

# PSICOLOGIA Y RELIGION SEGUN C. G. JUNG

DR. HERNAN VERGARA DELGADO

El coordinador de este Seminario sobre el Análisis del Yo, ha tenido a bien pedirme una glosa acerca de la contribución de Jung a la psicología de la religión. Quizá sería más técnico hablar del aporte de Jung a la psicología del inconsciente, en la medida en que éste se expresa en la producción de vivencias religiosas.

No he estudiado a Jung en lo que hace a su investigación sobre asociaciones libres, los tipos psicológicos y el dinamismo de los complejos, tenidos como los aportes más sólidamente científicos de su obra, o, los únicos científicos, en opinión de Zilboorg, cuando anota:

“Las contribuciones de Jung sobre las asociaciones y sobre la tipología psicológica son de valor permanente, pero sus especulaciones antropológicas metafísicas padecían del mismo defecto que todas las contribuciones teoréticas que consideran al hombre en general y no al individuo en particular”.<sup>1</sup>

He leído las “Conferencias Terry” en la traducción española bajo el título “Psicología y Religión”,<sup>2</sup> prologado por E. Butelman. Además, la “Introducción a la problemática psicológico-religiosa de la Alquimia”, traducida amablemente para mí por el señor Leo Prankl.

En esta glosa comienzo por anotar un hecho que constituye una gran dificultad. El pensamiento de Jung es una mezcla abigarrada de proposiciones que co-

rresponden a la observación clínica, a la filosofía, a la mitología, a la teología y a la mística. En esto constituye un buen ejemplo de asociación libre. La dificultad está en que Jung no presenta su obra como material de asociaciones libres, sino como producto del más riguroso método científico natural. “La psicología como ciencia del alma, dice, debe limitarse a su objetivo y abstenerse de traspasar sus fronteras sin hacer afirmaciones metafísicas, ni establecer credos.”<sup>3</sup> Es tan insistente en esta pretensión que el doctor Mankeliunas, en seminario anterior, anota: “Jung aplica la observación al estudio de la psique, poniendo así los cimientos para una ciencia positiva. Reduce la investigación científica a la observación de los hechos y a la elaboración de las hipótesis. Su método pretende establecer hipótesis científicas partiendo de las realidades observadas”.

Esta impresión de una libertad nada metódica para pasar de la observación fenomenológica a la especulación filosófica o religiosa debe haber sido expresada por muchos comentadores, a juzgar por la defensa que le hace al respecto el prolonguista Butelman: “Es probable, dice, que el lector que se acerque a este libro del gran psicólogo suizo experimente al principio una sensación de desconcierto. En efecto, al lado de declaraciones en que se afirma tratar la materia desde un ángulo rigurosamente científico natural tropezará con numerosas hipótesis y planteamientos de problemas que le parecerán trascender con mu-

1 Historia de la Psicología Médica. Ed. española. Pág. 568.

2 Edit. Paidós, Buenos Aires, 1949.

3 Introducción a la problemática.

cho el dominio de la empirie científica. Semejante actitud ante escritos de Jung —en particular si pertenecen a la última fase de producción—, no es cosa rara. Muchas veces se lo ha tildado de místico, se ha dicho que sus teorías descansaban y desembocaban en especulaciones metafísicas que muy poco tenían que ver con la psicología”.

Desafortunadamente, Butelman piensa que esta impresión de falta de método se rectifica acusando a quienes la tengan de incomprensión y de perjuicios. Encuentro en el acta de la sesión anterior de este seminario, que, según el Revdo. doctor Mankeliunas, la obra de Jung ha sido valorada siguiendo dos corrientes: una que la ignora, y otra que la desconoce. . . . “El desconocimiento de la obra junguiana agrega, se origina por la no sistematización de su obra, pues él mismo se declaró contrario a toda sistematización de su obra, y porque sistematizarla, a juicio de Cahen, sería desnaturalizarla y traicionarla”. Una obra que incluye proposiciones de índole científica pero que no se somete al método científico; que hace afirmaciones filosóficas pero sin sujetarse al método filosófico; que hace incursiones en la teología sin someterse al método teológico, carece necesariamente de sistematización. Pero el único método de trabajo intelectual que resulta desnaturalizado y traicionado, al someterlo a las reglas de un método y de una sistematización, es el trabajo de las asociaciones libres, tal como se practica en el psicoanálisis. Pero aún en este caso, la libertad existe para el analizado solamente; el analista debe seguir un método.

La dificultad de comentar la obra de Jung, al menos en lo que hace al aspecto a que he de referirme, se resolvería precisamente si se la tomara como material de asociaciones libres, colocándose uno en la posición de analista. Tal es, sin duda, la posición desde la cual Zilboorg afirma que los trabajos de Jung sobre psicología de la religión tienen por móvil “ganarse la simpatía de las personas religiosas, con sus alusiones a Dios”. Más adelante haré algunas observaciones en este mismo sentido.

La validez científica de esta parte de la obra de Jung se apoya en la pretensión de contemplar el hecho religioso desde el punto de vista psíquico exclusivamente. Esta pretensión es en sí misma discutible como simple hipótesis de trabajo, pues implica aceptar previamente la validez científica de lo exclusivamente psíquico. Esta hipótesis entra en la línea del idealismo radical y exige la clásica separación Kantiana de los órdenes nouménico y fenoménico. Como tal hay que juzgarla a la luz de la filosofía, y concretamente, a la luz de la teoría del conocimiento. Pero Jung no ofrece asidero para tal enjuiciamiento. Espera que se acepte su punto de partida como un axioma de la empirie científica, sin darse cuenta de que constituye un postulado gnoseológico. Tal postulado está en contra del realismo crítico del tomismo y del neotomismo, así como del existencialismo. Para comprobar esto último basta leer lo que dice al respecto el P. Mankeliunas. (Rev. Psic. pág. 71, Vol. V. N° 2).

