

Carl Gustav Jung y la teoría de los imaginarios sociales¹.

Dr. Manuel Antonio Baeza R.

**Coordinador para América Latina del
Grupo Compostela de Estudios sobre
Imaginarios Sociales
(G.C.E.I.S.).**

**Profesor Titular
Departamento de Sociología y Antropología
Universidad de Concepción.**

Quizás provoque más de alguna sorpresa o escozor, señoras y señores, el ver a un sociólogo participando en este tipo de simposios, a cuyos organizadores en esta oportunidad, desde luego, agradezco muy cálidamente la invitación que me han hecho. Pero esta presencia que parece algo paradójica en un evento de especialistas creo que autoriza un intento de explicación: los sociólogos nos comportamos a veces como voceros intrusos para recordar que tras la figura de un individuo hay siempre un marco

¹ Conferencia dictada en el auditorio Ivar Hermannsen de la Facultad de Medicina de la Universidad de Concepción el 14 de Julio de 2006, en el marco del Simposio Integración Psico-Neuro-Inmuno-Endocrinológico: “*Hacia una coherencia mente y cuerpo*” (14 y 15 de Julio de 2006).

escénico bastante grande, lo que la *doxa* (la opinión pública) denomina un poco a la rápida la *sociedad*, sin detenerse a reflexionar demasiado acerca de lo que ésta representa. En tanto que espacio-tiempo concreto en donde los individuos se mueven y actúan, en donde instauran relaciones sociales de diversas formas, en donde tienen lugar aspiraciones y frustraciones, dinámicas históricas de fuertes contenidos, la sociedad marca con su sello a las personas. Los fenomenólogos dirían que *los individuos solo nacen en un mundo que ya está allí*, desde mucho antes, con sus estructuras, sus códigos y hasta con sus estilos de actuar. Los sociólogos sabemos desde hace mucho tiempo que los efectos de la sociedad sobre quienes la componen son muy amplios, hasta el punto de interrogarnos si la autonomía individual existe en realidad.

Una de las figuras paternas de la disciplina sociológica, el francés Émile Durkheim, estableció a comienzos del siglo XX la naturaleza social del suicidio, por ejemplo, con la salvedad naturalmente de aquél que tiene un origen patológico que Uds. conocen muy bien y, por cierto, mejor que yo. La sociedad está allí, en síntesis, con su organización social, económica y política, pero también –y sobre todo– con la fuerza de aquel patrón del pensar y del actuar que es la *cultura*. Como se verá a continuación, mi exposición tiene que ver precisamente con la dimensión cultural y lo que esta misma sugiere en la formulación de una teoría socioantropológica, la de los imaginarios sociales.

Ahora bien, y ya instalándome directamente en el tema de mi exposición, debo decir de entrada que las relaciones entre la sociología y el psicoanálisis no han sido relaciones simples, ni mucho menos. La mera introducción de una categoría tan compleja (y tantas veces discutida)

como lo es el inconsciente implica hacerse cargo de un elemento que nos plantea de inmediato la problemática cuestión de su debida objetivación. Sucede que nuestra disciplina constituye su campo de investigación en el estudio de fenómenos sociales cuya invisibilidad de sus componentes nos obliga a objetivar cada uno de éstos mediante procedimientos científicos, evitando así la trampa de un pensamiento meramente especulativo. La división histórica del conocimiento por lo demás ha resistido lo suficiente para no haber impregnado en forma recíproca, pertinente y oportuna con los hallazgos y avances respectivos cada uno de los campos de la ciencia: el pensar especulativo pareció así conjugarse con cualquier intento de “préstamo no autorizado” de categorías y de conceptos provenientes de una disciplina vecina. Me parece que nos encontramos, en todo caso y felizmente, en los comienzos de una era distinta, interdisciplinaria, de fecundaciones mutuas, de vastas ampliaciones de la mirada que teníamos, en este caso, del mundo de la vida.

Pero la dificultad mayor en tales relaciones entre la sociología y el psicoanálisis no se centra exclusivamente en aquel tipo de problemas de orden epistemológico: también tiene que ver con el tema mayúsculo y riesgoso, al manipular categorías como la de inconsciente (y con éste la de *inconsciente colectivo* según Carl Gustav Jung), de la existencia de eventuales y predeterminaciones invalidantes de toda idea de sujetos poseedores de al menos cierto grado de autonomía creativa que les otorgue la posibilidad de trascender el peso de las estructuras, sean éstas mentales, culturales, y hasta económicas, sociales y políticas.

