de la Edad Media básanse en la idea de microcosmos –concepto este que también se aplicó a la piedra. La piedra era un *mundus minor*, como el propio hombre, y por tanto en cierto modo una imagen interior del cosmos, la que se extiende, empero, no a una distancia inconmensurable, sino a una profundidad igualmente inmensurable, es decir, desde lo pequeño a lo ínfimo inimaginable. De ahí que Mylius denominara a este centro también *punctum cordis* (punto del corazón).[25]

A diferencia de Freud, Jung sostuvo una consideración positiva de la religión, ya que él mismo era creyente y la veía desde el ángulo del simbolismo, según el cual el símbolo es un signo muy rico, que da sentido y orienta para vivir. Estimula y orienta en la vida, es algo muy benéfico, entonces, para el hombre. Y, dado que concibe la libido no tanto en el lado de la procreación, sino de la creación en general, la religión puede ser un buen cauce para ese impulso humano.

Así pues, también en cuanto a la psicología de la religión, Jung se nos muestra muy

analógico, porque resalta la función del símbolo en el fenómeno religioso, y el símbolo se interpreta por analogía, con una interpretación proporcional, que siempre tiene pérdida, pero que no se queda sin su riqueza. El símbolo religioso, el mito o el rito, es el que más requiere una hermenéutica analógica, pues es sumamente rico; una interpretación unívoca lo empobrecería demasiado, y una equívoca no alcanzaría a comprenderlo, atomizándolo.

No obstante lo anterior, tengo una crítica que hacer a la visión de Jung sobre las religiones. Él sostiene que son únicamente símbolos, metáforas.[26] Sobre la religión protestante, demasiado austera en imágenes, prefería a la católica, muy rica en ellas. Pero decía que las veía, igual que a las orientales y a todas en definitiva, sin contenido ontológico, sino meramente simbólico.

Me parece que aquí Jung olvida que el símbolo tiene dos partes, una hermenéutica y otra ontológica. Más aún, la cara significante nos conduce a la del significado. Tiene la fuerza para hacer pasar de lo metafórico a lo metafísico, de lo imaginal a lo real. Por eso hace uso de la fantasía, pero con el fin de relacionarla con lo objetivo.

Según Jung, la resurrección que predicó Jesucristo es solo una metáfora, un símbolo que no tiene sentido literal, sino solo alegórico. Pero precisamente lo alegórico tiene su significado pleno por relación a lo literal. Ciertamente no sé exactamente qué es la resurrección, pero es algo real, no un mero modo de hablar. El ser humano depende de lo simbólico, pero para que lo lleve a lo ontológico. En eso consiste una interpretación analógica, con las dos serpientes de Hermes reconciliadas: una mirando hacia lo simbólico y otra hacia lo ontológico.

Por eso me parece que en ese punto Jung se desbanca en una hermenéutica equívoca, abandona la hermenéutica analógica y se entrega al relativismo extremo de la ambigüedad sin reducción.

El modelo antropológico de Jung

De la exploración de los dos polos del hombre señalados por Jung podemos recoger su idea del ser humano. En la antropología filosófica, Jung tiene un modelo de este que subyace en su construcción teórica psicológica, concretamente psicoanalítica o de psicología analítica, y que podemos delinear en sus rasgos esenciales.

El modelo de hombre de Jung es energético y vitalista.[27] Hay una energía psíquico-vital, que se distiende en instinto y espíritu, y que tiene dos niveles: inconsciente y consciente. El primero es más vasto que el segundo. Y lo inconsciente tiene dos partes, el inconsciente individual y el inconsciente colectivo. El primero es subjetivo y el segundo, objetivo, además de mucho más vasto que el anterior.

Esa energía humana tiene, pues, dos tipos: es instinto y es espíritu, ya que Jung considera que el espíritu es algo que está en el ser humano como entidad autónoma.[28] En el espíritu, de manera innata (platónica) o *a priori* (kantiana), se encuentran ciertas formas típicas del instinto, imágenes primordiales o arquetipos. El inconsciente colectivo es anterior al individual, y del colectivo provienen esos arquetipos, que son símbolos de la libido.

Ahora bien, según hemos dicho, Jung entiende la libido no solo como sexual, apartándose de Freud, sino como algo más amplio. Los símbolos moldean la energía vital, le dan diferentes rostros. Además del símbolo, está la idea. Ambos forman parte de la cultura. Entre esos símbolos culturales se encuentran los religiosos, que para Jung tienen mucha importancia. El hombre es natural y vitalmente religioso, pues su libido sobrepasa lo instintivo y abarca lo espiritual. Lo vital indiferenciado se diferenció, y lo polimorfo se identificó. Esto se da en la armonía diferenciada de los opuestos.[29]

La psique del hombre se desarrolla por un proceso de individuación. Comienza por el inconsciente colectivo y pasa al individual, en una antropogénesis. La ontogénesis reproduce la filogénesis, de modo que en cada uno se repite lo que ha vivido la especie y que se ha depositado en el inconsciente.[30] Son los arquetipos del inconsciente colectivo que llegan al individual. De manera bergsoniana, Jung dice que la imaginación creadora aporta la simbolicidad.

Los arquetipos, más que representaciones, imágenes o símbolos, son para Jung canalizaciones de los instintos, de esa masa de libido que constituye al hombre y que ha llegado a los procesos del espíritu. Los arquetipos religiosos son los que dan sentido a la existencia; en el neurótico se impiden, y por eso afloran en los sueños y en los síntomas; es decir, siempre se manifiestan, de manera introvertida o extrovertida.[31] El *animus* y el *anima* producen enfermedad cuando se disocian; por eso la terapia consistirá en armonizarlos.

La energía vital tiene una finalidad, una teleología. Posee un principio de equivalencia entre la intensidad y la extensividad de la libido. Y un principio de entropía, que busca una estabilidad de esas fuerzas.[32] Hay una progresión y una regresión de la libido, energía que es canalizada por procesos de introversión y extroversión. La progresión

adapta al hombre al mundo exterior, y la regresión lo vuelve al mundo interior y es la que lo conduce a la individuación. En ellas toman parte el pensar y el sentir, el intuir y el percibir.

Así, la energía vital, y aun cósmica o divina, que es la libido, se manifiesta, inconscientemente, en arquetipos y complejos, hasta llegar a la conciencia, mediante el yo y sus cuatro funciones orientadoras y, sobre todo, gracias a la fantasía creadora, que las modula incesantemente. La finalidad es el equilibrio y la integración del inconsciente colectivo en el individual, de modo que en ese proceso de individuación se construya el sí mismo o *Selbst*.[33] De este modo, se pasa de lo fragmentario a lo unificado mediante las transformaciones de la libido, que la espiritualizan. Todos los símbolos provienen de la energía arquetípica del inconsciente colectivo, a partir de la cual evolucionan, incluso en la actualidad. Y es la energía psíquica o libido la misma que crea, en el hombre, la imagen de la divinidad a través de los modelos arquetípicos.[34]

Así pues, Jung ve el inconsciente como alma y como divinidad. El *Selbst* es el dios al que se llega. Es el inconsciente como todo-nada, indiferenciado como *pléroma*, que se va diferenciando por el proceso de individuación a través de los arquetipos de los que se reviste. Es una dualidad femenina, ya que se parte de un arquetipo femenino: la diosa madre mala y posesiva, y se llega a otro arquetipo femenino: el *anima* como madre-esposa-hermana, que, con el hijo, el *Selbst*, engendra al hijo mismo en su nuevo ser (*filius philosophorum* o Cristo gnóstico), de modo que se crea a sí mismo, a partir del inconsciente y por el inconsciente. Es el *ouroboros* que se autofecunda y además nace de sí mismo, es un *creatum increatum* y un hermafrodita, un andrógino.[35]

De esta manera, para Jung la antropogénesis o individuación es un proceso en el que el sujeto se encuentra consigo mismo, por medio del símbolo materno, que es un arquetipo inicial (el inconsciente colectivo como matriz y materia informe) y un arquetipo final (el inconsciente individual que ha incorporado los arquetipos del inconsciente colectivo), a los que da su impronta personal, por la conciencia. Mientras que para Freud la imagen del padre era capital para la individuación del niño (separación de su madre), aquí todo parece suceder por obra de la imagen de la madre, pero transformada.

Jung toma en cuenta, en el ser humano, la edad y el sexo. Dice que, por lo que hace a las edades, los jóvenes tienen el trabajo de servir a la procreación, es decir, conseguir pareja, casarse, tener hijos y sacarlos adelante; también alcanzar una buena situación laboral y colocarse en la sociedad; en cambio, en la edad madura se tiene tiempo para la reflexión, la actividad literaria, artística o científica plena. Llega a sostener que el joven sirve a la natura y el viejo a la cultura, porque el primero está ocupado en procrear y el otro en crear. Por eso asevera que más que el instinto sexual, con su impulso para procrear, hay un instinto artístico, de crear.[36]

En cuanto al sexo o género, Jung señala diferencias entre varones y mujeres, cosa que en la actualidad no ha sido muy aceptada. En efecto, dice que el varón tiene el *logos*, mientras que a la mujer le toca el *eros*. Que el varón está hecho para el pensamiento, la

prudencia y la deliberación, y la mujer para el amor, el cuidado y la atención a la familia. Llega a decir que, cuando la mujer se pone de pensadora, está en contra de su propia naturaleza, y cuando el hombre se afemina revela que está inmaduro. Pues le falta unir su *animus* y su *anima* en una identificación de su persona, y esa síntesis es la que hace madurar. En efecto, aunque en el varón y la mujer hay *animus* y *anima*, en el primero predomina el *animus*, lo masculino, y en la segunda el *anima*, lo femenino, y hay que integrarlos, con el predominio de uno de ellos, el que le ha dado la biología a cada quien.

David Tacey comenta que esa diferenciación tan tajante ha sido cuestionada por las feministas, y que tal vez debería ponerse al día el pensamiento de Jung en este rubro, pues la cuestión de género ha cambiado mucho desde su tiempo. Sin embargo, acepta que, en principio, Jung da una buena respuesta al tema de la diferencia sexual (que en él es más biológica o natural que cultural, como se prefiere pensar ahora).[37]

De cualquier forma, la antropología filosófica de Jung es muy analógica. Se ve en la iconicidad que utiliza, pues se basa, como vimos, en los arquetipos del *animus* y el *anima*, que son imágenes o figuras de la masculinidad y la femineidad. También porque busca en el individuo humano una reconciliación de los opuestos, unidos de manera proporcional, para que el ser humano alcance su individuación y su identificación. Además, porque encuentra la realización de los arquetipos, que son colectivos, de un modo peculiar en cada individuo, con lo cual se respeta su diferencia, sin perder su universalidad.

La misma teoría del inconsciente colectivo surge por analogía con el individual, contiene elementos que se formaron en la infancia y en los comienzos de la historia, y puede ser benéfico para el individuo al igual que para las naciones. Por la experiencia de las guerras, Jung escribió tanto de la agresividad y violencia de los individuos como de la de las naciones, para explicar esos fenómenos bélicos, y para que fuera una advertencia.[38]

Desenlace

Un aspecto muy importante de la persona es el símbolo. Interpela nuestro personalismo, muy en la línea analógico-icónica. Jung reflexionó mucho sobre su manera de significar. Además, hemos podido apreciar cómo él se aparta de la doctrina freudiana en algunos puntos relevantes; en ella se nutrió, aunque ya tenía hechos algunos descubrimientos propios, como la noción de *complejo* y el método de asociaciones que le es peculiar. Sobre todo, me ha interesado resaltar su gusto por lo simbólico, según se ve en su estudio de los tipos psicológicos y de los arquetipos del inconsciente colectivo, así como por su interés en la psicología de la religión. Igualmente, hemos apreciado la importancia que concede a los arquetipos maternos para la antropogénesis.

De este modo, Jung resulta muy relevante para quien esté interesado en la simbología, es decir, en el significado de los símbolos, y en la hermenéutica, ya que el símbolo es el signo que tiene una interpretación más compleja, al punto de producir incontables significados. Los trabajos de Jung son sumamente ilustrativos en este sentido. Es uno de los clásicos modernos en el estudio de los símbolos y del mundo simbólico.

Asimismo, en esta línea, podemos hablar de una hermenéutica analógica en Jung, ya que utiliza mucho los tipos, en su clasificación de los caracteres, y los arquetipos, como símbolos principales de la energía psíquica, al igual que los análogos libidinales, que son las figuras o imágenes que representan de modo histórico lo que se da en el inconsciente, atemporal y sumamente vasto, de modo que configuran temas, como el del niño, presente en un gran número de mitologías. Todo eso exige una interpretación adecuada, que lleva a una hermenéutica analógico-icónica de las profundidades de la psique.

En todo caso, Jung nos sirve de paradigma y modelo en la búsqueda de una hermenéutica analógica para la interpretación de los símbolos, es decir, una que evite ser unívoca, la cual impone al símbolo una exigencia de rigor que no puede tener, y que también evite ser equívoca, la cual es tan abierta que no alcanza a darnos su significado, para ser una hermenéutica equilibrada, que, sin pretender esa rigidez, no se desplome en una multivocidad irreductible, con lo cual no respetará tampoco el estatuto complejo y rico del símbolo mismo.

NOTAS

1 C.G. Jung, *Psicología de la transferencia*, México-Barcelona, Origen-Planeta, 1985, p. 38.

2 *Ibidem*, pp. 42-43.

3 *Ibidem*, p. 53.

4 *Ibidem*, pp. 81-82.

5 *Ibidem*, p. 87.

6 *Ibidem*, p. 95.

7 *Ibidem*, p. 104.

8 *Ibidem*, p. 120.

[9] *Ibidem*, p. 133.

[10] *Ibidem*, p. 144.

[11] *Ibidem*, p. 159.

[12] *Ibidem*, p. 161.

[13] *Ibidem*, p. 162.

[14] R. Hostie, *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de C.G. Jung*, París, Desclée de Brouwer, 1955, p. 9. Jung mismo lo dice en su obra *Psicología y religión*, Buenos Aires, Paidós, 1960, p. 76.

[15] R. Hostie, *op. cit.*, p. 24.

[16] *Ibidem*, p. 88.

[17] *Ibidem*, p. 90. Cf. C.G. Jung, *Psicología y alquimia*, Buenos Aires, Santiago Rueda editor, 1957, pp. 265 ss.

[18] C.G. Jung, *Psicología y religión*, ed. cit., p. 95.

[19] *Ibidem*, p. 99.

[20] *Ibidem*, p. 156. Cf. C.G. Jung, *Símbolos de transformación*, Buenos Aires, Paidós, 1962 (2a. ed.), pp. 315 ss.

[21] C.G. Jung, *Psicología y religión*, ed. cit., p. 119.

[22] *Ibidem*, pp. 125-126.

[23] *Ibidem*, p. 138. Cf. C.G. Jung, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Barcelona, Seix Barral, 1971 (2a. ed.), pp. 167-176.

[24] C.G. Jung, *Psicología y religión*, ed. cit., p. 148.

[25] *Ibidem*, p. 152. Cf. A. Vázquez, *Freud y Jung. Dos modelos antropológicos*, Salamanca, Sígueme, 1981, pp. 35 ss.

[26] D. Tacey, *Cómo leer a Jung*, México, Paidós, 2010, pp. 131 ss.

[27] A. Vázquez, *op. cit.*, pp. 17-18.

[28] *Ibidem*, p. 20.

[29] *Ibidem*, p. 24.

[30] *Ibidem*, p. 31.

[31] *Ibidem*, pp. 38-39.

[32] *Ibidem*, p. 54.

[33] *Ibidem*, p. 65.

[34] *Ibidem*, p. 79.

[35] *Ibidem*, p. 118.

[36] D. Tacey, *op. cit.*, pp. 59 ss.

[37] *Ibidem*, pp. 81 ss.

[38] *Ibidem*, pp. 71 ss.

LA SIGNIFICACIÓN HUMANA: SÍMBOLOS Y ARQUETIPOS

Enlace

En el capítulo anterior vimos que el símbolo es un signo analógico, muy rico en contenido. Ahora consideraremos la manera en que Jung se enfrenta a él para interpretarlo. Echó mano del símbolo al construir su propuesta de una psicología profunda o analítica; por eso nos puede enseñar mucho acerca de la analogía y, concretamente, ser de provecho para una hermenéutica analógica e icónica. Supo explorar los límites en los que surge la psicología, y asomarse más allá de ellos, hacia el Misterio. En efecto, habló de la psicología como ciencia, basada en la experiencia y la razón, pero también la conectó con lo irracional, con el mito y el símbolo, ambos propiedad del inconsciente. Creo que esto nos ayudará a encontrar los límites en los que surge la filosofía.

En otras palabras, si Jung hizo la genealogía de la psicología, al modo como Nietzsche hizo la de la moral, nos toca hacer la de la filosofía. Al menos de manera pequeña, temblorosa y moderada, por lo conjetural y arriesgada. Porque no en balde –como dice el refrán– todo comienzo ha sido humilde.

Pero también es cierto lo que dice Hölderlin: "Como comienzas, así sigues" (es decir, así terminas). Y comienzo y término son, exactamente, los límites por antonomasia. Veremos que, como señala Jung, la psicología se origina en el mito, al igual que Nietzsche y Colli lo dicen de la filosofía, según aparecerá después; pero ahora es bueno recordarlo, porque muchos lo olvidan.

Esta es la verdadera genealogía, en el sentido de Nietzsche, esta es la verdadera arqueología, en el sentido de Foucault, y hay que llevarla a sus últimas consecuencias. Porque ambos procedimientos, genealogía y arqueología, es mentira que se quedan en los orígenes; van más que nada a los fines, a las intenciones, a los intereses, no siempre (o más bien casi nunca) explicitados, y que hay que desvelar. Por eso trataremos de hacer ese trabajo hermenéutico, así sea con reservas y de manera tímida.

