

PSICOLOGIA Y RELIGION EN LA CONCEPCION ANALITICA DE C. G. JUNG

DR. MATEO V. MANKELIUNAS

Si uno quiere comprender la importancia que C. G. Jung da a la religión y la religiosidad en su psicología analítica, es indispensable colocarse en la totalidad de la obra del maestro de Zürich, porque sólo de esta manera puede comprenderse, aun cuando sea necesario hacerle ciertos reparos en cuestiones metafísicas y teológicas. La diversidad de conceptos de los autores que han estudiado el problema religioso en la psicología analítica se comprende por el hecho de que no todos se han colocado en el mismo punto de vista. Muchos autores, tanto católicos como protestantes, han querido conocer el problema religioso; entre ellos se destacan por la parte católica V. von Gebattel,¹ J. Goldbrunner,² G. Frei³ y V. White,⁴ A. Thiery, C. Londero⁵ y por parte protestante H. Schaer,⁶ M. Frischknecht,⁷ y F. Sierksma,⁸ C. L. Tuinstra,⁹

M. Buber y Edw. Glover.¹⁰ El mismo C. G. Jung refiriéndose a las opiniones de sus comentadores dice que algunos lo calificaron "no solo de gnóstico y agnóstico, sino también de teísta y ateo, de místico y materialista".¹¹ Esta conclusión del mismo Jung es comprensible, porque unos lo juzgaron solo por una obra o por las obras de un solo período de su investigación; otros resumieron el pensamiento jungiano pero se han fijado casi exclusivamente en los aspectos negativos o positivos.

Analizando el desarrollo del pensamiento jungiano referente a religión y religiosidad podemos distinguir tres períodos que tienen sus características peculiares.

1º—El primer período abarca los artículos publicados entre 1905 y 1912, donde se refleja toda la influencia freudiana; este período termina con la publicación de su obra "Transformaciones y símbolos de la libido",¹² donde ya hace prever ciertos cambios del segundo período, donde la preocupación del autor se centra en el problema religioso. En

- 1 Christentum und Humanismus, Stuttgart 1947. Klett Verlag.
- 2 Die Tiefenpsychologie C. G. Jung und christliche Lenendgestaltung, Freiburg i. Br. 1940; Individuation, Krailling v. München 1949,ewel Verlag; Personale Seelsorge, Freiburg i. Br. 1954. Herder.
- 3 Die Methode und die Lehre C. G. Jungs: "Analen der philosophischen Gesellschaft Innerschweiz und Ostschweiz", (1948). En español: Método y doctrina de C. G. Jung, en V. White, Dios y el inconsciente, Madrid 1955, 329-365.
- 4 Dios y el inconsciente, Madrid 1955, Editorial Gredos.
- 5 Il simbolismo religioso nel pensieri di C. G. Jung, Roma 1959.
- 6 Religion und Seele in der Psychologie C. G. Jungs, Zürich 1946, Rascher Verlag.
- 7 Die Religion in der Psychologie C. G. Jungs, Bern 1945, P. Haupt.

- 8 Phaenomenologie der religie en complexe psychologie, Assen 1950, Von Gorcum.
- 9 Het Symbol in de psychanalyse, Amsterdam - Paris 1933.
- 10 Freud or Jung: "Horizon" (1948) 225-258; 303-318; (1949) 209-228.
- 11 Religion und Psychologie: "Merkur" (1953) 468.
- 12 Separata en Wien 1912, Deutcke Verlag; en español: Buenos Aires 1952. Editorial Paidós.

este período C. G. Jung concibe la religión como una sublimación de la sexualidad infantil.

Pero esta concepción freudiana duró poco tiempo en la doctrina jungiana. Desde cuando C. G. Jung formuló su concepto sobre la naturaleza de la libido, ya no concibe la religión como fruto de los deseos sexuales, primero reprimidos y luego sublimados. C. G. Jung cambia la concepción descriptiva de la libido por la "genética": La libido es la impulsión psíquica no controlada y por eso ella comprende toda tendencia. C. G. Jung mantiene el término libido, pero le da otro significado, o sea, tendencia y pulsión, porque siempre —según él— esto corresponde al término latino "libido".

2º—El segundo período comienza en 1912 y termina alrededor de 1944. Este período abarca las obras jungianas, donde aclara algunos aspectos de la religión y su importancia en la psicología analítica. El paso de este segundo período al tercero lo encontramos en las conferencias pronunciadas en la universidad de Yale (Yale University) en 1937.¹³ Casi todas las obras de este segundo período son menos voluminosas y analizan la generosidad en forma somera.

3º—El tercer período comienza con la terminación de la II Guerra Mundial y abarca las obras más extensas, las correcciones de las obras publicadas anteriormente, donde aclara muchos aspectos de sus conceptos anteriores. En este período no faltaron críticas por parte de los teólogos, y esto lo encontramos no sólo en las obras y artículos publicados, sino de una manera especial en las cartas cruzadas con los teólogos tanto católicos como protestantes.

1. LA RELIGION COMO SUBLIMACION DE LA LIBIDO

En este primer período de su actividad junto con S. Freud, C. G. Jung se adhirió completamente a la tesis del maestro en cuanto a la génesis de la religión.

¹³ *Psychology and Religion*, New Haven 1938, Yale University Press.

Basta leer los primeros escritos para convencerse de estas ideas.¹⁴ En esta época la religiosidad para Jung no es otra cosa que la sublimación de la sexualidad infantil, que se fija en los progenitores, particularmente en el padre. Mientras el niño avanza en edad, la censura se interpone cada vez más a esta manifestación directa de la sexualidad infantil. La sexualidad es obligada a buscar una máscara y la encuentra en la sublimación hacia Dios. Por esta razón la divinidad se presenta en el análisis unida a la imagen paterna.

Pero esta interpretación no dura mucho tiempo en el pensamiento jungiano, porque cuando formula su hipótesis energética de la libido, nuestro autor hace una abstracción completa de la sexualidad. Este cambio en el pensamiento de C. G. Jung va progresando paulatinamente, pero fundado cada vez más sobre nuevas bases en la concepción de la actividad psíquica. Esta confirmación la encuentra Jung en el hecho de que las religiones han contribuido a la formación de la cultura occidental, y no sólo en lo referente a los valores intelectuales sino también morales. El cristianismo constituyó una ética superiorísima, baluarte de la civilización occidental. Pero en esta primera etapa Jung confunde el cristianismo con otras religiones especialmente con el mitraísmo, diciendo: "El sentido de esos cultos —aludo al cristianismo y al mitraísmo— es claro: es el sojuzgamiento moral de los impulsos animales. La gran difusión de ambas religiones revela algo de aquel sentimiento de redención inherente a los primeros adeptos y que en la actualidad somos incapaces de comprender (95) ... El cristianismo, gracias a una labor de educación, debilitó la instintividad animal de la antigüedad y asimismo la de los siguientes siglos de barbarie, de suerte que fue posible dejar en libertad gran cantidad de fuerzas instintivas para la

