

LA FILOSOFÍA EN LA PSICOLOGÍA ANALÍTICA

AUTORES DE FILOSOFÍA EN LA OBRA DE C. G. JUNG

*«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 explícita, sería suficiente leer cualquier párrafo de sus trabajos para observar que hay multitud de referencias filosóficas. Sin embargo, el interés no sólo tiene una lectura cuantitativa. 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 y moderna. No cabe duda que la visión de Jung se amplifica por medio de alusiones a conceptos ya utilizados en filosofía, y no cabe duda tampoco, que, de esto, surge un enriquecimiento.

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. El objeto primordial de este estudio, es la vinculación a las fuentes, para ello, en primer término exponemos referencias explícitas en su biografía, citas textuales, cartas y comentarios.

Las primeras referencias a filósofos, aparecen en la biografía de Jung a una edad que podemos situar alrededor de los 16 años; previamente había ya un sistema de creencias profundas sobre la vida, la naturaleza y una profunda formación teológica. Jung encauza sus preferencias en función de la capacidad que demuestren las teorías para encauzar sus sentimientos:

«Leí una breve introducción a la historia de la filosofía y adquirí una cierta orientación sobre todo lo que ya había sido pensado. Con satisfacción comprobé que muchas de mis inspiraciones tenían sus precedentes históricos» (*Recuerdos, sueños y pensamientos*, C. G. Jung, 1989, p. 79).

A esta temprana edad sorprende la madurez de sus argumentaciones, su radicalidad al marcar sus preferencias y también la búsqueda sincera de un conocimiento que «resolviera» y aumentara su saber cercando las intuiciones:

«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. Sólo en el maestro Eckhart sentí el *soplo de la vida* sin llegar a entenderlo 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! Se me antojaban como gente que sabía de oídas que existían elefantes pero no habían visto ninguno. Intentaban demostrar con argumentos que, por razones *lógicas*, tienen que existir tales animales, y que deben ser de tal índole como lo son realmente» (*Recuerdos, sueños y pensamientos*, C. G. Jung, 1989, p. 79).

Jung busca en la filosofía, sobre todas las cosas, la resolución de un problema que le preocupa sobremanera: el concepto de Dios. Desencantado de las ideas tradicionales predicadas por la teología, no encuentra en la dogmática más que un «inútil parloteo, una extraordinaria estupidez que no puede hacer otra cosa que oscurecer la verdad. Estaba desilusionado e incluso indignado». El problema del mal en el mundo obsesiona; la triste realidad de la vida y la naturaleza eran la verdad que no podía ser negada. En esta época, y recomendado por

su madre, lee el *Fausto* de Goethe. En este libro Jung encuentra, por primera vez, un autor que se «toma en serio al diablo».

«En mi lectura había descubierto que Fausto era un tipo que pese a haberse separado de la filosofía era evidente que había aprendido de ella cierta franqueza por la verdad. Hasta entonces no había oído nada de filosofía y una nueva esperanza para mí parecía nacer. Quizás, pensé yo, existieron filósofos que meditaron sobre mis cuestiones y podrían arrojarme alguna luz» (*Recuerdos, sueños y pensamientos*, C. G. Jung, 1989, p. 71).

Jung no ha cumplido dieciséis años y busca afanosamente, con su personalidad número dos, respuestas a las dudas inquietantes de la vida para la muerte, el mundo de antagonismos y las inmerecidas desgracias de los hombres y los animales.

«Dado que en la biblioteca de mi padre no había libros de ningún filósofo (eran sospechosos porque pensaban), tuve que servirme del diccionario general de Kruger de las ciencias filosóficas (...). Me abismé inmediatamente en el artículo sobre Dios. Para mi desencanto comenzaba con una etimología de la palabra Dios que incuestionablemente proviene de bueno y define al *ens summus o perfectissimus*». (*Recuerdos, sueños y pensamientos*, C. G. Jung, 1989, pp. 71-72).

«Esta explicación me asombró extraordinariamente. ¿Qué les pasaba a estos filósofos?, me preguntaba. Evidentemente conocen a Dios sólo de oídas. Con los teólogos es completamente distinto; por lo menos están seguros de que Dios existe, aunque expresen contradicciones acerca de Él».

El mismo principio que hace, más tarde, dudar de Hegel o del racionalismo, aparece como una duda general que atañe a toda la filosofía. Jung tiene evidencias y necesita una estructura que las pueda contener, rechaza todo pensamiento que no incluya lo que para él son vivencias fundamentales. Así será en toda su obra; aquí, podemos ver una idea que nunca abandonará: la contraposición entre la razón y la vida; la fuerza de la experiencia, y los intentos por hacerla comprensible, no desde la razón sino sirviéndose de ella, sin sobrevalorarla.