En las profundidades de la psicología

Me interesa aquí Jung por su trabajo sobre los símbolos. Retomó de Freud la idea de que el inconsciente se manifiesta simbólicamente, por ejemplo en los sueños. Pero fue más allá, y encontró sus manifestaciones en los mitos, los ritos, los cuentos infantiles, etc. Para interpretarlos, estudió diversas teorías, señaladamente la de Bachofen, suizo que hacia la mitad del siglo XIX escribió sobre la mitología, recogiendo las teorías de Schelling y los románticos, pero también innovando con su distinción de los mitos según pertenecieran a matriarcados o patriarcados.[1] Sin embargo, también Jung fue innovador, y llegó a planteamientos muy interesantes sobre esos temas.

Yo diría que algo que podemos aprender de Jung para la filosofía es su insistencia en la riqueza significativa de los símbolos. En efecto, Jung les da una importancia mayor que Freud. Ayudan a decir cosas para las cuales no tenemos lenguaje. "Por ejemplo, cuando Platón da expresión a su concepción epistemológica, valiéndose del mito de la caverna, o cuando Cristo habla en parábolas del reino de Dios, nos hallamos en presencia de auténticos símbolos, es decir, intentos para expresar algo para lo cual no existe todavía ningún término conceptual".[2] Y hay muchas cosas que no alcanzan a acceder al nivel conceptual pero son importantísimas para la filosofía, porque lo son para la vida humana.

Jung ve a estos signos tan especiales como aquello que nos conduce a algo más profundo o más elevado.

> Y símbolo, precisamente, sería: posibilidad e insinuación de un sentido más lejano y más alto, que trasciende nuestra facultad contemporánea de concepción. […] La obra normalmente simbólica no requiere semejante sutileza, se revela ya a nosotros en virtud de un lenguaje preñado de adivinaciones: quiero decir más de lo que en realidad digo, mi intención me sobrepasa. Aquí podemos palpar la existencia del símbolo, aunque no logremos descifrarlo satisfactoriamente. El símbolo es un desafío constante a nuestro meditar y ahondar.[3]

Es decir, el símbolo es multívoco, no unívoco; y, para que no se quede en puramente equívoco, tiene que ser analógico. Si fuera puramente equívoco, se nos perdería, se difuminaría su significado hasta desaparecer. Por eso es necesario recolectar, condensar un poco la significación del símbolo, para que no desaparezca. Sacar su sentido analógico.

Jung dice que el inconsciente colectivo no es susceptible de ser llevado a la conciencia, por lo que no sirven allí las técnicas psicoanalíticas. Es una mera posibilidad, dada por lo atávico. Solo hay una forma reguladora o formadora de sus productos, los arquetipos.[4] Toda relación con el arquetipo nos conmueve, porque él es más profundo que nuestra conciencia. Quien logra presentar el arquetipo, habla con una voz estentórea, con figuras trasminadas de todos los tiempos, eleva lo temporal a lo eterno. "Este es el secreto de la virtud del arte. El proceso creador, allí donde podemos seguirlo, consiste en una revivificación inconsciente del arquetipo y en una elaboración del mismo hasta llegar a la obra acabada".[5] Así, el artista parte de la insatisfacción de su tiempo concreto y se conecta con el pasado, encontrando el arquetipo que pueda suplir las deficiencias y unilateralidades de su época.

Jung declara: “La psique humana es algo enormemente equívoco”,[6] porque los casos particulares varían mucho. Incluso puede decirse que varios casos no son de neurosis, sino de falta de sentido de la vida. Él se orienta mucho por los sueños, le fascina analizarlos. Aunque a veces el sueño solo significa para el paciente, le da sentido y le inyecta dinamismo. “Esto se aplica, especialmente, a aquellos sueños que contienen algo así como ‘metafísica inconsciente’, es decir, un pensar analógico mitológico, sueños que, en ocasiones, aparecen con formas extraordinariamente extrañas que lo dejan a uno perplejo”.[7] Asimismo, señala la importancia de la fantasía, la creativa, pues se dedica a fantasear junto con el paciente. El símbolo inculca sentido y dinamismo al individuo, y en situaciones conflictivas acude a él. Suele darse en imágenes soñadas o pintadas, arcaicas y dignas de la antropología y la historia comparada de las religiones.

Los antiguos usaban el conjuro analógico, como los sacerdotes de Egipto, que curaban la mordedura de la serpiente con el himno de la serpiente de Isis, ya que asociaban la serpiente con la mujer. Es un arquetipo.[8] En la misa se encuentra muchas veces el *sicut* (el “como”), que debe producir un cambio interior. Por ejemplo, cuando en el Sábado Santo se habla del fuego nuevo, que antes se extraía de la piedra, y se refiere a Cristo como la piedra angular.

Los arquetipos condensan instintos, pero de los instintos también fluyen las fuerzas vitales de la creatividad.[9] Mas ha habido una ruptura de la conciencia con el inconsciente, simbolizada, por ejemplo, por la caída de los primeros padres, lo cual les ganó el ser expulsados del Paraíso.[10] Y este es el inconsciente colectivo, la herencia de cada hombre que recibe de la humanidad. Los arquetipos se ven más claramente en las representaciones religiosas. Igualmente, se hallan en los cuentos infantiles. Existe la imagen de la madre devoradora, y el niño sueña con su madre como bruja. Lo mismo en los mitos y leyendas, en las sagas, en las que se da la religión de la noche, que es la forma mágica de la religión.[11] También el padre es un arquetipo en el alma del niño, algo protector todopoderoso. De ahí vienen otros arquetipos: el *animus* y el *anima*.[12] Son el arquetipo masculino en la mujer y el arquetipo femenino en el hombre. El *animus* es el juicio, la razón. Es el arquetipo del héroe, muy presente en las mujeres.

> El contacto con el inconsciente nos retiene a la tierra nuestra y nos hace tardos, pesados, lo que no es una ventaja si se mira al afán progresista y a otras inquietudes deseables. Pero no quisiera hacer demasiados reproches a esta nuestra relación con la tierra, nuestra madre. “Plurimi per transibunt”, pero quien se atiene a su tierra *permanece*. Alejarse de lo inconsciente y con ello de la condicionalidad histórica, significa desarraigarse. Este es el peligro para los conquistadores de tierras extrañas: y es el peligro, también de los individuos, cuando por aferrarse unilateralmente a un “ismo” cualquiera, pierden la conexión con el poso terrenal, maternal y oscuro de su ser.[13]

Es necesario no perder el contacto con el inconsciente; de hecho, Jung invita en muchas partes de su obra a no tener miedo a ese contacto, que, al contrario, puede ser muy benéfico.

Todo indica que el hombre primitivo percibe, siente y piensa igual que nosotros. Pero

tiene supuestos distintos. Por ejemplo, no tiene el principio de causalidad, que nosotros hemos dogmatizado.[14] Por eso Lévy-Bruhl decía que el primitivo posee una mentalidad pre-lógica. Lo que pasa es que tiene su psique proyectada hacia los objetos, afuera de sí mismo, por así decir; pues los espíritus y demonios son fuerzas psíquicas, pero puestas afuera. Hasta los sueños los ve como realidad.[15]

Tanto el que se defiende de lo nuevo, escondiéndose en el pasado, como el que se identifica con todo lo nuevo, desentendiéndose del pasado, se encuentran mal psicológicamente: "…ambos hacen lo mismo: salvan su estrechez de conciencia, en lugar de hacerla saltar al contraste de los contrarios, para edificar un nuevo estado de conciencia más amplio y más alto".[16] Es un estadio analógico, que hay que conseguir superando el univocismo de la conservación y el equivocismo de la innovación por la innovación.

Y es que cada etapa de la vida tiene su cometido. Según Jung, en la juventud se gana dinero, se sube socialmente, se tiene familia, se cría a los hijos. Pero eso es parte de la naturaleza, no de la cultura.[17] Por eso la cultura pertenece al viejo. Es el sentido del final de la vida. Y siempre es mejor una vida con finalidad que sin ella. El anciano que no acierta a separarse de la vida es tan enfermo como el joven que no acierta a abrirse camino. Por eso las religiones dan esa sabiduría: "Por esa razón todas las religiones con un fin sobrenatural me parecen extraordinariamente razonables, desde el punto de vista de una higiene del alma".[18] Niño y anciano son arquetipos; infancia y vejez tienen un punto en común: el de sumergirse en el inconsciente. El niño va saliendo de su inconsciente, y el viejo va regresando a él, hasta desaparecer poco a poco en él. Así tiene que ser.

El inconsciente no solo mira hacia atrás, hacia el pasado, sino también hacia adelante, hacia el presente y el futuro. "Pero demos un paso hacia adelante: el inconsciente produce también, creadoramente, contenidos nuevos. Todo lo que ha sido creado por el espíritu humano se ha originado merced a contenidos que, en último grado, fueron gérmenes inconscientes. Mientras que Freud ha acentuado especialmente el aspecto primero, yo he hecho lo mismo con el segundo, sin negar el anterior".[19] El inconsciente es una gran X de la que solo conocemos sus efectos. Los contenidos inconscientes suelen estructurarse como complejos autónomos (porque se sustraen a la voluntad consciente). Hay, además del inconsciente individual, un inconsciente colectivo, que es "la esfera del patrimonio psíquico heredado".[20] Dicha esfera está poblada por arquetipos. El arquetipo es la imagen universal, por ejemplo de la madre: no es la madre individual, sino la madre sin más.[21] Es un símbolo. La psicología analítica trata de desenterrar las imágenes fantásticas del inconsciente que la razón ha rechazado.

Para dar expresión a esas fuerzas inconscientes recurrimos al símbolo. "Entiendo por símbolo no una alegoría o un signo cualquiera, sino una imagen que trata de caracterizar, lo mejor posible, la naturaleza obscuramente presentida del espíritu. Un símbolo no comprende ni explica nada, sino que hace alusión a un sentido trascendente, inabarcable,

obscuramente presentido, que no encontraría expresión suficiente en ninguna palabra de nuestro vocabulario actual".[22] El símbolo dice más que las palabras ordinarias; llega a donde ellas no alcanzan.

Encontramos en nuestros impulsos cosas que van en contra de lo aceptado; es lo que descubrió Freud: amores y odios, deseos sexuales y deseos de muerte que no podemos proclamar en público. La miseria psíquica de nuestro tiempo dio origen a la psicología. "Nosotros no podemos negar que las obscuras realidades del inconsciente son potencias eficaces, que existen fuerzas psíquicas que no se dejan insertar en nuestra ordenación racional del mundo –al menos por ahora".[23] Por eso el hombre moderno, occidental, está prendado del oriental, porque este atiende más a lo inconsciente. "Pero, ¿qué nos enseña el ejemplo de la Roma imperial? Con la conquista del Asia Menor se hizo asiática; esta contaminación alcanzó a Europa, que todavía es asiática. De Cilicia vino la religión militar romana, que desde el Egipto se extendió hasta la nebulosa Inglaterra, para no hablar del cristianismo".[24] De los pueblos orientales aprendimos a atender al inconsciente, algo que los occidentales evitamos con el activismo.

De esta manera, Jung se me aparece como un temperamento muy analógico, precisamente porque sabe templar, porque cumple con lo que es proporción. Sobre esto clasificó sus tipos psicológicos, con los extremos del introvertido y el extrovertido. Pero siempre buscando el balance proporcional, analógico. Es el equilibrio de los polos opuestos, de los extremos, la *coincidentia oppositorum*, coincidencia de los opuestos, que nunca es completa, que siempre es proporcional, analógica. Aunque sea dialéctica.

En los orígenes de la filosofía

Según Umberto Galimberti, Jung explora la genealogía de la psicología de manera semejante a como Nietzsche investigó la de la tragedia en su obra sobre el origen de esta.[25] También buscó la de la moral. Pero creo que igualmente se debe buscar la de la filosofía, de un modo un tanto distinto al de Colli, quien ya ha intentado hacerlo en alguna medida.[26] Y es que hay que colocarse en los límites del mito y de la razón, de la tragedia y de la filosofía. Y tal vez encontrar un origen común, cosa que ya había sospechado y hasta temido Sócrates. En efecto, el maestro de Platón se dio cuenta de que la tragedia había usado el mito, la religión, para explicar los misterios de la vida a los hombres. Y la filosofía también quería hacerlo. Pero él se percató de que la tragedia, si bien se miraba, lo hacía mejor, y por ello se cuestionó acerca de la existencia misma de la filosofía. ¿Para qué sirve la filosofía si la tragedia explica mejor el sentido de la vida?[27]

Es la bifurcación en la que se separan tragedia y filosofía, que es el exacto punto del camino en que comienza la filosofía y usa la razón, y ya no el mito, como la religión. En efecto, ilustra mucho lo que se dice de Pitágoras, cuando regresaba del oriente: que quiso usar la parábola para dar su mensaje a los griegos, pero no pudo. Estos ya exigían la razón, y no se contentaban con esas explicaciones mitológicas que se daban en las parábolas orientales. Por eso los pitagóricos fueron vistos por Aristóteles como a medio camino hacia la filosofía, porque todavía usaban el mito. Pero, en ese caso, Platón, su maestro, tendría que ser visto a medio camino también, pues igualmente usaba del mito en sus explicaciones filosóficas. Y no precisamente como ornato.

Así como Nietzsche encontró detrás de la tragedia griega la lucha oculta entre Apolo y Dionisos, también la hallamos detrás de la filosofía y de la psicología. Es lo que señala Jung: en el inconsciente pelean ambos hermanos como arquetipos. Del mismo modo, en la filosofía, luchan el univocismo apolíneo y el equivocismo dionisíaco, el principio de individuación y del límite contra la pérdida de la identidad y de los límites. La tendencia hacia el absolutismo pretencioso y hacia el relativismo excesivo.

El hecho es que, a través de su historia, la filosofía ha convivido con el mito (esto es, con el símbolo). Sin embargo, en muchos momentos lo ha perdido. Y, a pesar de ello, lo reencuentra, se topa con él de nuevo, cuando menos lo piensa. Tal sucede incluso en momentos álgidos. Por ejemplo, con Augusto Comte, quien decía que ya había pasado la época mítica, que se acabaría la época metafísica, y se llegaría a la época científica o positiva. Y lo que estaba haciendo era exacerbar el mito del progreso, que tanto han criticado los posmodernos.

Los pitagóricos fueron los introductores de la noción de analogía en la filosofía. Era la idea de proporción, traída de la matemática, la aproximación que nunca es completamente exacta, pero que es suficiente. Está a medio camino de lo unívoco o exacto y de lo equívoco o inexacto. Pues bien, los pitagóricos mostraron su talante analógico en esa su postura a medio camino de la religión y la filosofía, según los acusaba Aristóteles. Alguien los defendió, y al hacerlo, sancionó la presencia del mito y del

símbolo en la filosofía, que no habría de ser de puros conceptos. Fue María Zambrano.[28] Ella se proclamó órfico-pitagórica y, al hacerlo, rescató la parte oscura de la filosofía, el infierno de los órficos, lo que ella denominaba "el descenso a los ínferos".[29]

Por eso la filosofía necesita ahora ser analógica. Abandonar la pretensión de univocidad que la ha caracterizado en sus encarnaciones racionalistas y positivistas, cientificistas a ultranza, y el dejo de equivocidad del que se ha revestido en sus encarnaciones irracionalistas, como en las posmodernas, relativistas en demasía. Ya muy abandonadas y perdidas las ansias univocistas del cientificismo, ahora nos encontramos más bien con la desbandada equivocista del relativismo, en la llamada tardomodernidad o posmodernidad. Es preciso romper esa polarización, hacerla estallar y encontrar el camino a un campo más fecundo y fructífero, después del desengaño del relativismo posmoderno, que ya se muestra agotado. Ahora la gente busca otro derrotero, alguna salida. Ella tiene que ser analógica. (Tal parece que la univocidad, la equivocidad y la analogía son también arquetipos de la psique humana).

Por eso creo que ese camino lo puede señalar una hermenéutica analógica. Hermenéutica, porque necesitamos la interpretación, comprender esa facticidad en la que nos encontramos –de crisis–, y encontrar lo eterno en el hombre, su esencia, para rescatarla. Y analógica, para saber captar esa naturaleza humana a pesar de todas sus modificaciones, a pesar de todas sus máscaras. No en balde Dionisos era el amo del disfraz, el que se presentaba en diferentes guisas o perspectivas, de ahí el perspectivismo nietzscheano. Pero también Dionisos era el universal, una representación de la naturaleza humana, lo general en contra de lo particular, del principio de individuación, el cual se perdía en el rito orgiástico. Aquí no se trata tanto de propiciar la orgía, que ya está muy avanzada y en sus últimas etapas, en esta posmodernidad tardía (y cansada). Ya se buscan nuevos ímpetus. Y esos nos los pueden dar los instintos e impulsos del inconsciente, si los sabemos encontrar y aprovechar, como indicaba Jung.[30]

El analogismo de los pitagóricos, el sentido de la proporción, los hizo no enfrentar, sino tratar de conjuntar, a Apolo y a Dionisos, al fin hermanos. Herederos de los órficos, los de esa secta tenían a Dionisos, ya que aquellos adoraban al Dionisos Zagreus, precisamente el destrozado por los titanes, que es lo que se reflejaba en la tragedia. Un niño hermoso y frágil destrozado por las fuerzas titánicas de lo irracional y del azar. Tal parece ser la imagen del hombre. Pero, en realidad, es solo una parte suya. También está en él Apolo, el del límite y la luminosidad, al cual igualmente adoraban los pitagóricos, porque era el patrono de Pitágoras, quien se decía o hijo suyo o reencarnación suya, según diversos autores.