“Según el método concreto, la inmanencia toma posesión de lo objetivo. En primer lugar, se toma conciencia del Yo, lo cual significa “captación de la realidad del Yo en sí misma”. Percibimos la existencia de nuestro Yo *como realidad de la que no se puede dudar* y como distinta de lo concebido como pura apariencia en la conciencia.

Pero la experiencia del “Yo existo” no se da aisladamente, sino junto con la experiencia del mundo. Por eso la frase de M. Heidegger “yo soy en el mundo”. Es decir, en mi propia experiencia del Yo encuentro enclavada la del mundo, porque entre “yo” y el “mundo” hay una comunicación íntima que hace el mundo indispensable a mi Yo, a mi experiencia. Marcel ha expresado la misma idea con la denominación “ser encarnado”. Una experiencia tan inmediata y tan profunda del mundo exterior es la mejor garantía de su existencia y de su objetividad. Y la misma experiencia nos muestra que el Yo se injerta en el mundo desde su interioridad, desde su inmanencia”.

Sujeto y objeto son correlativos, impensables cuando se trata de captar el uno con total exclusión del otro. Los esfuerzos del yoga para concentrar la mente exclusivamente en el *Yo* no conducen en la práctica sino a la autohipnosis y a las ilusiones del éxtasis panteístico. Lo insostenible de esa pretensión aparece en proposiciones del estilo de la siguiente: "La competencia de la Psicología como ciencia empírica no va más allá de la comprobación de si el tipo encontrado en el alma puede ser o no designado razonablemente como "imagen de Dios". Es como si un grafólogo pretendiera establecer si determinada escritura puede ser o no atribuida razonablemente a determinada persona sin comprometerse en modo alguno en afirmar la existencia e identidad de tal persona. Tamaña sin razón deja de serlo a condición de que, previamente a cualquier especulación, se haya dado por irreal e inexistente el Dios extramental y Personal, y se haya atribuido como cosa probada que Dios es el producto de una "función religiosa" inmanente al alma humana. En otras palabras, que se tengan por irreales la diferencia entre proyección y conocimiento, y que la confusión se establezca a favor de la proyección. Jung no vacila en aplicar esta confusión entre procesos proyectivos y cognoscitivos al caso de la religión "Dios es, en rigor, la posición anímica efectivamente más fuerte, muy en el sentido del pasaje de San Pablo: "su dios es el vientre" (Filip. III, 19). El factor resueltamente más poderoso, y por tanto decisivo de una psique individual, a la fuerza obtiene la fe o el miedo, la sumisión o la lealtad que un dios exigiría del hombre. Lo predominante e inevitable es, en este sentido, "Dios", y es lo absoluto si frente a este hecho natural la decisión ética de la libertad humana no logra establecer una posición igualmente invencible. En cuanto esta posición prueba su completa eficacia, se hace por cierto acreedora a que se le dé el predicado de Dios y, en efecto, el nombre de un Dios espiritual, dado que esta posición anímica ha procedido de la libre decisión ética, es decir, de la intención. A la libertad humana queda

librado resolver si "Dios" es un "espíritu" o un fenómeno de la naturaleza".

Así pues, la posición básica, de la obra jungiana está constituida por una proposición de índole ontológica y gnoseológica, que debe ser valorada por lo tanto a la luz de la filosofía, y es desde tal posición desde donde Jung pretende elaborar una obra exclusivamente empírica y fenomenológica.

Tal posición es insostenible y Jung mismo se encarga de mostrarlo con proposiciones de índole abiertamente filosófica y teológica, intercaladas en un discurso que se pretende y se espera exclusivamente empiriológico y que resultan por ello arbitrarias, desamparadas de cualquier respaldo que podrá venirles del método filosófico y teológico; proposiciones que, en una palabra, aparecen soltadas aquí y allá tal como salen los productos de la libre asociación.

Pero hay más que una simple falta de disciplina para mantenerse dentro del propósito de ceñirse a "los hechos y nada más que a los hechos", como lo proclama el positivismo. Jung no se presenta atado intencionalmente ni aún a ese propósito. El método empírico le merecen, en cuanto tal, expresiones despectivas, al compararlo con un modo de conocimiento que, bajo el nombre de "experiencia inmediata", constituye una a manera de intuición contemplativa. El catolicismo incluye modos de conocimientos distintos al que se denomina empírico, tal como los experimentados por los místicos.<sup>4</sup> Pero allí se establece claramente la diferencia y la validez del conocimiento por vía de observación, o científico natural, y el conocimiento por vía de Fé, en tanto que Jung introduce sus ideas sobre "la experiencia inmediata" subreptidamente, después de proclamarse psicólogo científico y de ponerse con ello al abrigo de las críticas que pudieran hacersele por parte de filósofos o de teólogos.

<sup>4</sup> "Entréme donde no supe y quedéme no sabiendo: toda ciencia trascendiendo". San Juan de la Cruz.