«¿Por qué estos filósofos hacen como si Dios fuese una idea, un tipo de suposición arbitraria que puede *hacerse* o no, cuando se trata de algo tan patente como si le cae a uno un ladrillo en la cabeza?» (*Recuerdos, sueños y pensamientos*, C. G. Jung, 1989, p. 72).

Jung muestra su desilusión frente a la filosofía porque no responde al problema de la esencia de Dios y del mal.

«Entonces me resultó repentinamente claro que Dios, por lo menos para mí, era una de las experiencias más evidentes e inmediatas (...). Llegué a la conclusión de que algo no concordaba en los filósofos, pues tenían la curiosa idea de que Dios, en cierto modo, es una suposición que podría discutirse. También hallé muy insatisfactorio el no descubrir ninguna opinión sobre las oscuras actividades de Dios, ni ninguna explicación sobre ellas. A mi parecer éstas serían dignas de atención y meditación filosóficas (...). Tanto mayor era mi desengaño de que los filósofos, por lo visto, no supieran nada acerca de ello» (*Recuerdos, sueños y pensamientos*, C. G. Jung, 1989, p. 73).

A pesar de esta dura crítica a lo que podía ofrecerle la filosofía, comienza una lectura reposada de los clásicos. Afirma sus preferencias por autores presocráticos utilizando un lenguaje claramente afectivo: en el maestro Eckhart el soplo de vida, «la escolástica me dejó frío», «santo Tomás más muerto que un desierto»; Jung busca «la vida» en la filosofía; lo que explica los siguientes comentarios:

«Hegel me intimidaba por su tan difícil como altanero lenguaje al que consideraba con franca desconfianza. Me parecía como quien se encontrase prisionero en su propia dialéctica de palabras y se deshiciera en gestos arrogantes en su propia cárcel» (*Recuerdos, sueños y pensamientos*, C. G. Jung, 1989, p. 79).

En Schopenhauer, sin embargo, encuentra una de las creencias que sostenía más íntimamente, y eso se convierte en un gran descubrimiento:

«Pero el gran descubrimiento de mi investigación fue Schopenhauer (...). Por fin alguien tenía el valor de opinar que el fundamento del mundo no se halla en lo mejor» (*Recuerdos, sueños y pensamientos*, C. G. Jung, 1989, p. 79).

Ya no era el concepto de un dios sapientísimo y absolutamente bondadoso tomado de la teología y que para Jung era incompatible por definición con el mal, ni se hablaba de lo armónicamente creado; un nuevo concepto venía a iluminar el problema:

«Decía claramente que el doloroso transcurso de la historia de la humanidad y la crueldad de la naturaleza se basaba en un defecto, a saber, la ceguera de la voluntad creadora del mundo».

Para Jung, la filosofía de Schopenhauer era una confirmación de sus propias intuiciones, de la misma forma admite haberse decepcionado con la noción de intelecto de Schopenhauer; le resulta un enigma que este autor hubiera lle-

gado a la conclusión del intelecto como el que «debe oponer su imagen a la voluntad ciega para hacerla retroceder». Si esa voluntad era Dios, a Jung le resultaba completamente inconsciente. Al estudiar a Schopenhauer más en profundidad, descubre su relación con Kant. La teoría del conocimiento de este filósofo significó para él, una «revelación mayor que la imagen pesimista de Schopenhauer». Después de esta evolución en sus estudios filosóficos, Jung afirma que se encuentra más seguro de sí mismo. Se le despierta un afán de conocimiento en todos los aspectos, se encuentra más amable y expansivo. Afirma saber mejor lo que quiere, y comprender que «existían razones mucho más profundas para la felicidad e infelicidad que la cuantía de dinero disponible» (*Recuerdos, sueños y pensamientos*, C. G. Jung, 1989, p. 81).

Durante sus estudios de bachillerato Jung come todos los jueves en casa de su tío materno, párroco de una comunidad de Basilea. Su tío y primos discuten en la sobremesa y Jung escucha con atención. Le sorprende la seguridad que tienen en una evidente ordenación del mundo, pero hace notar que nunca se citaba a Nietzsche, y J. Burckhardt no era aprobado. Él se siente lejano a la teología y sufre un conflicto moral por sentarse a la mesa con personas que viven en un mundo de seguridad espiritual y social. Se siente desleal, su personalidad número uno se impregna del materialismo científico de la época, que tanto desilusionaba a su tío. Esta personalidad número uno era amenazada sólo por la *Crítica de la razón pura* de Kant, «que nadie en mi ambiente parecía comprender» (*Recuerdos, sueños y pensamientos*, C. G. Jung, 1989, p. 84). La agravación del conflicto moral, conlleva que viera a la personalidad número dos como más sospechosa y desagradable. Podía ocultarla en la vida ordinaria, con sus compañeros

«... pero tan pronto me encontraba solo en casa o en plena naturaleza resurgían imponentes Schopenhauer y Kant, y con ellos el mundo de Dios» (*Recuerdos, sueños y pensamientos*, C. G. Jung, 1989, p. 85).