Se dice que la proporción es atributo de Apolo, y la desproporción de Dionisos. Pues bien, aquí se trataría de dar proporción a Dionisos y de quitar su rigidez a Apolo. Para ello tendremos que aplicar una hermenéutica analógica, la cual tiene subyacente una dialéctica extraña. Una que no aniquila los opuestos, ni los absorbe y supera en una síntesis; esto es, no hace lo que la dialéctica hegeliana, sino que los deja subsistir, para

convivir, incluso para ayudarse mutuamente. Una dialéctica como la de Kierkegaard, Nietzsche y Freud, que no tenía perfecta reconciliación o conciliación, que no concluía, sino que quedaba abierta, respetando el conflicto, incluso sacándole provecho. Así, no busca ninguna síntesis de Apolo y Dionisos; ellos no engendran algo nuevo, superador, etc., sino que se hermanan, se permiten la coexistencia pacífica (o casi), y aprovechan sus propias características antitéticas para colaborar.

Esto es lo que tiene que hacer una hermenéutica analógica por la filosofía. Hermanar sus fuerzas contrarias, hacer que coincidan sus oposiciones, como quiso Nicolás de Cusa, no para fundirlas o fusionarlas y desaparecerlas o diluirlas, sino para fomentarlas y encauzarlas, de modo que trabajen las unas para las otras, como la analogía aprovecha la univocidad y la equivocidad para, sin hacerlas desaparecer, dejar solamente su intencionalidad, su impulso, y esas pulsiones opuestas se encauzan y se dirigen de manera que se pueda llegar a un terreno más apto y promisorio para la verdad filosófica.

Tales parece que han sido los arquetipos en el seno de la filosofía. Apolo y Dionisos. Y se ha querido hacer una filosofía o puramente apolínea o completamente dionisíaca. Esta última trató de hacerla en uno de sus primeros momentos el propio Nietzsche, pero recapacitó y, ya maduro, pidió que se hermanaran las dos fuerzas, los dos arquetipos.[31] Y eso es lo que hay que hacer. No se trata de ser solamente apolíneos o solamente dionisíacos, sino de juntar ambas pulsiones y equilibrarlas en el límite. Y esto solamente podremos lograrlo mediante la noción de analogía, de analogicidad, que es la de la proporción, la que se encuentra en la *phrónesis* o prudencia griega. Pues hay que recordar que el que reconciliaba, al menos de manera momentánea y frágil, era Hermes, y que Pitágoras lo convocaba, con su analogía.

Ya ha de pasar el tiempo de las polarizaciones, que tanto nos han desgastado: de la "o" excluyente. Nos es preciso saber conciliar. Es lo más difícil y, sin embargo, lo que más necesitamos en filosofía. Solo de esa manera podremos salir del *impasse* o bloqueo que tenemos en la actualidad, y que ya empieza a cansar a muchos.

Desenlace

Creo que así nos puede ayudar la atención a los símbolos y a los mitos, a los arquetipos, a revitalizar la filosofía. Esta se encuentra en una gran frialdad y vacío. Sufre de falta de sentido, y esto se lo pueden remediar los símbolos. Son el fármaco que le dará la salud, que la curará, para proporcionarle la cura que es también la saludable ansiedad del cuidado (no la *Sorge* de Heidegger, sino la cura o cuidado de los demás). Ya se nota un agotamiento de esa filosofía que pretende jugar, pero ocultando su llanto; con lágrimas contenidas, o escondidas. Hay que buscar mejores condiciones para que las lágrimas sean de alegría, se vuelvan risa auténtica. Encontrar un rumbo mejor para la filosofía, en vista de que el que ha seguido conduce a lugares no queridos. O ha habido senderos que no conducen a ninguna parte.

Si atendemos a las dos caras que señalaba Frege en el signo, a saber, sentido y referencia, ha habido filosofías demasiado centradas en la referencia, como los positivismos, y ha habido filosofías demasiado centradas en el sentido, incluso negando la referencia, como vemos hoy en la posmodernidad. Después de que pasó el positivismo lógico, nos hemos quedado en una posmodernidad demasiado ambigua. Hay que sacar la media proporcional, la mediación dialéctica. Y esto será posible por la analogía, porque la analogía es proporción (o la proporción, analogía) y porque la dialéctica misma es una de las formas de la analogía.

Por eso me parece Jung un pensador analógico, él mismo un análogo, ya que supo conjuntar los opuestos en un punto. Y por eso, también, me parece que una hermenéutica analógica es la que mejor va con su proyecto de interpretación de los símbolos e iconos del hombre, en forma de arquetipos fundamentales de la psique. Es una simbólica muy especial, sumamente compleja, y, dado que el símbolo se interpreta por recurso a la analogía, este concepto es el que mejor acompaña a su teoría psicológica.

NOTAS

1 I. Progoff, *La psicología de C.G. Jung y su significación social*, Buenos Aires, Paidós, 1967, pp. 49 ss.

2 C.G. Jung, *La psique y sus problemas actuales*, Santiago de Chile, Zig-Zag, s. f., p. 42.

3 *Ibidem*, p. 51.

4 *Ibidem*, p. 56. Cf. A. Storr, *Jung*, Barcelona, Grijalbo, 1974, pp. 48 ss.

5 C.G. Jung, *La psique y sus problemas actuales*, ed. cit., p. 58.

6 *Ibidem*, p. 74.

7 *Ibidem*, p. 78. Cf. el mismo, "The Concept of the Collective Unconscious", en J. Campbell (ed.), *The Portable Jung*, Nueva York, Penguin Books, 1976 (reimpr.), pp. 59 ss.

8 C.G. Jung, *La psique y sus problemas actuales*, ed. cit., p. 123.

9 C.G. Jung, "Sobre los arquetipos del inconsciente colectivo", en *Hombre y sentido. Círculo Eranos III*, Barcelona, Anthropos, 2004, pp. 9 ss.

[10] C.G. Jung, *La psique y sus problemas actuales*, ed. cit., p. 133.

[11] *Ibidem*, p. 139. Cf. C.G. Jung, "Aion: Phenomenology of the Self (The Ego, the Shadow, the Syzygy: Anima/Animus)", en J. Campbell (ed.), *op. cit.*, pp. 139 ss.

[12] C.G. Jung, *La psique y sus problemas actuales*, ed. cit., p. 148.

[13] *Ibidem*, p. 160.

[14] *Ibidem*, pp. 164-165.

[15] *Ibidem*, p. 176. Cf. C.G. Jung, *Psicología de la transferencia*, México-Barcelona, Origen-Planeta, 1985, pp. 13-47.

[16] C.G. Jung, *La psique y sus problemas actuales*, ed. cit., p. 195.

[17] *Ibidem*, p. 203.

[18] *Ibidem*, p. 205. Cf. C.G. Jung, *The Undiscovered Self*, Nueva York-Toronto, The New American Library, 1958 (reimpr.), pp. 29 ss.

[19] C.G. Jung, *La psique y sus problemas actuales*, ed. cit., p. 230.

[20] *Ibidem*, p. 240.

[21] C.G. Jung, "Sobre los arquetipos del inconsciente colectivo", ed. cit., pp. 22-23.

[22] C.G. Jung, *La psique y sus problemas actuales*, ed. cit., pp. 295-296.

[23] *Ibidem*, p. 305.

[24] *Ibidem*, p. 318.

[25] U. Galimberti, *La terra senza il male. Jung: dall'inconscio al símbolo*, Milán, Feltrinelli, 2001 (2a. ed.), pp. 11-12.

[26] Señaladamente en G. Colli, *La sabiduría griega*, Madrid,Trotta, 1995, pp. 15-24, donde sostiene que Dioniso es el dios de la contradicción, de la ambigüedad, el dios del deseo, pero que no se consuma; con su carácter lúdico, es el goce simultáneo de los contrarios. En cambio, Apolo es el dios de la claridad, de la armonía pura (*ibidem*, pp. 25-29). Pero el orfismo se dedicó a tratar de conjuntar a Dioniso y a Apolo (*ibidem*, p. 26). Y esto lo heredaron los pitagóricos, que primero fueron órfico-pitagóricos.

[27] En las mismas críticas a la poesía en *La república* se deja ver esa sospecha. Cf. A.L. Marino López, *La justicia en Esquilo y en Platón*, tesis de Doctorado en Filosofía, México, FFyL UNAM, 1999, pp. 241 ss.

[28] M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, México, FCE, 1973 (2a. ed.), pp. 78 ss.

[29] M. Beuchot, "Los pitagóricos y la analogía. La visión de María Zambrano", en *Contrastes* (Málaga), IX (2004), pp. 27 ss.

[30] C.G. Jung, *Teoría del psicoanálisis*, Barcelona, Plaza y Janés, 1972, pp. 45 ss.

[31] L.E. de Santiago Guervós, *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 187 ss.

DIALÉCTICA DE LOS OPUESTOS

Enlace

En el capítulo anterior señalé que Jung estuvo muy interesado en estudiar la lucha de los opuestos al interior de la psique humana. Ahora nos centraremos en ello. Uno de sus comentaristas, Anthony Storr, ha puesto de relieve el papel que ha jugado esa lucha de opuestos en su teoría psicoanalítica; ha encontrado en ella una dialéctica o dialecticidad, pero diferente de la hegeliana. Por eso he creído interesante aprovechar su exposición y resaltar este aspecto en la psicología analítica de Jung.

Pero, además, me parece interesante congeniar esto con la hermenéutica analógica. Ella tiene, también, una dialéctica interna; y se trata, asimismo, de una distinta de la usual, más compleja y difícil. Por eso conviene ayudarse de todos los que han encontrado esa dialéctica diferente, más complicada. Comenzaré exponiendo el tratamiento que hace Jung de los opuestos, según la exposición de Storr, que recalca esto, y después pasaré a aplicar mi visión sobre ello desde la hermenéutica analógica.

Jung y los opuestos

Jung tuvo como una preocupación casi obsesiva la manera de reunir los opuestos. Storr dice que nuestro pensador, ya desde sus comienzos como psiquiatra, estaba inquieto por el problema de la reconciliación de los contrarios, y que, por lo demás, lo estuvo toda su vida: "Jung creyó que la psiquiatría podía satisfacer su necesidad de reconciliar estos polos opuestos; y la reconciliación de opuestos es un tema presente en la totalidad de la obra de Jung".[1] Siempre se mostró interesado en las maneras de conjuntar los contrarios, llegando a estudiar a los gnósticos y a los alquimistas.

Cuando se lo compara con Freud, se encuentra en Jung esa preocupación: "Simplificando hasta el extremo, podría decirse que el máximo interés de Freud era el descubrimiento de secretos, mientras que el de Jung era la reconciliación de las personalidades conflictivas en el interior de la mente".[2] Es decir, Jung tenía mucho sentido del conflicto y de la realidad como conflictiva. Hay, pues, una especie de sensibilidad dialéctica en sus teorías. Veremos algunas de ellas, para encontrar la verificación de esta postura junguiana, que va más allá que la de Freud en este interés, en esta preocupación.

En su teoría de los arquetipos

La dialéctica junguiana se muestra en su teoría de los arquetipos, pues estos son imágenes o estructuras de la psique de cierta manera innatas, y proceden por oposición. Están en el inconsciente individual, pero desde el colectivo. Son los prototipos de los aspectos de la psique, como el *animus* y el *anima*, el anciano sabio, la sombra, el diablo, Dios, etc. Allí se ve una gran sensibilidad analógico-icónica en Jung, que busca prototipos para orientarse.

En cuanto a los arquetipos, en Jung tiene más presencia la madre, en Freud el padre. Esto marca sus psicologías. Quizás el carácter materno de la psicología analítica junguiana le hace tener más sensibilidad con la fusión de los contrarios o reconciliación de los opuestos. Un par de opuestos es el de *animus* y *anima*. El primero es cómo la mujer ve al hombre y el segundo es cómo el hombre ve a la mujer.

En su teoría de los tipos psicológicos

Así como hay arquetipos en el inconsciente, así también hay tipos psicológicos, para Jung, como el del introvertido y el del extrovertido. Aquí vuelve a verse la sensibilidad analógico-icónica de Jung, ahora en la búsqueda de prototipos psicológicos de carácter, los cuales también brindan una aceptable orientación.

En cuanto a los tipos psicológicos, la pareja de opuestos más célebre es la del introvertido y el extrovertido. También le surgió la idea de autorregulación de la psique, la cual equilibra el consciente y el inconsciente, incluso con la neurosis. Y esto se refleja en el *mandala* como representación de una síntesis o unión irracional de los opuestos: "Los *mandalas* son generalmente formas circulares o, alternativamente, tienen una estructura cuaternaria. Creo que el diagrama junguiano de las cuatro funciones [el ego, el pensamiento, el sentimiento y la sensación] es una manifestación rudimentaria y prematura del tema que le preocupó toda su vida: la reconciliación de las fuerzas opuestas en el interior de la personalidad".[3]

En su teoría de los conflictos internos

Esta preocupación que Jung tuvo toda su vida por la reconciliación de los opuestos en uno mismo se ve en su teoría de la individuación. "El hombre era a un tiempo carne y espíritu, razón y emoción, santo y pecador. Según Jung, la energía total de la actividad mental brotaba de la tensión entre estos opuestos".[4] Aquí aparece la reconciliación en medio de la tensión de los contrarios; esto es, la reconciliación no es completa, con una síntesis de los antípodas, sino una reconciliación que se da en la tensión misma que ellos tienen, sin perderla ni superarla. La individuación se da en la segunda mitad de la vida, entre los 35 y los 45 años.

Esto se ve en la imagen del héroe. Cuando este ha conquistado su poder (según Adler) o ha conquistado su pareja (según Freud), a veces es sacrificado o incluso se sacrifica a sí mismo (o ambas cosas, como en el caso de Cristo). El sacrificio es la muerte del héroe. El fin del desarrollo psicológico es la integración de la totalidad. La segunda mitad de la vida es de hecho preparación para la muerte. Allí se sacan cuentas y se reflexiona sobre el sentido de la vida misma. Por eso la integración es en especial aceptación.

Jung llama a esto religiosidad, aunque no sea ninguna religión concreta, pero es la aceptación de la dependencia con respecto a algo que está más allá del yo, que vive en él mismo y a través de él mismo. Desde chico, él buscaba un mito, porque es lo que da sentido a la vida: "En el transcurso de su autoanálisis Jung consiguió, por fin, encontrar lo que había estado buscando desde su infancia: su propio 'mito'; un mito que dio sentido y valor a su vida, que incorporó los valores cristianos sin ser de un cristianismo convencional, y que trajo consigo la reconciliación entre los aspectos opuestos de su propia naturaleza".[5] Esto es, ese mito que consiguió, a saber, algo religioso, fue lo que dio sentido a su vida y le dio la reconciliación de sus propios opuestos.

En su teoría del sí mismo

También se ve la dialéctica en el concepto que Jung tiene del sí mismo. De joven, el hombre se tira hacia uno de los aspectos, hacia uno de los opuestos. En la segunda mitad de la vida, se busca la integración y el equilibrio. "Solo cuando el sujeto en cuestión es bastante resistente para tolerar los opuestos en su interior puede hacer su aparición la solución simbólica".[6] El arquetipo o *a priori* o aptitud innata que tenemos para Dios es el sí mismo. A lo largo de la historia ha tomado diferentes aspectos y formas, pero es el mismo virtualmente. "El Dios que Jung descubrió en el inconsciente resultó ser bastante diferente del Dios del cristianismo ortodoxo, de modo que Jung tuvo que llevar a cabo algunas poco claras investigaciones sobre el gnosticismo, la alquimia y otras reservas de 'arcana' para respaldar el descubrimiento de que la experiencia de la 'totalidad', de la unión de los opuestos, de la anulación de los conflictos, era también una experiencia de Dios".[7] O sea que la misma idea de Dios que Jung tiene es, como la de Cusa, la reconciliación de los contrarios, la *coincidentia oppositorum*.

En este sentido, el problema del mal se reduce, ya que, así como en el hombre están, como opuestos, el bien y el mal, también Dios tiene su lado malo o tenebroso: "Y si Dios representa la unión de los opuestos, entonces también debe tener sus aspectos oscuros o malignos. Según Jung, esto está de acuerdo con lo que era enseñado por algunas de las primeras autoridades religiosas. Clemente de Roma, por ejemplo, sostuvo que 'Dios gobierna el mundo tanto con la mano diestra como con la siniestra'".[8] Decididamente esta extraña idea de un aspecto perverso en Dios aparta a Jung de la teología cristiana. No creo que en Dios haya un aspecto malo, como en el hombre, pero el hombre ha percibido a Dios a veces como malo, o lo ha construido como tal.[9]

Para Jung la religión era el valor principal, pero su poder de integración también lo percibe en el arte: "Como hemos visto, la producción de figuras esquemáticas tipo *mandala* era para Jung la expresión simbólica de que había alcanzado una nueva síntesis en su interior, una conjunción de lo consciente y lo inconsciente, de la fantasía y la realidad externa, del pensamiento y el sentimiento".[10] De hecho, puso el *mandala* como una representación de Dios.

Esto pasa también con los artistas. Ellos tienen una personalidad más dividida que el común de la gente. Pero logran su integración. "Esta fórmula suele consistir en un equilibrio entre masas opuestas, líneas de tensión y otros 'opuestos'".[11]

La integración de esos contrarios se podía lograr con la simbolicidad, y por eso Jung ideó una terapia que tomaba muy en cuenta el símbolo.

