

Elementos filosóficos para la psicoterapia

María del Pilar Quiroga Méndez

Resumen

Este trabajo presenta los principales conceptos de la psicología de Jung desde una perspectiva filosófica. Los conceptos de inconsciente, arquetipos y energía psíquica son centrales para la comprensión de la psicología de Jung. La filosofía ofrece al terapeuta un marco definido sobre el cual, lo sepa el terapeuta o no, se pronuncia el clínico. La necesidad de un anclaje filosófico es la llave fundamental de la práctica psicoterapéutica. Jung como terapeuta busca los fundamentos históricos y teóricos de sus intuiciones fundamentales.

Abstract

This work presents the Jungian psychotherapy concepts, from the philosophical perspective. The psychological concepts of unconscious, archetype and psychological energy, are central for the understanding of Jung's work. The philosophy provides to the therapist a defined frame on which, of well-known form or not by him, the clinical one is pronounced. The same necessity of philosophical anchorage provides the first key to us of practical slope in psychotherapy. Jung, like psychotherapist, hardly looks for the theoretical and historical foundation of his fundamental intuitions

“Los psicoterapeutas deben de ser los filósofos en el viejo sentido de la palabra. La filosofía clásica fue una visión certera del mundo y de la conducta.”

(Carta a Otto Preiswerk, 1947. C.G. Jung, Letters, Vol. I. Routledge and Paul Kegan, London, 1992.)

C. G. Jung es un autor de la psicología para el cual, los conocimientos filosóficos son imprescindibles. Así lo afirma en varias ocasiones en sus cartas y en su obra; pero, aunque no existiera esta afirmación, sería suficiente leer cualquier párrafo de sus trabajos para

observar que hay multitud de referencias filosóficas. Jung afirma tener autores de filosofía occidental que le influyeron desde su primera juventud; estos autores desfilan por toda su obra, y se refiere a ellos para reconocerles sus intuiciones psicológicas. Los conceptos jungianos más importantes cobran una dimensión explicativa distinta por medio de la filosofía; los significados se alargan y encontramos huellas de la remota antigüedad o de la filosofía clásica, medieval o moderna. No cabe duda de que la visión de Jung se amplifica por medio de alusiones a conceptos ya utilizados en filosofía, y no cabe duda tampoco, de que esto supone un enriquecimiento para un autor que no se refiere solamente a sí mismo.

El valor del conocimiento transmitido desde la antigüedad, por hombres que supieron llegar a las raíces y difundir lo que no era explícito en su tiempo, es un valor que Jung le presupone a la tradición filosófica. Es el valor de ser portavoces de lo sumergido en los individuos que coinciden en una época. Jung rescata estos valores y los utiliza para sus conceptos en psicología. El interés más importante es el avalado por miles de años de pervivencia, y también la actualidad con la que aparecen en la vertiente más psicológica, como si siempre hubieran estado allí. Para entender la obra de Jung es necesario el conocimiento de su base filosófica. En la filosofía, Jung encuentra claves que fundamentan sus afirmaciones, y nosotros encontramos significados que nos permiten un mejor conocimiento de lo que él expresa.

*La prefiguración de un sistema ligado a la naturaleza.
El mundo de las ideas de Platón*

El sistema prefigurado corresponde a lo colectivo, es en esa estructura no personal y cercana a la naturaleza donde tiene un referente importante la psicoterapia jungiana. La concepción de la idea de Platón como supraordenada y preexistente a todos los fenómenos, se convierte para la psicoterapia en la confianza en el sistema psíquico pleno de potencialidad. Es también el hallazgo de una estructura que desde la prefiguración inscrita en la naturaleza tiende hacia la salud.

El interés de Jung por la metafísica contrasta con el empirismo que reclama basado en su práctica clínica. No es por ello un contrasentido que en las concepciones menos materialistas encuentra esquemas extrapolables a la psicoterapia. La existencia de arquetipos,

como ideas vitalmente actuantes o el principio de conexión acausal comprobable en la consulta del terapeuta, son ejemplos prácticos de estos lejanos referentes teóricos. En el *Timeo* encuentra Jung el referente de la cuaternidad o arquetipo del sí-mismo. Es el mismo símbolo que aparece en los sueños de pacientes con indicaciones definidas hacia la totalidad, o en momentos de crisis, como signos de centramiento ante una inminente disgregación psíquica.

A través de la obra de Jung, se puede observar que la filosofía platónica ejerció una considerable influencia, sobre algunos de los principales conceptos del autor. Jung acude a los textos platónicos, en busca de referentes de sus propias concepciones, y articulando un verdadero encuadre de contenidos aplicados a la práctica clínica.

La teoría de las ideas y el arquetipo

La teoría de las ideas, las esencias y las formas, aparece, como el eje de toda la especulación del filósofo Platón. Su importancia radica en la inauguración de una posibilidad de conocimiento que no dependa de factores circunstanciales, y en la influencia en una vía filosófica que desemboca en la teoría de los universales. En la obra de Jung es la definición, el concepto *idea*, la que se utiliza, también como eje, a lo largo de todos sus escritos, siempre unida a la noción de arquetipo. Podemos seguir esta trayectoria. Una de las primeras referencias a la obra platónica aparece en 1939:

“La psique humana es tan poco personal como el cuerpo (...) o las ideas de Platón.” (3.527)¹

Con esta afirmación, recupera para la psique el concepto de innatismo y comunalidad propio de la idea. Un año antes, en 1938, se publica una de las lecturas en *Eranos-Jahrbuch*, la cual comienza con una clara aseveración sobre la semejanza del concepto idea con el de arquetipo:

“No es difícil comprender la concepción de idea de Platón como supraordenada y preexistente a todos los fenómenos. Arquetipo, lejos de ser un término moderno, ya se usó antes de san Agustín, y era sinónimo de idea en el sentido platónico.” (9.149)

¹ Las referencias bibliográficas incluidas provienen de la obra: *C.G. Jung. The Collected Works. Routledge and Kegan Paul. London*. Las citas corresponden, el primer número al volumen, y el segundo al párrafo versiculado.