Jung comienza su período universitario decidiéndose por la carrera de medicina. En esta época, se hace miembro de una asociación de estudiantes: la *Zoo-fingia*. Allí, «el espíritu lo avivaba todo» (*Recuerdos, sueños y pensamientos*, C. G. Jung, 1989, p. 107). Se mantenían animadas discusiones, no sólo sobre medicina, también sobre Schopenhauer y Kant. Terminados los estudios preparatorios, se convierte en ayudante de anatomía; en los siguientes meses, afirma que apenas le quedó tiempo para leer a Kant. Nietzsche era un autor sobre el que tenía interés, pero también temor; se sentía identificado con este filósofo que vivió en Basilea y todavía era recordado por sus caprichos y extravagancias. Esta identificación se debía a que tanto como Nietzsche, él se sentía diferente e incomprendido dentro del ambiente que frecuentaba; como el filósofo, se sentía

fuera del mundo. La lectura, por fin, de este autor supuso una gran conmoción. La identificación se producía, ahora, con su personalidad número dos. Jung pensaba que Nietzsche no había sabido que era esta segunda personalidad la que no se debía enseñar a un mundo que no la comprendía; él lo sabía hace tiempo. El origen de la tragedia del filósofo y su extraño estilo correspondían, al esfuerzo por hacerse comprender de «este equilibrista que no concordó ni consigo mismo» (*Recuerdos, sueños y pensamientos*, C. G. Jung, 1989, p. 115). Jung extrae del conocimiento de la obra de Nietzsche, como de los demás autores, conclusiones radicalmente personales:

«Comprendí que no se llegaba a ninguna parte cuando no se habla de cosas que son conocidas por todos. Pues el novato en tales cuestiones no comprende la ofensa que supone para el prójimo el hablarle de algo que él ignora» (*Recuerdos, sueños y pensamientos*, C. G. Jung, 1989, p. 115).

Además, había comprendido que una nueva idea u opinión insólita sólo puede ser divulgada a través de los hechos. Aquí se puede situar su tendencia «cada vez más a lo empírico». Finalizados sus estudios en Basilea, y con el imperativo de buscar un trabajo, por la difícil situación económica de su familia, terminan en su biografía las alusiones más importantes a su encuentro y relación con el mundo de los filósofos. Con su trabajo en Zürich, se acaban las especulaciones teológicas y filosóficas, como él mismo afirma recordando el año 1900:

«Con el trabajo en el Burghölzli se inició mi vida en una realidad unívoca (...) de deber y responsabilidad. Era la entrada en el convento del mundo y el sometimiento al voto de creer sólo en lo probable, en el promedio, en lo banal y lo pobre de sentido; renunciar a todo lo extraño y significativo (...)» (*Recuerdos, sueños y pensamientos*, C. G. Jung, 1989, p. 124).

Descubrir las principales líneas de influencia filosóficas en la obra jungiana, carecería de interés si el propio autor no hubiera expresado en innumerables ocasiones la importancia de estas aportaciones. En una carta que en 1959 dirige a Joseph F. Rychlak repite lo ya dicho en seminarios, conferencias, libros y artículos desde 1921:

«La influencia filosófica que ha prevalecido en mi educación proviene de Platón, Kant, Schopenhauer, E. H. Hartmann y Nietzsche. Estos nombres caracterizan mis principales estudios de filosofía» (*Letters*, vol. II, 500 (1959). Routledge and P. Kegan, Londo, 1992).

Para descubrir cómo se concretan estas influencias filosóficas en la obra de Jung, he seguido el criterio de partir siempre directamente de los propios

escritos del autor. Los temas a los que se refiere, son tomados de sus citas, y el trabajo de análisis ha consistido en ordenar las referencias de forma que cobren un sentido, y se comprenda su desarrollo y su vinculación con las fuentes filosóficas.

No es finalidad de este estudio criticar o corregir la lectura que Jung hace de conceptos de filosofía; aun suponiendo que el uso de estos conceptos no fuera realmente el más ortodoxo, y teniendo en cuenta el probable psicologismo del autor; el objetivo es recalcar en el uso de estas influencias para así seguir la construcción de la obra jungiana a partir, de su contextualización filosófica. Sobre este tema, Jung comenta su posición respecto a la filosofía, en la misma carta citada anteriormente:

«Siendo un empirista, no un filósofo, los términos que yo elijo están siempre en la experiencia».

Esta posición le aleja y le libera de los rigores del formalismo filosófico. Sus interpretaciones, son «sacrificadas» muchas veces a la luz de la experiencia. La filosofía y la psicología son dos áreas de conocimiento que pueden servirse mutuamente. La aproximación a estas disciplinas en Jung, estará siempre, lógicamente, del lado de la segunda.