Podría presentarse el discurso del pensamiento jungiano en lo que atañe a la religión en forma que se destaque esa falta de congruencia metodológica y sistemática, bajo la hipótesis de que se trata de un discurso, propio de asociaciones libres. La hipótesis exigiría admitir en Jung una falta de integración mental. Sin embargo, esta hipótesis, a más de concertarse mal con el bien ganado prestigio intelectual de Jung, no es la única que sirve para explicar este aspecto extraño de su estilo. Existe precisamente un método de penetración ideológica, cultivado con especial esmero en los ambientes letrados del Islam durante la edad media denominado el "Ketman". Cheslao Milosz lo describe tomándolo a su vez del Conde de Gobineau:

"¿Qué es el Ketman? Yo he encontrado su descripción en el libro de Gobineau "*Religiones y Filosofías del Asia Central*". El Conde de Gobineau ha pasado largos años en Persia; aun si uno no está de acuerdo con las conclusiones a que llega este escritor peligroso, es preciso reconocer que sabía observar. Me permito citar algunos pasajes: "El poseedor de la verdad no debe exponer su persona, sus bienes o su consideración a la ceguera, a la locura, a la perversidad de aquellos a quienes Dios ha tenido a bien colocar y mantener en el error". Conviene pues callar, tanto como sea posible, sus verdaderas convicciones. Sin embargo, dice Gobineau: "hay casos donde el silencio no basta, en los que puede pasar por una confesión". Entonces no debe uno dudar. No solamente hay entonces que renunciar a su verdadera opinión sino que está mandado acumular todas las astucias para que el adversario caiga en la trampa. Uno pronunciará todas las profesiones de fé que puedan agradarnos, ejecutará todos los ritos que uno reconoce como los más vanos. Uno falseará sus propios libros, agotará todos los medios en engañar.

Así serán adquiridos la satisfacción y el mérito múltiples de haberse puesto a cubierto de sí mismo como a lo suyo; de no haber expuesto una fe venerable al contacto horrible del infiel y en fin

de haber impuesto sobre el adversario la vergüenza y la miseria espiritual que merece al enredarlo y confirmarlo en su error.

"Hasta dónde puede ir el Ketman nos lo prueba el ejemplo del fundador de una secta HEDJY-SHEYKH-ADMED: "A pesar de que él dejó varias obras de teología, jamás expuso abiertamente en estos libros, según propia confesión de sus discípulos más apasionados, nada que pudiese poner en la pista de las ideas que hoy se le atribuyen. Pero todo el mundo asegura que practicaba el Ketman y que, en la intimidad, era de una extrema audacia y de una gran precisión en el orden de doctrinas que llevan hoy día su nombre.

"No todos eran sin embargo, tan prudentes como Hedjy-Sheykn-Amed. Algunos no se servían del Ketman sino en su fase preparatoria; cuando ya se sentían suficientemente fuertes proclamaban sin ambages su herejía. He aquí el relato de las hazañas del predicador Sadra quien era un adepto de Avicena: " El también les tenía miedo a los *moullahs*. Excitar su desconfianza era inevitable pero darle un fondo sólido, proporcionar una prueba a sus acusaciones, era exponerse a persecuciones sin fin y comprometer por el mismo hecho el porvenir de la restauración filosófica que meditaba. Se acomodó pues a las exigencias de los tiempos y recurrió al grande y maravilloso método del Ketman.

Cuando llegaba a una ciudad tenía el cuidado de presentarse humildemente a todos los mudjthets o doctores del país. Se sentaba al extremo de su salón, de su *tarar*, se callaba mucho, hablaba con modestia, aprobaba cada palabra que se escapaba de bocas venerables. Si se le interrogaba sobre sus conocimientos no expresaba sino ideas tomadas de la más estricta teología shyyista y no indicaba por ningún lado que él se ocupase de filosofía. Al cabo de algunos días los mudjthets lo animaban ellos mismos a dar lecciones públicas. Inmediatamente se ponía a hacerlo. Tomaba por texto la doctrina de la abluciones o algún punto semejante y sutilizaba sobre las prescrip-

ciones y los casos de conciencia de los más sutiles teorizantes. Esta manera de obrar deslumbraba a los moullahs quienes lo subían hasta las nubes y descuidaban vigilarlo; ellos mismos deseaban verlo pasear su imaginación sobre asuntos menos trillados. El no rehusaba hacerlo. De la doctrina de las ablusiones pasaba a la de la oración, de la oración a la de la revelación, de la revelación a la unidad divina y allí con prodigios de habilidad, de reticencia, de confidencias a los alumnos más adelantados, de refutaciones dadas a sí mismo, de proposiciones de doble sentido, de silogismos sofisticos cuyas conclusiones solamente podían sacar los iniciados, todo ello espolvoreado ampliamente con profesiones de fé inatacables, le permitía llegar a infiltrar el avicenisismo en toda clase letrada y cuando creía, por fin, que podría abrirse totalmente, corría los velos, negaba el islam y se mostraba únicamente como lógico, metafísico y lo demás”.

¿Fué Jung un practicante del Ketman? La hipótesis es muy sostenible. En efecto encontramos en Jung la misma modestia cautelosa respecto a su labor de filósofo. “Se me ha llamado a menudo filósofo” para excusarse de ello en seguida: “Soy empírico y como tal sustento el punto de vista fenomenológico”. Pero, si los oyentes no lo toman a un atrevimiento, “opino que no infringimos (nótese el plural) los principios de la empirie científica si de vez en cuando hacemos reflexiones que trasciendan al mero acúmulo y clasificación del material suministrado por la experiencia”. (Psc. y Rel. p. 21).

Los personeros y celadores de la filosofía y de la religión no deben alarmarse si alguna frase parece incidir en sus dominios: “La psicología como ciencia del alma debe limitarse a su objetivo y abstenerse de traspasar sus fronteras, sin hacer afirmaciones metafísicas ni establecer credos” (Introd. 4).

Menos duchos en el Ketman, los editores de Psicología y Religión se lanzan audazmente: “Por su ilustración del uso curativo de la religión, esta obra interesa al psicoanalista y al psicoterapeuta.