¹⁴ *Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen*, Wien, Deutcke, 1909, 19. Importancia del padre en el destino de sus hijos: "Psicología y Educación", Buenos Aires 1949, 213-241.

construcción de una civilización (97)".¹⁵ Ya en esta época Jung rechaza la afirmación de que la religión fuese una sublimación semejante a la neurosis: "Desgraciadamente también Freud incurrió en este error".¹⁶

C. G. Jung acepta la religión en este período como mero valor psicológico y la distingue claramente de la sublimación de la sexualidad. Sin embargo, en esta primera época Jung rechaza por completo el valor objetivo de la religión. En lugar de la comprensión puramente naturalista de la religión de S. Freud, C. G. Jung opone su posición de agnosticismo. Pero todo fenómeno psíquico debe ser investigado desde este punto de vista. Si no podemos saber nada acerca de su realidad objetiva, por lo menos debe investigarse psicológicamente. El error de Jung consiste en esta época en explicar la religiosidad como una proyección de los contenidos inconscientes. "El hecho de que una opinión sea tan antigua y tan general, demuestra necesariamente que de algún modo tiene que ser verdadera, esto es, psicológicamente verdadera".¹⁷

En conclusión, podemos observar lo siguiente respecto de este primer período de la obra de C. G. Jung: Por una parte Jung reconoce la religión como realidad psicológica; pero por otra, cae en el agnosticismo filosófico al no admitir ningún valor objetivo de la religiosidad como hecho universal. Estas dos tesis caracterizan a C. G. Jung en su primer período de investigación que termina con la obra "Transformaciones y símbolos de la libido".

Si nada tenemos que objetar en cuanto al principio psicológico, no ocurre lo mismo en cuanto a su postulado filosófico. En este caso, Jung se sitúa en la posición del psicólogo y científico y no admite nada más, porque nunca —según él— puede el psicólogo inmiscuirse en

manera alguna en campos ajenos a lo de su ciencia.

Traduciendo esta posición jungiana en términos aristotélico-tomistas podemos decir lo siguiente: El objeto formal de la psicología (analítica) es el hombre en cuanto ser psíquico. El aspecto ontológico, en este caso, pertenece al objeto material de la psicología, pero este aspecto escapa a la investigación psicológica, cuando el investigador sigue rigurosamente sus propios métodos.

2. LA RELIGION COMO FUNCION PSIQUICA

Desde 1917 C. G. Jung llega a admitir la religión como verdadera instancia o función psíquica;¹⁸ lo mismo repite en 1921.¹⁹ En 1924 precisa aún más su punto de vista diciendo: "¿Puede acaso la ciencia tener la certeza de que no existe algo así como un instinto religioso?" ¿Podemos suponer legítimamente que (46) el fenómeno religioso constituye siempre una función secundaria, basada en la represión de la sexualidad? ¿Por ventura puede alguien indicarnos algún pueblo o raza normales libres de tan insensata represión? Mas, si por casualidad ocurriese que no se atinara a señalar qué raza, o por lo menos qué tribu carece por completo de manifestaciones religiosas, no sabríamos en verdad con qué fundamento se llega a afirmar que los fenómenos religiosos no son genuinos, sino mera represión de la sexualidad?"²⁰

Pero, esta afirmación nos pone en la situación siguiente: ¿En qué manera puede concebirse la religión como función irreductible, si ella no se refiere a ninguna realidad objetiva?

Alrededor de 1920 C. G. Jung, preocupado por la investigación psicológica

15 Transformaciones y símbolos de la libido. Buenos Aires 1952, 95-97. Paidós.

16 Ibid., 96, nota 58.

17 Ibid., 31.

18 Die Psychologie der unbewussten Prozesse, Zürich 1917, 116.

19 Tipos psicológicos, Buenos Aires 1950, 365: En la psicología del primitivo sabemos que la función religiosa constituye sencillamente una parte integrante de la psique y que siempre y en todas partes da fe de vida, por indiferenciada que se encuentre".

20 Psicología y Educación, Buenos Aires 1949, 46-47.

del fenómeno religioso se encuentra frente a un problema insoluble: Por una parte no admite la religión como proceso de sublimación o como epifenómeno puro; pero, por otra, no acepta que la religión se refiera a una divinidad objetiva y personal.

C. G. Jung buscando solución a este dilema se sitúa en un término medio al crear una síntesis, que tiene las características muy personales de su autor. En este caso, Jung afirma que la religión es una función psíquica irreductible, pero reduce toda su investigación al campo exclusivamente psicológico. De esta manera pone cimientos a su futura hipótesis psicológica, que implica muchas consecuencias.

En primer lugar, ¿qué es la función psíquica? A esto nos responde el mismo autor diciendo lo siguiente: "Entiendo por función psicológica una actividad psíquica determinada que en circunstancias distintas permanece, en principio, idéntica a sí misma. Considerada energéticamente (513) es la función una forma de apariencia de la libido, que en circunstancias distintas permanecerá así misma idéntica de modo semejante a como la fuerza física puede considerarse como la forma de apariencia circunstancial de la energía física".²¹

En este segundo período C. G. Jung pone especial atención en cuatro problemas relacionados íntimamente con el problema religioso, a saber: a) Formación de los mitos y su relación con la religión; b) Génesis histórica de la idea de Dios; c) Desarrollo de la idea de Dios en el individuo; d) Papel psicológico de las religiones dogmáticas.

a) Mito y religión

C. G. Jung partiendo de su hipótesis fundamental sobre la energía psíquica opina que los mitos serían transformaciones de la libido en su regresión y progresión. Al encontrarse Jung con el esquema de L. Frobenius sobre el desarrollo de los mitos solares se queda encantado y sin mayor crítica aplica este

esquema a sus hipótesis psicológicas. Por eso dice que los héroes solares no son otras cosas que las manifestaciones de la energía psíquica. Esta energía se manifiesta continuamente en los mitos, pero nunca puede permanecer todo el tiempo en la conciencia, por eso afluye de continuo a la inconsciencia. De esta manera se comprende el esquema de L. Frobenius que afirma lo siguiente: Todos los héroes solares comienzan su trayectoria en el oriente y se pierden en el occidente. Para Jung, esto se explica por la afluencia de la libido a la conciencia para regresar luego a la inconsciencia. Para Jung, los mitos no son otra cosa que las descripciones objetivantes, o sea las descripciones en forma de proyecciones, del ritmo de dos tiempos de la energía psíquica. El viaje de los héroes del oriente representa la progresión, y la travesía nocturna, la regresión.²² "El principio de progresión y regresión se refleja en el "mito del dragón-ballena". El héroe de dicho mito es el representante simbólico de los desplazamientos de la libido. La incorporación al dragón es el movimiento regresivo; el viaje al Este (el viaje nocturno por mar) y los sucesos que en él ocurren, simbolizan las adaptaciones frente a las condiciones del mundo psíquico interior".²³ Pero la creación de los mitos es la proyección de aquellas regiones de la realidad psíquica, que se nos hace accesible en lo inconsciente colectivo. Por consiguiente, la mitología descansa en las experiencias internas (beruht auf Innererfahrung), pero no en las experiencias del Yo (aber nicht auf Icherfahrung).²⁴

Cristo para Jung pertenece también al mismo campo de proyección de la energía psíquica, pero Él encarna de una manera más perfecta esta tendencia proyectiva, porque no sólo regresa de nuevo a la vida, sino que da garantías a sus adeptos de una nueva renovación; en la persona de Cristo los cristianos proyec-

22 L. Frobenius, *Das Zeitalter des Sonnengottes*, Berlin 1904.

23 C. G. Jung, *Energética psíquica y esencia del sueño*, Buenos Aires 1954, 52.

24 *Seelenprobleme der Gegenwart*, 166. La psique y sus problemas actuales.