Es importante destacar cómo este autor realiza una convencida crítica de las escuelas empiristas y biologicistas. Su interés se dirige hacia autores con una influencia más metafísica que positiva. Sin embargo, en su general modo de definirse siempre defiende su posición como empirista. Parece como si el esfuerzo se encauzara en conseguir, desde las esferas más oscuras, elevadas o inaprensibles, un acercamiento a la comprensión del fenómeno. De ahí su interés en considerarse «un físico».

«Nadie asumiría que los patrones biológicos son una asunción filosófica como la idea platónica o las hipótesis gnósticas. Su autonomía es un hecho observable y no una hipótesis filosófica. Soy un físico y un psiquiatra con muchas oportunidades de observar fenómenos mentales desconocidos a la filosofía» (*Letters*, vol, II, 152 (1954). Routledge and P. Kegan, London 1992).

Retomando las líneas de este estudio, he seleccionado, por propia indicación del autor y por su peso específico, contrastado en las fuentes, ocho autores clásicos de filosofía: Platón, Kant, Schopenhauer, Bergson, Nietzsche, Eckhart, Heráclito y Leibnitz. La importancia de sus aportaciones no es equivalente, pero todos ellos, suponen una constante referencia de los principales conceptos jungianos.

PLATÓN EN LA OBRA DE JUNG

A través de la obra, se puede observar que la filosofía platónica ejerció una considerable influencia, sobre algunos de los principales conceptos de este autor. Jung acude a los textos platónicos, en busca de referentes de sus propias concepciones, y articula un verdadero encuadre de contenidos. El número de referencias a Platón, o a la filosofía platónica, es de 74 en toda la obra de Jung. Abarca desde símbolos comunes, a definiciones tan fundamentales como los términos de arquetipo, cuaternidad, aportaciones a la teoría de la sincronicidad, tipología, teoría del conocimiento o imagen del círculo.

Para este análisis nos servimos de los propios textos del autor, que una vez recopilados nos demuestran la preferencia por dos temas fundamentales en la filosofía de Platón: la teoría de las ideas y el símbolo de cuaternidad representado en el *Timeo*.

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 que inaugura una posibilidad de conocimiento que no depende de factores circunstanciales, y en la influencia de 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).

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).

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). Por sus implicaciones generales como en la teoría del conocimiento, Jung encuentra de extraordinario valor las ideas de Platón: «sobre los arquetipos y las ideas metafísicas, como paradigmas o modelos, mientras que la cosas reales serían sólo copias del modelo» (8.275). Para Jung el arquetipo sería como las ideas: 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 influyen 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 (de un total de 74) que hacen mención al *Timeo* y sus contenidos. Los tres puntos en los que he resumido este diálogo son interesantes 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.

«Alcibiades 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).

KANT EN LA OBRA DE JUNG

La filosofía de Kant supuso para Jung uno de los descubrimientos más importantes, según el 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 esfuerzos 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 mencionada por Kant y otros filósofos anteriores, y el modelo de estructura de la psique según las categorías *a priori*, de donde surge la noción de arquetipo. Otras aportaciones serían sobre la trascendencia, o respecto al estudio que Jung hace de la tipología de Kant, afirmando que «el mismo Kant era un tipo extremadamente puro de introvertido» (6.526), o que «el tipo normal introvertido podría ser representado por Kant (...) confía en el factor subjetivo (...) Kant restringe a sí mismo la crítica del conocimiento» (6.632).

SOBRE EL INCONSCIENTE

Jung afirma repetidas veces que la noción de inconsciente no es una creación novedosa del siglo XIX, él reclama para importantes filósofos antiguos el conocimiento de este concepto e incluso de la palabra.

«La palabra *inconsciente* no es un invento de Freud. Era conocido ya por los filósofos alemanes antiguos, como Kant y Leibnitz» (18.124).

Podemos señalar todas las referencias de la obra de Jung donde encuentra huellas de Kant para la definición del inconsciente, siempre unido a «las representaciones oscuras o sombreadas (...) las cuales sólo pueden llegar a la conciencia de forma indirecta» (3.440). Ésta es la primera cita donde la incapacidad de algunas ideas para llegar a la conciencia se pone en relación con la existencia del inconsciente: era el temprano 1914. En su obra sobre la psicogénesis de la enfermedad mental llegaba a concluir la existencia de contenidos que no tenían relación directa con la vida percibida por el sujeto. Más bien provenían de un submundo que era necesario tomar en consideración. En 1928, en su libro *Relaciones entre el yo y el inconsciente*, amplía la idea original de 1914:

«Kant, en sus lecturas de psicología, habla del tesoro tendido dentro del campo de oscuras representaciones, ese abismo profundo del conocimiento humano, por siempre perteneciente y a nuestro alcance (...)» (7.260_p).

En 1934, y en el uso práctico del análisis de sueños refiere: «Inconsciente (...) más de un siglo ha pasado desde que Kant habló del ilimitado campo de las ideas oscuras» (16.294). Un año después, en un párrafo perteneciente a las *Tavistock Lectures*, I podemos leer:

«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).