*Mas su interés va más allá del dominio de la psiquiatría y toca íntimamente a la filosofía y a las ciencias de las religiones”.*

E. Butelman después de registrar que “muchas veces se ha tildado a Jung de místico y que se ha dicho que sus teorías descansaban en especulaciones metafísicas que muy poco tienen que ver con la psicología, comenta: “Tales juicios —diríamos más bien prejuicios— débense en parte a una escasa comprensión de su criterio metodológico, y en parte a determinados temas que el desenvolvimiento de su labor le ha llevado a indagar; pero sobre todo arraigan en causas más hondas y nucleares”. Es cierto que encontrar en una obra de psicología práctica, según su autor, largas disgresiones relativas a símbolos gnósticos y medievales, o intentos de demostrar la existencia en la psique de una auténtica función religiosa, no puede menos de chocar a los espíritus formados en una concepción del mundo positivista, y presuntamente empirista, como la que prevaleció en el campo de psicología profunda a partir de las enseñanzas de Freud. No creemos necesario insistir en que es en esta última circunstancia donde vemos nosotros las causas hondas y nucleares anotadas”. El comentario de Butelman es como para halagar a los espiritualistas. Sin embargo, no es necesario ser positivista freudiano para sentirse incomodado intelectualmente ante un discurso tan falto de unidad metodológica.

El Ketman incluye, según lo dicho, contradicciones burdas y proposiciones susceptibles de ser interpretadas tanto a favor como en contra de las doctrinas aceptadas por la opinión del momento. Son muchos los textos de Jung que pueden ser ejemplos de esta modalidad del Ketman. He aquí algunos: “Incurriré en un error lamentable, escribe en Psicología y Religión, quien estime mis observaciones como una suerte de demostración de la existencia de Dios. Ellas sólo demuestran la existencia de una imagen arquetípica de la divinidad, y en mi entender, es todo cuanto es dable afirmar psicológicamente acerca de

Dios". —En otro lugar dice: "Gran número de funciones rituales cúmplense con la exclusiva finalidad de suscitar deliberadamente el efecto de lo numinoso mediante ciertas argucias mágicas, como la invocación, el encantamiento, el sacrificio, la meditación, prácticas yoga, las mortificaciones de diversas naturalezas auto-impuestas por el hombre, etc. *Mas, siempre una creencia religiosa en una causa exterior y objetivamente divina precede a todas estas funciones rituales*". "La religión es —como dice la voz latina *religare*— la observación cuidadosa y concienzuda de aquello que Rudolf Otto ha llamado acertadamente lo *numinoso*. (...) Sea cual fuere la causa, lo numinoso constiuye una condición del sujeto, independiente de su voluntad. En cualquier caso, al igual que en el *CONSENTIUM GENTIUM*, la doctrina religiosa enseña invariablemente y en todas partes que esta condición ha de coordinarse (referirse? atribuirse?) a una causa externa al individuo. Lo numinoso es, o el influjo de una presencia invisible que producen una especial modificación de la conciencia. Tal es, al menos, la regla universal (op. cit. p. 24).

Leyendo estas citas, el lector no puede menos de entender que Jung afirma, o comparte las siguientes ideas o definiciones:

a) La religión es una *religación*, es decir el restablecimiento de un lazo o vínculo entre *dos*, el hombre y Dios, lazo que se supone roto después de haber ligado al hombre con Dios.

b) Lo numinoso es o la propiedad de un objeto invisible, o la acción de una presencia invisible, etc.

El lector entenderá que además, Jung constata la existencia de un *consentium gentium* de una enseñanza religiosa invariable y de una regla universal respecto al concepto de lo numinoso, sin pronunciarse en favor o en contra de la validez científica de tal concepto.

Ya, al cargar sobre el *consentium gentium* o sobre la regla universal la responsabilidad de ideas que antes ha expresado como propias bajo la forma

verbal "es" con que encabeza cada definición, resulta sospechoso. Pero es típico del procedimiento destinado a prepararse una retirada respecto a una afirmación en que no cree, hecha con fines tácticos. Veamos lo que realmente piensa al respecto: "Lo que sí cabría denominar como una *ceguera sistemática* es, simplemente el efecto del *prejuicio de que la divinidad se halla fuera del hombre*" (op. cit. pág. 99).

Conociendo este último concepto, no se puede menos de pensar que ni cuando definió la religión y lo numinoso aceptaba como verdaderas las definiciones que daba, ni cuando cargaba a la enseñanza invariable de la doctrina religiosa, al "consentium gentium" y a la regla universal con la responsabilidad de afirmar la realidad objetiva y extramental de Dios sentía el respeto que allí muestra por tal concepto, ni se abstenía más que aparentemente de juzgar acerca de la validez filosófica y religiosa del mismo. Sólo que no juzgaba preparado el terreno para calificarlo como ceguera sistemática y prejuicio.

Pero Jung no se muestra sincero ni aún cuando hace una sola cosa de toda "doctrina religiosa" para tratarla de prejuicio.

Su ataque tiene el propósito de afectar al cristianismo como la más caracterizada de las religiones dualistas; pues a continuación agrega: "Si bien este prejuicio no es exclusivamente cristiano, hay religiones que no lo comparten en absoluto. Por el contrario, a semejanza de ciertos místicos cristianos, insisten en la *identidad esencial de Dios y el hombre*". La inclusión de "ciertos místicos cristianos" en el grupo de los que están en la verdad o sea en el monismo teosófico, puede tener por objeto mitigar el mal efecto que ha de causar la afirmación anterior. Un cristiano jamás es panteísta, ni aún camuflándose bajo el velo de la 'mística'. Emplear la expresión de "místico cristiano" tan arbitrariamente no es científico ni aún dentro del protestantismo.