Jung en 1954 afirma cómo el término *idea* le resulta de gran ayuda para la comprensión del concepto de arquetipo:

“Arquetipo es una paráfrasis explicatoria de la *eidé* platónica.” (9.5)

Para Jung el arquetipo sería como la idea: estructuras de conocimiento de la realidad. Pero también formas actuantes y vivas en la psique individual:

“... hay presente en cada forma psíquica formas inconscientes no menos activas, actuando disposiciones, *ideas en el sentido platónico*, que preforman e influncian continuamente nuestros sentimientos, pensamientos y acciones.” (9.154)

Y sobre el mismo tema, en 1939:

“Entre esos factores psíquicos hereditarios hay una clase especial que no se refiere a la familia o a la raza. Son disposiciones universales de la mente, y deben ser comprendidas como análogas a las formas platónicas (*eidola*) en unión con las cuales la mente organiza sus contenidos.” (9/8.845)

A partir de este momento no se vuelve a tratar la correspondencia entre idea y arquetipo. Todo parece indicar que está establecida, y los esfuerzos se encaminan a concretar este término general en contenidos más específicos, propios a la evolución de su pensamiento, como el principio de sincronicidad y el arquetipo del *self*.

Jung postula para la sincronicidad un significado, el cual es a priori en relación con la conciencia humana, aunque aparentemente exista fuera del hombre. Afirma que una asunción de esto ya se encuentra en la filosofía de Platón: toma la existencia de imágenes trascendentales o modelos de cosas empíricas, formas, ideas, esencias (y por lo tanto inmanentes y propias del alma humana), cuyos reflejos vemos en el mundo de los fenómenos. Así lo dice en su texto más importante sobre sincronicidad:

“La sincronicidad astrológica no está en los planetas, sino en la tierra; no en las cosas, sino en el *anima telluris*.” (8.936)

En otro texto, *Aion* (1958), sobre el arquetipo del sí-mismo, encontramos nuevamente cercanía con la idea platónica:

“El *self*(...) proviene del *eidós*, la suprema idea de unidad y totalidad inherente a todos los sistemas monoteísticos.”

Hay, en resumen, referencias explícitas en la obra de Jung a la semejanza entre el concepto de idea platónica y arquetipo; de sus escritos podemos decir que las ideas forman la estructura de la psique personal, definen una psique compartida, son de validez eterna e inmutable; el referente trascendente de la pluralidad de las cosas,

las cuales se comportan como imitaciones, y existen en todo individuo como formas o predisposiciones. En función de estos contenidos es fácil concluir que arquetipo en la psicología de C. G. Jung es sinónimo de idea.

El Timeo y la cuaternidad

El *Timeo* es el diálogo más importante de la última etapa de Platón. Un verdadero tratado de cosmología y cuestiones teológicas, que ejerció una considerable influencia al final de la antigüedad y durante toda la edad media. En el *Timeo* se reafirma la doctrina de las formas subsistentes, la distinción entre las formas puras y eternas objeto de conocimiento seguro, y las formas del mundo sensible, objeto del devenir y de la sensación, que no ofrecen un conocimiento seguro. Se presenta la formación del mundo, una cosmogonía donde se ejercita la acción del demiurgo. Es éste un artesano que impone orden en el caos preexistente de la materia con los ojos fijos en las ideas, un modelo también preexistente. Su actividad lo lleva a crear el alma del mundo, que es la construcción del mundo por el principio de su movimiento, creando también la parte mortal o inteligible de las almas de los hombres. Quizás uno de los contenidos más interesantes es el carácter absolutamente teleológico del *Timeo*. Una explicación teleológica del universo que abarca hasta sus más mínimos detalles. La importancia de este diálogo platónico en la obra de Jung aparece avalada por las 32 referencias que hacen mención al *Timeo* y sus contenidos.

Los puntos en los que he resumido este diálogo son claves para la psicología analítica. La doctrina de las formas subsistentes describe un mundo donde lo empírico no es el único componente de la realidad. Esta visión “doble” del mundo nos acerca a la visión jungiana de lo psíquico, donde existe lo empírico y también formas y energías inconscientes, trascendentales y arquetípicas, que informan la materia y funcionan como referentes invisibles influyendo en la realidad.

“La realidad empírica tiene un *background* trascendental (...) que puede ser expresado en el mito de la caverna de Platón.” (14.768)

De la formación del mundo o la cosmología platónica, Jung extrae el importante concepto arquetípico de la totalidad. La totalidad, expresada en múltiples símbolos, es una metáfora de la psique completa, de la tendencia natural hacia la completud, suponiéndole una direccionalidad por la que se une y se hace común la representación

de Dios, con la tendencia humana inscrita, ordenada y preexistente. El mandala y la cuaternidad son símbolos que representan este arquetipo. (Las referencias al *Timeo* aparecen en su mayoría en el conjunto de trabajos “Arquetipos e inconsciente colectivo” y en la recopilación “Psicología y religión: Este y Oeste”, correspondientes a los tomos IX y XI de *Collected Works*). Jung se refiere con frecuencia a las palabras de inicio del *Timeo*, cuando Sócrates pregunta: “¿Dónde está el cuarto invitado?”.

“... Tenemos el enigma mencionado en el *Timeo*, el problema del tres y del cuatro. Tríadas y tétradas representan estructuras arquetípicas que tienen un papel significativo en todo el simbolismo y también para la investigación de mitos y sueños.” (9.436)

Jung afirma que desde el *Timeo* el cuatro significa realización (11.251). La cuaternidad es una imagen de Dios (11.243), y un símbolo de la totalidad.

“Como en el *Timeo*, el adversario es la segunda mitad del segundo par de opuestos, sin el cual el alma del mundo no sería total y completa.” (11.290)

Cuando se ocupa de la figura de Platón en relación a su propio análisis de la obra de este autor afirma:

“No deseamos dar por supuesto que el proceso de pensamiento que hemos deducido del *Timeo* representa las reflexiones conscientes de Platón. Sin embargo, por su genialidad podría haber hecho estos pensamientos conscientes. El problema del cuatro, por ejemplo, el cual es un ingrediente absolutamente esencial de la totalidad, podía haber alcanzado la conciencia en forma completa.” (11.192)

C. G. Jung acude a la figura de Platón para ilustrar otros conceptos no menos interesantes de psicología analítica. Sobre las diferentes tipologías, sitúa la oposición entre el nominalismo y el realismo medieval, en las diferencias entre las escuelas megárica y platónica. El idealismo y el materialismo, herencias de esta vieja disputa, se sitúan en las diferencias entre la tipología introvertida y extravertida (6.4733; 7.80).