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 que: «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

Quizá 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 según 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 elementos formales que predisponen o marcan la potencialidad para pensar y experimentar sentimiento 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 empirie 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).

OTRAS APORTACIONES: EL CONOCIMIENTO DE LO TRASCENDENTE Y AUTORES NEOKANTIANOS

El conocimiento de la trascendencia es otro tema donde Jung se apoya frecuentemente en textos de Kant. A pesar de que la crítica habitual 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, 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* (J. J. Clarke, *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 conocimiento. 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 filósofo leyendo un texto desconocido (18.72). La misma forma circular hermenéutica de interpretación se utilizará para entender el diálogo o la diferencia entre culturas, y también de parecida manera entre paciente y terapeuta. Este tema se desarrollará con mayor amplitud posteriormente.

SCHOPENHAUER EN LA OBRA DE JUNG

C. G. Jung conoce la filosofía de Schopenhauer a la edad en que buscaba afanosamente contestación a las grandes preguntas sobre Dios y sobre el mal. Después de la decepción que le supusieron las enseñanzas de la teología y las de una breve introducción a la filosofía, afirma que Schopenhauer fue su gran descubrimiento; encontró satisfactoria la imagen negativa del mundo y de Dios, y su desvinculación con la filosofía de Hegel imperante en la época. Aunque Jung afirme que el pensamiento de Schopenhauer le decepcionó en último término, las referencias a este autor son constantes. Se alude a él directamente en 61 ocasiones a lo largo de sus escritos, y los temas en los que confluyen estas alusiones se refieren a la visión del hombre y el mundo, existencia del inconsciente, definición de libido, estructura de la psique, Dios y lo religioso, sincronicidad y proceso de individuación.

VISIÓN DEL HOMBRE Y EL MUNDO

Schopenhauer fue significativo para Jung por ser uno de los primeros autores que niegan la razón como base del análisis intelectual introduciendo el subjetivismo radical en sus concepciones. Schopenhauer como intérprete de Kant propone la voluntad como *noumenon* último. El mundo de los objetos y la realidad poseen tan poca «realidad» como la experiencia a través de la cual son percibidos.

«Schopenhauer fue el primero en concebir la teoría de la negación del mundo. Psicológicamente mundo significa como yo veo el mundo, mi actitud ante el mundo. Además, mundo puede ser concebido como mi voluntad y mi idea» (6.322).

Para él, el verdadero en sí del mundo, aquello de lo que todo lo demás es manifestación, es una energía o actividad que está en el núcleo de toda la naturaleza y que va a llamar voluntad. Schopenhauer, al igual que hizo Jung, arremete contra las escuelas idealistas, afirmando que lo racional defendido por Hegel no es más que una derivación de una intuición básica absoluta. De este modo se coloca algo preexistente a la razón que le dará forma; de la misma manera que hay algo preexistente al pensamiento y a la actividad de lo psíquico que será su último referente. Sobre esta visión de la psique Jung escribe en 1903, sobre un desorden maniaco-depresivo:

«Un psiquiatra como Bauman (...) afirma que la actividad específica del pensamiento está siempre precedida por algo primariamente caracteriológico,

lo cual provee la disposición necesaria para esta o esa acción (...) Aquí Bauman es la voz de Schopenhauer *operari sequitur esse* (...) Esto ha sido expresado en términos generales y absolutos por Schopenhauer: 'El hombre siempre hace lo que desea y eso por necesidad, esto es, porque él es lo que desea'» (1.220).

En este temprano texto, Jung comparte la posición de entender un «algo primario» en la psique que provee disposiciones. Es un enmarque general que ilumina también conceptos sobre el inconsciente y la libido, pero en referencia a su visión del hombre; casi veinte años más tarde encontramos una idea parecida, mucho más explícita. Es en su obra *Tipos psicológicos* de 1921 y se refiere a la: «(...) existencia de una razón preexistente, metafísica y universal en la que la reacción adaptada de organismos vivos a las influencias del ambiente no sea la condición necesaria para su existencia» (6.786). Desde luego, aquello «primariamente caracteriológico» en palabras de Bauman se ha convertido en algo universal, pero conserva la negación de la realidad como única causa, y la idea de una preexistencia que vehicula y es razón de todo lo que se ve.

Pero entre la razón preexistente (la voluntad) y la reacción adaptada (pensamiento o acción-representación) está, para Jung, el sujeto. Podríamos retomar, en palabras de Ferrater Mora comentando la filosofía de Schopenhauer, la importancia del sujeto individual:

«El paso del mundo como representación al mundo como voluntad se halla constituido por la intuición de la propia voluntad del sujeto...» (Ferrater Mora, *Diccionario de grandes filósofos*, p. 420).