Otro texto sugestivo de Ketman es el siguiente:

“El dogma debe su existencia y forma, por un lado, a las experiencias de la “gnosis” —llamadas inmediatas y revelaciones como por ejemplo: el hombre-Dios, la cruz, la partenogenesis, la Inmaculada Concepción, la Trinidad etc.— y por otro la ininterrumpida colaboración de muchos espíritus y siglos”.

“En solo este corto párrafo pueden anotarse las siguientes sugerencias anticatólicas:

a) El dogma es un fruto de la experiencia religiosa y no una verdad revelada.

b) La maternidad de la Virgen María es *un caso de partenogenesis* o sea de un arquetipo o proyección desiderativa.

c) El Hombre-Dios, La Cruz, la Inmaculada Concepción, la Trinidad etc., no tienen más realidad extramental ni histórica que el arquetipo partenogenesis.

d) El dogma como producto de “muchos espíritus y siglos” es una elaboración cultural anónima o folclórica, y no la expresión de la Revelación a través de determinados Concilios y Sumos Pontífices.

Las expresiones “llamadas inmediatas y revelaciones” están empleadas con significación de intuiciones gnósticas, o sea en sentido exactamente opuesto al de los verbos “llamar” y “Revelar”. Su inclusión tiene efecto (y muy probablemente el propósito) de anestesiar la conciencia cristiana dándole la ilusión de un lenguaje típico de cristiandad.

En este texto que por su concentrada agresividad contra el cristianismo se podría tildar de “artero”, alcanza a sugerir algo que desde el punto de vista gnóstico sería un elogio; a saber, la mención de la “gnosis” como fuente del dogma. Para que los discípulos no caigan en el peligro de otorgar este elogio al dogma, aclara al pié de página: “Gnosis, como clase especial de conocimiento, no debe confundirse con “gnosticismo” —y en el texto— continúa: “Acaso no resulta del todo clara la razón por la que denomino ciertos dogmas “experiencias inmediatas”, dado que el dogma es en sí mismo precisamente lo que excluye la experien-

cia inmediata”. Lo que en seguida añade no es en modo alguno aclaración a la no del todo clara asociación del dogma con las experiencias inmediatas. En lugar de resolver la cuestión que él mismo señala, pasa a una nueva sugerencia, no ya contra el dogma sino contra el cristianismo y de nuevo con la forma insidiosa de elogiar lo que se trata, precisamente, de desvirtuar: “Mas hay que tomar en cuenta, que las imágenes cristianas (*querrá decir los dogmas?*) a que he hecho referencia no son exclusivas del cristianismo, si bien éste les ha dado un desarrollo y una perfección de sentido que apenas admiten parangón con las otras religiones”. Para saber lo que vale este “favor” debe recordarse que el cristianismo está afectado de una “ceguera sistemática” y por un “prejuicio”, en contraste con otras religiones que no comparten tal “prejuicio”.

Para el agenciador de un monismo filosófico-teológico-místico, le es igualmente necesario desacreditar al catolicismo, al protestantismo y al método científico y la mejor manera de lograrlo es utilizar a unos contra otros. Veamos cómo se desempeña en esta labor. El pretexto por excelencia vuelve a ser el dogma.

“El dogma constituye una expresión del alma más completa que una teoría científica, pues esta última es formulada por la conciencia” . . . “El dogma se asemeja a un sueño, que refleja la actividad espontánea y autónoma de la psique objetiva, de lo inconsciente”. El elogio no puede ser más grande. El inconsciente es en Jung el Sinaí nublado donde habita y desde donde habla Dios, y el dogma resulta nada menos que el reflejo de la actividad *espontánea y autónoma*, es decir, la actividad irracional, lo mejor del hombre. La contraposición del dogma a la ciencia remata con esta expansión lírica: “Una teoría científica pronto es superada por otra; el dogma perdura por siglos incontables. El Hombre-Dios que sufre, tiene por lo menos, 5.000 años; y la Trinidad acaso sea aún más vieja”.

Después de utilizar el dogma para desvirtuar el valor de la ciencia y la lírica

para desvirtuar el valor del dogma, pasa a hacer el mismo juego con el protestantismo y el catolicismo.

“El protestantismo —que derrumbó algunos de los muros cuidadosamente levantados por la Iglesia— no tardó en sentir los efectos destructivos y cismáticos de la revelación individual. Tan pronto se hubo derrumbado la barrera dogmática y el rito hubo perdido la autoridad de su eficacia, el hombre enfrentó una experiencia interior sin el amparo y guía de un dogma y de un culto que son la *quintaesencia incomparable de la experiencia religiosa*, tanto de la cristiana como de la pagana. El protestantismo ha perdido, en especial, *todos los más finos matices del cristianismo tradicional*: La Misa, la confesión, la mayor parte de la liturgia y el significado del sacerdote como representante de Dios”. Cualquiera se deja llevar a pensar que la quintaesencia incomparable de la experiencia religiosa es la más deseable meta del creyente y que “los más finos matices del cristianismo tradicional” constituyen una ventaja espiritual para quien los disfruta y una desventaja para quien los ha perdido. Pues no es así. En otro lugar se lee: “El protestante está entregado a Dios solo. No hay para él ni confesión, ni absolución, ni posibilidad alguna de cumplir una obra de divina expiación. Tendrá que digerir sólo sus pecados, y no confía mucho en la gracia divina que, por falta de un ritual adecuado, se ha tornado inaccesible...”

Al protestante que sobrevive a la completa pérdida de su iglesia y se conserva empero, protestante, es decir, hombre ante Dios, desamparado y desprotegido por muros o comunidades, *bríndasele la posibilidad espiritual de alcanzar la experiencia religiosa inmediata*” (pág. 85).