> Una consecuencia bastante extraña de la preocupación de Jung por la unión de los opuestos es su noción de sincronicidad. A lo largo de su vida, Jung se interesó por lo que denominaba "coincidencias significativas" y, como hemos visto, por las relaciones entre el mundo interior de la psique y el mundo exterior. A veces parece postular incluso un "tercer mundo" en el que ocurren los acontecimientos "psicoides" que no son internos ni externos, sino que de alguna manera participan de ambos mundos. Este mundo es equivalente al "pléroma" de los gnósticos, "la morada de Dios y de todos los poderes y emanaciones divinas".[12]

La fusión de los contrarios ocupa, entonces, un lugar, tiene un sitio como el del *pléroma* gnóstico, en el que los opuestos coinciden.

En su concepción de la psicoterapia

En cuanto a las contribuciones de Jung a la psicoterapia, puede decirse que consistieron en diversos usos del simbolismo para ella. La integración que se puede hacer en uno mismo de los aspectos de la psique, a través de símbolos como los *mandalas*, tiene una gran efectividad. Y esto lo sacó de sus estudios del ocultismo, la gnosis y la alquimia: "Los alquimistas habían expresado su noción de integración, la reunión de los opuestos, en términos de una unión incestuosa entre los sexos, no solo parientes, sino regios".[13] Y es que se trata de una unión irracional de los opuestos, a saber, de la integración de los aspectos o partes de la personalidad.

De hecho, en sus estudios sobre la relación entre el analista y el paciente (*Psicología de la transferencia*), Jung utiliza a los alquimistas para explicar este fenómeno tan singular de la relación transferencial, a la que Freud daba tanta importancia. Al parecer, la alquimia le proporcionaba los términos para reflexionar mejor sobre este fenómeno, en el que la casi-fusión de la psique del analista y la del analizado llegaban a puntos muy extremos, y seguían un proceso muy parecido al que se daba en el atanor alquímico. En efecto, el lenguaje de la antigua química contenía expresiones como "nupcias", "gestación", "homúnculo", etc., que aluden de manera muy cercana a lo que sucede en el encuadre psicoanalítico.

Sobre la dialéctica de la analogía

Ya que a Jung le gustaba tanto el hermetismo, haremos ahora un acercamiento o una aplicación de la hermenéutica analógica a este campo. Si no de hermética, de hermenéutica, que a veces raya en lo mismo. Y de analogía, porque esta es la que campea en el hermetismo (y, según me parece, también en la hermenéutica).

Todo esto lo encontramos ya en Hermes, el patrono de la hermenéutica, el diosecillo o semidiós de la interpretación y de la comunicación, de la retórica y de las artes. En efecto, aunque algunos filólogos recientes lo han puesto en duda, la etimología de *hermenéutica* algo tiene que ver con Hermes. Si no por la derivación de su nombre, sí al menos por heredar sus atributos de interpretación, traducción y comunicación; todo lo cual requiere sutileza, la cual es la virtud primigenia del hermeneuta o intérprete.

Pero también tiene que ver con la analogía, ya que Hermes es un análogo él mismo, en cuanto ente híbrido y mestizo, hijo de Zeus y de una mortal, Maya. Por serlo conocía el lenguaje de los dioses y los hombres, y era el más indicado para comunicar a los unos con los otros; de ahí que fuera, por excelencia, el mensajero. Mas, para ser buen mensajero, tenía que poseer el don de la persuasión y la seducción; de ahí la retórica, que cultivaba por excelencia.

Era hermeneuta y análogo, porque era fronterizo, limítrofe, dado su carácter de mestizo. Ello le facilitaba el hacer de mediador. Sobre todo por tener la virtud de la *phrónesis* o prudencia, la cual es analógica por excelencia, ya que la voz griega *analogía* fue traducida por los latinos como *proportio*, es decir, proporción, equilibrio, armonía.

La *phrónesis* tiene como parte esencial la deliberación. En ella se sopesan los pros y los contras de una acción, que tiene que servir de medio para alcanzar un fin. Y también la deliberación es diálogo con los demás, para persuadirlos de realizar esa acción, de tomar ese medio para la consecución de un fin determinado. Por ello, la *phrónesis*, que tiene que ver con el medio, tanto el medio para llegar a un fin como el término medio o mesura de las acciones, que es lo constitutivo de las virtudes, es lo propio de Hermes.

Además, Aristóteles, en el VI de la *Ética a Nicómaco*, nos hace ver que la *phrónesis* es proporción, equilibrio o mesura; por lo tanto, es analogía puesta en práctica, hecha carne o parte de uno mismo. Y la *phrónesis*, como nos lo hace ver Gadamer, es el modelo o esquema de la interpretación, es la estructura o forma de la hermenéutica. De ahí que tenga que ser, por fuerza, hermenéutica analógica.

Pero, también, la analogía es mediación entre opuestos, y en eso tuvo mucho que ver Hermes. Efectivamente, él, con su vara, separó dos serpientes que peleaban, y las puso en paz, de modo que se entrelazaron una con otra en su vara, y así quedaron en el caduceo, que llegó a ser símbolo de paz y concordia entre opuestos.[14] Propulsaba una cierta dialéctica.

Mas, como se ve, era una dialéctica extraña, diferente. No corresponde a la dialéctica que solemos conocer, la hegeliano-marxista, la más acostumbrada. En esta hay una superación de los opuestos, de los contrarios o contradictorios, por lo cual estos se

destruyen, y dan lugar a algo diferente, a una síntesis, esto es, a un producto nuevo, un tercer término que surge de los dos anteriores. En cambio, en esta dialéctica de Hermes, como se ve en las serpientes de su caduceo, los opuestos no se eliminan en aras de otra cosa nueva o distinta. Es una dialéctica sin síntesis. Allí el tercer término, lo nuevo, no es la generación de otra cosa, sino esa misma armonía entre los opuestos. Las dos serpientes perviven, se conservan, pero se preservan con sus propiedades antitéticas, en su conflicto, el cual no se anula, sino que en él aprenden a convivir, coexisten pacíficamente. Es un equilibrio inestable y frágil, pero suficiente.

Tal es la dialéctica propia de la analogía, ya que esta conjunta y concilia lo unívoco y lo equívoco, pero lo analógico no destruye la univocidad ni la equivocidad; las lleva en su seno, y las hace coexistir; viven en la tensión y hasta de la tensión. Incluso en lo analógico predomina la diferencia (la equivocidad) por encima de la identidad (la univocidad). La analogía no es, pues, propiamente una síntesis superadora de la univocidad y la equivocidad, que las destruya y surja de ellas como algo nuevo y diferente; tiene parte de cada una. Pero lo hace de tal manera que aprovecha las virtudes de cada una y evita sus vicios o defectos.

Por eso también, cuando G. Deleuze dice que él es tanto univocista como equivocista, tiene en parte razón. Eso es lo que se trata de hacer en la analogía; inclusive ser más equivocista que univocista, dado que, como se ha dicho, la equivocidad predomina en la analogía sobre la univocidad. Y, dado que la analogía no se presenta a sí misma como una síntesis nueva, sino como la coincidencia de esos opuestos que son lo unívoco y lo equívoco, tiene esa dialéctica como propia. Es verdad que Deleuze rechazaba la dialéctica, y hacía a Nietzsche muy enemigo de ella; pero quizá era por la mala opinión que tenía de la dialéctica marxista de su momento, sin darse cuenta de que Nietzsche y él mismo tenían una dialéctica, pero otra dialéctica diferente, la de Heráclito, la que hemos visto como propia de la analogía, diferente de la hegeliano-marxista. Precisamente, una dialéctica de la diferencia, porque no acaba con la diferencia, al no destruir los opuestos para trascenderlos en una nueva síntesis, sino que los conserva, pero interactuando, más aún, actuando el uno a favor del otro, como decía Heráclito del arco y la lira y del fuego y el leño.

De hecho, tal es la hermenéutica que usa nuestro autor. “El método de interpretación de Jung no requiere asociación, sino *amplificación*, una habilidad desarrollada por el analista en su formación clínica. El objeto es amplificar las imágenes de los sueños; para ello, es preciso relacionarlos con los mitos y símbolos de las religiones, literaturas y cosmologías del mundo”.[15] Es decir, se tiene que usar la comparación analógica para encontrar las similitudes de las imágenes oníricas con las mitológicas. Esta es una habilidad que Jung tuvo y que pide al terapeuta junguiano. En efecto, además de una considerable erudición en mitología e historia de las culturas, el psicoanalista debe tener un sentido especial para la analogía, con el fin de encontrar esas semejanzas.

Está, además, el método de Jung sumamente en la línea analógica de la iconicidad, ya

que maneja mucho las imágenes, símbolos y arquetipos. “Tendemos a pesar que los mitos y religiones ‘no son ciertos’ y que los sueños son ‘distorsiones’ de la realidad. Pero, para Jung, son expresiones de una verdad más cierta que la verdad literal. Este es el mensaje vital de Jung, que lo une a la ‘filosofía perenne’ y las tradiciones de sabiduría que tienen su origen en Heráclito, Sócrates y Platón”.[16]

De la interpretación de los mitos surge la clasificación de sus arquetipos. Pone de nuevo en circulación la rica vida simbólica del hombre. Entendió que el ser humano necesita la función que tenía el mito, de esclarecer el sentido de las fuerzas inconscientes y equilibrarlas. “Jung actualizó la función mítica y le dio nombres nuevos. En lugar de hablar de dioses o demonios, que eran nombres supersticiosos y obsoletos, habló de los arquetipos de la psique y llamó a los principales ánima, ánimus, sombra, espíritu, alma, Sí mismo, la madre y el padre. En muchos sentidos, eran los antiguos dioses de Grecia y Roma reconsiderados de forma *psicológica*”.[17] Es decir, se basó en la analogía que esos dioses tenían con las fuerzas instintivas de la psique. Realizó una aplicación, quizá inconsciente, de una hermenéutica analógica e icónica.

El espíritu de la letra y la letra del espíritu

En el psicoanálisis campean un sentido literal y un sentido alegórico.[18] Desde la antigüedad se ha dividido el sentido de un texto en literal y alegórico. El sentido literal es lo que exactamente dice el texto, o lo que exactamente quiso decir el autor en él. Lo cual parece muy difícil de alcanzar, si no es que imposible. Por lo menos, a veces. En cambio, el sentido alegórico es el que el lector capta o le es sugerido, a veces con una gran independencia del autor, y es un poco como recrear el texto, dejar de lado la intención del autor para llenarlo ahora con la intención del lector. Esto último es factible, y muy alcanzable; pero, si no se tiene cuidado, se corre el riesgo de tergiversar tanto el texto, abandonar tanto la intención del autor, que se pierda la comunicación entre autor y lector, o entre hablante y oyente, o entre emisor y receptor. Y cuando sucede eso, no hay nada que hacer. Por ello conviene encontrar la medida de la literalidad y la alegoricidad, el equilibrio proporcional entre el sentido literal, que privilegia al autor, y el sentido alegórico, que privilegia al lector, para encontrar la justa medida. Y eso lo da la analogía que, precisamente, significa proporción. Esto es lo que hay que rescatar para el psicoanálisis, que no se intente en él una obcecada lectura literal, unívoca, ni una puramente alegórica, equívoca, sino que se llegue a una lectura analógica, que dé su proporción a cada una de ellas.

Para eso se necesita una especie de *phrónesis*, de prudencia, que haga encontrar la proporción conveniente de esos sentidos. Y esto lo dará una hermenéutica que siga el esquema y modelo de la *phrónesis*, a saber, una hermenéutica analógica, pues la *phrónesis* tiene el modelo de la analogía, tanto de proporción como de atribución, y con ello puede encontrar el sentido adecuado, según el contexto.[19]

Es conveniente que en el psicoanálisis se aprenda a usar y aplicar la hermenéutica analógica, para tener esa dialéctica que combina los elementos opuestos que en él se dan; sobre todo para evitar el quedarse con uno solo de esos opuestos que son la univocidad y la equivocidad, de modo que surja la analogía, no tanto como una síntesis superadora y novedosa, sino como algo tercero que es el entre-dos con el que se despierta al inconsciente y arroja la verdad que encierra.

En psicoanálisis, desde la hermenéutica analógica, se diría que hay un equivocismo incestuoso (con la madre) y un univocismo castrador (el del padre), y que hace falta un analogismo facilitador. Por eso la analogía se ve como pontífice, esto es, como mediador. Y tal es el papel del analista, que tiene que servir al analizante de entre-dos, para que surja el inconsciente y, con ello, la verdad de este.

Es el papel de Eros, que se contrapone a Tánatos. Ambos son contrarios, amor-vida y muerte, pero encuentran una mediación en Hermes, en la hermenéutica. No olvidemos que Eros es un demonio, pero también un filósofo (el verdadero filósofo, según Sócrates). Y Hermes es el mediador, con lo cual se llega a la coincidencia de esos contrarios. Por Hermes, Eros trabaja cantando, mientras que Tánatos trabaja en silencio. Pero ambos, con sus cantos y sus silencios, tejen la armonía, armonía de los contrarios

que no destruye su carácter antagónico, esto es, que no los destruye a ellos mismos, que los deja convivir. Tal es la dialéctica del psicoanálisis, la cual es también la dialéctica de la analogía, la que la acompaña o surge de ella, que no produce síntesis nueva, sino que trabaja con lo que ya tiene.

Desenlace

Así, Jung pertenece a esa dilatada lista o tradición de pensadores que han percibido el conflicto en la realidad, en las realidades. Existe la oposición, por eso buscan los opuestos y analizan sus conflictos. Y se trata de buscar su reconciliación. Es una conciencia dialéctica muy viva, que reconoce el carácter conflictivo de la realidad, que señala sus opuestos, que trata de aprovechar el conflicto y llegar a una conciliación o reconciliación en la que se cumpla esa dialéctica.

Pero no se trata de una reconciliación como la que se da en la dialéctica hegeliana, en la que los opuestos se destruyen (pues se niegan) y se obtiene una nueva síntesis, una entidad diferente en la que ellos se recuperan después de ser negados. Se trata más bien, al parecer, de una dialéctica heracliteano-nietzscheana, en la que los opuestos no se destruyen, ni engendran una nueva síntesis en la que surja algo nuevo. Los opuestos conservan su carácter antitético y aprenden a coexistir, conviven. Es, como hemos visto, la dialéctica que es propia de la analogía, de una hermenéutica analógica.

Esta dialéctica es diferente, es extraña y peregrina. Pero lo es porque no vuelve al pensamiento de la identidad, se mantiene en el pensamiento de la diferencia. Logra un equilibrio difícil entre la identidad y la diferencia, aunque se inclina más al lado de esta última. Por eso es una dialéctica de la diferencia, aunque parte de la semejanza. En efecto, en medio de las diferencias capta las semejanzas o, si se prefiere, conserva la semejanza a pesar de que predomina la diferencia.

NOTAS

1 A. Storr, *Jung*, Barcelona, Grijalbo, 1974, p. 13.

2 *Ibidem*, p. 16.

3 *Ibidem*, p. 99.

4 *Ibidem*, p. 101.

5 *Ibidem*, p. 112.

6 *Ibidem*, p. 121.

7 *Ibidem*, p. 124.

8 *Ibidem*, p. 125.

9 M. Bellet, *Le Dieu pervers*, París, Éds. du Cerf, 1987, pp. 163 ss.

10 A. Storr, *op. cit*., p. 129.

11 *Ibidem*, p. 130.

12 *Ibidem*, p. 133.

13 *Ibidem*, p. 145.

14 G. Hacquard, *Guide mythologique de la Grèce et de Rome*, París, Hachette, 1976 (2a. ed.), p. 144.

15 D. Tacey, *Cómo leer a Jung*, México, Paidós, 2010, p. 24.

16 *Ibidem*, p. 26.

17 *Ibidem*, pp. 27-28.

[18] P.-S. Clancier, “La psicología analítica junguiana y el problema del simbolismo. El psicoanálisis freudiano y sus relaciones con la alegoría”, apéndice a su obra *Freud*, Buenos Aires, Granica, 1973, pp. 111-116.

[19] M. Beuchot, *Phrónesis*, *analogía y hermenéutica*, México, UNAM, 2007, pp. 93 ss.

EDUCACIÓN, ANALOGÍA E ICONICIDAD

Enlace

Hemos visto, en los capítulos anteriores, la propuesta psicológica de Jung; pero, además de ser uno de los más conspicuos propugnadores del psicoanálisis, también es uno de los que lo ha aplicado explícitamente a la educación. Por eso conviene atender aquí a esa temática. En ella se nota la presencia de sus ideas principales, como la de los *tipos psicológicos* y la de los *arquetipos del inconsciente colectivo*. Esas cosas son sumamente icónicas, al involucrar la idea de modelos o paradigmas, y también sumamente analógicas, ya que no pueden realizarse de manera unívoca, aunque tampoco equívoca, en los seres humanos. Trataré de mostrar esa fuerza analógica e icónica de estas ideas junguianas y su posible utilización en la pedagogía.

Iconicidad y analogía: el símbolo transformador

La iconicidad en Jung se manifiesta ya en su discrepancia con Freud acerca de la noción de símbolo. Tal se ve en la obra de Jung que lleva por título *Psicología del inconsciente* y, como otro título, *Símbolos de transformación*. Jung daba una definición de símbolo más amplia que la de Freud. Es la siguiente: "La mejor designación o la mejor fórmula posible para un estado de cosas relativamente desconocido, pero reconocido como existente o reclamado como tal".[1] Es decir, el símbolo nos da a conocer, aunque sea de manera aproximada solamente (pero, en su caso, óptima), algo que nos queda desconocido en su esencia, pero cuya existencia se nos impone o se nos da a suponer.