21 Tipos psicológicos, 513-514.

tan en forma ideal su energía psíquica, y por eso se puede decir que ellos obran en este caso desde los trasfondos de su psiquismo.

La regresión de que habla Jung no es de ninguna manera una degeneración psíquica; ella proviene de una incursión en la esfera inconsciente. Pero esta incursión manifiesta también su sentido objetivo revistiéndose del simbolismo proyectado. En las religiones no desarrolladas —según C. G. Jung— este simbolismo se presenta a la conciencia de los creyentes sin ninguna sistematización; en cambio, en las religiones desarrolladas y superiores, se presenta en forma sistematizada. En esto ve Jung la diferencia entre religiones inferiores y superiores. Como consecuencia de este desarrollo religioso, ellas mismas adquieren una autonomía moral frente a otras doctrinas de su época. Esta adquisición de la autonomía moral se puede observar en el desarrollo psíquico de toda la humanidad y también en el desarrollo de la religiosidad individual.

Precisando sus ideas referentes a la formación de mitos, Jung hace una distinción entre los arquetipos y los instintos. Estas dos realidades hacen parte del hombre, pero los instintos son antípodas de los arquetipos. Si los instintos expresan su aspecto biológico, los arquetipos expresan su aspecto espiritual. “Estas dos posibilidades que ofrece el espíritu humano son las que siguen la formación de los símbolos. La reducción desintegra los símbolos inadecuados e inútiles y hace retornar con ello al mero decurso natural, ocasionando así un relativo estancamiento de la libido. . . Si se examina, empero, la psicología de este estado con criterio minucioso y libre de prejuicios, es fácil descubrir conatos de una primitiva formación religiosa, aunque una formación de carácter individual y muy distinta de la predominante religión dogmática colectiva. La formación de religiones o de símbolos constituye, sin embargo, un interés del espíritu primitivo tan importante como la satisfacción de los instintos, de modo que la vía del desarrollo ulterior queda así lógicamente

establecida. El camino de salida del estado reducido radica en la formación religiosa individual, que permite a la individualidad en sí, emerger del velo de la personalidad colectiva, lo que sería imposible en el estado de reducción, pues la naturaleza instintiva es, por esencia, absolutamente colectiva (81) . . . La maravillosa amplitud de la simbólica católica ofrece al espíritu una recepción que es, para muchas naturalezas, ampliamente satisfactoria de por sí, mientras que la relación inmediata con Dios que caracteriza al protestantismo, satisface el impulso de independencia mística; y la teosofía, con sus infinitas posibilidades de representación, viene al encuentro de la necesidad gnosticista de evidencia intuitiva, así como a la inercia del pensamiento”.²⁵

Por estas razones C. G. Jung afirma que la religión constituye siempre un freno de la instintividad humana, porque necesariamente el polo opuesto reduce la energía psíquica y la integra a la totalidad psíquica. “Tal fue siempre la función de todas las religiones, cumplida durante las más largas épocas y para la inmensa mayoría de los seres por el símbolo de la religión colectiva, mientras que sólo temporalmente y para relativamente pocos seres, las religiones colectivas oficiales son insuficientes”.²⁶

Gracias a la distinción entre arquetipo e instinto, que se complementan mutuamente, C. G. Jung pudo responder negativamente a la cuestión: “Es posible que la religión sea siempre una función derivada”? Según C. G. Jung la religión como sumisión a la divinidad, no es otra cosa que una proyección de los arquetipos de lo inconsciente, es una función psíquica irreductible y no tiene nada que ver con los instintos, sublimados o no sublimados. De esta manera Jung, en su segundo período, admite ya la existencia de una función religiosa, que debe ser estudiada con el mismo rigor científico que los demás hechos. La religión

25 C. G. Jung, *Energética psíquica y esencia del sueño*. Versión de Ludovico Rosenthal. Buenos Aires 1954, 81-82. Editorial Paidós.

26 *Energética psíquica y esencia del sueño*, 82.

puede equivocarse con la representación de la realidad religiosa, pero el mismo hecho de la religiosidad es psicológicamente real. El simbolismo religioso puede suministrar las luces necesarias para conocer este dinamismo interno.

b) *Desarrollo histórico de la idea de Dios*

C. G. Jung tanto en su psicología como en su estudio de la religiosidad se refiere al hombre moderno, o sea, al hombre que ha vivido en las culturas superiores de Europa y Asia durante los últimos tres mil años; pero para poder hacer un estudio comparativo él pasó casi tres años en varias partes del mundo estudiando la mentalidad primitiva y sus manifestaciones psíquicas.

Sin embargo, este método comparativo influyó muy poco en la investigación de la religiosidad individual y colectiva. El estudio comparativo podemos resumirlo en dos puntos: Primero, Jung cree haber encontrado en los pueblos primitivos la confirmación de su tesis acerca de la concepción energética o dinámica de la psique, y de la teoría según la cual la idea de Dios no es otra cosa que la proyección de la energía psíquica desde el inconsciente; y segundo, opina haber encontrado en los pueblos primitivos la creencia en almas y espíritus como clásico ejemplo de proyección de complejos colectivos o individuales hacia lo inmaterial.²⁷

En cuanto al primer punto, C. G. Jung explícitamente afirma que todas las expresiones de los primitivos designan experiencias personales o colectivas acerca de la creencia de que en todos los seres vivos existe una fuerza o energía que, a su vez, se manifiesta también en los seres inmateriales. La difusión casi universal del concepto primitivo de energía es una clara expresión del hecho de que la conciencia humana sintió ya en las fases más primitivas la necesidad de designar figurativamente el dinamismo del suceder psíquico por ella percibido.²⁸ Al principio, esta energía fue concebida

como algo indiferenciado, sólo posteriormente esta concepción fue sustituida por la simbolización de almas y espíritus: Las primeras fueron consecuencias de una abstracción de la energía de sus objetos y, los segundos, de una proyección aisladora de la energía de los sujetos de donde provienen.