Esta recuperación del sujeto en la filosofía de Schopenhauer es a la que Jung se refiere en un escrito de 1939, «Sobre el gran libro tibetano de la gran liberación»:

«(...) Es importante dar a los fenómenos psíquicos una categoría *per se*. La categoría psíquica es la única de la que se tiene inmediato conocimiento» (11.769).

Jung afirma también que la intrusión de este concepto en Schopenhauer es una influencia del budismo del que era gran conocedor, y en este mismo año afirma: «Unos pocos filósofos rompen a través del conocimiento del que conoce. La filosofía clásica lo hacía. En eso Schopenhauer es todavía un clásico». Este «conocimiento del que conoce» es base de la psicología, y en filosofía nos devuelve a la apuesta de Schopenhauer y Kant por lo subjetivo. La aproximación general a la visión del hombre nos indica semejanzas entre estos dos autores. El subjetivismo, la negación de lo real, la preexistencia de algo que da forma

a la realidad y la importancia del sujeto o de los fenómenos psíquicos *per se*, enmarcan una concepción del mundo, del hombre y de la filosofía para Schopenhauer. Para Jung retomar estos conceptos le ayuda a elaborar su teoría de la psique.

SCHOPENHAUER Y EL INCONSCIENTE

C. G. Jung considera que el concepto de inconsciente no es una invención de este siglo. Para él, el inconsciente estaba ya en Platón y en Kant. Cuando se refiere a la noción de inconsciente en Schopenhauer lo identifica con la voluntad. Con esta claridad lo afirma en 1918: «Otro paralelo de inconsciente podría ser la voluntad de Schopenhauer» (10.312). Sin embargo, Jung no ignora que la traspolación de un concepto filosófico a sus propias teorías psicológicas no está exenta de problemas, y aunque utiliza con libertad estos «paralelismos» también señala diferencias:

«Los filósofos Carus y Hartmann tratan el inconsciente como un principio metafísico, un tipo de mente universal también como la voluntad de Schopenhauer, sin ego, sin ningún trazo de personalidad ego-consciente» (9.492).

Jung considera que la filosofía de Carus y Schopenhauer supuso la introducción en el mundo occidental de la noción de inconsciente, entendido éste como un principio natural que pudiera dirigir la conciencia. Para Jung estas fueron fuerzas que compensaban el poder de la razón de Hegel que suponía una inflación del yo y de la conciencia. Tan convencido estaba Jung de lo cercano que estaba Schopenhauer a su concepto de inconsciente, que en 1958 recomienda a una mujer, aquejada de angustia producida por sus constantes sueños de catástrofes, la lectura de *El mundo como voluntad y representación*.

«(...) Elegí Schopenhauer porque este filósofo influido por el budismo pone énfasis en los efectos redentores del inconsciente» (3.561).

LIBIDO Y VOLUNTAD

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, está libre de las leyes del fenómeno y, por tanto, es unitaria, inmotivada, irracional. Es vida, energía interior, fuerza no sujeta a medida. Este carácter físico y naturalista de la voluntad coin-

cide ampliamente con la definición que Jung construye de la energía. 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. De la noción de una energía psíquica transformable desde el instinto a lo espiritual, y 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 fenomenidad, 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 matizaciones 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).

LA SINCRONICIDAD

La sincronicidad, como principio de conexión acausal entre fenómenos, es un intento de elaborar un nuevo principio explicativo. Jung reconoce que fue Schopenhauer (junto con Kant) el primero que «abrió al pensamiento un campo cuya fenomenología peculiar él no estaba aún en condiciones de comprender, pero que circunscribió con bastante aproximación» (8.829). Jung alaba el intento de Schopenhauer de explicar de modo filosófico un problema para el que otros había utilizado «conceptos inservibles de transmisión de fuerza», o lo habían tildado de absurdo, sólo, según Jung, para evitarse una tarea demasiado pesada.

Schopenhauer trata el fenómeno, llamado por Jung de la sincronicidad, en una disertación «Sobre la aparente intencionalidad del destino del individuo», dentro de los cuadernos *Parerga y Paralipómena*, vol. I. Para este autor, lo casualmente no conexo, pero sin embargo simultáneo, se llama azar. Para la explicación ilustra esta simultaneidad «por medio de círculos paralelos que representan una conexión transversal entre los meridianos concebidos como cadenas causales». Jung afirma que no hay nada en la realidad sobre la verdad de esta hipótesis filosófica, el problema está en la verificación empírica. Sin embargo, Jung admite haber tomado de estos textos del filósofo alemán la palabra sincronicidad.

«En esta concepción (de Schopenhauer), el sujeto del gran sueño de la vida es sólo la voluntad trascendental, la *prima causa* de la cual irradian todas las series causales como meridianos desde el polo, guardando entre sí una significativa relación de simultaneidad en virtud de los círculos paralelos. (De ahí mi término, sincronicidad)» (8.828).

NIETZSCHE EN LA OBRA DE JUNG

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 domin-

gos 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 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 quizá 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 su obra, 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, basándose en 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 ditirámica 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).