Esta característica siempre se ha adjudicado al símbolo. Y es lo que, en otros términos (los de C.S. Peirce), se atribuirá a la iconicidad, al icono. A diferencia de Jung, que atribuía al símbolo un significado formal (o inmaterial o abstracto), más allá del puramente material, Freud solo le adjudicaba un significado material, esto es, vinculado a cosas o personas reales, para evitar cualquier significado inmaterial o abstracto (*i.e.* formal). De hecho, Freud estaba reduciendo el símbolo a signo, un signo que significaba algo que nos es conocido, pero que nuestra conciencia no reconoce; así desaparece la relación con algo desconocido y ambiguo. Como hemos visto, Jung recalcaba el hecho de que el símbolo significaba algo material o inmaterial, cuya existencia adivinamos, pero cuya esencia no conocemos claramente, sino orlada de ambigüedad. Es decir, es algo que rescata a su significado de la equivocidad, aun cuando no alcance a llevarlo a la univocidad, sino que solo lo orienta hacia allá, por más que en él predomine lo equívoco, es decir, es un significado analógico. En ese sentido podemos considerar a Jung un pensador analógico muy fuerte (incluso más que Freud, que ya de por sí se había acercado a la analogía, al ver que todo lo que pretendía esclarecer del inconsciente solo se sujetaba a un discurso más allá de lo unívoco y lo equívoco).

Jung critica así la visión freudiana del símbolo:

> Freud llama incorrectamente símbolos a ciertas manifestaciones conscientes que proporcionarían, en cierto modo, la clave de un telón de fondo inconsciente. No son estas verdaderamente símbolos...; en su doctrina, desempeñan tan solo el papel de signos o síntomas de procesos fundamentales. El auténtico símbolo es esencialmente distinto: debe concebirse como la expresión de una percepción intuitiva que no puede, de momento, expresarse ni comprenderse en otra forma.[2]

Es decir, Freud rebaja el símbolo a mero signo, y para Jung el símbolo tiene una pérdida: es la mejor manera en que podemos comprender algo que de suyo se oculta a nuestra comprensión.

Freud hacía al símbolo demasiado unívoco, le concedía una relación causal con el significado. (En términos de Peirce, sería un índice, mientras que el símbolo de Jung sería un icono). El símbolo es, para Freud, un efecto del objeto simbolizado.

Para Jung, eso era ver al símbolo como un objeto real, que manifestaba causalmente el objeto material que significaba. Era malentender el símbolo y, lo que es peor, malentender la psique humana.

Para Freud, “el símbolo no era sino una expresión desfigurada de pensamientos íntimos inconscientes que aparecían ante la conciencia con una carga emocional inferior a la del objeto simbolizado. Así, por ejemplo, un cuchillo, un palo, etc., podrían simbolizar el pene. Según Freud, el individuo crearía tales símbolos a partir de la experiencia propia y de su medio ambiente”.[3] Se trata de objetos materiales que simbolizan de manera bastante simple otros objetos materiales, pero de manera indéxica, de tipo índice, casi unívoca. En cambio, Jung veía un significado espiritual o mental en el símbolo. Mientras Freud se empeñaba en dar al complejo de Edipo un carácter material, incestuoso, Jung lo criticaba y buscaba una interpretación alegórica, alegando que Freud “persistía en la interpretación textual y no podía captar el sentido espiritual del incesto como símbolo”.[4] Así, vemos que Freud privilegiaba la interpretación literal, mientras que Jung privilegiaba la interpretación alegórica. Pero se trata de una posición analógica, ya que en el mismo sueño, que es el objeto de esa interpretación simbólica, Jung encuentra la presencia de la analogía: “El lenguaje de los sueños es simbólico y hace un uso constante de analogías, de donde le viene su carácter oscuro y aparentemente sin sentido”.[5] Tiene sentido el sueño, revela el inconsciente, pero lo hace de un modo indirecto, por analogía, como es el conocimiento que brinda el símbolo.

Tipos o iconos de la psique

En esta línea del símbolo como icono, y no como índice, se coloca la tipología de Jung, su teoría de los tipos psicológicos. En efecto, se fijó en la polémica entre Freud y Adler, y vio que en el fondo no era conceptual, sino emocional, producto de dos tipos psicológicos diferentes y hasta opuestos: el extrovertido y el introvertido. Y lo vio en sus iconos más fuertes, pues Freud pasaba por impositivo, y Adler por pasivo y tímido, aun cuando se basaba, nietzscheanamente, en la voluntad de poder.

Tanto los introvertidos como los extrovertidos son tipos normales, no patológicos, predispuestos a adoptar diferentes actitudes ante las cosas. Y no son tipos puros, sino que adquieren diferentes matices en las personas. El propio Jung se consideraba introvertido, pero de un modo muy distinto al de Adler. Más aún, ambos tipos se dan en todo individuo, solo que en distintas proporciones, es decir, se da el predominio de alguno de los dos. Según ese predominio se dice a qué tipo pertenece el individuo.[6] Además de estos dos tipos fundamentales, Jung encontró cuatro funciones psicológicas básicas. La función es una forma determinada o constante de la libido o energía psíquica. Las cuatro funciones son: pensamiento, sentimiento, sensación e intuición. "Mediante el pensamiento, conocemos el sentido o la finalidad de los objetos que observamos, es decir, formamos conceptos; el sentimiento nos informa acerca del valor que para nosotros revisten las cosas; la sensación se refiere al conjunto de conocimientos que nos facilitan la vista, el tacto, etcétera... y la intuición forja en nosotros una idea del tiempo, señalándonos las posibilidades de que disponemos".[7] Así, hay introvertidos o extrovertidos de pensamiento, de sentimiento, de sensación y de intuición. En cuanto al inconsciente, como es muy sabido, Jung distinguió uno personal o individual y otro colectivo. Desde sus estudios de esquizofrénicos empezó a encontrar rasgos colectivos o estructuras arquetípicas tan arcaicas que no pueden originarse en nada individual de la persona. Llegó, pues, a la conclusión de que había un inconsciente colectivo, que no provenía, como el individual, de la adquisición por las represiones, sino que tenía contenidos adquiridos por herencia (y algunos tal vez innatos), contenidos que poseían universalidad y uniformidad.

El inconsciente individual contiene *complejos*, mientras que el colectivo contiene *arquetipos*, esto es, estructuras preexistentes y originarias. Tienen una analogía muy marcada con los instintos, que son innatos y universales; por eso, los arquetipos son imágenes de los instintos, modelos de conducta instintiva. Así, la hipótesis del inconsciente colectivo le parecía tan sostenible como la de los instintos. El contenido del inconsciente colectivo es prácticamente el mismo para todos los individuos, constituye un sustrato psíquico universal o común.

Jung se valió, para esa hipótesis, y para argumentarla, de los sueños y delirios de sus pacientes.

> Cuando surgían en los sueños de un paciente imágenes relacionadas con temas mitológicos, Jung comunicaba al propio paciente dicha analogía, pudiéndose generalmente aplicar a otros enfermos las conclusiones así

> alcanzadas. Jung no pretendía demostrar la existencia de un bagaje hereditario de todo el género humano, ya que sus observaciones al respecto eran contradictorias. Las distintas razas poseían, a su ver, no solo un patrimonio cultural secular, sino también una experiencia colectiva que no compartían las demás: las características raciales eran tanto mentales como corporales.[8]

Jung adoptó la palabra *arquetipo* en atención a que significaba un modelo o prototipo a partir del cual se hacen las copias. Son iconos arcaicos o primitivos, imágenes universales que nos acompañan desde los tiempos más remotos. Pero se realizan con mucha analogicidad; no se dan de manera unívoca, pero tampoco –sobre todo– de manera equívoca: "El concepto de inconsciente colectivo no le resta importancia a la individualidad. Todos sabemos que los instintos revisten un aspecto personal y que los vivimos como algo que nos es propio; el que caracterizan a toda una raza no impide que experimentemos respecto a ellos un sentimiento individual de posesión. De forma análoga, el inconsciente colectivo se manifiesta en cada uno de nosotros bajo un cariz individual".[9] Nuevamente vemos aplicada la analogía; así como los instintos son universales pero se dan individualizados en la persona, así los arquetipos, aunque son genéricos, se realizan de manera individual en la persona. Este inconsciente colectivo es casi algo *a priori*, como se ve en los niños muy pequeños. Es *a priori* en el sentido no de innato, sino de gestado por herencia de generaciones.

Jung elaboró la hipótesis del inconsciente colectivo a partir de un sueño de 1909, en un viaje con Freud a los Estados Unidos, para dar conferencias. En las siete semanas que duró la travesía, uno al otro se interpretaban los sueños. Uno que tuvo Jung fue el siguiente: estaba en su casa, que veía como un edificio muy antiguo. El primer piso estaba decorado al estilo del siglo XVIII, o incluso anterior. Bajó al sótano, que tenía el estilo romano. Fue con una linterna más allá de los ladrillos romanos, y creía haber llegado a los cimientos, pero aún había otro sótano muy viejo, que, a la luz de la linterna, mostró vasijas prehistóricas, huesos y calaveras. Al irse posando el polvo, y estando atónito, sintió que había hecho un gran descubrimiento, y despertó.[10]

En su análisis de ese sueño, Freud se centró en los cadáveres, y lo interpretó como el deseo de la muerte de alguien, tal vez de su esposa, y desestimó todo lo demás. Pero Jung pensó que los distintos pisos simbolizaban diversas épocas culturales, como la arqueología ha descubierto en ciertas construcciones. Aludía a las distintas capas de la humanidad. Fue la hipótesis de que ciertos contenidos del inconsciente eran impersonales y autónomos, con un origen intemporal o que, por lo menos, se remontaba a muchos milenios. En 1912 publicó Jung su *Psicología del inconsciente*, libro en el que expone su interpretación de los símbolos, y donde alude a esa hipótesis. Tales imágenes o iconos son cosas que se recogen en los cuentos populares y en los mitos: "Los cuentos de hadas están por lo general arraigados en los arquetipos, y el interés que despiertan en los niños se debe a que la mente de estos se halla, en su desarrollo, muy cerca todavía de las capas más profundas del sustrato inconsciente de la conciencia, es decir, del inconsciente colectivo".[11] Nuestro psicólogo suizo analizó sueños y delirios de sus pacientes que se

explicaban por la mitología, por contenidos de ciertos mitos ancestrales. Tanto en los sueños como en los delirios se encontraban temas arquetípicos que los pacientes ni por asomo habían estudiado. Y no se restringían a una raza, sino que eran de carácter universal, pertenecían a la humanidad. No eran tanto *a priori* de contenido cuanto estructurales, pues no eran representaciones mentales innatas, sino más bien disposiciones funcionales a producir las mismas ideas o ideas muy semejantes, siendo tales disposiciones los *arquetipos*, como él las llamó. Estaban en sueños y delirios que, además de contenidos personales, revelaban contenidos impersonales y atávicos.

Hermenéutica onírica de los arquetipos

Los sueños son camino privilegiado de acceso al inconsciente. En ellos se revelan, de forma más patente, los arquetipos. Y es el conocimiento de los arquetipos (por otra parte, conocidos a partir de los sueños, pero en constante recurrencia y reflexión) lo que mejor nos capacita, según Jung, para interpretar los sueños. Él veía los sueños como una función autorreguladora del sujeto para lograr el equilibrio entre el consciente y el inconsciente. La energía mental busca la comprensión de tendencias opuestas. Incluso, consideraba que hay sueños que proceden del inconsciente personal y otros del inconsciente colectivo. Estos últimos se distinguen por su fuerte impresión, por su fuerza plástica y a veces por su belleza poética. Suelen darse en los momentos críticos de la vida: al final de la niñez, en la adolescencia, al comienzo de la madurez y cuando se acerca la muerte. Jung los llamó "los grandes sueños".[12]

Los sueños personales tienen como contenido los complejos. Los sueños colectivos tienen como contenido los arquetipos. Ambos se interpretan en colaboración con el paciente. A un sueño se le aplica la *amplificación*, método que consiste en destacar los elementos más notables del sueño (la amplificación es un procedimiento de la retórica y, por lo mismo, de la hermenéutica, pues consiste en resaltar los contenidos principales que se desea comunicar con la pieza oratoria, y aquí son, viceversa, los contenidos principales que se desea interpretar). No se usa tanto la asociación libre, porque solo serviría para los sueños personales; para los arquetípicos tienen que intervenir los conocimientos de antropología, mitología y folklore que posee el analista. Para Jung, la interpretación de los sueños no se reduce a la terapia, es importante hacerla a lo largo de la vida.

Para conectarse con los arquetipos, Jung desarrolló la técnica de la *imaginación activa*, consistente en dejar aparecer imágenes desde nuestro inconsciente y, conscientemente, seguirlas y elaborarlas, hasta llegar a alguna comprensión de ellas. Es un complemento de la asociación libre, de Freud. Puede plasmarse en el dibujo, la pintura o el modelado. Es lo que Jung llamó *arte espontáneo*.

El consciente y el inconsciente no son fijos, y tienen intercambios. En la vida ordinaria adoptamos una persona (careta) o varias, pero no nos identificamos con ninguna. Es el *yo* consciente, que tiene múltiples facetas. Pero queda la parte inconsciente. Esta suele mostrarse en los sueños como una *sombra*. Los demás aspectos conscientes e inconscientes adquieren un aspecto negativo y de oscuridad. Pero no es funesta, es solo lo que está descompensado, y se compensa en el sueño. Se ayuda al paciente a incorporar esas partes o aspectos, y funciona mejor.

Hay diferencias entre el inconsciente masculino y el femenino. Pero todo inconsciente masculino tiene un elemento femenino, que Jung denominó *anima*, y todo inconsciente femenino tiene un elemento masculino al que llamó *animus*. Es decir, en todo individuo humano conviven el *animus* y el *anima*. El *anima* se puede soñar como una o varias mujeres, y el *animus* como uno o varios hombres. El *anima* suele recoger varios

aspectos femeninos que el varón relega, y vuelven así para lograr el equilibrio.[13] Es decir, el inconsciente compensa, en su afán autorregulador. Como es un arquetipo, el inconsciente del varón contiene ya una imagen colectiva innata de la mujer. Es la imagen del *eterno femenino*, resumen de las experiencias ancestrales relativas a la mujer. No tienen carácter negativo, aunque parezcan tenerlo, sino positivo, pues se pueden asumir o integrar, y cambia la actitud con respecto al sexo opuesto. Se equilibran las fuerzas masculinas y femeninas, tanto externas como internas (sobre todo internas). La cura y la educación consisten en lograr la unión de esos opuestos.

Así como el *anima* produce en el varón la presencia del lado femenino, así el *animus* produce en la mujer la presencia del lado masculino.[14] De lo que se trata es de armonizarlos bien, esto es, de darles su adecuada proporción, lo cual es un acto analógico. Si el varón no es capaz de integrar su lado femenino, el *anima* lo estará moviendo a buscar sustitutos de ello, hasta llegar a desviaciones sexuales; pero, si logra darle su proporción, trabajará para él, otorgándole más sensibilidad e intuición. Lo mismo en la mujer, si no es capaz de integrar su lado masculino, el *animus* la hará adoptar actitudes varoniles, empujándola a comportamientos agresivos o groseros, a no perder ninguna discusión, a llamar la atención sobre sus actividades, sobre todo laborales o profesionales; pero, si logra darle su proporción, trabajará para ella, produciéndole tranquilidad y confianza en sí misma, sin necesidad de esos aspavientos varoniles.

Arquetipos son, pues, la *persona*, la *sombra*, el *anima*, el *animus*, el *anciano hombre sabio*, la *madre tierra* y el *sí mismo*.[15] Todos ellos se ven en muchos de los mitos de distintos pueblos. Por eso Jung atendió tanto a las diferentes mitologías y las estudió.

Para tratar las psicosis, Jung se introdujo en la mitología con el fin de captar el simbolismo de dichas enfermedades.[16] Así surgió su obra *Psicología del inconsciente*. Veía las enfermedades mentales, sobre todo las neurosis, como intentos por alcanzar una nueva síntesis vital, claro que desafortunados, pero no como desviaciones de la libido sexual (como Freud) o voluntad de poder (como Adler). Así, más que como efecto del pasado (Freud) o como un control del futuro (Adler), Jung veía el síntoma como un proceso ante el presente.[17] Además, entre el analista y el paciente se da un diálogo de igual a igual. Era una conversación en la que se transparentaba el inconsciente. Jung atendió a la transferencia entre el analista y el analizado, estudiada por Freud, pero la amplió, pues no se reducía a las reacciones del paciente con el médico bajo el modelo de su relación con su padre, sino a otros sentimientos. El analizado proyecta sobre el analista cosas que veía en su padre (buenas y malas). De ahí también escribió *Psicología de la transferencia*. Es el punto fundamental de la psicoterapia.[18] Hay que lograr el *rapport* o confianza. Pero tanto la transferencia positiva como la negativa son importantes en la terapia, y hay que conocerlas y comprenderlas, para usarlas.[19]

Para su estudio de los arquetipos inconscientes, Jung acude –como hemos visto– a la mitología, a los cuentos de hadas y al folklore, pero igualmente a la alquimia a resultas de un sueño de 1926.[20] Llegó a poseer la colección privada más nutrida de textos

alquímicos. Dice:

> Muy pronto vi que la psicología analítica concordaba notablemente con la alquimia. Las experiencias de los alquimistas eran mis experiencias y su mundo, en cierto sentido, el mío. Esto naturalmente constituyó un descubrimiento ideal para mí, pues con ello había hallado el equivalente histórico a mi psicología del inconsciente... Con el estudio de los antiguos textos todo encontraba su lugar: el mundo de las imágenes de las fantasías, los datos de la experiencia que había acumulado en mi consulta, y las conclusiones que de ello había extraído. Mi comprensión de su carácter típico, que se había iniciado a través de mis investigaciones sobre los mitos, se profundizaba. Las prefiguraciones y la esencia del arquetipo se situaron en el centro de mis investigaciones y me di cuenta de que sin historia no existe psicología, y menos aún la psicología del inconsciente.[21]

Los alquimistas hablaban de una energía mental con opuestos. Los contrarios se unían en la forma arquetípica del *hieros gamos* (enlace sagrado). Se fusionaban en una unión purificada de antinomias y, por ende, incorruptible. Así, de los opuestos, como consciente-inconsciente, extroversión-introversión, *animus-anima*, etc., se puede lograr una fusión. Esto es sumamente analógico, ya que es proporción, unión proporcional de los contrarios, dialéctica en la que, sin destruirse, conviven. Jung entendió la alquimia como un discurso filosófico para entender el bien y el mal, para transmutar aspectos inferiores en aspectos más nobles de uno mismo. Transmutar lo inconsciente en consciente.