Así entonces, y de la manera más extrema, cuando por ejemplo, la antropología estructuralista de Claude

Lévi-Strauss integró la idea de un inconsciente colectivo para explicar el origen de las estructuras inmanentes de las sociedades humanas, en un diálogo estrecho con el psicoanálisis freudiano, se le criticó señalando que su teoría conectaba con un concepto no científico, y sobre todo, que aquélla reenviaba a una suerte de agujero negro, para establecer en definitiva una determinación absoluta de los seres humanos, independientemente de su tiempo y de su espacio. Célebre es su rechazo categórico de la historia, de su defensa de lo inmanente, en su no menos famosa discusión con el filósofo existencialista francés Jean-Paul Sartre. Probablemente, y en su descargo, me atrevo a pensar en que, en su momento, C. Lévi-Strauss haya confiado en que Jacques Lacan le aportara una teoría estructuralista bastante acabada del inconsciente, pero lamentablemente esto no se observa con la suficiente claridad en el planteo lévi-straussiano.

Se comprenderá con relativa facilidad que con una predeterminación absoluta, en donde los seres humanos son simples ejecutores de una suerte de programa codificado previamente, que los convierte en algo así como marionetas culturales, sin margen de maniobra alguno. La fuerza del inconsciente colectivo, en esta versión, es incontenible y por efecto de ella los seres humanos no están solamente al interior de una jaula simbólica, sino peor, pre-configurados y moviéndose por el mundo como meros ejecutores de una música ya escrita en un pentagrama.

En sociología, hay umbrales que, sin embargo, evocan posibilidades futuras de abordajes más holísticos, más integrativos: por una parte, si bien es cierto, el ya mencionado Émile Durkheim, fiel a su enunciado básico según el cual los hechos sociales no pueden ser explicados sino desde lo social, se refirió a la existencia de una conciencia colectiva, aunque jamás se

interesó por una categoría psíquica que le pareciera más oscura. Existe una razón fundamental para sostener aquello, y que tiene que ver con un aspecto propiamente epistémico sociológico, al considerar que el campo de la sociología se constituía solamente en torno a hechos observables en su regularidad de aparición en la vida social, con lo cual excluyó de manera sistemática toda alusión a la psicología. Pero por otra, en otra tradición intelectual, la alemana, el sociólogo fundador de la disciplina en área germánica, Max Weber, al plantear desde una perspectiva propia de una sociología de la comprensión (*Verstehen*) la acción social creyó necesario incorporar una reflexión sociológica sobre el sentido subjetivo o el sentido mentado atribuido por los actores sociales a su acción.

§u archiconocida tipología ideal, dispositivo metodológico que marca la sociología weberiana, incluía cuatro tipos de acción social: la acción social racional con arreglo a fines (vale decir con ajuste entre medios empleados y metas buscadas), la acción social racional con arreglo a valores (vale decir con prioridad a las metas y relativización de los medios), la acción tradicional (vale decir en donde la racionalidad de la misma está ratificada a través de la experiencia acumulada en la sociedad) y, por último, lo que él denomina la acción afectiva (vale decir aquella en donde la racionalidad desaparece bajo el peso de las emociones o pasiones). En definitiva, y en todos los casos, no hay acción social sin sentido para Max Weber. Pero, ¿qué es el sentido subjetivo en el cual Max Weber nos deja sólo en el umbral? Más en profundidad aún: ¿cuál es la fenomenología de la subjetividad social con la cual tiene lugar la acción social? Y en los límites mismos de la exploración cognitiva: ¿podrían haber por allí mismo ciertos elementos remotos que la inspiran?

La teoría de los imaginarios sociales en la cual trabajo desde hace un poco menos de diez años busca introducir más allá de los umbrales en este desafío lanzado por Max Weber (y también por Wilhelm Dilthey, Georg Simmel, Alfred Schütz, Peter Berger, Thomas Luckmann y otros) e indaga acerca de la subjetividad humana aplicada a la gestación del pensar y del actuar social, aprovechando los nuevos intersticios dejados abiertos por la saludable desdogmatización del saber científico.