El texto no deja duda sobre la intención de presentar la posibilidad de alcanzar la experiencia religiosa inmediata como algo no superable, en la religión. ¿Qué es lo que significan entonces la quintaesencia incomparable de la experiencia religiosa y los más puros matices del cristianismo? Las contradicciones en el pensamiento de Jung alcanzan

aquí el grado de galimatías cuando se piensa que frases como “El protestante está entregado a Dios sólo”, de factura inequívocamente dualista, tampoco se ha de tomar en su sentido obvio, puesto que el dualismo aparece definido en otro lugar como ceguera sistemática y prejuicio típico del cristianismo. El protestante que se sintiera aludido halagadoramente con el segundo de estos conceptos quedaría tan equivocado como el católico que tomara en serio el primero. Uno y otro conceptos, pueden estar destinados a ganar simpatía sin perder, de paso, la oportunidad de utilizar a cada uno para desvalorizar agresivamente al otro.

Si textos como los citados dan pié para pensar que las imprecisiones conceptuales y de método que tantas veces se han señalado en Jung obedecen a un propósito en la línea de Ketman, hay que preguntarse qué interés pudo guiar a Jung al adoptar, quizá con cierta inconciencia, ese estilo para la presentación de sus ideas. Tal interés no podrá ser otro que el de proteger su ideología y sus sentimientos individuales contra los riesgos de una exposición frontal en el ambiente europeo, cientifista e impregnado, a pesar de todo, de concepciones cristianas. No es aventurado tampoco adelantar la hipótesis de la existencia de tal interés. En efecto, todo parece indicar que Jung desdeñaba las concepciones religiosas de una sociedad europea, ante la que, sin embargo, quería jugar un papel de maestro europeo y protestante, necesitando la acogida de las clases cultivadas de Occidente, pero ganando íntimamente para concepciones monistas, tan peculiares del Oriente y tan incompatibles con el cristianismo, debió vivir en la tensión y en la actitud de un quinta-columnista doctrinario. Su actuación en el campo religioso fue la de un hereje medioeval en trance de combatir la *supertición católica* sin presentarle punto de ataque a la inquisición y, de ser posible, ponerla al servicio de su causa. Sólo que el papel de la herejía está juzgado aquí por un pansiquismo irracionalista y místico, y el de la inquisición, por los círculos científicos y religiosos. Su estilo cargado

de sutiles agresiones contra el cristianismo y la ciencia, y a favor de su misticismo monista, va de muy cauteloso a casi descarado, en consonancia, seguramente, con sus sentimientos de menor o de mayor seguridad. Propio también de esa actitud es la táctica de utilizar las oposiciones que dividen entre sí a sus enemigos. Es así como ataca a Freud por los ataques de éste a la religión, establece comparaciones desobligantes entre católicos y protestantes, ironiza contra el espíritu científico a favor de los dogmas y toma apoyo en posiciones científicas para desvalorizar los dogmas. Sus simpatías y elogios son constantes solo para alquimistas, gentes todas adictas a las especulaciones gnósticas y a las ramificaciones del gnosticismo en el judaísmo, y en el mahometanismo, ligadas por solidaridades secretas con todo el que propugnara la herejía dentro de la cristiandad, y opuestos a la acción militar y política que ejercían los estados europeos frente a la amenaza musulmana. Los alquimistas no lograron descubrir la piedra filosofal, pero sí lograron camuflar sus oposiciones a la ortodoxia cristiana y a la política europea bajo el ramaje de alambiques, relojes del universo, y simbolismos extravagantes. La Alquimia jugó dentro de la cristiandad el papel de Ketman en el Islam. Dinámicamente Jung es un alquimista.

Tomando el Ketman como prototipo de pensamiento camuflado, debemos observar que el practicarlo no es pura hipocresía y astucia intelectual. Ella supone la adhesión a una filosofía y a una religión en las que, antagonismos como verdad-error, virtud-vicio, etc., estén sustituidos por una concepción donde estos sean relativizados con relación a cada individuo y a cada situación. Así se logra una posición desde la cual se puede mostrar una misma tesis religiosa, filosófica o moral como verdadera o como falsa, como benéfica o nociva. El comunismo no habría podido desarrollar su capacidad de mentiras y contradicciones sin haber inventado una lógica sustitutiva de la de Aristóteles. Es precisamente una característica de las religiones ini-

ciáticas, —sobre las que Jung parece haber leído tanto como don Quijote libros de caballería—, separar a las personas religiosas en dos clases típicas: El vulgo profano para el cual está destinado el sentido obvio o exotérico de los misterios dogmas y sacramentos de cualesquiera religiones y de sus desarrollos doctrinales, rituales, sacramentales y canónicos. A la luz del sentido oculto desparecería la importancia de las diferencias entre religiones y permitiría a quienes lo alcanzan situarse en una cumbre de ecuanimidad, de benevolencia y de paciente conmiseración para los creyentes fanatizados y encapsulados en el ámbito de sus particulares credos e iglesias. Propio de esas religiones es tomar la verdad y el error como gradas de una misma escala en vez de considerarlas como términos antagónicos. En esa escala de verdades o de falsedades, —es lo mismo—, una posición es “verdad” si está por encima de otra, la que viene a ser “error” con relación a aquélla.