La cercanía entre Dios, alma y mundo, ya expuesta en la cosmología, donde hay una conexión unificadora entre el alma del mundo y el alma del hombre, aparece también reseñada.. Aunque para este tema son más importantes las aportaciones tomadas de Paracelso, aparece aquí también la idea del hombre como contenedor de Dios.

“Alcibíades dice de Sócrates: *Tiene un fuerte parecido con esas figuras de Sileno de las tiendas de los escultores (...) y cuando las abren ven que contienen pequeñas figuras de Dios.*” (14.564)

Podemos afirmar que la influencia de la filosofía platónica en la obra de Jung es una constante. No es clara más que en algunas aseveraciones muy concretas que ya hemos reseñado, pero sí impregna de forma difusa símbolos y conceptos que se entrelazan con los de otros autores en el empeño erudito de Jung para su psicología analítica.

El sistema colapsado. La enantiodromia

Este viejo concepto, retomado por Jung, de cómo todo se convierte en su contrario es el referente energético del trastorno psíquico. En su propia sabiduría, la psique produce esfuerzos de adaptación, doble adaptación interna y externa. De ellos, son los intentos fallidos los que llamamos síntomas psíquicos o enfermedad.

La enantiodromia es el juego de los opuestos, y desde la perspectiva jungiana, la aparición del principio opuesto proveniente del inconsciente. La inhibición del rendimiento consciente e incluso su incapacitación, es el reflejo de una unilateralidad excesiva en la conciencia. La enantiodromia, desde esta interpretación psicodinámica, toma el valor de estrategia psicoterapéutica. El proceso clínico se sitúa en el reconocimiento de las fuerzas inconscientes, del mensaje implícito de adaptación que envían a una conciencia mal adaptada. La solución terapéutica incide en la comprensión de esta fuerza bipolar y el desentrañamiento del sentido. Esto permita la armonía de contrarios sin producir el colapso del sistema por desequilibrio de alguno de sus lados, consciente o inconsciente.

El concepto de enantiodromia es una cuestión fundamental en la psicología analítica. Para Heráclito, en oposición a Parménides, la realidad es un constante fluir y transformar de las cosas, este es el resultado del saber: la conciencia de que todo es fluido y está en constante movimiento; en este movimiento la norma de la vida se crea en los opuestos. La enantiodromia sería “pasar a lo contrario”, el juego de contrastes del acaecer, “el punto de vista según el cual todo lo que es pasa a su contrario”(6.708). Esta ley donde rige el juego de contrarios es aplicada por Jung psicológicamente a las relaciones entabladas entre la conciencia y el inconsciente, en una dis-

posición temporal. Siempre hay un fluir compensador de funciones de orientación tipológica entre lo consciente y lo inconsciente.

“Este fenómeno característico suele observarse allí donde en la vida consciente impera una dirección parcial extremada, de modo que con el tiempo llega a constituirse una posición contraria inconsciente que se manifiesta (...) como impedimento del rendimiento consciente y más tarde como interrupción de la dirección consciente.”

Así sería el fluir consciente de los contenidos opuestos por su presencia o no en la conciencia; y el continuo devenir sería por la dialéctica creada entre los dos lados.

También la enantiodromia tiene su reflejo en el mundo. En una obra de 1931, *Problemas psíquicos del hombre actual*, Jung hace una referencia a Heráclito cuando afirma:

“Temible ley que rige todo acontecer ciego (...) enantiodromia (...) un mundo en el que construcción y destrucción se equilibran permanentemente en la balanza.” (10.146)

Heráclito aparece también como uno de los precursores del concepto de sincronicidad.

La fuerza del arquetipo. El a priori kantiano

El inconsciente y la estructura psíquica siguen las concepciones de la teoría del conocimiento de Kant. Las formas a priori de pensamiento gobiernan la conciencia desde la oscuridad y son ellas mismas inconscientes. El poder que en psicoterapia tienen las fuerzas del arquetipo reside en su falta de conocimiento para la conciencia.

Es necesario en clínica no prescindir de estas estructuras psíquicas tan poco personalistas como el cuerpo y prefiguradas potencialmente como disposiciones funcionales del individuo. La producción de las fantasías que se utilizan en psicoterapia depende de estas estructuras. Es en ellas donde aparecen los contenidos concretos con los que el psicoterapeuta trabaja. El mundo de imágenes psíquicas que el paciente crea es el espacio complejo en el que terapeuta debe entrar utilizando un método clínico de características hermenéuticas, donde cada aproximación participa de lo general siendo estrictamente individual. La filosofía de Kant supuso para Jung un descubrimiento esencial que él mismo relata en su libro autobiográfico.

“Comencé pues a leer la obra de este filósofo, especialmente la *Crítica de la razón pura*, con gran atención. Mis esfuer-

zos obtuvieron su recompensa (...) la teoría del conocimiento de Kant para mí significó una revelación mayor que la imagen pesimista de Schopenhauer.” (*Recuerdos, sueños y pensamientos*. C. G. Jung, 1989.)

Era ésta la época de su primera juventud, cuando comenzaba a conocer las obras de los grandes filósofos; pero esta impresión no desaparece, y en un texto de 1961, el año de su muerte, podemos leer:

“Mentalmente, mis mayores aventuras han sido el estudio de Kant y Schopenhauer.” (18.485)

Las aportaciones de la filosofía de Kant a la obra jungiana y el uso de concepciones kantianas para el enriquecimiento de las teorías del psicólogo, es numerosa. Existen 49 referencias específicas a Kant en la obra de Jung, aunque su influencia no se podría restringir a estas anotaciones pues impregna nociones básicas y conceptos fundamentales. Entre ellos podemos destacar: la noción de inconsciente

“Nosotros sólo podemos tratar con los productos conscientes (...) suponemos un campo de oscuras representaciones, de las cuales habla Kant en su *Antropología*, formando la mitad del mundo.” (18.8)

“Indicaciones para el concepto de psique colectiva las encontramos en la *Antropología* de Kant.” (18.1223)

También Jung, retomando a Kant, introduce dentro de ese reino de representaciones sombreadas los arquetipos, las formas de pensamiento o categorías a priori.