EL SUPERHOMBRE O LA INFLACIÓN DEL YO

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 *Zarathustra* de Nietzsche. El descubrimiento del superhombre y del hombre feísimo expresa la regulación (...) Pero el león rugiente del *Zarathustra* 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 Zarathustra, su interpretación es la de la identificación con el arquetipo, identificación que es con una parte inconsciente, provocando de esta forma la catástrofe.

«Zarathustra es un tipo de alter-ego con el cual se identifica (Nietzsche) en su tragedia *Así habló Zarathustra*. Nietzsche no era ateo, pero su Dios había muerto. El resultado: (...) llamó a su otro ser Zarathustra o a veces Dioniso. En su fatal enfermedad firmó sus cartas como Zagreus, el desmembrado dios de los tracios. La tragedia de Zarathustra 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 basan en la consideración y posterior refutación de contenidos importantes de psicología jungiana. 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, 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. Así, 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. Otra interpretación a la que Jung recurre ampliamente es la de ver en los escritos de Nietzsche una profecía o anticipación de lo ocurrido en Alemania antes y durante la segunda guerra mundial. No significa esto la influencia que muchos autores posteriores han achacado a la filosofía de Nietzsche en la relación entre el antisemitismo y la concepción de superhombre. Jung habla más bien de un tipo de anticipación profética que se dejaba entrever en el alma alemana, y que con mucha más claridad se observa en las obras de los grandes genios, y también en los sueños. Existen tres textos en los que Jung «medita» después de la catástrofe.

«Todos se quedaron sorprendidos con las tendencias paganas de la moderna Alemania, porque nadie supo cómo interpretar la experiencia dionisiaca de Nietzsche. Nietzsche fue uno más de los cientos y miles de alemanes no nacidos en cuyo inconsciente el teutónico primo de Dionisos —Wotan— volvió a nacer durante la segunda guerra mundial» (11.44).

Jung realiza un claro paralelismo entre la voluntad de poder que provoca la identificación con el arquetipo invadiendo la conciencia y la inflación del yo; como si ese fuera el sentir de Alemania previo a la catástrofe, y la experiencia de Nietzsche un mero ejemplo precursor de lo que escondía el alma alemana.

«(...) Estos alemanes no eran gente que hubiese estudiado el *Así habló Zaratustra*, y la gente joven, que resucitó los sacrificios paganos de ovejas, no conocían la experiencia de Nietzsche. Esto es por lo que llamaron a su dios Wotan y no Dionisos. En la biografía de Nietzsche se encuentran pruebas irrefutables de que el dios al que originariamente se refería era Wotan, pero viviendo en los años setenta y ochenta del siglo XIX y siendo filólogo, él lo llamó Dionisos (...) los dos dioses tienen mucho en común» (11.44).

Wotan es el dios germánico del viento y la tormenta; pero también es, un arquetipo que puede funcionar por efecto de la cultura como factor psíquico

autónomo. Wotan produce efectos en la vida colectiva y por ello revela su naturaleza en los individuos y en las colectividades. (Jung explica la naturaleza del arquetipo en su artículo «Wotan», publicado en 1936, C. W. 10.371). No podemos olvidar que para Jung lo que los espíritus creadores (Nietzsche en este caso) extraen del inconsciente colectivo es lo que se encuentra en éste verdaderamente. Por eso, más tarde o más temprano emergerá como fenómeno psicológico de masas.

«(...) Son las conclusiones del profético ejemplo de Nietzsche (...) Nietzsche era alemán hasta hasta la médula de sus huesos, incluso en el obtuso simbolismo de su locura. Éste fue el despertar del oscuro camino psicopático que le impulsó a contar con la bestia rubia y el superhombre. No fueron los elementos saludables de la nación germana los que llevaron al triunfo de estas patológicas fantasías a escalas nunca conocidas antes. El despertar del carácter alemán, como el de Nietzsche, resultó ser un suelo fértil para las fantasías histéricas (...)» (10.437).

Con las interpretaciones sobre la cultura Jung introduce la influencia del mito en forma de arquetipo colectivo, siempre susceptible de acceder a la conciencia en una época. De la misma manera ha interpretado la enfermedad de Nietzsche como esa disgregación esquizofrénica que es la forma de aparición del arquetipo cuando invade la conciencia. Para Jung, el *Zaratustra* de Nietzsche es una rica expresión de su fatal enfermedad, una profecía de la enfermedad de su cultura y un ejemplo vivo de los mecanismos psíquicos.

BERGSON EN LA OBRA DE JUNG

E. Bergson es el filósofo de este siglo con el que Jung puede haber encontrado, quizás, mayor afinidad. Hay temas en la obra bergsoniana en los que se observa un cierto paralelismo. 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.