Las almas y los espíritus surgieron en la mentalidad primitiva a partir de las experiencias oníricas, de las alucinaciones y de las enfermedades mentales.²⁹ Estas tres experiencias indujeron a los primitivos a aceptar la existencia de seres inmateriales que entraban en la vida de ellos. Como, según la psicología analítica, aquellas tres funciones provienen de lo inconsciente, hemos de aceptar por consiguiente que también éstas tienen relación esencial con la proyección de los complejos psíquicos colectivos o individuales.

De esta manera se puede observar que C. G. Jung busca la explicación de la idea de Dios en la vida de los primitivos y la interpreta según su punto de vista. Sin embargo, en este caso nuestro autor mezcla muchas veces las observaciones hechas entre pueblos verdaderamente primitivos, con las de pueblos ya bastante desarrollados. Actualmente la escuela histórico-crítica ha demostrado sin ninguna duda, que todos los pueblos primitivos tienen sus ideas de Dios mucho más claras de lo que el mismo Jung creyó.

Este hecho sólo podemos comprenderlo recordando que C. G. Jung fue en primer lugar psicólogo y no etnólogo; por eso sus deducciones son muchas veces de puro aficionado y nada más. Donde encontraba la confirmación de sus hipótesis psicológicas las aceptaba sin mayor crítica.

c) *Evolución de la idea de Dios en el individuo.*

C. G. Jung no pudo sostener sus tesis acerca del desarrollo de la idea de Dios en los pueblos primitivos, porque interpretaba los hechos observados de una manera superficial y poco científica.

27 *Ibid.*, 84-90.

28 *Ibid.*, 90.

29 Véase *Ibid.*, 199-201.

Cuando pasa al estudio de la misma idea en el hombre moderno (actual) admite la influencia del ambiente cultural, de la educación y de otros factores, pero en el fondo profesa las ideas freudianas. Para Jung, el niño tiene una vida afectiva muy marcada, íntimamente relacionada con sus padres. Esta tesis en su forma moderada no tiene nada de raro, porque sabemos cómo los hijos se unen tan afectivamente a sus progenitores. La diferencia entre Freud y Jung radica en que, según Freud, este lazo es de naturaleza sexual y según Jung, de naturaleza puramente afectiva, aunque en ciertos casos pueden entrar los aspectos sexuales no diferenciados en la mayor parte de ellos. Ambos admiten la posibilidad de que esta afectividad pueda ser proyectada posteriormente, pero sus diferencias son evidentes porque tienen diferentes puntos de vista en la partida. Jung no cree tener el derecho de afirmar que el niño forme sus futuras ideas de Dios partiendo de la imago del padre o de la madre. Si —según Jung— se debe atribuir mucha importancia a los arquetipos en la formación de estas imágenes, debemos buscar el mismo factor en lo referente a la idea individual de Dios. El niño al crecer se encuentra con un mundo nuevo al cual debe enfrentarse. El niño puede proyectarse en este mundo, pero también puede caer en la inflación e introyectar las imágenes infantiles. Esto sucede según C. G. Jung cuando los pacientes proyectan sus imágenes infantiles sobre el terapeuta. En este caso el terapeuta se convierte en un superhombre y profeta. Es decir, la imagen paterna es proyectada fuera del mundo individual. Aquí, según C. G. Jung, radica la causa psicológica de la religiosidad. Por eso, dice que “la idea de Dios es una función del orden irracional; por lo tanto es absolutamente necesaria, pero independiente de la existencia objetiva de Dios”.³⁰ El psicólogo y el psicoterapeuta deben tener en cuenta esta necesidad psíquica de proyectar los componentes arquetípicos en las realidades

metafísicas. Sin embargo, el paciente debe tener siempre presente su verdadera naturaleza, pero esto sólo no le permite formarse una idea del Dios objetivo.

C. G. Jung opta por esta explicación de la religión y de la idea de Dios en el individuo; esto —según él— se armoniza muy bien con el valor psicológico de la religiosidad. El Yo, en este caso, no crea realmente la idea de Dios, sino que la recibe del Selbst.

Hasta aquí la opinión de Jung no ha cambiado fundamentalmente en lo que se refiere a la religión desde los comienzos de sus investigaciones; sólo precisa más la misma idea. La religión es siempre un residuo de la vida infantil y sólo ahora es proyectada en una u otra forma sobre las realidades metafísicas. Pero el psicólogo no puede decir nada más respecto de su objetividad. Para Jung “poco importa si la energía es Dios o Dios es la energía; el hecho perdura inconocible en todo caso”.³¹

Teniendo en cuenta que C. G. Jung nada afirma sobre la objetividad de Dios, podemos comprender sus consideraciones sobre la relación entre la psicología analítica y las obras poéticas. Hablando de las obras de arte, repite varias veces que el análisis psicológico nunca llegará a conocer la verdadera esencia de estas obras, porque ellas pueden ser influenciadas tanto por factores externos como internos. “Una distinción del mismo género se impone en el dominio de la religión. Allá también el estudio psicológico no puede considerar más que el fenómeno emocional y simbólico de la religión. De suerte que el psicólogo no toca de ninguna manera su misma esencia, porque se le hace imposible penetrar hasta ella de este modo. Si las cosas fuesen de otra manera no sólo la religión, sino también el arte podrían considerarse como una subdivisión de la psicología”.³²

Pero, esta consideración tan clara y precisa, no puede llevarnos a ningún en-

31 Wirklichkeit der Seele, 22-23. Realidad del Alma.

32 Seelenproble der Gegenwart, Zürich 1921, 41.

30 Das Unbewusste in normalen und Kranken Seelenleben, Zürich 1926, 103.

tusiasmo, porque según C. G. Jung nada podemos saber acerca de esta realidad, en cuanto a su existencia objetiva. Esto nos lo dice él mismo claramente: “La idea de Dios es una función psíquica absolutamente necesaria, de naturaleza irracional. Nada tiene que ver con la existencia de Dios como tal. Este último problema es insoluble por la inteligencia, porque para todos y para siempre, está fuera de toda prueba sobre su existencia. Además, una prueba de esta clase sería superflua, porque la idea de un ser divino todopoderoso está presente en todas partes, si no en la conciencia, por lo menos en la inconsciencia. Ella es en efecto, un arquetipo. Yo creo, pues, que sería más prudente reconocer conscientemente esta idea de Dios, porque su lugar usurpará otra cosa si no es ella, generalmente cualquier otra cosa que importa poco al sujeto y de naturaleza animal...”