Definé más de una vez mi tentativa intelectual como la de una *sociología profunda*. En síntesis, la acción –en términos del sentido que se le atribuye– es una acción efectivamente inspirada y las fuentes de inspiración conducen necesariamente a un examen crítico de lo que denominamos *conciencia*. Pues bien, como lo señalara en su tiempo el filósofo promotor de la fenomenología Edmund Husserl, la conciencia es siempre “*conciencia de.. (algo)*”; en otras palabras, la mesa que está enfrente mío es efectivamente mesa para mí en términos de que tengo conciencia de ella, no es tal por obra pura de los sentidos que se conectarían mecánicamente con algo que físicamente existe y está allí. Incluso puedo extender esa “*conciencia de..*” hacia objetos que físicamente no están presentes, o sea al alcance de mis cinco sentidos (como sería en este instante, un elefante, por ejemplo); aún más, puedo tener “*conciencia de..*” objetos que no tienen existencia física (la creencia en una fuerza sobrenatural, por ejemplo).

Estamos en presencia entonces de una actividad cerebral compleja, con ecuaciones internas complejas (como bien lo demuestran hoy las neurociencias), en donde se combinan elementos experimentados en la vida y conservados en la memoria, elementos psíquicos que intervienen al contacto con determinadas

situaciones experienciales, elementos propiamente biológicos, pero también categorías tales como las creencias (entendidas como esas verdades internas propias de los individuos y que se encuentran a resguardo de toda contra-evidencia empírica) y, cosa desde siempre menospreciada por el racionalismo moderno, la imaginación.

Hago aquí una afirmación fuerte (en boca de un sociólogo, al menos): no hay inteligibilidad de todo cuanto nos rodea, vale decir de nuestra externalidad, por los meros sentidos; se requiere una actividad interna mental de significación de lo que los sentidos transmiten al cerebro en calidad de informaciones. Ahora bien, el modo mismo de traducción de los perceptos en conceptos, de elaboración de lo que el neurobiólogo Jean-Paul Changeux llama “objetos mentales”², es la *subjetividad*. Y, por ende, lo que logramos objetivar no es otra cosa que el resultado de lo que me he atrevido a llamar una *subjetividad objetivante*. Por consiguiente, aquello que entendemos por sentido subjetivo a la manera weberiana debe ser entendido como un *intencionamiento* complejo en lo que se piensa, de lo que se hace en conformidad a lo que se piensa y también de lo que se juzga en conformidad a lo que se piensa y se hace. Influida todo esto por lo que creemos, por ciertas formas de significación estandarizada que han sido conservadas en la memoria, etc. Pero al mismo tiempo, es aquí que la construcción de sentido, vale decir el intencionamiento o la direccionalidad de un pensamiento o de una acción, puede tener un antecedente más remoto, mítico, situado probablemente en un espacio laberíntico de la memoria.

² Cf. al respecto por ejemplo el libro de Jean-Pierre Changeux, *L'homme neuronal*. Paris, 1986.

La teoría de los imaginarios sociales, en breves palabras, parte de la base de que aquello que entendemos por realidad social (lo que creemos y decimos *ser*) ha de ser entendido como lo que legitimamos o validamos como “lo real”, o sea se trata de una construcción de plausibilidad subjetiva de lo que consideramos “la realidad” y que es compartida socialmente por los miembros de una sociedad o grupo social. Aquellos que hemos transitado por la sociología de las religiones, por ejemplo, sabemos que Dios sí existe, no por una evidencia empírica de su existencia, sino por la versión subjetivamente plausible y socialmente compartida según la cual sí existe y por los efectos sociales que esto mismo implica.

La realidad social, definitivamente, no es una realidad física objetivable a primera vista por los solos sentidos, así como tampoco es una mera elucubración subjetiva. Solamente algunos elementos de superficie, que obedecen al nivel de lo más elemental y descriptivo puede ser objetivado con mayor rapidez, aunque tal objetivación no pueda en ningún caso omitir el hecho de la “*conciencia de...*”, es decir el hecho de tener que significar también dicha superficie de la realidad que llamamos social. Las sociedades y los grupos sociales *instituyen* formas y estilos particulares de pensar, actuar y juzgar, en conformidad a una necesidad de dar inteligibilidad y objetividad en común a lo que, en tanto que sociedades o grupos éstos experimentan en la vida social.