Eso hacían los filósofos alquímicos, también filósofos herméticos, *i.e.* hermeneutas de textos simbólicos.

> Un símbolo posee un efecto dinámico, cuyo porqué se desconoce, ya que no obedece a las leyes de la lógica. Por otra parte, los símbolos creados espontáneamente en los sueños desempeñan, sin lugar a dudas, una importante función en el proceso de individualización. Cuando descubrió en los tratados de alquimia símbolos semejantes, Jung no se interesó por la "verdad" que podía haber en ellos, sino por sus posibilidades de aplicación práctica a la comprensión de los procesos inconscientes. Como es sabido, los alquimistas proyectaban sobre la materia el problema de la luz y de las sombras, del bien y del mal. De acuerdo con Jung, el hombre moderno sigue enfrentándose con dicho problema, pero ya no lo proyecta sobre el mundo material, sino sobre otras personas u otros pueblos.[22]

Sobre todo, tiene que ver con la lucha entre tendencias opuestas (*enantiodromia*).[23]

El yo y su individualización plena

La confrontación con el inconsciente, esto es, el análisis de los sueños y la meditación, llevaron a Jung a la noción de ampliación de la conciencia. Esta tomaba parte activa en lo que llamó *individualización*. Señaló síntomas o enfermedades que borraban el futuro en aras del pasado (obsesión), o borraban el presente en aras del pasado (depresión), o borraban el futuro y el pasado en aras del presente (preocupación morbosa respecto a la vida cotidiana). Claro que no son tipos puros y se solapan. Solo representan el desacuerdo entre el consciente y el inconsciente.

Pero Jung también se preocupa por el futuro, tanto nacional como internacional. Por eso llamaba a atender al inconsciente. No a hacer predicciones, sino a hacer caso a las fuerzas ocultas de la mente, que mueven poderosamente al hombre. Para Jung, el yo no solo es el consciente, también lo es el inconsciente, ambos en unión indisoluble. Pero hay que armonizarlos.

Jung llamó *individualización* al proceso por el que una persona se convierte en *individuo* psicológico, unidad indivisible o totalidad.[24] No es egoísmo; al contrario, es fusión de capacidades individuales y colectivas. El objetivo de la individualización es la autorrealización, que siempre se queda en un ideal más allá de lo que alcanzamos. Consiste en unir los opuestos, el consciente y el inconsciente, en una extensión más amplia, a la que Jung denomina el *sí mismo*. Es algo menos egocéntrico, en el sentido de más ampliado, menos centrado en el yo consciente, y más aceptador del inconsciente. Eso nos hará preocuparnos por los demás y actuar a favor de ellos. Llega a extenderse en la preocupación por todo el género humano.

Aplicación a la educación

Jung dedicó algunos trabajos a la pedagogía, sobre todo *Psicología y educación*. En esa obra concluye diciendo que el pedagogo debe ayudarse del psicólogo, y no seguir con la idea anticuada de que se puede educar por imposición. Adopta la vía de la ejemplaridad, con lo cual se muestra muy analógico e icónico:

> El educador debe saber ante todo que las palabras y las órdenes sirven de poco, que mucho más útil es el ejemplo. Si, inconscientemente, los educadores se permiten toda suerte de malos hábitos, mentiras y malas maneras, ello obrará con fuerza incomparablemente mayor que todas las buenas intenciones, que tan poco cuentan. De ahí que el médico piense que el mejor método educacional probablemente consiste en que el propio educador sea educado y que, a fin de establecer su idoneidad, comience probando en sí mismo toda la sabiduría psicológica que le suministró su estudio. Si cumple este esfuerzo con cierta inteligencia y paciencia no será, probablemente, un mal educador.[25]

Tal como se ve, es la vía de la virtud y de la ejemplaridad. Es muy semejante a la vía aconsejada por Gadamer para la educación, en su trabajo "Educar es educarse", es decir, en la línea de la formación (*Bildung*) que expone en *Verdad y método*. Por ello es una actitud hermenéutica, pero también analógica, porque acude a la iconicidad, que es la ejemplaridad, por lo que resulta una postura en la veta de la hermenéutica analógica.

La postura de Jung es, pues, sumamente analógica e icónica en su idea de la educación. Esto se ve en su idea de los tipos psicológicos, como el introvertido y el extrovertido, con sus distintas variantes, que son iconos o paradigmas de los seres humanos. Además, no son tipos unívocos sino analógicos; tienen ciertas intersecciones y comparten ciertos rasgos. No hay tipos puros o unívocos, aunque tampoco, por supuesto, equívocos. Son analógicos. Una especie de universales análogos. Asimismo, es analógico-icónica su idea de los arquetipos del inconsciente colectivo. Son iconos psicológicos, paradigmas ancestrales, que habitan los inconscientes personales desde hace siglos. Y también son análogos porque son ejercidos diferentemente por las diversas culturas, y aun, tal vez, por los distintos individuos; pero no llegan a la equivocidad, se mantienen en la analogicidad. Arquetipos como la *sombra*, el *animus* y el *anima* son elementos que subyacen en las capas más profundas de la psique, en lo más hondo del inconsciente, y sin embargo, no son los mismos para todos ni tampoco son tan diferentes, es decir, escapan a la univocidad y a la equivocidad, y se colocan en la analogicidad. Y eso se ve en la alquimia, fusión de contrarios.

La posibilidad de usar las ideas analógico-icónicas de Jung se cifra en la capacidad que tengamos de mover los arquetipos del ser humano.[26] El propio Jung hace ver que los grandes literatos, sean autores dramáticos, narradores o poetas, son los que tienen la habilidad de manejar tales arquetipos en sus escritos. Por eso las grandes obras literarias tienen un extraño poder pedagógico e incluso terapéutico. Tienen una iconicidad múltiple. No solo muestran algunos de esos arquetipos del inconsciente colectivo, como el héroe, valiente y defensor, la dama o la princesa, que es defendida por él, y el ogro o el villano, que la amenaza o que la oprime, sino que, además, aluden a situaciones límite de

manera, por así decir, paradigmática. Situaciones de dificultad, de tristeza, de angustia, de peligro, etc., son descritas y narradas de manera tan perfectamente icónica, que todos los que las leen se encuentran reflejados allí como en un espejo. De esta manera, Jung nos abre un camino pedagógico a través de las buenas obras literarias. Una buena novela, una buena pieza teatral, un buen poema, son instrumentos útiles para educar, para enseñar e incluso para curar. Es la antigua idea griega, notoriamente de Aristóteles, del carácter catártico de la tragedia. Claro que no rinden toda su riqueza sin ayuda; por eso el papel del maestro es aquí el de propiciar la reflexión en el alumno, y, de alguna manera, orientar hacia la concientización de lo que allí se presenta. No está completo el aprendizaje si solo se siente el efecto catártico de esos textos en el aspecto emocional; tiene que llevarse al ámbito intelectual-racional a través de la reflexión.

Es una educación de los sentimientos, y es una educación en valores, que, de hecho, tiene que ser una educación en virtudes. Los arquetipos, bien seleccionados, pueden representar esos valores principales en los que cada ser humano tiene que ser educado. Hay arquetipos que pueden encarnar diversos valores, y en esa medida sirven para enseñarlos mejor que cualquier tratado o lección acerca de los mismos. Tienen la capacidad de aludir a todo el hombre, intelecto y afecto, razón y emoción.[27] El maestro será un facilitador, un orientador, alguien que, al mismo tiempo que propicia la recepción, orienta en ella para que se aproveche lo mejor posible. Sobre todo, hay que crear la receptividad del alumno, planteando la pregunta, creando conciencia del problema. Sin ello no se recibe bien el texto, como lo muestra la teoría de la recepción. Pero, sobre todo, como se trata de un texto, hay que llegar a su adecuada interpretación.

Y es aquí donde interviene la hermenéutica, que es la disciplina de la interpretación. Dado que se usan textos para transmitir educación o favorecerla, se requiere que sean interpretados adecuadamente; de otro modo no se alcanzará su sentido, se perderá su riqueza. Una hermenéutica analógica, y más precisamente analógico-icónica, podrá llegar al contenido icónico de esos arquetipos junguianos y sacarles provecho para la educación. Sobre todo, existe el peligro de una interpretación equívoca, más que de una interpretación unívoca. Es difícil ver la inclinación hacia la interpretación igualitaria de los arquetipos; más bien se tiende a la interpretación demasiado relativista de los mismos. Un equilibrio proporcional evitará esos extremos, para centrarse en una interpretación que conserve la universalidad de esos arquetipos sin perder la advertencia de su diversidad, de su inculturación, de su analogicidad.

Desenlace

Las ideas de Jung que hemos examinado para ver su aplicabilidad a la pedagogía nos muestran su fecundidad. Y ella se basa precisamente en su carácter icónico, que es también analógico. Y, ya que requieren la aplicación de la hermenéutica, esta tiene que ser una hermenéutica analógico-icónica, para ser acorde con lo que tales ideas reclaman y exigen, para ser bien comprendidas y aplicadas.

En especial, es de interés la aplicación de la psicología analítica de Jung a la educación, y es también una aplicación de la hermenéutica a la pedagogía, pero tiene que ser una hermenéutica específica, una que sea analógica, ya que es la que puede abrir el reservorio de sentido contenido en los símbolos, mitos y ritos, así como en los arquetipos, que son iconos, y estos son analógicos. Por ello he querido relacionar la psicología junguiana con la educación, para que dé una pedagogía profunda, por llegar, a través de los arquetipos de la psique, hasta lo más recóndito y fundamental del ser humano, que es donde mejor se le puede formar.

NOTAS

1 C.G. Jung, *Tipos psicológicos*, Buenos Aires, Sudamericana, t. II, 1965, p. 281.

2 C.G. Jung, *Contributions to Analytical Psychology*, Londres, Kegan Paul, Trench, Truber and Co., Ltd., 1928, pp. 231-232.

3 E.A. Bennet, *Lo que verdaderamente dijo Jung*, México, Aguilar, 1974 (1a. reimpr.), pp. 35-36.

4 C.G. Jung, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Barcelona, Seix Barral, 1971 (2a. ed.), p. 176.

5 F. Fordham, *Introducción a la psicología de Jung*, Madrid, Morata, 1968 (reimpr.), p. 28.

6 C.G. Jung, *Tipos psicológicos*, ed. cit., t. I, 1964, p. 13.

7 E.A. Bennet, *op. cit*., p. 47.

8 *Ibidem*, p. 60.

9 *Ibidem*, p. 61.

10 C.G. Jung, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, ed. cit., pp. 167-171.

11 E.A. Bennet, *op. cit*., p. 68.

12 *Ibidem*, p. 88.

13 *Ibidem*, p. 106.

14 C.G. Jung, *Símbolos de transformación*, Buenos Aires, Paidós, 1962 (2a. ed.), pp. 315 ss.

15 F. Fordham, *op. cit*., p. 31.

16 E.A. Bennet, *op. cit*., p. 127.

17 C.G. Jung, *Teoría del psicoanálisis*, Barcelona, Plaza y Janés, 1972, pp. 120-143.

18 C.G. Jung, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, ed. cit., pp. 220 ss.

19 C.G. Jung, *Teoría del psicoanálisis*, ed. cit., pp. 155-169.

20 C.G. Jung, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, ed. cit., p. 208.

21 *Ibidem*, p. 213.

22 E.A. Bennet, *op. cit*., p. 142.

[23] F. Fordham, *Introducción a la psicología de Jung*, ed. cit., pp. 20-21.

[24] E.A. Bennet, *op. cit*., p. 153.

[25] C.G. Jung, *Psicología y educación*, Buenos Aires, Paidós, 1961, pp. 107-108.

[26] F. Fordham, *op. cit*., pp. 117-130, capítulo "Psicología y educación".

[27] A. Vázquez, *Freud y Jung. Dos modelos antropológicos*, Salamanca, Sígueme, 1981, pp. 19-29.

JUNG Y LA ANALOGÍA

Enlace

Después de todo lo que hemos recorrido en los capítulos anteriores, podemos ya conectar a Jung con el concepto de analogía y con una hermenéutica analógica. Para ello, primero expondré la noción de *analogía* y después la de la correspondiente *hermenéutica*, para ver finalmente la presencia de lo analógico en nuestro psicólogo. No resultará difícil, pues en numerosas partes de su obra se ve esa relación, sobre todo reflejada en su estudio de los símbolos y arquetipos de la psique, así como de los tipos psicológicos.

Creo que entre Jung y la analogía existe una vinculación que, si la desentrañamos, puede ser muy benéfica para la psicología de hoy. En efecto, es un concepto filosófico que puede encontrarse en la base de su construcción teórica, y que puede ayudar a mejorar la práctica terapéutica. Además, como la psicología, sobre todo la psicoanalítica, usa la interpretación, podemos reflexionar sobre lo que una hermenéutica analógica es capaz de hacer por la labor psicológica.

La noción de analogía

La de la analogía es una idea antiquísima.[1] En la filosofía griega, fue introducida por los pitagóricos, geniales presocráticos que fueron al mismo tiempo grandes matemáticos y profundos místicos. Ellos metieron la analogía, como proporción, en las cosas donde no se puede alcanzar la exactitud, pero que, a fin de no caer en el desorden, son llevadas a una reducción u orden intermedio. Así resolvieron su encuentro con la infinitud. Ellos, que como buenos griegos tenían terror al vacío, a lo indeterminado e ilimitado, se toparon con lo infinito, con los infinitésimos, los que se van hasta el sinfín. Lo hicieron a través de los números irracionales y la inconmensurabilidad de la diagonal, en la que siempre quedaba un resto, un pequeño desfase que impedía la exactitud. Pero lo afrontaron y lo superaron.

Platón adopta, de sus maestros pitagóricos, la analogía o proporción como ideal de virtud, de excelencia, pero también por el uso que hace del mito, y no solamente de la razón, en filosofía. Aristóteles aporta a la analogía una aceptable sistematicidad. Recoge la analogía de proporción de los pitagóricos, y le añade una más de tipo platónico, jerárquica y ordenada según grados de aproximación a un paradigma primero y principal. Es la predicación *pròs hén*, esto es, de acuerdo a un término principal, lo que después sería llamado *analogía de atribución*.

Los estoicos la tomaron como simpatía universal, como armonía cósmica, que ha de reflejarse principalmente en la sociedad. Todas las cosas tienen semejanza; sobre todo con nosotros, por lo que las podemos conocer. Y esa analogicidad se refleja en los hombres, los cuales son todos ciudadanos del mundo, en una sociedad cosmopolita. Los neoplatónicos le imprimieron un sesgo simbólico, pues eran muy dados a encontrar símbolos en las cosas, como en una escritura cifrada. De todas formas, la analogía se coloca entre la univocidad y la equivocidad, trata de llegar a un significado proporcional entre ambas, y favorece la iconicidad o la simbolicidad.

En la Edad Media, la analogía fue usada para el conocimiento de Dios, sobre todo, pero también para el conocimiento de las cosas humanas.[2] Fue usada para mediar la alegoricidad y la literalidad, tanto de las Sagradas Escrituras como del cosmos, ya en San Agustín y, en seguimiento de él, en San Buenaventura. Pero el campeón del conocimiento analógico y del ser como análogo fue Santo Tomás de Aquino. Se le opuso Juan Duns Escoto, que hablaba del ser como unívoco a Dios y las creaturas. Pero otros salieron en defensa de la analogía. Por ejemplo, el gran místico Juan Eckhart, que usó principalmente la de atribución para poner de relieve la gran excedencia de Dios por encima de las creaturas. En el Renacimiento, el cardenal Cayetano (Tomás de Vio) dio una estructuración lógica muy consistente a la analogía, con dos principales: la de atribución y la de proporcionalidad, tanto propia (o metonímica) como impropia (o metafórica). Los tomistas privilegiaron la analogía de proporcionalidad. Y Francisco Suárez prefirió la de atribución, aunque no faltaron casos, como el de Francisco de Araújo, en que se unieron y conciliaron las dos formas de la analogía.