El Maestro, quien se supone llegado a la cima de la escala, se inclina benévola-mente sobre los que ascienden grada por grada, y decide cuándo hay que dejar al discípulo en su verdad, y cuándo se le puede permitir tomar el riesgo de mirar su verdad como error, para ascender un poco más. Tal concepto comunica a quien lo posee la posibilidad de, por ejemplo, cantar las grandezas de la Iglesia Católica frente al protestantismo, como cuando se dice que la Iglesia es una estructura más útil para las mayorías, menos peligrosa; destacar luego que es el protestantismo el que, despojando al hombre de apoyos ortopédicos, “le brinda la posibilidad de la experiencia religiosa inmediata” y terminar haciendo el elogio del monismo frente a cualquier forma de cristianismo. Esta “escala de verdades” le permite honrar al catolicismo como propicio para alcanzar “la quintaesencia de la experiencia religiosa”, reservándole la marca de “la experiencia religiosa inmediata” al protestantismo y llegar finalmente a indicar que la identificación del hombre con Dios es privilegio de los iniciados en al-

go que sólo el mismo Jung conoce. La psicoterapia analítica se presta hay que reconocerlo, a servir de medio de cultivo para el Ketman.

En efecto, la neurosis constituye el tipo de situación a la vez mala y buena. Como enfermedad, es un mal: como defensa organizada contra la angustia disgregante, es un bien. El psicoterapeuta tiene como meta suprimir los montajes de la neurosis pero ha de hacerlo sin alertarla. La salud y la enfermedad mentales son conceptos límites entre los que hay multitud de grados, los cuales pueden ser denominados a voluntad como estados de salud o de enfermedad, pues son lo uno y lo otro según el escaño desde donde se miren. Freud no expresó un propósito sádico cuando propuso crearle al paciente la *Neurosis de transferencia*. Pero con menos gusto por el sentido agresivo de ciertas expresiones, hubiera podido con igual propiedad hablar de la *Curación de transferencia*. La vida larga, el éxito y el muy probable temor de morir sin haber dado a luz su última verdad, lo llevaron a decir lo que pensaba de la religión, de toda religión.

Jung debió pensar que esto era tratar a todos los hombres como a espíritus totalmente evolucionados. Las confesiones, en especial el catolicismo, no están mal como neurosis de transferencia. Llenan un papel con sus ritos y símbolos protectores frente a los riesgos provenientes "del asesino múltiple instalado en el interior del hombre" el cual es, simultáneamente, la misma divinidad, es decir, lo numinoso, "la experiencia inmediata".

Jung cita la literatura patriótica como un precedente de ortodoxia insospechable a favor de su teoría de los arquetipos. Esta alusión merece el más cuidadoso examen. Alude Jung a los grandes exégetas de la Biblia en los primeros siglos de la Iglesia, a quienes se les conoce con el nombre de "Padres de la Iglesia", quienes utilizaron ampliamente el método de la alegoría. "Los arquetipos del inconsciente corresponden en forma empíricamente demostrable, a los dogmas religiosos. El lenguaje hermeneúutico de

los Santos Padres de la Iglesia posee un rico tesoro de analogías de los productos espontáneos individuales que son objeto de la psicología. Pues, lo que enuncia el inconsciente no es arbitrario ni meramente una opinión sino un acontecer a un "ser así", como el de un ente natural. Se sobreentiende que las manifestaciones del inconsciente no son formuladas de manera dogmática sino que son naturales, al igual que el alegorismo de la Patrística somete la Naturaleza en toda su extensión a sus amplificaciones. Si ahí se hallan asombrosas "alegorías" de Cristo se pueden hacer descubrimientos similares en la psicología del inconsciente. La diferencia estriba en que la alegoría patrística "ad Christum spectat", mientras que el arquetipo psíquico mira a sí mismo y por lo tanto puede ser interpretado según el tiempo, el lugar y el ambiente. En el Occidente lo llena la imagen de Cristo, en el Oriente Prusha, Atman, Riranyagarba, Buda, etc. Como fácilmente se comprende, la orientación religiosa acentúa el sello que imprime".<sup>5</sup>

La alegoría es un recurso exegético originario de la cultura griega. Aparece empleado por primera vez en la literatura cristiana por San Pablo, en relación a Sara y Agar, las dos esposas de Abraham. "Estas cosas, comenta San Pablo, son dichas alegóricamente".<sup>6</sup> La elaboración del vocablo es referida al gramático Filomeno de Gara, unos 60 años antes de Cristo, para designar la figura gramática o de estilo "que consiste en decir una cosa para hacer entender otra".<sup>7</sup> Bajo la forma verbal en que la emplea San Pablo, se la encuentra en la *Geografía* de Strabon. "Homero, dice, en las historias que narra, no inventa sin usar fantasías, sino que a menudo alegoriza para instruir". Plutarco hace alusión a éste y a otros autores, principalmente a Heráclito, cuando escribe en su tratado sobre *la lectura de los poetas*: "Uno encuentra en Homero un modo de enseñanza muda, y él acompaña siempre

5 Introd. a la problemática Psicol. rel.

6 Gal. IV-21.

7 Cicerón-Orat. C. XXVIII. V. *infra*. C, VIII, II.

con razonamientos útiles aquellas de sus ficciones que le han reprochado más severamente; para justificarlas, algunos recurren a lo que los antiguos llamaban *hiponoias* (significaciones ocultas, subyacentes, profundas, alusiones) y que hoy en día se denominan “alegorías”.<sup>8</sup>

Las alegorías como método de interpretar los escritos, fueron desarrolladas por apologistas de Homero, pues dice Heráclito: “Si Homero no ha hablado por alegorías, entonces ha proferido toda clase de blasfemias”. En este género de interpretación rivalizaron toda clase de filósofos: Pitagóricos, platónicos, estoicos y cínicos, quienes explicaron los mitos “piadosa y filosóficamente”, según la expresión de Plutarco que parece elaborada para referirse a Jung. En cuanto al contenido de tal exégesis, escribe el P. Lubac, “era naturalmente tan variado como las doctrinas de quienes la practicaban”. Podía ser de tipo cósmico, o psicológico, o moral o metafísico. Algunos lo denominaban “teológico”. Pero estas diversidades no afectaban la unidad de un método por el cual era expuesto. Método doblemente complaciente: no sólo respecto del texto comentado sino aún respecto de las supersticiones cuyo verdadero sentido pretendía dicho método descubrirle a la élite, pues autorizando toda clase de símbolos él conciliaba, como diría Lactancio, la creencia en los “dii populares” con la idea filosófica del “*unus naturalis deus*”.<sup>9</sup> ¿No es exactamente lo que Jung se propone?