“Los arquetipos forman el tesoro en el reino de los pensamientos sombreados del cual habla Kant, y nosotros tenemos la evidencia en motivos de la mitología.” (9_i.160)

Sobre el concepto de arquetipo como poblador del inconsciente, Jung afirma en 1954:

“Huberts y Mauss llaman a esos *a priori* formas de pensamiento, ‘categorías’, seguramente en relación con Kant. Existen normalmente, como los habitantes que gobiernan la conciencia, pero son ellos mismos inconscientes.” (9.136)

En su obra *Teoría del psicoanálisis*, de 1955, afirma:

“Estamos obligados a asumir, queramos o no, la existencia de una esfera psíquica no consciente, incluso si sólo es como un ‘concepto negativo borderline’, como el *Dig und Sich* de Kant.”

Las categorías a priori y el arquetipo

Quizás la influencia más determinante que Jung recibe de la obra kantiana es en lo que se refiere a los modos de percepción que desde Kant no serían individuales, sino estructurados por formas previas y universales al ser humano. Si el conocimiento depende de la percepción, entonces la percepción debe preceder a la adquisición del conocimiento. Desde aquí, Kant parte de unas formas a priori perceptivas y produce unos esquemas, categorías a priori, en las cuales todos los datos sensoriales serán organizados en esas categorías fundamentales; que toman parte en la composición y constitución de cualquier elemento presentado a los sentidos.

El punto de partida de Jung para su concepción de la estructura de la psique no es lejano a estas aportaciones. Jung piensa que es la mente, más que el mundo, el objeto de la conciencia, y que todo el conocimiento que podamos obtener dependerá de ésta. Mientras que para Kant existe un marco abstracto (causación, necesidad) de categorías como condición para el conocimiento, Jung postula la existencia de un marco de disposiciones psíquicas a las cuales llamó arquetipos: estructuras heredadas, compuestas por una red de formales que predisponen, o elementos que marcan la potencialidad para pensar y experimentar sentimientos de forma humana.

“(…) Pronto nos encontramos con el hecho de que en su estructura básica la psicología humana es tan poco personalista como el cuerpo. Está más cerca de ser algo heredado y universal. La lógica del intelecto, la razón del corazón, los instintos, las emociones, tienen más semejanza con las categorías a priori de Kant o las *eidé* de Platón que con las circunstancias (...) de nuestras mentes personales.” (3.527)

Jung mantiene la existencia de una psique preformada, una circunstancia que precede al conocimiento a la manera de Kant. Esa estructura es heredada y potencial:

“Lo que Kant demostró respecto al pensamiento lógico es válido para toda la psique (...) faltan contenidos concretos, pero los contenidos potenciales son dados a priori por una disposición funcional heredada y preformada.” (6.512)

Es además una estructura contenedora, en palabras del propio Jung, no hay empírie alguna que no esté aprisionada por un a priori de la estructura del conocimiento (9;120). Un ejemplo del funcionamiento de esta estructura lo encontramos en un comentario de su obra *Tipos psicológicos*, de 1921:

“La intuición introvertida aprehende las imágenes desde las funciones a priori.”

“El arquetipo debería ser, tomado prestado de Kant, el *noumenon* de la imagen que la intuición percibe y percibiendo crea.” (6.659)

Terminamos con una referencia, la primera de la obra de Jung, sobre la similitud entre el arquetipo (concepto todavía no definido en su totalidad en esta época) y las categorías a priori. Pertenece a una obra temprana, *El rol del inconsciente*, 1918.

“Hay sin embargo posibilidades innatas de ideas, condiciones a priori, para la producción de la fantasía, las cuales son similares, de alguna manera, a las categorías kantianas.” (10.14)

El conocimiento de la trascendencia es otro tema donde Jung se apoya frecuentemente en textos de Kant. A pesar de la crítica habitual, que sitúa la metafísica, gnosticismo y religiosidad impregnando las teorías de la psicología analítica, Jung comparte con Kant el escepticismo con respecto a la metafísica o a todo tipo de conocimiento que trascienda los límites de la experiencia. Jung trató los fenómenos de creencia religiosa y existencia de Dios dentro de la consideración de estos temas como productos psíquicos, y se muestra cerca del agnosticismo en relación a juzgar su realidad.

“ (...) el hecho de que existan las ideas metafísicas y que éstas sean arcaicas, no prueba la existencia actual, verdadera de los contenidos a los cuales se refieren.” (9.ii.65)

“La crítica epistemológica prueba la imposibilidad del conocimiento de Dios.” (8.625)

Esta misma línea argumental se aplica a fenómenos más puramente psicológicos. Jung mantiene que, al igual que lo trascendente, la mente inconsciente se conoce no por sí misma, sino por sus manifestaciones en términos de fenómenos observables, y le aplica el nombre tomado de Kant de concepto-límite, o concepto tomado de forma hipotética al no poder conocer su existencia real.

Otras aportaciones a la teoría de Jung provendrán, según J. J. Clarke expone en su libro *In search of Jung* (Clarke, J. J., *In search of Jung*. Routledge. London, 1992), de la influencia de autores neokantianos (p. 32): Windelband, Rickert y Ernst Cassirer (1874-1945), con quien encuentra varios puntos en común. Para este filósofo judeo-alemán, nuestra experiencia del mundo no nos da acceso directo a la realidad; el mundo está cubierto por un velo de lenguajes, símbolos y mitos, y es sólo a través de ellos como es posible el co-

nocimiento. Este velo no es estático sino que es el producto de la evolución cultural e histórica; cada cultura posee una estructura simbólica diferente, la cual modela su percepción del mundo y su única identidad. Estos conceptos conectan con la teoría jungiana del mundo que se moldea en función de nuestras predisposiciones psicológicas, las cuales no son reductibles a nuevos actos de deseo individual dirigido personalmente, sino que la realidad a la que accedemos entra en contacto con nuestra psique y cambia, de forma que estamos encerrados en un mundo de imágenes psíquicas.