De hecho, *analogía* es lo mismo que proporción, proporcionalidad.[3] Con esto ya se implica que a cada cosa se le respete su porción, su *portio*, para obtener y guardar una *pro-portio*. Dar a cada quien lo que le compete o le es conveniente, tanto en la esfera ontológico-antropológica como en la ético-política. Es un término que se origina en la matemática griega, y después pasa a la filosofía, para designar un modo de significación y de predicación. Es, sobre todo, un modo de predicación o atribución. En efecto, hay tres modos fundamentales de predicar: unívoco, equívoco y análogo. En la univocidad, un término se aplica como predicado de sus sujetos de manera completamente igual. Por ejemplo, *hombre* se aplica de manera igual o unívoca a todos los hombres. En la equivocidad, un término se predica de sus sujetos de manera completamente diferente. Por ejemplo, *gato* se aplica de manera diferente o equívoca al animal y al instrumento. En la analogicidad, un término se predica de sus sujetos de manera en parte igual y en parte diferente, predominando la diferencia. Por ejemplo, *sano* se predica del organismo y del clima, pero solo de manera proporcional o analógica.

La analogía es proporción, y puede serlo de manera simple o de manera compuesta. A la primera suele llamársele *analogía de atribución*, e implica una marcada jerarquía entre un analogado principal y otros analogados secundarios. Así, *sano* se predica primeramente del organismo, y después (o secundariamente) del clima, del alimento, de la medicina o de la orina. El primero recibe la atribución con mayor propiedad que los segundos, los cuales reciben esa atribución precisamente por relación con él. La analogía de proporcionalidad es una proporción compuesta. En ella lo que se compara no es un analogado con otro, sino que se comparan dos proporciones simples. No se comparan correlatos, sino relaciones. Aquí no se ve tanto la jerarquía como en la otra, pero hay un cierto orden, ya que toda analogía implica un más y un menos. La *analogía de proporcionalidad* puede ser propia o metafórica. Ejemplo de la propia es "la razón es para el hombre lo que el instinto para el animal"; por eso entendemos la expresión "el animal se adapta (instintivamente) al medio ambiente". Ejemplo de la metafórica es "la risa es al hombre lo que las flores al prado"; por eso entendemos la expresión metafórica "el prado ríe". Esta última es de singular importancia, pero no es el único tipo de analogía. Por eso, como decía Octavio Paz, los poetas románticos, y aun los filósofos de esa corriente, usaban la analogía;[4] pero era esta, la de proporcionalidad impropia, la metáfora, la cual es solo una parte de la analogía, y la más cercana de todas a la equivocidad. Eso hace pensar que es conveniente recuperar todos los modos de la analogía para el pensamiento contemporáneo.

Además, la analogía ha encontrado un trabajo muy importante en la semiótica actual. Gracias a Charles S. Peirce, que la conectó con la iconicidad, la analogía se coloca en el signo icónico. Peirce dividía el signo en tres: el índice, que es unívoco porque es el signo natural, que tiene una relación de causa-efecto con su significado y no se puede equivocar; el símbolo, que es equívoco porque depende de la cultura (por ejemplo, el lenguaje es distinto según cada entorno cultural), el icono, que es el signo analógico, pues

es en parte natural, en cuanto requiere semejanza con su significado, y en parte cultural, pues es interpretado con diferencias según la cultura en la que se le toma.[5] Asimismo, el icono se divide en tres: la imagen, que nunca es completamente unívoca, aunque tiende a la univocidad; el diagrama, que sería el más propiamente analógico, y la metáfora, que nunca es equívoca, aunque se inclina hacia la equivocidad. También aquí vemos la oscilación de la analogía o iconicidad entre la metonimia y la metáfora, pues la imagen es metonímica; en el otro polo se coloca la metáfora, y el diagrama va en medio. Por eso he dicho que sería el más analógico. Esta idea de la iconicidad enriquece la analogicidad.

De esta manera la analogía se nos presenta como un modo de significar intermedio entre la univocidad y la equivocidad, salvándose de sus deficiencias y aprovechando sus ventajas, y que abarca tanto la metonimia como la metáfora, teniendo la posibilidad de oscilar entre una y otra. Esto le da una notable versatilidad, pero también seriedad.

La noción de hermenéutica

Podemos definir la hermenéutica como un instrumento conceptual para la interpretación de textos.[6] Ella nos enseña a comprender textos literarios, filosóficos, religiosos, jurídicos, etc. Dentro de ellos cabe la interacción psicoanalítica como un texto, pues el analista tiene que interpretar lo que dice y hace el analizado, y eso es una tarea hermenéutica.

Por lo demás, la hermenéutica ha sido, en la historia, primero un arte o técnica de la interpretación, hasta llegar a ser todo un sistema filosófico en el siglo XIX.[7] Esto ocurrió con D. Schleiermacher, en el romanticismo, y fue recuperado por W. Dilthey, para su historicismo, en sus estudios sobre su antecesor. Después M. Heidegger retomó a Dilthey y lo insertó en el método fenomenológico de su maestro Husserl. De este modo se habla de una hermeneutización de la fenomenología realizada en su obra *Ser y tiempo*.[8]

Después fue H.-G. Gadamer, discípulo de Heidegger, quien recibió la estafeta de la hermenéutica. En su libro *Verdad y método* estudió las condiciones de la interpretación, sobre todo a partir de la noción de *tradición*, pues ya al tener un lenguaje pertenecemos a una de ellas. La tradición tiene un sentido común (*sensus communis*), que es como un depósito de criterios y tópicos para efectuar la comprensión. Y esta última se da de manera especial cuando se logra la fusión de horizontes entre el autor y el lector o intérprete a través del texto.[9] Han seguido a Gadamer sus discípulos, como G. Vattimo y J. Grondin. Sin embargo, son muy diferentes. Vattimo tiene una interpretación de su maestro como proponiendo una hermenéutica equívoca, porque lo ve como muy relativista, en el sentido de la verdad como desocultamiento o *alétheia*, no como adecuación o correspondencia. En cambio, Grondin tiene una visión de Gadamer que se acerca mucho al univocismo, pues llega a interpretar la visión de horizontes como verdad de correspondencia, en el sentido de Aristóteles.[10]

Según se ve, la hermenéutica ha estado polarizada entre el univocismo y el equivocismo, y hace falta una visión analogista de la misma. Es la que creo que realiza la fusión de los contrarios (univocidad y equivocidad) que tanto pedía Jung. Por eso paso a ella, para después vincularla con nuestro psicólogo-filósofo.

La hermenéutica analógica

Una hermenéutica vertebrada a través del concepto de analogía evita los inconvenientes que tendría una hermenéutica unívoca y una equívoca. La primera se excede en su exigencia de rigor en la interpretación, pretende llegar a una interpretación clara y definitiva, completamente adecuada. La segunda se excede en la apertura, en el relativismo o falta de objetividad en la interpretación. En cambio, una hermenéutica analógica no se queda en la estrechez de la univocidad; es abierta, pero con límite; ni cae en la deriva de la equivocidad, o no es una equivocidad excesiva, sino una equivocidad con límite (y univocidad con límite, también).[11]

Una hermenéutica unívoca solo da lugar a una única interpretación como válida, siendo todas las demás inválidas. En cambio, una hermenéutica equívoca da lugar a prácticamente todas las interpretaciones como válidas. Una hermenéutica analógica supera el absolutismo de la unívoca y el relativismo de la equívoca. Permite varias interpretaciones como válidas, pero ordenadas y, de preferencia, observando cierta jerarquía.

Además, una hermenéutica analógica aprovecha los dos modos principales de la analogía: la de atribución y la de proporcionalidad. La de proporcionalidad reúne y aglutina, conecta y aproxima, crea cierta igualdad (proporcional) entre los análogos. La de atribución jerarquiza e introduce grados, tiene un analogado principal y varios analogados secundarios. De esta manera, aplicada a la interpretación, la analogía de proporcionalidad, en la hermenéutica analógica, nos permite mediar y acercar diferentes interpretaciones de un texto que tengan semejanzas entre ellas. En cambio, aplicada a la interpretación, la analogía de atribución, en la hermenéutica analógica, nos permite aceptar varias interpretaciones como válidas, pero guardando un orden jerárquico, según el grado de aproximación a la verdad textual. Llegará a un punto en el que las interpretaciones ya dejen de ser válidas y comiencen a ser inapropiadas.

También, una hermenéutica analógica aprovecha que la analogía tiene un polo metonímico y otro metafórico, lo cual permite interpretar textos científicos y textos literarios, preservar el sentido literal y el sentido alegórico, predominando el último. Además, según se dijo, para C.S. Peirce, la analogía es iconicidad, la cual se divide en imagen, diagrama y metáfora. Por eso podemos ver las interpretaciones como imágenes, diagramas o metáforas del texto, en una gradación de lo más ajustado a lo más libre de la comprensión del mismo.

Encontramos allí la misma polarización entre la metonimia, que tira a la univocidad, pero solo tendencialmente, y la metáfora, que se inclina a la equivocidad, pero sin caer nunca en ella. Son solo cercanías. Y, así, hay una cara metonímica y otra cara metafórica en la analogía, lo cual permite que una hermenéutica analógica tenga un extremo metonímico y otro metafórico, permitiendo oscilar entre ambos según lo requiera el texto. A veces será más científico, pidiendo una interpretación de tipo más metonímico, y a veces será más literario, pidiendo una interpretación de tipo más metafórico.

Es una hermenéutica que sirve de mediación, que ejerce de mediadora. Lo hace entre extremos, como los de la univocidad y la equivocidad, los de la metonimia y la metáfora. Pero también lo hace con los contrarios, con los opuestos. Solo que no encuentra propiamente una síntesis o reconciliación plena, sino una dialéctica inconclusa, que más bien vive de la tensión, que hace que los contrarios convivan o coexistan, y se ayuden mutuamente, que trabajen para fomentarse, para enriquecerse. En esta colaboración y cooperación podrán encontrar la fórmula que necesitan, a saber, afanarse la una por la otra, y, en lugar de destruirse, ayudarse mutuamente a seguir adelante.

En efecto, la hermenéutica analógica tiene, gracias a la noción de analogía, un aspecto dialéctico. La analogía tiene una dialéctica detrás de ella, o que la acompaña. No es como la hegeliana, que llega a una síntesis, asunción y superación de los opuestos, sino una que no concluye, que no lleva los opuestos a una síntesis perfectamente conciliadora. Tiene una conciliación frágil y hasta trágica.

No es como la dialéctica de Hegel, sino como la de Heráclito, Empédocles, Cusa, Bruno, Kierkegaard, Nietzsche y Freud. Es decir, Heráclito plantea la coexistencia de los opuestos, como el fuego y el leño, el arco y la lira, y no hay reconciliación. Los opuestos viven de su propio conflicto, en la tensión; conservan sus propiedades antitéticas, y de su misma lucha va surgiendo su mutua colaboración. Acaban por trabajar el uno para el otro. Así, para Heráclito, el fuego vive del leño y, si se acaba el leño, se acaba el fuego; la armonía surge de la oposición del arco y la lira, etc. En el caso de Nietzsche, que tanto invoca a Heráclito y a Empédocles, se muestra esta dialéctica inconclusa y de conflicto. Así, Apolo y Dionisos, según Nietzsche, tienen que ser reconciliados; pues, a pesar de que son hermanos, viven en disenso, en oposición. Pero no hay síntesis posible entre ellos, de ambos no surge una superación (por más que se haya pensado que es Sócrates músico, en *El origen de la tragedia*). Nietzsche llegó a pensar en un Jano bifronte, con la cara de Dionisos, por una parte, y la de Apolo, por la otra.[12] Algo parecido ocurre con Freud. Opuestos como el ello y el superyó, dentro del aparato psíquico, atosigan al yo con sus demandas y sus prohibiciones. No hay una síntesis, pero sí una negociación, con una especie de acuerdo o pacto (de no agresión); eso evita la angustia y la mera pugna sin sentido.

Esta dialéctica, además, tiene un sentido trágico. Pero no de una tragedia absoluta, unívoca, sino equilibrada y moderada, analógica, y con ello se plantea una posibilidad de vivir la crisis y aprovecharla para avanzar, para que haya dinamismo y movimiento. Es una tragedia mediada, normal, la que pertenece a la vida misma.

La analogía es la dialéctica entre los extremos opuestos de la univocidad y la equivocidad. La analogía consiste no en la síntesis de una y otra, sino en la concordancia de ambas; tal es el tercer término en esta dialéctica. También tienen un rasgo trágico, pues la univocidad es el destino fatal e inapelable, mientras que la equivocidad quiere ser la libertad omnímoda (la cual es inexistente); pero la libertad ganada por el héroe es analógica, es lo que cabe humanamente entre el azar y la necesidad. Así, entre la ciega

univocidad y la vacía equivocidad, la analogía es una conquista del hombre. Hay que luchar por ella.

Ya que la iconicidad está muy asociada a la analogía, se puede hablar de una hermenéutica analógico-icónica. El icono es un signo que, según Peirce, se divide en imagen, diagrama y metáfora. Por eso el icono (o la iconicidad) nos hace ver que hay un polo metafórico y otro metonímico, que es el de la imagen, y otro intermedio entre ambos. Eso permite que la interpretación oscile entre la metáfora y la metonimia, según lo requiera el texto por su contexto. A veces necesitará que la interpretación sea más literal, o metonímica (esto es, tendiente a la literalidad), y otras veces una interpretación metafórica, o alegórica (esto es, tendiente a un sentido simbólico). Asimismo, permite que las interpretaciones sean a veces imágenes de los textos (cuando se pueda), o diagramas de los mismos o, en último caso, metáforas suyas.

En la historia de la hermenéutica se ha dado la lucha entre los que privilegian demasiado el sentido literal de los textos y los que lo hacen con el sentido alegórico de los mismos. El sentido literal es unívoco, de modo que los que lo procuran promueven una hermenéutica univocista. El sentido alegórico tiene el peligro de equivocidad, de falta de límites; por eso quienes lo desean en realidad están apoyando una hermenéutica equivocista. En cambio, una hermenéutica analógica trata de conservarse en el medio, en la mediación; no pretende una interpretación literal del texto, pero tampoco se lanza a una interpretación puramente alegórica de él; se esfuerza por hacer una interpretación abierta pero seria.

Con esto tendremos, para la actualidad, una hermenéutica que no se quede en el precepto incumplible de una comprensión unívoca y definitiva de un texto, pero que tampoco se abandone a la comprensión equívoca e interminable del mismo, porque es acabar con la interpretación misma. Nos queda el camino analogista, de una hermenéutica analógica, la cual nos podrá asegurar un terreno más fructífero. Sobre todo uno que no deseche la ontología, que es la que la ayuda a tener límites.

Jung, la analogía y la iconicidad

A lo largo de los capítulos anteriores he anotado algunas de las relaciones de Jung con el concepto de analogía. Solo haré un breve recuento de ellas. En primer lugar, su idea fundamental de un inconsciente colectivo además del individual, que señalaba Freud, se da en estrecha semejanza con el de la persona. Depende de la infancia de la humanidad y se ha ido formando a lo largo de la historia.

Su tesis de que ese inconsciente colectivo está habitado por símbolos, que son imágenes de las pulsiones, figuradas en los dioses, mitos y ritos de las religiones, aprovecha la analogicidad propia del símbolo y del icono. En la psique hay imágenes arquetípicas que se dan por analogía entre la pulsión y la imagen con la que se le representa.

Los mismos arquetipos tienen mucha analogicidad, ya que son diversamente concebidos por las distintas culturas, pero hay una semejanza notable. Hay como una base común con varias manifestaciones particulares.

Su teoría de los tipos psicológicos aprovecha la semejanza entre el extrovertido y la base sexual de la psique, según Freud, así como la que se da entre el introvertido y la voluntad de poder, según Nietzsche, recuperado por Adler. Y lo que es más importante, Jung considera que lo ideal es conjuntar esos dos caracteres opuestos en uno solo, que sería, así, más rico.

Este afán de conjuntar los opuestos en un punto, de lograr la coincidencia de los contrarios, es un aspecto dialéctico en Jung. Pero es una dialéctica analógica, ya que no es como la hegeliano-marxista, que llega a una síntesis en la que reasume y supera los opuestos, con lo cual concluye y cierra, sino que es una dialéctica abierta, que no llega a una síntesis que acabe con los contrarios, sino que los conserva como antitéticos pero los hace laborar el uno para el otro, en un equilibrio proporcional.

La hermenéutica que usa Jung es analógica. Él mismo dice que a su instrumento de análisis lo llama método hermenéutico.[13] También Freud llegó a llamar al psicoanálisis "arte de interpretación", es decir, señaló su carácter hermenéutico. Pero Jung veía demasiado unívoca la hermenéutica de su maestro, porque tenía una idea demasiado simple del símbolo y porque se basaba en la represión. En cambio, Jung tiene una idea muy rica del símbolo, y prefiere usar la amplificación, que es un elemento de la retórica, que consiste en agrandar los fenómenos (en este caso los sueños) para apreciar mejor sus distintos aspectos.

Es decir, en su hermenéutica, Jung busca varios significados. No se queda, como en una hermenéutica unívoca, en un solo significado como válido en el texto, pero tampoco se desliza, como sería en una hermenéutica equívoca, hacia todos los significados que se quiera, sino que pone límites, que provienen de los principios de su teoría, y de esta manera llega a una hermenéutica analógica. Usa la analogía de proporcionalidad, ya que los arquetipos se enlazan unos con otros por esa semejanza que tienen entre ellos, y usa la analogía de atribución, que es jerárquica, pues dentro de las interpretaciones plausibles

de los símbolos hay unas más apropiadas y otras menos, según una escala que llega a los límites de la inadecuación.