El empleo de alegorías por los autores cristianos, principalmente por San Pablo, fue diferenciado netamente de las alegorías mediante las cuales autores no cristianos trataron de sacar enseñanzas útiles de las obras poéticas y de las mitológicas.

Los mismos autores paganos denominaron su método alegórico “físico” o “fisiológico”, en tanto que los autores cristianos le llamaban “espiritual”. El criterio de diferenciación entre uno y otro modo de utilizar la alegoría es la

realidad histórica de los personajes y de los hechos o acontecimientos que son interpretados alegóricamente. Los escritores paganos parten de fábulas y de mitos mientras los cristianos parten de personajes y hechos históricos. La alegoría cristiana es siempre la alegoría “*in facto*” o “alegoría facti”. No excluye esto el que las fábulas paganas puedan incluir algunos elementos históricos o el que los escritores bíblicos utilicen a veces la figura denominada “alegoría” para presentar alguna enseñanza, tal como lo hace el mismo Jesús cuando habla en parábolas. En tales usos aparece claramente establecido el carácter de ficción propio del personaje o acontecimiento, mientras que en las fábulas y mitologías no aparece por parte alguna el interés de distinguir entre lo histórico y lo fabulado.

Haciendo caso omiso de una diferencia tan radical, es como Jung puede tan desenvueltamente hacer una misma cosa de sus especulaciones acerca de los arquetipos divinos y de las “*allegoriae Christi*” desarrolladas por los Padres de la Iglesia. Refiriéndose a historiadores que incurren en un juego ideológico que encuentra ser el mismo de Jung, escribe el P. de Lubac: “Algunos historiadores, atentos únicamente a los procedimientos o a las concepciones generales que tenían en común los escritores cristianos con los hombres de su tiempo, entonces como en toda época, o deduciendo apresuradamente de una inevitable analogía de pensamiento, se creen en el deber de poner toda la alegoría cristiana en una relación esencial de origen y de naturaleza con las doctrinas del paganismo intelectual que alegorizaba sus mitos así como las exégesis de Filón. Casi toda la interpretación cristiana de las Escrituras viene por este camino a aparecer como “una especie de colonia del alegorismo griego” en territorio cristiano. La Biblia misma, a través de una interpretación de esta índole aplicada a sus auténticos intérpretes, parece convertirse en un vasto mito disuelto por la alegoría”<sup>10</sup>

8 Citado por H. de Lubac op. cit. 374.

9 H. de Lubac, op. cit. 374.

10 op. cit. 377.

El relativo éxito logrado por Jung en hacer aceptar su hipótesis de los arquetipos como conciliables con el cristianismo puede explicarse por la habilidad en trasladar al campo de las creencias cristianas algunas afirmaciones que pueden trasladarse válidamente de una superstición a otras supersticiones, de una mitología a otras mitologías, de un sistema proyectivo pseudo-religioso a otros sistemas proyectivos pseudo-religiosos. "Nuestra flaqueza, escribe Maximiliano de Tiro, nos constriñe a llamar a Dios a lo que hay de más bello dentro de nosotros; lo esencial es que los símbolos nos hagan reconocer lo divino. Que un Fidias despierte en nosotros por su arte el recuerdo de los dioses, y por otra parte los animales sagrados hagan otro tanto en los egipcios, me parece aceptable. No me indigna la diversidad de los símbolos". También un cristiano encuentra aceptable que el pagano hable de "reconocer lo divino" donde claramente se refiere a la contemplación de proyecciones de "lo que hay de más hermoso dentro de nosotros mismos", y que acepte darles el mismo tratamiento de benévola acogida a los cuadros de Fidias y a los animales sagrados de la idolatría egipcia. Pero no podrá aceptar el que se le invite, como lo hace Jung a extender a "la divina Gracia" la referencia que se acaba de hacer

a "lo divino"; o a colocar a Jesucristo, así como a las Tres personas Divinas, codo a codo con los cuadros de Fidias, con los animales sagrados del antiguo Egipto, con Buda, con el reloj del universo, con la serpiente que muerde su cola o con el círculo cuadrado.

#### CONCLUSION

El aporte de Jung a la religión está indicado adecuadamente en la afirmación de que "tiende a confundir", formulada por Zilboorg. Es menos que nulo, ya que es su falta de objetividad, tiene caracteres de insidia.

El juicio respecto del aporte a la psicología del inconsciente en cuanto éste se exprese en producción de arquetipos, dependerá de la autenticidad de los materiales aportados por los sujetos sometidos por él a psicoanálisis. Jung pretende que éstos producen sus arquetipos en forma espontánea, sin influencias culturales previas. Si así fuera, sus teorías merecen el interés de los psicólogos del inconsciente. Pero esa pretensión de Jung supone que se acepte como sustentable la afirmación de que tal persona no ha recibido tal influencia cultural, es decir, la prueba de que algo no ha sucedido, inaceptable en toda ciencia del testimonio.

Bogotá, Septiembre 12 de 1961.