Siguiendo a este mismo autor, J. J. Clarke, existe en la obra de Jung una notable influencia de la concepción de Dilthey acerca del uso de la hermenéutica para la comprensión de las ciencias humanas. Aunque Jung no hace referencia en sus escritos a este autor, es cierto que las similitudes que se encuentran respecto a la forma de aproximación y estudio del ser humano son parte de una tradición absorbida por cualquier estudioso de la segunda mitad del siglo XIX..

Para Dilthey la hermenéutica es el método esencial para la comprensión de las ciencias humanas. Fue utilizado, en origen, para descifrar textos sagrados, pero en manos del teólogo alemán Schleiermacher (1768-1834) se extendió para el uso no sólo de documentos escritos sino hacia los contenidos simbólicos de la expresión humana. Jung se sintió dentro de esta corriente hermenéutica y se refiere a Schleiermacher como “uno de mis ancestros espirituales” (*Letters*, Vol. II, p. 115. En efecto, el abuelo de Jung fue convertido al protestantismo por Schleiermacher). Jung utilizó el método hermenéutico en relación con su método clínico, para la comprensión de los sueños y de otras culturas.

“(…) estamos obligados a adoptar el mismo método que podríamos usar para descifrar un texto fragmentario o uno que contenga palabras desconocidas: examinamos el contexto. El significado de palabras desconocidas puede hacerse evidente cuando comparamos series de pasajes donde éstas ocurren.”
(12.48)

Existe en el método jungiano una continua interpretación entre el texto que se nos ofrece y el contexto que lo integra. Al ser mucho del material psíquico de que disponemos desconcertante o desconocido en su significado, es necesario examinarlo en relación, y trabajar como un filólogo leyendo un texto que no comprende (18.72). La misma forma circular hermenéutica de interpretación se utilizará pa-

ra entender el diálogo o la diferencia entre culturas, y también de parecida manera entre paciente y terapeuta.

Intuición, vitalismo y psicoterapia

El método intuitivo o la importancia de la intuición en psicoterapia, nos señala la posibilidad para paciente y terapeuta de poder aprehender una realidad de forma no intelectual. Esta forma psicológica de precepción supone un recurso inestimable en el trabajo clínico. El que un autor haya concebido la intuición como órgano de información y de *insight*, elevándolo a una categoría suprema de conocimiento permite la posibilidad de que paciente y terapeuta, puestos a trabajar en su mutua transformación, posean más recursos para el tratamiento que la pura información racional o previamente materializada en un esquema.

La libido, la energía que da movimiento al sistema psíquico, se aleja de las concepciones freudianas para participar de una perspectiva más vitalista. La diversificación de esta energía permite en psicoterapia interpretaciones amplificadoras en vez de reduccionistas. Sus características de pura energía vital, sitúan la psicoterapia jungiana en un ejercicio lo más cercano posible a la propia naturaleza, donde la energía cumple su función primera de promover la adaptación.

La “voluntad” en Schopenhauer es un substrato permanente, una fuerza que existe en la naturaleza y en el hombre. Es una realidad física, una energía que se separa de su mera representación, que está libre de las leyes del fenómeno y por tanto es unitaria, inmotivada e irracional; es vida, energía interior, fuerza no sujeta a medida, la unidad que se oculta tras la multiplicidad. Este carácter físico y naturalista de la voluntad coincide ampliamente con la definición que Jung construye para la energía psíquica. Una vez liberado el concepto de las connotaciones sexuales que S. Freud defendía, el modelo energético de la psicología analítica se convierte en un modelo que está más cerca del vitalismo. Es la noción de una energía psíquica transformable desde lo instintivo a lo espiritual, pudiendo aparecer en distintas formas y a diferentes niveles de la personalidad. Esta multiplicidad de representaciones es una idea que ya aparece en Schopenhauer.

“Como Schopenhauer dice: el deseo es una cosa en sí misma diferente de su manifestación fenoménica y completamente libre de sus formas de fenomeneidad, las cuales ésta asume cuando

se hace manifiesta y la cual afecta sólo a su objetividad, siendo extrañas, estas manifestaciones, a la voluntad en sí.” (5.197)

Para Jung este modelo energético de la psique está muy cercano a la naturaleza y como ella, se representa por ciclos. El segundo ciclo de la vida, llamado por Jung *psicología del atardecer*, supone una de las primeras aportaciones a la psicología de la edad tardía. Desde una aproximación natural, la libido humana cumpliría sus ciclos al igual que cualquier otro ser de la naturaleza.

“(…) Como si la libido no fuera sólo (...) un interminable deseo de vida, evolución y creación; como Schopenhauer en su voluntad cósmica (...) como el sol, la libido también desea su propio descenso, su propia involución.” (5.680)

En una obra de 1948, *Sobre la energía psíquica*, Jung hace matices sobre su asunción del concepto de voluntad como intuición valiosa para la comprensión de la energía psíquica.

“Desde nuestro pensamiento concreto el concepto aplicado de energía inmediatamente se hipotetiza como fuerzas psíquicas (impulsos, afectos y otros procesos dinámicos). Su carácter concreto es el expresado por la palabra libido. Conceptos similares aparecen en Schopenhauer (...) De estos conceptos yo he tomado prestado sólo el carácter concreto del término, no la definición del concepto.” (8.55)

Podríamos decir que la voluntad de Schopenhauer es un punto de vista que aporta y ayuda a la comprensión de la energía psíquica en la obra de Jung. La voluntad y la libido como instinto vital, libre de toda representación y representado de forma múltiple, universal y origen del querer, del anhelo y la inspiración. Energía vital que nos remite a la madre naturaleza. Jung afirma en 1995, de nuevo, el paralelismo entre voluntad y libido.

“Nuestra concepción de la libido coincide con la voluntad de Schopenhauer (...) como un movimiento percibido desde el exterior puede sólo ser aprehendido como la manifestación de una voluntad o deseo interno.” (4.280)

E. Bergson es el filósofo de este siglo con el que Jung puede haber encontrado, quizás, mayor afinidad. La línea del espiritualismo francés con su rechazo del materialismo y la filosofía positiva, el apoyo a una reconciliación entre filosofía y religión o el interés en cuestiones psicológicas, como líneas generales. En su vertiente más específica, el vitalismo; la aprehensión del individuo en su globalidad superando los esquemas sobrepuestos de la inteligencia sobre el

mundo y considerando a ambos, hombre y mundo, cualitativa e intuitivamente en su constante devenir.