“Nuestra inteligencia sabe desde hace tiempo que no hay medios de pensar en Dios como se debe, menos aún de representárselo en cuanto El existe y cómo existe”.³³

Aquí nos preguntamos, ¿por qué C. G. Jung niega tan insistentemente la existencia objetiva de Dios? Si en el primer período Jung invoca con bastante frecuencia el agnosticismo teórico de I. Kant, no hace esto en el segundo período. Sin embargo, este agnosticismo kantiano dejó sus residuos y podemos encontrarlos especialmente cuando Jung piensa que alguien puede destruir el edificio de su psicología analítica o compleja. Este peligro lo previó Jung por parte de la metafísica y la teología, aunque tales peligros no son reales sino ficticios. Por esta razón nos dice: “Me he limitado por completo a lo psicológico, y he dejado fuera de discusión el problema de si los espíritus existen en sí y de si su existencia puede manifestarse por efectos materiales, no porque yo creyera a priori que tal cuestión es absurda, sino porque no estoy en condiciones

de aducir experiencias en manera alguna probatorias”.³⁴ Su práctica de psicoterapeuta tomó en consideración muchos casos de pacientes, para quienes la existencia de los espíritus era real, pero de ninguna manera se trataba de espíritus en sí. Por eso se comprende esta posición jungiana frente a la existencia objetiva de ellos. Y esto nos lo dice él mismo cuando trata del proceso psicológico de la conversión de San Pablo: “Por razones de conciencia intelectual no podemos someter el caso de Pablo a una explicación metafísica, pues entonces deberíamos explicar de la misma manera todos los casos similares que se presentan en nuestros enfermos”.³⁵

Por eso se comprende el temeroso cuidado de Jung para eliminar del campo psicológico toda interferencia de la filosofía y la teología: “Creo que la ciencia debe imponerse este límite. Pero nunca ha de olvidarse que la ciencia es sólo una tarea del intelecto; y como éste no es más que una sola de las funciones psíquicas fundamentales, no basta por ello para crear una visión general del mundo. Esto incumbe por lo menos también al sentimiento”.³⁶ Con esto demuestra Jung claramente su desconfianza al intelecto, pero siempre queda impregnado durante este segundo período de su agnosticismo anterior. Si no podemos demostrar la existencia objetiva de Dios partiendo desde la vivencia individual, lo mismo acontece cuando nos situamos desde el punto de vista de las religiones superiores colectivas o dogmáticas, las que han tenido mucha influencia benéfica en la personalidad humana: “De ahí que tengamos toda la razón cuando otorgamos a nuestro intelecto sólo una validez limitada. Pero, cuando empleamos el intelecto, debemos proceder científicamente y permanecer fieles a una hipótesis de trabajo mientras no haya una prueba infalible contra su validez”.³⁷

34 Energética psíquica y esencia del sueño, 215.

35 Ibid., 204-205.

36 Ibid., 217.

37 Ibid., 218.

33 Das Unbewusste im normalen und kranken Seelenleben, 103-104.

d) *Importancia psicológica de las religiones dogmáticas.*

Para C. G. Jung las religiones dogmáticas o confesiones son "las experiencias religiosas primitivas codificadas y transformadas en dogmas".³⁸ Los dogmas para Jung son formas especiales del "símbolo", porque el "símbolo es profesión de fe".³⁹ Los símbolos dogmáticos sirven para expresar realidades psíquicas vividas intensamente, porque siempre que un hombre genial religioso encuentra un símbolo adecuado y cargado de afecto, encuentra también sus seguidores. En este caso, el hombre genial proporciona a sus adeptos una idea de Dios bien elaborada y les ayuda a conducir su energía psíquica hacia el fin previsto; estos símbolos ayudan a proyectar su energía psíquica sin peligro de ser desviada hacia otros objetos. "El símbolo dogmático protege al hombre de una experiencia de Dios sin intermediario".⁴⁰ El símbolo tiene doble valor para el individuo: primero, lo dispensa de enfrentarse con lo inconsciente; y segundo, encauza la energía psíquica inconsciente. C. G. Jung considera haber encontrado la confirmación de esta tesis en la vida de Nicolás von der Flüe,⁴¹ un pacificador suizo al mismo tiempo que hombre religioso y místico; este creyente conoció los dogmas y después pudo vivenciar su religión de una manera adecuada y auténtica. Los dogmas protegen de extravíos en religión y ahorran la energía psíquica. El verdadero valor de los dogmas reside en que son tomados de experiencias auténticas y directas. Por eso las religiones dogmáticas no fueron inventadas por el intelecto del hombre, sino que son expresiones simbólicas de realidades psíquicas. El psicólogo necesariamente debe estudiarlas y conocerlas. "Comprender metafísicamente, es imposible; sólo puede hacérselo psicológicamente. En consecuencia, desnudo las cosas de sus aspectos metafísicos para

hacerlas (65) objeto de la psicología. Así puedo, al menos, extraer de ellas algo comprensible y apropiármelo; y además aprendo de tal modo condiciones y procesos psicológicos que antes estaban velados en símbolos y sustraídos a mi inteligencia... Mi admiración por los grandes filósofos orientales es tan indudable, como irreverente mi posición hacia su metafísica. En efecto, sospecho que son psicólogos simbólicos, a los que no se les podría hacer mayor injusticia que tomarlos literalmente. Si en verdad fuera metafísica lo que ellos dan a entender, querer comprenderlos sería inútil. Si, empero, es psicología, podemos comprenderlos, y obtendremos grandísimo provecho, pues entonces lo llamado metafísico se torna experimentable".⁴²

Todas las publicaciones de C. G. Jung de este segundo período son relativamente uniformes y muestran gran preocupación por el problema religioso. En esta etapa Jung aclaró algunos puntos de su pensamiento anterior. En primer lugar, Jung reconoce la realidad psicológica de la religión, y en segundo lugar le concede un valor positivo como forma de domesticar los instintos humanos. Jung conociendo los límites de su ciencia psicológica está en condición de no poder ni negar categóricamente sin afirmar absolutamente en cuanto a la objetividad de la religión no a la existencia de Dios.

Precisando, podemos decir que en este segundo período (1912-1940). C. G. Jung se caracteriza como positivista agnóstico. C. G. Jung es positivista, porque no acepta ningún otro método que no sea empírico, inspirado en las demás ciencias naturales; Jung es agnóstico, porque rechaza todo método extrapsicológico y reduce toda la metafísica a una proyección fatal de la interioridad psíquica.

3. RELIGION EN LA PSICOLOGIA,
LA METAFISICA Y LA TEOLOGIA

En el tercer período C. G. Jung se preocupa nuevamente de la función re-

38 Psicología y religión, 16.

39 Energética psíquica y esencia del sueño, 82.

40 Ueber die Archetipen del Kollektiven Unbewussten, 187.

41 Bruder Klaus, *Ibid.*, 186-187.

42 El secreto de la flor de oro, Buenos Aires 1961, 65-66. 2ª edición.

ligiosa, pero apenas se limita a una obra dedicada a este problema. Se trata de "Psicología y Religión" donde corrige ligeramente sus tres conferencias dictadas en Yale University en 1937;⁴³ en esta obra Jung resume sus puntos de vista anteriores y aclara algunos otros; sin embargo, no encontramos ninguna definición o precisión de esta función psíquica. Es cierto que por vez primera analiza las características de lo religioso; habla con abundancia de las realidades psíquicas, pero no las define ni precisa.