Sin embargo, Jung, en las 16 referencias que dedica a este autor, parece centrarse en dos conceptos concretos y siempre que se remite a Bergson lo hace refiriéndose a alguno de ellos: el método intuitivo y el *élan vital* o *durée créatrice* como metáforas de la libido.

EL MÉTODO INTUITIVO Y LA INTUICIÓN

El método intuitivo es para Bergson el procedimiento específico de la filosofía, el método de conocimiento que permite un acceso directo e inmediato del objeto, en oposición a los métodos analíticos. En su libro *Tipos psicológicos* (1921), Jung se refiere a la intuición como método, en relación a su crítica del pragmatismo de W. James, el cual no es más que «un recurso extremo que sólo puede aspirar a validez mientras no se descubran otras fuentes que puedan aportar nuevos elementos». Jung critica también el método intuitivo de Bergson:

«Bergson se refiere, ciertamente, a la intuición y a la posibilidad de un método intuitivo. Pero se queda en la alusión, sin pasar de ella, como es sabido. Falta la prueba del método, y no será fácil aducirla, aunque se refiera Bergson a sus conceptos de *élan vital* y de la *durée créatrice* como resultados de la intuición» (6.540, 1).

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. 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, 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.

EL ÉLAN VITAL Y LA LIBIDO

En 1934 Jung escribe una obra de gran interés: *Significado de la psicología para el hombre moderno*. En ella identifica y busca un paralelismo 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 bergsoniano 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 las características 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).

LEIBNITZ EN LA OBRA DE JUNG

Jung afirma en varias ocasiones que fue Leibnitz el primero que introdujo la noción de inconsciente en la filosofía.

«(...) varios filósofos, Leibnitz, Kant y Schelling habían apuntado ya el problema del lado oscuro de la psique» (9.259).

Del total de 28 referencias a Leibnitz, nueve hacen mención al descubrimiento o aproximación al concepto de inconsciente, y su nombre aparece como pionero, acompañado por Kant, Schelling, Carus y von Hartmann. La teoría de Leibnitz de las pequeñas percepciones (la «representación», que es el estado interno de la *mónada* que representa las cosas exteriores y debe distinguirse de la *apercepción* consciente ya que la «representación» es inconsciente), parece ser la base donde Jung se apoya para encontrar en el filósofo las intuiciones sobre la existencia del mundo inconsciente y así afirmar «Indicaciones del concepto de psique colectiva las encontraremos en la teoría de Leibnitz de las pequeñas percepciones» (18.1223).

Otro tema importante en la obra de Jung sobre el que afirma haber encontrado su origen en Leibnitz es de la sincronicidad: el «principio de conexión acausal». Lo más iluminador es seguir el razonamiento que Jung nos ofrece respecto a la sincronicidad en Leibnitz, en su obra de 1952.

«La idea de Leibnitz de la armonía preestablecida es la de un sincronismo absoluto entre los acontecimientos psíquicos y físicos. Esta teoría tiene su culminación en el concepto de paralelismo psicofísico. Leibnitz compara el alma y el cuerpo con dos relojes sincronizados y la misma metáfora serviría para explicar las relaciones entre las *mónadas*» (8.928).

«Aunque las *mónadas* no pueden influir las unas sobre las otras (relativa supresión de la causalidad), ya que no tienen ventanas, están constituidas de tal manera que concuerdan sin tener conocimiento la una de la otra» (8.937).

Cada *mónada* en sí es un microcosmos, cada sustancia simple tiene relaciones que expresan todas las otras. A las *mónadas* de los cuerpos vivientes Leibnitz las llamó «almas».

«El alma obedece sus propias leyes, lo mismo que el cuerpo las suyas, pero ambos concuerdan en virtud de la armonía preestablecida entre todas las sustancias, dado que todas ellas son representaciones del mismo universo» (8.940).

Jung afirma que de las citas de Leibnitz se desprende que junto a la conexión causal hay un profundo paralelismo preestablecido entre lo que ocurre dentro y fuera de la mónada, que sería la base intuitiva de los fenómenos sincronísticos. Por último, Jung añade que las concepciones antiguas y medievales postulan un principio semejante al sincronístico junto a la causalidad, y que sólo en el siglo XVIII se convirtió el causalismo en principio único de las ciencias naturales.

«Una idea que cayó en el completo olvido durante doscientos años, los cuales supusieron el ascenso de la trinidad científica: espacio, tiempo y causalidad» (9_{ii}, 251_n).

HERÁCLITO EN LA OBRA DE JUNG

Este filósofo griego, que vivió en 540 antes de Jesucristo, sigue siendo en la actualidad un autor de referencia en escritos contemporáneos. Jung toma de él, explícitamente, el concepto de enantiodromia; la 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 forma con los opuestos. La enantiodromia sería 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 disposición temporal. Siempre hay un fluir compensador de funciones de orientación tipológicas entre las conscientes y las inconscientes.

«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 de las dos partes. 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).

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 incasablemente 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.

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.

PILAR QUIROGA MÉNDEZ