Para Jung el método intuitivo tiene sus referentes en Bergson, Schopenhauer, Hegel y el neoplatonismo; pero su máximo exponente es Nietzsche, en cuanto “demuestra, decisivamente, la posibilidad de una aprehensión de los problemas no intelectualista y sin embargo filosófica”. (6.541)

Pero no podemos olvidar que la intuición no sólo constituye un método de conocimiento, sino que es una forma psicológica de aprehensión de la realidad. Una función psíquica que determina por sus características distintas maneras de orientación en el mundo. En esta misma obra de 1921, Jung alude a Bergson cuando define la función intuitiva.

“De aquí el carácter de seguridad y certidumbre del conocimiento intuitivo que hizo a Spinoza y a Bergson considerar la *scientia intuitiva* como la forma suprema de conocimiento.” (6,770)

Teniendo en cuenta el carácter esencialmente psicológico del término intuición en la obra de Jung, encontramos semejanzas con el concepto filosófico. La intuición es “la función psicológica transmisora de percepciones por la vía inconsciente”. (6.770 bis) Sus contenidos tienen el carácter de “lo dado” en contraste con el carácter de lo derivado, de lo inmediato, su valor de función directriz no intelectual y que sin embargo actúa sobre lo físico. Para Jung la preponderancia de esta función sobre otras produce el “tipo intuitivo”. Según la valoración de la intuición hacia dentro en formas de conocimiento, o hacia fuera en forma de obra o ejecución, obtenemos el tipo intuitivo introvertido o extravertido. Pero ambos se basan en orientar su disposición general de acuerdo con percepciones desde la vía inconsciente.

Para Jung son las características de este proceso psicológico las que hacen que sea considerado el método intuitivo como forma “suprema del conocimiento”. Podemos observar que, con estas afirmaciones, Jung sitúa el origen psicológico de la intuición, su disponibilidad como función de orientación, en la base de la posibilidad de creación de un método, reivindicado por la filosofía y en concreto por Bergson. Desde el punto de vista filosófico, el camino recorrido es el contrario.

En 1934 Jung escribe una obra de gran interés: *Significado de la psicología para el hombre moderno*. En ella identifica y busca un pa-

ralelismo con el *élan vital* de Bergson para explicar el término de energía psíquica:

“Se puede tomar el inconsciente como una manifestación del instinto vital y asemejarlo con la fuerza que crea y sostiene la vida, con el *élan vital* de Bergson, o incluso con su *durée créatrice*.” (10.312)

Jung, en su explicación del concepto de libido, ya había recurrido a la voluntad de Schopenhauer. La necesidad de crear una idea de energía psíquica alejada de las connotaciones sexuales freudianas coloca a la libido en una lectura vitalista:

“Libido se puede entender como energía vital en general, como el *élan vital* de Bergson.” (4.568)

Este es un texto de 1919. En 1914, sin embargo, en su *Psicogénesis de la enfermedad mental*, el término bergsonianiano no era todavía el más adecuado para Jung:

“En relación con el uso clásico del término libido, no tiene exclusivamente la connotación sexual que tiene en medicina. La palabra ‘interés’ que Claparède me sugirió, también podría ser usada (...) El concepto de Bergson de *élan vital* sólo nos serviría si éste fuera menos biológico y más psicológico. Libido se entiende como una expresión energética para valores psíquicos.”

A pesar de esta crítica biologicista, el “impulso vital” parece una buena metáfora de la libido. Su unidad, que se materializa en la diversificación, su característica de energía primera y directora, su creación y recreación continua, son puntos paralelos entre los dos conceptos. Así lo debió concluir Jung cuando, en 1948, en su estudio *Sobre la energía psíquica* retoma el *élan vital* como una buena expresión de la libido.

“(…) expresiones del término libido como fuerzas psíquicas (…) Concepciones similares las encontramos en Schopenhauer, Platón, Aristóteles, Empédocles y en el *élan vital* de Bergson.” (8.55)

La inflación del yo. Nietzsche

La figura de Nietzsche aparece en los textos jungianos en referencia a los conceptos filosóficos que crea este autor; pero también desde el punto de vista del proceso vital del filósofo, desde el cual pueden comprenderse sus concepciones. Nietzsche es un enfermo,

analizado por Jung desde sus textos, donde presenta cómo los síntomas aparecen cuando el individuo se ve destruido por la presencia intangible de fuerzas poderosas, cercanas a la divinidad, en un hombre que afirmó la muerte de Dios. La fuerza del arquetipo destruyó, por inflación, un yo que no puede aprehenderlo en toda su fuerza. Fue este yo el que pudo transcribir con toda su crudeza experiencias, haciéndose cargo de un subsuelo colectivo en forma de filosofía. La psicoterapia para Nietzsche, hubiera sido encontrar una vía de separación de la experiencia primordial a la que se vio abocado llevándole a la locura.

La necesidad de proteger al yo, o de vehicular la energía que amenaza con destruirlo, es una estrategia de psicoterapia para la cual es útil remitirse a la religión o a los símbolos culturales, o bien emprender un difícil camino terapéutico de transformación, el proceso de individuación.

Jung en su libro autobiográfico (*Recuerdos, sueños y pensamientos*. C. G. Jung, Seix Barral. Barcelona, 1989), describe en un largo párrafo su encuentro con la filosofía de F. Nietzsche, y lo que supuso para él este descubrimiento. Eran los primeros años como estudiante de medicina en Basilea, 1898. Jung no tenía apenas tiempo para sus salidas al campo y sólo podía leer los domingos algún texto de Kant y de E. von Hartmann.

“(…) Nietzsche estuvo por algún tiempo en mi programa, pero dudaba de leerlo porque no me sentía suficientemente preparado.” (*Recuerdos, sueños y pensamientos*. C. G. Jung, 1989, p. 113.)