Además, la noción de iconicidad está conectada con la de analogía. Es la idea de que con los prototipos o arquetipos se tiene semejanza al realizarlos en lo concreto. Los tipos son abstractos, sus realizaciones son concretas. Por eso no puede haber identidad absoluta, sino relativa, solo semejanza, analogía. Los iconos o paradigmas, en nuestro caso los tipos psicológicos y los arquetipos del inconsciente, son orientadores. Pero solamente se alcanza con ellos un parecido; sin embargo, es lo bastante exacto como para guiarnos hacia la salud mental y hacia la madurez. Lo cual no es poca cosa.

Desenlace

Por todo ello, podemos decir que Jung fue muy analógico e icónico, que tuvo una idea de la psicología que trataba de evitar la tendencia hacia el cientificismo unívoco, de su maestro Freud, a la vez que el relativismo equívoco de muchos estudiosos de las culturas. Se coloca en la mediación, siempre tratando de unir los opuestos, de sacar provecho del ideal de rigor de la univocidad y de la apertura de la equivocidad. Las puso a colaborar para encontrar un término medio virtuoso entre esos dos extremos viciosos y contrarios.

Fueron muchos los elementos que nos hacen ver a Jung como hermeneuta analógico, y atraviesan su teoría de la psicología analítica. Tanto en su concepción de los símbolos, como en la de los arquetipos, la de los tipos psicológicos y la de la transferencia, se muestra su utilización de la noción de analogía. En efecto, todo ello está orientado a la interpretación de los sueños, a la que dio mucha importancia y en los que encontraba reflejado el inconsciente colectivo.

La hermenéutica analógica tiene, pues, a Jung como uno de sus avatares, uno de los hitos en su trayectoria. Incluso parece ser que este tipo de interpretación, como algo inconsciente, ha atravesado la historia, a veces sin ser notada, a veces siendo repelida, pero siempre volviendo, con el retorno de lo reprimido.

Quizá la analogía es, también, un arquetipo, algo que los magos, los místicos, los alquimistas y muchos filósofos y psicólogos han buscado. Cuesta trabajo conseguirla, pues es el equilibrio, difícil, entre el cientificismo unívoco y el ocultismo equívoco. Pero así es como estamos en la actualidad, distendidos por el positivismo de algunos filósofos analíticos y el relativismo extremo de algunos filósofos posmodernos. Por eso es que el concepto de analogía tiene tanta actualidad, porque es algo que se está necesitando actualmente. Recorre la historia del pensamiento y, por eso, es perenne; pero, sobre todo, necesita ser aplicado en la filosofía actual.

NOTAS

1 I.M. Ramírez, *De analogia*, Madrid, CSIC, 1970, t. 1, pp. 76 ss.

2 M. Beuchot, *La hermenéutica en la Edad Media*, México, UNAM, 2002, pp. 151 ss.

3 P. Secretan, *L'analogie*, París, PUF, 1984, pp. 7-8.

4 O. Paz, *Los hijos del limo*, Barcelona-Bogotá, Seix Barral, 1990, pp. 85-86.

5 C.S. Peirce, *La ciencia de la semiótica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1974, pp. 45 ss.

6 M. Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, FCE, 2008 (5a. ed.), pp. 32 ss.

7 M. Ferraris, *Historia de la hermenéutica*, México, Siglo XXI, 2002, pp. 105 ss.

8 R. Rodríguez, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 101 ss.

9 M. Beuchot, "Hermenéutica y retórica en Hans-Georg Gadamer", en *Semiosis* (Universidad Veracruzana), 18 (1987), pp. 141 ss.

[10] J. Grondin, "La fusión de horizontes. ¿La versión gadameriana de la *adaequatio rei et intellectus*?", en M. Aguilar Rivero y M.A. González Valerio (coords.), *Gadamer y las humanidades, I) Ontología, lenguaje y estética*, México, UNAM, 2007, pp. 23 ss.

[11] M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México, UNAM-Ítaca, 2009 (4a. ed.), pp. 51 ss.

[12] L.E. de Santiago Guervós, *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*, Madrid, Trotta, 2004, p. 604.

[13] D. Tacey, *Cómo leer a Jung*, México, Paidós, 2010, p. 103, nota 5.

CONCLUSIONES

En las páginas anteriores he querido presentar a Jung como análogo, y no solo como un psicólogo que utiliza la analogía. Ciertamente la aplica, ya que su idea del inconsciente colectivo se da por semejanza con el individual. Asimismo, la aplica en su tesis de los arquetipos que lo pueblan, los cuales son símbolos e iconos, y estos son de carácter analógico. Igualmente, su doctrina de la transferencia se basa en la semejanza de esta con la alquimia. De hecho, la alquimia misma es de esta índole, ya que supone la simpatía universal de los elementos, que buscan sus correspondencias.

Asimismo, el afán de Jung por conciliar los opuestos es de tipo analógico, ya que es una dialéctica que subyace en la noción de analogía. Una dialéctica diferente, porque no busca una síntesis en la que se diluyan los contrarios, sino que los preserva como tales y los hace colaborar unos con otros.

La misma hermenéutica de Jung, como lo señala David Tacey, usa la amplificación, que es un recurso retórico, para poner más de manifiesto lo que se encuentra en un texto. Y esto es un movimiento de interpretación analógica, basada en las características simbólicas que se buscan en el texto.[1]

Hemos visto, además, que la condición humana, para Jung, se da desde la inmanencia hasta la trascendencia. En el lado de la inmanencia, se ve en la relación del hombre con los demás, y estos son sus semejantes, sus análogos. Se ve de manera más clara en la transferencia, que Jung estudia por analogía con la alquimia. Muchos de los procesos alquímicos se realizan en esa relación entre analizado y analista. En el lado de la trascendencia, está la psicología de la religión, pues Jung la aceptaba. Sin embargo, señalé mi discrepancia con él cuando dice que el contenido de la religión es únicamente simbólico, pues yo creo que el símbolo tiene una cara hermenéutica y otra ontológica, dice algo de la realidad, pero de modo claroscuro.

Igualmente, vimos que Jung centra su teoría en el inconsciente colectivo y sus símbolos o arquetipos, y estos son interpretados de manera analógica, por comparación con elementos objetivos de la realidad (el padre, la madre, el héroe, el *anima*, el *animus*, el mago, el diablo, la anciana), pero sabiendo que son cosas internas de la mente, propias de la subjetividad.

Esta analogicidad se apreció, también, en el afán de Jung de la coincidencia de los opuestos, ya que procura la reunión en un punto de los tipos psicológicos, ya que el

introvertido y el extrovertido, cada uno por su lado, tienen numerosas desventajas, y él quiere conciliarlos congregando sus ventajas.

Vimos, además, cómo se puede aplicar la psicología de Jung a la pedagogía, pues contiene una teoría de la educación, la cual se da como formación de los individuos con base en arquetipos, de modo que vayan logrando su unificación o identificación en la persona. Es reconducir esos opuestos (como el *animus* y el *anima*) a una unión proporcional y equilibrada, en lo cual consiste la analogía.

Por todo ello, mi conclusión principal es que la interpretación que cuadra a la psicología analítica de Jung, a fuer de psicología profunda, es una hermenéutica analógica, la cual pueda dar cuenta del significado de los símbolos, iconos y arquetipos, los cuales son muy ricos y complejos, y no se pliegan a una hermenéutica unívoca ni a una equívoca.

Como pocos, Jung entrevió la importancia de lo icónico, esto es, de lo analógico. La captó en la fuerza de orientación que tienen los tipos psicológicos para conocer y comprender a los individuos. Nunca se dan, en la realidad concreta, tipos puros; ellos son solamente paradigmas universales orientadores, pero tienen el arrastre de los modelos. Lo mismo sucede con los arquetipos del inconsciente. Son modelos de las cosas que ocurren en nuestra psique, y por eso poseen la capacidad de conducirnos al equilibrio de los extremos, a la conjunción de los opuestos, a la unificación de fuerzas que produce la identificación, la individualidad del ser humano. En ella consiste la salud y la madurez que el hombre puede alcanzar.

Jung pensaba que Freud se había quedado en el aspecto arqueológico de la psique, y que le faltaba el teleológico o hacia el futuro. Uno recalcaba la causa eficiente y el otro la causa final.

La psique tiene tanto un futuro como un pasado, y el estudio de la mente debería revelar no solo de dónde viene un hombre, sino también la dirección de su futuro. Jung sostenía que, puesto que la concepción causalista es finita, presagia un fatalismo; en cambio, la posición teleológica permite abrigar la esperanza de que el hombre dejará en algún momento de ser la víctima de su pasado. El símbolo que representa los pensamientos y los sentimientos inconscientes puede transformar la energía psíquica (libido) en valores positivos y constructivos. Tal como se revelan en el psicoanálisis, los sueños, los mitos y las religiones constituyen los medios para manejar los conflictos a través de la realización de deseos; pero además encierran indicios para una solución futura del dilema neurótico.[2]

Por este camino se llega a la autorrealización de la persona, a la individuación, ya que, según él, la utilización de los símbolos, más allá de los meros signos, es lo que distingue a los hombres de los demás animales.

Tal es, para Jung, el poder de los símbolos, de los tipos y los arquetipos. Tuvo un pensamiento sumamente icónico, basado en modelos o paradigmas, figuras e imágenes que habitaban en la psique humana desde los tiempos más remotos. Pero también que

servían para dirigir desde estos tiempos hacia los futuros. Ellos orientan para ser adoptados y adaptados por cada quien de manera parecida, es decir, según la analogía. Pensador analógico e icónico y, además, hermeneuta, podemos ver en Jung una hermenéutica analógico-icónica ya proyectada.

Por eso me ha resultado Jung tan interesante, me importa para mis propias investigaciones en el campo de la hermenéutica, la analogía y la iconicidad. Me revela el poder que tienen los iconos para mover la psique, para reorientar lo que se ha salido de cauce. Me manifiesta la fuerza que posee la analogía, pues los tipos y los arquetipos orientan pidiendo una semejanza, no una identidad, que es incumplible. Y dirige mi atención hacia los mismos iconos, los arquetipos del inconsciente colectivo, que nos llaman para utilizarlos en nuestro crecimiento interior, psíquico. Todo eso me ha hecho verlo como un practicante de la hermenéutica analógico-icónica.

NOTAS

[1] M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México, UNAM-Ítaca, 2009 (4a. ed.), pp. 51 ss.

[2] S.T. Selesnick, "Carl Gustav Jung (1875-1961). Contribuciones al psicoanálisis", en M. Grotjahn y otros, *Historia del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1968, t. I, p. 116.

BIBLIOGRAFÍA

Bennet, E.A., *Lo que verdaderamente dijo Jung*, México, Aguilar, 1974 (1a. reimpr.).

Beuchot, M., *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México, UNAM–Ítaca, 2009 (4a. ed.).

_____, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, FCE, 2008 (5a. ed.).

_____, *Phrónesis, analogía y hermenéutica*, México, UNAM, 2007.

_____, "Los pitagóricos y la analogía. La visión de María Zambrano", *Contrastes* (Málaga), IX (2004), pp. 27-40.

_____, *La hermenéutica en la Edad Media*, México, UNAM, 2002.

_____, "Hermenéutica y retórica en Hans-Georg Gadamer", *Semiosis* (Universidad Veracruzana), 18 (1987), pp. 141-148.

Brown, J.A.C., *Freud y los postfreudianos*, Buenos Aires, Compañía General Fabril Editora, 1963.

Clancier, P.-S., "La psicología analítica junguiana y el problema del simbolismo. El psicoanálisis freudiano y sus relaciones con la alegoría", apéndice a su obra *Freud*, Buenos Aires, Granica, 1973, pp. 111-116.

Colli, G., *La sabiduría griega*, Madrid, Trotta, 1995.

Creegan, R.F., "La psicología compleja de C.G. Jung", en Varios, *La psicología profunda. Janet, Freud, Adler, Jung*, Buenos Aires, Paidós, 1966, pp. 78-88.

Ferraris, M., *Historia de la hermenéutica*, México, Siglo XXI, 2002.

Fordham, F., *Introducción a la psicología de Jung*, Madrid, Morata, 1968 (reimpr.).

Galimberti, U., *La terra senza il male. Jung: dall'inconscio al simbolo*, Milán, Feltrinelli, 2001 (2a. ed.).

Grondin, J., "La fusión de horizontes. ¿La versión gadameriana de la *adaequatio rei et intellectus*?", en M. Aguilar Rivero y M.A. González Valerio (coords.), *Gadamer y las humanidades, I) Ontología, lenguaje y estética*, México, UNAM, 2007, pp. 23-42.

Hacquard, G., *Guide mythologique de la Grèce et de Rome*, París, Hachette, 1976 (2a. ed.).

Hostie, R., *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de C.G. Jung*, París, Desclée de Brouwer, 1955.

Jung, C.G., "Sobre los arquetipos del inconsciente colectivo", en Varios, *Hombre y sentido. Círculo Eranos III*, Barcelona, Anthropos, 2004, pp. 9-45.

_____, *Lo inconsciente en la vida psíquica normal y patológica*, México, Losada-Océano, 1998.

_____, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Barcelona, Paidós, 1991 (4a. reimpr.).

_____, *Psicología de la transferencia*, México-Barcelona, Origen-Planeta, 1985.

_____, "Aion: Phenomenology of the Self. (The Ego, the Shadow, the Syzygy: Anima/Animus)", en J. Campbell (ed.), *The Portable Jung*, Nueva York, Penguin Books, 1976 (reimpr.), pp. 139-162.

_____, "The Concept of the Collective Unconscious", en J. Campbell (ed.), *The Portable Jung*, Nueva York, Penguin Books, 1976 (reimpr.), pp. 59-69.

_____, *Teoría del psicoanálisis*, Barcelona, Plaza y Janés, 1972.

_____, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Barcelona, Seix Barral, 1971 (2a. ed.).

_____, *Tipos psicológicos*, Buenos Aires, Sudamericana, 1965, 2 vols.

_____, *Símbolos de transformación*, Buenos Aires, Paidós, 1962 (2a. ed.).

_____, *Psicología y educación*, Buenos Aires, Paidós, 1961.

_____, *Psicología y religión*, Buenos Aires, Paidós, 1960.

_____, *The Undiscovered Self*, Nueva York–Toronto, The New American Library, 1958 (reimpr.).
_____, *Psicología y alquimia*, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1957.
_____, *La psique y sus problemas actuales*, Santiago de Chile, Zig-Zag, s.f.
_____, *Contributions to Analytical Psychology*, Nueva York, Harcourt-Brace, 1928.
Marino López, A.L., *La justicia en Esquilo y en Platón*, tesis de Doctorado en Filosofía, México, FFyL UNAM, 1999.
Mueller, F.L., *La psicología contemporánea*, México, FCE, 1969 (reimpr.).
Paz, O., *Los hijos del limo*, Barcelona-Bogotá, Seix Barral, 1990.
Peirce, C.S., *La ciencia de la semiótica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1974.
Progoff, I., *La psicología de C.G. Jung y su significación social*, Buenos Aires, Paidós, 1967.
Ramírez, I.M., *De analogia*, Madrid, CSIC, 1970.
Rodríguez, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid, Tecnos, 1997.
Saada, D., *La herencia de Freud*, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1968.
Santiago Guervós, L.E. de, *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*, Madrid, Trotta, 2004.
Secretan, P., *L'analogie*, París, PUF, 1984.
Selesnick, S.T., "Carl Gustav Jung (1875-1961). Contribuciones al psicoanálisis", en M. Grotjahn y otros, *Historia del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1968, t. I, pp. 100-122.
Storr, A., *Jung*, Barcelona, Grijalbo, 1974.
Tacey, D., *Cómo leer a Jung*, México, Paidós, 2010.
Vázquez, A., *Freud y Jung. Dos modelos antropológicos*, Salamanca, Sígueme, 1981.
Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, México, FCE, 1973 (2a. ed.).

Diseño de portada: José Luis Maldonado
Imagen de portada: © Christie's Images/Corbis

© 2015, Mauricio Beuchot

Derechos reservados

© 2015, Ediciones Culturales Paidós, S.A. de C.V.
Bajo el sello editorial PAIDÓS M.R.
Avenida Presidente Masarik núm. 111, Piso 2
Colonia Polanco V Sección
Delegación Miguel Hidalgo
C.P. 11560, México, D.F.
www.planetadelibros.com.mx
www.paidos.com.mx

Primera edición: septiembre de 2015
ISBN: 978-607-747-043-4

Primera edición en formato epub: septiembre de 2015
ISBN: 978-607-747-068-7

No se permite la reproducción total o parcial de este libro ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del *copyright*.

La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Arts. 229 y siguientes de la Ley Federal de Derechos de Autor y Arts. 424 y siguientes del Código Penal).

Libro convertido a epub por:
Tilde Tipográfica

TE DAMOS LAS GRACIAS POR ADQUIRIR ESTE EBOOK

Visita Planetadelibros.com y descubre una nueva forma de disfrutar de la lectura

Regístrate y sé parte de la comunidad de Planetadelibros México, donde podrás:

- Acceder a contenido exclusivo para usuarios registrados.
- Enterarte de próximos lanzamientos, eventos, presentaciones y encuentros frente a frente con autores.
- Concursos y promociones exclusivas de Planetadelibros México.
- Votar, calificar y comentar todos los libros.
- Compartir los libros que te gustan en tus redes sociales con un sólo click

Planetadelibros.com

PAIDÓS

EXPLORA DESCUBRE COMPARTE

Índice

Introducción	5
Vida, obra y trayectoria	8
Principales doctrinas propias de la psicología analítica	20
El ser humano: inmanencia y trascendencia	31
La significación humana: símbolos y arquetipos	42
Dialéctica de los opuestos	52
Educación, analogía e iconicidad	67
Jung y la analogía	81
Conclusiones	93
Bibliografía	96
Créditos	98
Planeta de libros	99