En esta tercera época nos da la primera definición descriptiva, aunque demasiado vaga, de religión. Para C. G. Jung, religión es "la reacción vital con los procesos inconscientes, los que escapan del servicio de la toma (emprise) de la conciencia y se desarrollan en las profundidades tenebrosas de la psique".⁴⁴

Pero, no nos aclara ni qué entiende por la "reacción vital" ni de qué clase de procesos inconscientes se trata. En su "Psicología y Religión" intenta aclarar algo referente a estos dos puntos.

En primer lugar, C. G. Jung observa en sus pacientes que ciertos aspectos de los procesos oníricos los fascinan hasta después de pasar a la vigilia.⁴⁵

Del análisis de estos estados oníricos Jung encuentra que esta fascinación se asemeja mucho a las características de

lo numinoso, descritas por R. Otto. Se trata especialmente de un sentimiento de dependencia, de *m a j e s t a d*, de un elemento energético, de lo misterioso, de lo fascinante.⁴⁶ En estas semejanzas C. G. Jung encuentra la dependencia tanto de la fascinación onírica, como de la religiosa de los arquetipos. Esto le sirve de base empírica para describir la función religiosa como relación vital con lo inconsciente. De aquí se deduce que la función religiosa es irreductible a otras porque es la "manifestación espontánea de un estado psíquico"⁴⁷; siempre es la misma y universalmente presente. Nunca la experiencia religiosa —según Jung— toma su valor de la realidad objetiva, sino de la ponderación subjetiva del valor.⁴⁸ Sin embargo, esta valoración no es un juicio puramente racional, sino que va acompañada de una carga afectiva muy fuerte. De esta manera, el valor universal se hace personal, porque es incorporado en el sujeto individualmente. Este valor se presenta como algo numinoso, como algo independiente de su propia voluntad.⁴⁹

Por esta independencia de la voluntad personal, las doctrinas religiosas se creen objetivas; pero Jung, como científico, no puede emitir ningún juicio positivo ni tampoco negativo; en este caso el científico debe suspender su juicio por falta de elementos necesarios de causalidad. Por eso concibe la religión como "la actitud de la conciencia que fue transformada por la experiencia de lo numinoso";⁵⁰ o como la actitud de la conciencia que está sometida a la totalidad psíquica (Selbst), la cual se representa uno como valor supremo del hombre.

Sin embargo, estos símbolos que emergen de la inconsciencia no pueden ser confundidos con los dogmas, porque son personales y cargados afectivamente. Los dogmas se forman sobre los símbolos cuando la experiencia personal es

46 Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios. Madrid 1925, 6-50.

47 Psicología y Religión.

48 Ibid., 157.

49 Ibid., 99.

50 Ibid., 98.

43 Publicada en 1944 en Zürich, Rascher Verlag.

44 Das göttliche Kind, Leipzig, Pantheon-Verlag, 1940, 89.

Psicología y Religión, 25: Entiendo que la religión es una actitud especial del espíritu humano, la que —de acuerdo con el empleo primitivo del concepto "religión" podemos calificar de *consideración y observancia salientes* de ciertos factores dinámicos concebidos como "potencias" (espíritus, demonios, dioses, ideas, ideales o cualquiera fuera la designación que el hombre ha dado a dichos factores) que, dentro de su mundo, la experiencia le ha presentado como lo suficientemente poderosos, peligrosos o útiles para tomarlos en respetuosa consideración; o lo suficiente grandes, bellos y razonables para adorarlos piadosamente y amarlos".

45 Psicología y religión, III - 124.

reemplazada por la fe en lo numinoso experimentado.

Todos los dogmas se refieren a una experiencia auténtica expresada "en una imagen como la del Hombre-Dios, de la cruz, del nacimiento virginal, de la Inmaculada Concepción, de la Trinidad, etc., una totalidad de naturaleza irracional";⁵¹ es decir, en todos estos casos se trata de un misterio inaccesible a la razón. Cómo se forman estos dogmas es un misterio: "Y si semejante experiencia contribuye a hacer sana o más bella o más perfecta o más razonable la vida —tanto la nuestra como la de quienes amamos—, con toda tranquilidad podemos decir: "Fue una gracia de Dios". Con ello no se ha comprobado verdad sobrehumana alguna, y debe confesarse con toda humildad que ... la experiencia religiosa es subjetiva".⁵² La ciencia no puede explicar este proceso porque es irracional; por eso debe decirse que la experiencia de lo numinoso es "una gracia de Dios". Los dogmas ayudan al individuo a tener esta experiencia de lo numinoso.

Pero, aunque en las expresiones jungianas se observa un cambio, si comparamos la primera y segunda época de sus investigaciones, sin embargo, en el fondo queda el mismo agnosticismo y positivismo. De ahí los ataques de los filósofos y teólogos. Pero la nueva terminología nos prepara para la revaloración de la religión en la obra jungiana.

Después de la segunda guerra mundial C. G. Jung se concentra cada vez más en el estudio del simbolismo religioso, y específicamente del simbolismo católico: de la misa, de los credos, de los símbolos de Cristo, la rebeldía y sumisión de Job, etc. No parece que el contenido religioso haya atraído a Jung a este estudio, sino más bien el mismo simbolismo tan rico y variado; porque al mismo tiempo que estudia el simbolismo cristiano estudia el simbolismo de la alquimia. Llamó poderosamente la atención de Jung el hecho de que los

pacientes se expresasen simbólicamente en sus dibujos con los mismos signos que las pinturas de la alquimia; y comenzó a buscar Jung los fundamentos de estas analogías. Aún cuando Jung afirma que la religión es una función psíquica irreductible, no hace, sin embargo, diferencia alguna esencial entre el simbolismo religioso y el alquímico; la diferencia sólo está en la forma específica de sus símbolos.

Al llegar Jung a este punto de sus investigaciones le abrieron doble fuego tanto los ateos como los teistas, tanto los filósofos materialistas como los espiritualistas; y él empezó a defenderse precisando sus puntos de vista referentes a la función religiosa irreductible. Aquí Jung principia por distinguir la situación de la persona religiosa de la posición del psicólogo, y afirma que cuando él habla de la representación de Dios se refiere más bien al simbolismo del hombre que se representa de esta manera a Dios y no de cómo le habla la divinidad. El psicólogo no es filósofo: es decir que un arquetipo dotado de características numinosas se manifiesta en lo inconsciente no significa de ninguna manera afirmar la existencia de Dios. Pero, al mismo tiempo, el psicólogo de ninguna manera niega la existencia de Dios; se limita a decir que su investigación no proporciona los argumentos necesarios para afirmar su existencia. Esta afirmación de psicólogo conduce más bien a una suposición de la existencia de Dios:⁵³ "De manera que si como psicólogo digo que Dios es un arquetipo, me refiero al tipo impreso en el alma, vocablo que, como es notorio, deriva de *újcos* = golpe, impresión, grabación (*Einprägung*). Si la palabra *arquetipo* supone un agente que imprima (*ein Prägendes*), la psicología como ciencia del alma tiene que limitarse a su objeto específico y guardarse por ello de sobrepasar sus límites con afirmaciones metafísicas o cualquier manifestación de fe. Si tuviera que postular la existencia de un Dios, aunque sólo fuera considerado como cau-

51 Aion.

52 Psicología y religión, 169.

53 Psicología y alquimia, 24.

sa hipotética, la psicología habría postulado implícitamente la posibilidad de una demostración de la existencia de Dios, con lo cual habría traspuesto, de manera absolutamente ilícita, los límites del campo de su competencia. La ciencia sólo puede ser ciencia; no existe ninguna confesión de fe *científica*".