Jung expresa, desde el principio, una mezcla de atracción y miedo al momento de enfrentarse a la obra de Nietzsche. En la época a la que Jung se refiere, y como él mismo afirma, todavía había en Basilea personas que habían conocido al filósofo. Nietzsche había estado en Basilea como profesor y catedrático de filología clásica desde 1869 hasta 1879, fecha en la que se le asigna una pensión por enfermedad. Su filosofía, veinte años después, era ampliamente rechazada en círculos académicos, apenas nadie la leía, pero todos la criticaban; su presencia en la universidad se reducía a recuerdos de comentarios anecdóticos, extravagantes, y curiosidades o excentricidades del filósofo. Esto es al menos lo que percibe el joven Jung, y este ambiente es el que le permite sacar sus primeras impresiones.

“Estas cosas no me sirvieron de excusa para aplazar la lectura de Nietzsche -por el contrario fueron para mí el máximo incentivo-, sino que se trataba de un miedo secreto a que

quizás yo era semejante a él por lo menos en lo referente al ‘misterio’ que le aislaba de su ambiente.” (*Recuerdos, sueños y pensamientos*. C. G. Jung, 1989, p. 114.)

Antes de la lectura de la obra de Nietzsche, ya aparece en Jung una identificación con la personalidad del filósofo. Más tarde lee su obra, pero, quizás, en esta previa identificación reside la diferencia entre la aproximación a este autor. Estudia sistemáticamente sus escritos, pero las referencias que aparecen sobre él (178 referencias) hacen mención, en su mayoría, a la vida del filósofo y a sus obras, siempre mediatizadas por su tragedia personal y su patología. Como Jung afirma en 1937 en su obra *Psicología y religión*:

“El *Zarathustra* de Nietzsche no es filosofía, es un dramático proceso de transformación.” (11.892)

Parece que es este “dramático proceso de transformación” el que Jung sigue atentamente. La obra genial del filósofo no queda al margen, pero es de las conclusiones de su lenguaje críptico de las que, en unión a su vida, hace Jung un rico análisis: desde el descubrimiento de su patología y su descripción tipológica hasta la interpretación, en base a su obra, del gran desastre alemán de la segunda guerra mundial.

Pero en 1895 Jung que todavía no ha leído a Nietzsche, siente temores que provienen de la identificación con él, en el sentido de no ser aceptado. La diferencia es, para Jung, que él es sólo un “modesto suizo procedente de una casa parroquial”, mientras que Nietzsche venía de la gran Alemania, era profesor, sabía lenguas y había alcanzado “alturas increíbles”. Aun así afirma:

“En posesión de todas esas riquezas, podía él permitirse, después de todo, una cierta excentricidad, pero yo no podía saber entonces hasta qué punto me parecería a él.”

Es una frase un tanto misteriosa que Jung no explica. Seguramente hace referencia a su creencia en la existencia de las dos personalidades que fueron llamadas por él *tipo uno* y *tipo dos* desde su infancia, y que en su madurez se pueden resumir en los peligros del espíritu (o de la personalidad número dos). Mientras la personalidad número uno vive en el mundo ordinario, la número dos aparece extraña, influyente y poderosa. Para Jung, Nietzsche

“Había mostrado la número dos a un mundo en el que nada se sabía ni se comprendía de tales cosas.” (*Recuerdos, sueños y pensamientos*. C. G. Jung, 1989, p. 115.)

Jung explica así su primer contacto con la obra de Nietzsche:

“Pese a mis temores, sentía curiosidad y me decidí a leerle. Lo primero que cayó en mis manos fueron las *Consideraciones anacrónicas*. Quedé fascinado por completo y no tardé en leer *Así habló Zaratustra*. Constituyó, como el *Fausto* de Goethe, una fuerte conmoción.” (*Recuerdos, sueños y pensamientos*. C. G. Jung, 1989, p. 115.)

Jung ha comprendido algo que luego refleja ampliamente en su obra. Nietzsche había sucumbido al mostrar su personalidad número dos “a un mundo en el que nada se sabía ni se comprendían tales cosas”.

“(…) Se sumergió en lo indecible y quiso ensalzarlo ante una multitud indiferente y dejada de todos los dioses. De ahí lo ampuloso del lenguaje, lo recargado de sus metáforas, la diti-rámbica exaltación que inútilmente intentaba hacer inteligible a este mundo.” (*Recuerdos, sueños y pensamientos*. C. G. Jung, 1989, p. 115.)

En esta época, finales del siglo XIX, Jung termina sus recuerdos relativos a Nietzsche con conclusiones referentes a sus propios compañeros. En ellas afirma su posterior interpretación sobre la filosofía, la vida y la tragedia de Nietzsche.

“De entre mis conocidos y amigos supe yo sólo de dos que se declarasen abiertamente partidarios de Nietzsche, ambos homosexuales. Uno de ellos acabó suicidándose, el otro degeneró en un genio incomprendido. Todos los demás quedaban no sólo algo perplejos ante el fenómeno Zaratustra, sino absolutamente inmóviles.” (*Recuerdos, sueños y pensamientos*. C. G. Jung, 1989, p. 115.)

Así habló Zaratustra es el texto de Nietzsche, escrito en 1883, al que Jung se refiere en más ocasiones. Efectivamente, a este famoso libro se remite para comprender la evolución personal de Nietzsche hacia la tragedia, y junto con esto, la explicación de la estructura psíquica en evolución, y el poder destructivo y genial del inconsciente en su vertiente más trascendental. Para Jung, “el peligro” al que Nietzsche sucumbió fue el peligro proveniente del inconsciente. En principio las fuerzas inconscientes tienen una influencia reguladora, pero si se destruye este equilibrio negándolo, entonces la conciencia se ve invadida. Situando la evolución de Nietzsche en una lectura jungiana, podemos seguirla en distintas etapas. En la primera Jung expone el problema; en año 1916, en la obra, *Sobre la trascendencia*, publicada en 1958.

Un ejemplo de la supresión de la influencia reguladora del inconsciente se encuentra en el *Zaratustra* de Nietzsche. El descubrimiento del superhombre y del hombre feísimo expresa la regulación (...) Pero el león rugiente del *Zaratustra* fuerza las influencias, sobre todo el sentimiento de *piEDAD*, volviendo a la cueva del inconsciente. La influencia reguladora se suprime, pero no la secreta acción del inconsciente, la cual se hace visible en sus escritos.” (8.162)

Jung observa cómo Nietzsche se identifica cada vez más con Zaratustra, su interpretación es la de la identificación con el arquetipo, identificación que es con una parte inconsciente, provocando de esta forma la catástrofe.

“Zaratustra es un tipo de alter-ego con el cual se identifica (Nietzsche) en su tragedia *Así habló Zaratustra*. Nietzsche no era ateo, pero su Dios había muerto. El resultado: (...) llamó a su otro ser Zaratustra o a veces Dioniso. En su fatal enfermedad firmó sus cartas como Zagreus, el desmembrado dios de los tracios. La tragedia de Zaratustra es que, como su Dios ha muerto, Nietzsche a sí mismo se hace un dios; y esto ocurre porque no es ateo (...) Instantáneamente fue víctima de la inflación.” (10.142-144)

La interpretación que Jung hace de la filosofía y la vida de Nietzsche se basa en la consideración de la importancia del inconsciente: el inconsciente, fuente del vitalismo dionisiaco y foco de regulación para la vida de la conciencia. El inconsciente, lugar donde residen los arquetipos más numinosos y por ello la amenaza. o lo que Jung llama repetidas veces “peligros del alma”, palabras tomadas de los pueblos primitivos. Es una regla que cuando un arquetipo, en este caso el arquetipo del *self*, pierde su lugar, se identifica con la conciencia. Así se produce una tremenda inflación representada por el superhombre de Nietzsche. Esta invasión inconsciente es lo que establece la diferencia entre el arquetipo y los productos de desintegración de la esquizofrenia.

En 1954, en una obra sobre los aspectos del arquetipo madre, Jung destaca el carácter casi religioso de la concepción del superhombre; esta “religiosidad” sería el ingrediente característico de la inflación de la conciencia por el arquetipo del *self*.

“Si lees el *Zaratustra* de Nietzsche con atención y comprensión psicológica, verás que ha escrito con extraña consistencia y con la pasión de una persona verdaderamente religiosa la psicología del superhombre para el cual Dios ha muerto, y él está en sí mismo roto a pedazos porque intentó aprisionar

la paradoja divina dentro del restringido marco del hombre mortal.” (9.190)

Para Jung, Zaratustra es más que una figura poética; significa, para Nietzsche, un testamento. Para los hombres es un ejemplo paradigmático de los peligros de identificación con el espíritu.

Conclusión

No es habitual que un psicólogo ofrezca a sus lectores el marco epistemológico en el cual se organizan sus conocimientos, más cuando este encuadre proviene de una disciplina tan ajena actualmente a la psicología como la filosofía.

La importancia que Jung le otorga a la filosofía dentro de sus textos responde a distintas características del pensamiento de este autor, entre las cuales se pueden mencionar: el respeto por los fundamentos humanos del conocimiento y la creencia en que “todo ha estado siempre ahí”, que le empuja a la búsqueda de una prefiguración histórica y conceptual de sus teorías. La necesidad de saber, enlazada con la responsabilidad personal de dar respuesta a cuestiones de vital importancia para el ser humano cuyo valor ha sido reconocido desde la filosofía. El método de acceder a lo más teórico para iluminar lo más práctico y de remitirse continuamente a lo empírico para confirmarlo en grandes líneas de pensamiento.

La filosofía proporciona al terapeuta un marco definido sobre el cual, de forma conocida o no por él, se manifiesta el clínico. En la obra de Jung se puede extrapolar, de sus preferencias filosóficas, el tipo de terapeuta que es en su práctica cotidiana. La misma necesidad de anclaje filosófico nos proporciona la primera clave de vertiente práctica en psicoterapia. El psicoterapeuta Jung busca incansablemente el fundamento teórico e histórico de sus intuiciones fundamentales. Esta característica de búsqueda incesante de prefiguración histórica la realiza también en relación a su trabajo terapéutico: la investigación respecto a los sueños de sus pacientes y a su fundamento cultural, buscando los referentes simbólicos generales de los contenidos que se le presentan.

Todo lo que aparece como hecho psíquico es susceptible de ser tratado. Esta afirmación supone una enorme apertura y el esfuerzo por encontrar un sentido individual a lo aparentemente vacío de sentido, siempre en conexión con la generalidad que supone el sujeto humano. Es en este pensamiento de doble dirección donde se va,

paulatinamente, creando un entramado de conceptos que a su vez reinvierten en la clínica reformulándose.

La apertura, sólo posible desde un marco epistemológico amplio como el filosófico, proporciona una enorme flexibilidad. Lo que se ha definido en la práctica jungiana como pequeña y gran psicoterapia, es el resultado de poder hacerse el terapeuta suficientemente maleable para dar respuesta a las necesidades individuales de cada paciente. Esta respuesta evita la necesidad de un marco rígido apriorístico en el que moverse.

La aceptación del hecho psíquico en forma de síntoma como un elemento de referencia de la salud, fundamental para el paciente, surge de la enorme confianza en la naturaleza. Supone el esfuerzo por reconocer en el síntoma una verdadera cuestión empírica, por muy irreal que aquél pudiera parecer. El hecho psíquico, la enfermedad, es una realidad con sentido, iluminada desde los saberes más filosóficos y por tanto más humanos. Es en la búsqueda de este sentido sano de la enfermedad, en ese mutuo trabajo de transformación, donde surge la psicoterapia.

Muchos han dicho que un terapeuta aristotélico sería distinto a uno platónico. Jung pertenece a esta segunda línea de pensamiento en contraste paradójico con su propia necesidad de definirse como un empírico, alejado sin embargo, del materialismo. Un empirista, se podría decir, porque siempre utiliza datos estrictos de la realidad, llamando realidad a la experiencia psíquica intangible. Ese difícil combinado de practicidad y filosofía hacen de Jung un pensador original, y de sus aportaciones en psicoterapia perspectivas enriquecedoras de largo alcance y utilidad fundamentada. Toda elección que un sujeto realiza nos ofrece indicaciones sobre sus propias características de personalidad. En la preferencia de Jung por ciertos autores de filosofía se puede comprobar este mismo principio. Se puede afirmar también que son estas características las que prioritariamente definen al psicoterapeuta, por encima de cualquier técnica que este clínico aplique.

Junio 2005

María del Pilar Quiroga Méndez
Facultad de Psicología
Universidad Pontificia de Salamanca