Cuando Jung habla de Dios no hace ninguna distinción entre Dios real y personal y la divinidad que se manifiesta en una u otra forma a través de la historia de la humanidad. "Tomemos, por ejemplo, la palabra "Dios". El teólogo pensará inmediatamente en el *Ens Absolutum*; el empirista, por el contrario, ni siquiera habrá soñado en semejante afirmación trascendental, que, para él, es franca imposibilidad; cuando pronuncia la palabra "Dios", el empirista piensa únicamente en una simple expresión, o, a lo sumo, en el motivo arquetípico en donde se realiza tal expresión. "Dios" puede ser para él, Yahvé, Alá, Zeus, Shiva o Huizilopochli".⁵⁴ "En cuanto científico, le interesa más que todo la verificación de hechos psíquicos actuales y su aparición regular, a lo cual dará él más importancia que a todas las posibilidades abstractas juntas. Su *religión* consistirá en establecer hechos que puedan observarse y comprobarse. Describirá y circunscribirá estos hechos, lo mismo que el mineralogista clasifica sus muestras minerales y el botánico sus plantas. Está convencido de que más allá de los hechos probables no puede saber nada, sino solamente soñar, y, para él, es inmorral el confundir un sueño con un concepto. NO niega la existencia de lo que él no ha experimentado o no puede experimentar, solamente se abstiene en absoluto de afirmar cualquier cosa que él vea que no puede comprobarse con hechos".⁵⁵

Aunque intenta precisar el alcance de su método, sin embargo, por falta de preparación filosófica y teológica no puede expresarse muchas veces con la

precisión necesaria. Por tal razón la siguiente comparación no nos aclara nada: Es comprensible que el punto de vista religioso cargue el acento en el sello que imprime y que la psicología, como ciencia, lo haga sobre el único elemento que puede asir, esto es, sobre *újcos*, sobre la impresión misma. El punto de vista religioso concibe el tipo como efecto del sello; el científico, en cambio, lo concibe como símbolo de un contenido (Gehalt) que no puede aprehender y que le es desconocido. Ahora bien, como el tipo es más indeterminado y presenta más facetas que el supuesto religioso, la psicología se ve obligada, por su material empírico, a expresar el tipo mediante un término que no esté ligado a lo temporal, al lugar o al medio. . . ." En consecuencia, me vi obligado a dar al arquetipo correspondiente el nombre psicológico de *Selbst*".⁵⁶ "Los arquetipos del inconsciente son correspondencias, empíricamente demostrables, de los dogmas religiosos. La Iglesia posee en el lenguaje hermenéutico de los Padres un rico tesoro de analogías con los productos espontáneos e individuales que se presentan a la psicología. Lo que el inconsciente expresa no es en modo alguno una arbitrariedad o una opinión, sino un acontecimiento o un ser así, como cualquier ente de la naturaleza".⁵⁷

Las presiones de sus críticos lo forzaron a precisar el alcance del método psicológico y esto nos lo aclara bastante en su obra principal sobre el simbolismo religioso "Aion".⁵⁸ Nos dice: Mi intención principalmente y mi método, de ninguna manera se proponen más que, por ejemplo, el esfuerzo del historiador de arte, que se propone establecer qué influencias han intervenido en una representación determinada de la imagen de Cristo.⁵⁹ El mismo Jung se da cuenta de los posibles malentendidos de reducir el símbolo de Cristo a la imagen psico-

54 Foreword (1953). In: V. White, Dios y el Inconsciente. Madrid, Editorial Gredos, 1955, 24.

55 Ibid., 24-25.

56 Psicología y alquimia, 28.

57 Ibid., 27. (58a) Ibid., 27.

58 Aion, Zürich, Racher, 1951, 107.

59 Aion, 107.

lógica del Selbst.⁶⁰ Por eso dice: “La psicología, como se ha dicho, no está en condiciones de establecer las conclusiones metafísicas. Ella puede tan sólo constatar que la simbólica (el simbolismo) de la totalidad psíquica coincide con la de la representación de Dios (Gottesbildes), pero nunca podrá demostrar que una imagen de Dios sea él mismo o que el Selbst sustituye a Dios”.⁶¹

Posteriormente C. G. Jung aclaró mejor el punto de vista del psicólogo y el del creyente, pero siempre que habla del punto de vista de éste no hace diferencia entre lo metafísico y lo teológico. Por eso habla de los “enunciados de la fe” o sea de la metafísica; o “las pruebas metafísicas u otras convicciones religiosas”; etc. Por eso nos dice: (25) “El creyente tiene la libertad de admitir cualquier explicación metafísica del origen de estas imágenes, pero no el intelecto, que está obligado a atenerse estrictamente a los principios de explicación científica y a evitar todo paso que lo lleve a traspasar los límites de las posibilidades del saber”.⁶² Porque la verdad de un enunciado metafísico nunca puede ser demostrada o refutada a partir de los datos científicos bien entendidos.⁶³ Por eso responde al P. R. Hostie: “Es evidente de que Dios existe, pero por qué me piden siempre probar su existencia con los argumentos de psicología”?⁶⁴

Leyendo las obras de Jung podemos observar claramente que él no hace distinción entre la metafísica, la teología y la fé; estas tres dimensiones tan distintas en su naturaleza son abarcadas por nuestro autor bajo un solo concepto, como “punto de vista religioso”. Por esta razón, él mismo, siendo autodidacta en estas materias, desea una corrección de los filósofos y teólogos: “En cuanto filósofo y hereje de la especulación soy fácilmente vulnerable (30) ... Yo mis-

mo tengo conciencia de haber cometido involuntariamente más de una falta contra el modo de pensar de los teólogos. Discrepancias de este género sólo podrán terminarse después de largas discusiones, pero tienen siempre un lado bueno: no sólo se ponen en contacto dos esferas aparentemente incompatibles, sino que además se animan y fecundan mutuamente”.⁶⁵ “En vez de criticismo inútil, yo preferiría contar con un colaborador católico bien preparado, que, lleno de comprensión y buena voluntad corrigiese mi inadecuada terminología teológica, a fin de evitar en mis expresiones todo lo que pudiera parecer, incluso remotamente, como una censura, o, peor aún, una disminución del valor de la doctrina de la Iglesia. Estoy tan convencido (por decirlo así) de la inmensurable importancia de la Iglesia, que quisiera evitar toda innecesaria colisión con ella”.⁶⁶

Estas declaraciones de C. G. Jung muestran claramente la sinceridad del autor en sus investigaciones psicológicas: “Yo se poco de la doctrina de la Iglesia, pero este poco es bastante para hacerme inolvidable tal doctrina; y se tanto del protestantismo que nunca lo abandonaré”.⁶⁷ ... “Como cristiano se verá obligado a admitir que el cristianismo a que él pertenece ha sido dividido durante los últimos cuatrocientos años, y que sus convicciones cristianas no le librarán, sino que le envolverán más, en el conflicto y escisión que aflige al Corpus Christi”.⁶⁸

4. CONCLUSIONES

Resumiendo las relaciones entre psicología y religión en la concepción analítica de C. G. Jung podemos concluir lo siguiente:

a) La concepción jungiana de la religión y la religiosidad han sufrido metamorfosis muy grandes a partir del pri-

60 Ibid., 9.

61 Ibid., 287.

62 Psicología y alquimia, 25.

63 Ibid., 41.

64 Du Mythe a la Religion, Bruges, Desclée de Brower, 1955, 147 nota.

65 Foreword. In: V. White, Dios y el inconsciente, 30-31.

66 Carta al P. G. Frei. In: Dios y el inconsciente, 364-365.

67 Carta al P. G. Frei. Ibid., 362.

68 Carta al P. G. Frei. Ibid., 362-363.

mer período hasta los últimos años de su vida. Si al comienzo se identificó en este campo con las ideas de S. Freud, posteriormente fue apartándose cada vez más hasta llegar a la comprensión psicológica, metafísica y teológica de esta realidad en el hombre. Aunque algunos aspectos de la psicología de la religión propuestos por C. G. Jung pueden ser discutibles y no siempre aceptables, sin embargo, la aclaración de algunos aspectos puramente psicológicos de la religiosidad individual y colectiva, llevó al hombre de su ambiente a pensar en las ideas religiosas y hasta aceptar la existencia objetiva de esta nueva Realidad.

b) La manera de subrayar tanto y con tanta insistencia la diferencia del campo psicológico y teológico, tal vez se comprenda recordando las ideas expuestas en su obra "La interpretación de la naturaleza y de la psique",⁶⁹ donde C. G. Jung se refiere expresamente a los hechos de la percepción extrasensorial (ESP) y a la función "psi". Según él, en estos fenómenos no hay estímulo ni respuesta, no hay sujeto ni objeto que estén vinculados por una relación de causalidad. El espíritu científico contemporáneo busca siempre descubrir una relación de causalidad entre dos factores,

cuya vinculación y variaciones concomitantes no son explicadas por el azar. No podemos descubrir el determinismo en los hechos parapsíquicos, porque estos hechos pertenecen a un mundo, a un plano donde ya no son válidas las nociones de determinismo y de causa a efecto. Los hechos parapsíquicos son trascendentes con respecto al tiempo y al espacio. Aquí no rige el determinismo, sino el principio de sincronicidad, junto con el principio de causalidad, o por encima de él. Podríamos resumir así este esquema del pensamiento jungiano:

a) Aparece una imagen en la conciencia; b) Un estado psíquico o un hecho objetivo coinciden con la imagen del sujeto. C. G. Jung elimina toda posibilidad de un vínculo causal entre ambos hechos, pero admite una sincronicidad; dos hechos están vinculados no de una manera causal sino significativa, o mejor aún, significativa (sinngemäss). Cada uno de los términos de la coincidencia proviene de una cadena de sucesos, pero su encuentro no. Esta coincidencia de dos hechos producidos por dos encadenamientos causales independientes, Jung la refiere a la sincronicidad. Esta explicación está impregnada de un espíritu de finura y análisis que se manifiestan en toda la obra jungiana.

69 Natureerklärung und Psyche. Synchronizität als ein Princip akausaler Zusammenhang. Zürich, Rascher Verlag, 1952.

70 Ibid., 34.

BIBLIOGRAFIA:

- Affeman R.*, Psychologie und Bibel. Eine Auseinandersetzung mit C. G. Jung. Stuttgart 1957. Ernst Klett Verlag.
- Baudoin Ch.*, De l'instinct a l'Esprit. Précis de Psychologie Analytique. Bruges 1950. Etudes Carmélitaines.
- Bernet W.*, Inhalt und Grenze der religiösen Erfahrung. Eine Untersuchung der Probleme der religiösen Erfahrung in Auseinandersetzung mit der Psychologie C. G. Jungs. Stuttgart 1955. P. Haupt Verlag.
- Farau A. - Schaffer H.*, La Psychologie des Profondeurs, des origines a nos jours. Paris 1960. Payot.
- Gemelli A.*, Psicologia e religione nella concezione analitica di C. G. Jung, Milano 1955. Vita e Pensiero.
- Goldbrunner*, Individuation. Die Tiefenpsychologie von Carl Gustav Jung. Krailling von München 1949. Erich Wewel Verlag.
- Gratton H.*, Psychanalyses d'hier et d'aujourd'hui. Come thérapeutiques, sciences et philosophies. Paris 1955. Les Editions du Cerf.
- Hostie R.*, Du Mythe a la Religion. La Psychologie Analytique de C. G. Jung. Bruges 1955. Etudes Carmélitaines.
- Lindero C.*, Il simbolismo religioso nel pensiero di C. G. Jung. Roma 1959. Tesis de grado.
- Meréchal J.*, Science empirique et psychologie religieuse: "Etudes sur la Psychologies des Mystiques", Brixelles 1938, 1-62.
- Meseguer P.*, La aceptación de la "sombra" según C. G. Jung y su paralelo cristiano: "Razón y Fe (1952) 393-402; (1953) 140-173.
- Spiess E.*, (Herausgegeben), Rätsel der Seele. Studien zur Psychologie des Unbewusstens. Olten (Schweiz) 1946. Verlag Otto Walter.
- Schür H.*, Religion und Seele in der Psychologie C. G. Jungs, Zürich 1946. Rascher Verlag.
- Thiry A.*, Jung et la religion: "Nouvelle Revue Théologique" (1957) 248-276.
- Walter P.*, Mensch und Welt bei C. G. Jung. Die anthropologischen Grundlagen der Komplexen Psychologie. Zürich 1951. Ongo Verlag.
- White V.*, Dios y el inconsciente, Madrid 1955. Editorial Gredos.
- Gebattel V.*, von Christentum und Humanismus, Stuttgart 1947. Ernest Klett Verlag.
- Frischknecht M.*, Die Religion in der Psychologie C. G. Jungs, Zürich 1946, P. Haupt Verlag.