¿Qué es Chile y ser chilenos, por ejemplo, sino una experiencia primero intersubjetiva que compartimos quienes vivimos en un territorio como el que reconocemos como nuestro? Podría añadir que la *realidad social chilena* es, objetivamente, lo que significamos colectivamente como tal. Arnold Gehlen, Benedict Anderson y varios otros autores han insistido que una comunidad nacional

es básicamente una *comunidad imaginada*, en donde hay adhesión voluntaria, lealtad y adhesión a principios que han pasado a ser entendidos como principios comunes. ¿Cómo se podría dar en la práctica todo esto si no es por la vía de mecanismos imaginarios sociales?

En teoría de imaginarios sociales, varios son los autores –especialmente desde la filosofía (Cornelius Castoriadis) y desde la antropología (Gilbert Durand)- que han integrado en esos términos una reflexión relativa al inconsciente, por la vía de la rehabilitación de lo que, muy a *grosso modo*, conocemos como el *pensamiento simbólico*, que el antropólogo ya mencionado Gilbert Durand dice haber sido sacrificado por un occidental iconoclasta, usuario de los métodos reduccionistas y positivistas de la semiología. Pero la teoría psicoanalítica, en el sentido de Sigmund Freud, plantea el espinudo y archifamoso problema del determinismo por la presencia del padre y de la madre que indispuso no sólo a muchos de sus discípulos sino también a quienes, desde fuera del psicoanálisis quisieron inspirarse de sus hallazgos. Es así como emerge, con mayor plasticidad, la teoría de los arquetipos de Carl Gustav Jung, que a partir de una concepción de inconsciente colectivo instala, en mi opinión, una sugerencia interesante a considerarse en una teoría fenomenológica de imaginarios sociales.

Es en efecto interesante constatar a través de los escritos del psicoanalista Carl Gustav Jung cuál sería la importancia básica y, por cierto, cuál sería también la utilidad práctica de los arquetipos. En uno de sus numerosos textos, *“Acercamiento al inconsciente”*, nos ofrece una primera pista que podemos recorrer: *“las ideas olvidadas no han dejado de existir. Aunque no pueden reproducirse a voluntad, están presentes en un estado subliminal - precisamente, más allá del umbral del*

*recuerdo-, del cual pueden volver a surgir espontáneamente en cualquier momento, con frecuencia, después de muchos años de aparente olvido total”*³. En otras palabras, traspasar el “umbral del recuerdo” conduce dichas ideas aparentemente extraviadas a una categoría que denominaremos inconsciente personal, cuya relación, además, con la conciencia sería no una simple probabilidad sino un vínculo natural. Al respecto, más adelante, nos dice: *“En beneficio de la estabilidad mental y aún de la salud fisiológica, el inconsciente y la conciencia deben estar integralmente conectados, y por tanto, moverse en líneas paralelas. Si están separados o ‘disociados’, se derivará en alteración psicológica”*⁴.

Pero, además, y es quizás lo que más me interesa desde el punto de vista de mi propio trabajo teórico socio-antropológico, al hablar de inconsciente, deberemos reconocer que éste tiene dos niveles distintos, en donde el más remoto y profundo es aquél en *“donde dormitan –dice Carl Gustav Jung- las imágenes primordiales de carácter universal humano”*⁵, a saber, imágenes primordiales que el psicoanalista plantea explícitamente como sinónimo de arquetipos, vale decir el concepto que le ha dado su gran celebridad. Todo lo cual quiere decir que, desde su punto de vista, hay *“dos capas en lo inconsciente. Debemos, en efecto, distinguir un inconsciente personal y un inconsciente impersonal o sobrepersonal. Designamos también a este último con el nombre de inconsciente colectivo”*⁶.

³ Carl Gustav Jung, *El hombre y sus símbolos*. Barcelona, Luis de Caralt Editor, 2002:31.

⁴ Carl Gustav Jung, *Ibidem*, p. 45.

⁵ Carl Gustav Jung, *Lo inconsciente*. Buenos Aires, Ed. Losada, 2003:102.

⁶ Carl Gustav Jung, *Lo inconsciente*, p. 102.

Imágenes primordiales o arquetipos, entonces, que otorgarían a los seres humanos algo así como las ventajas de lo subliminal, como voz oculta de la acumulación por la experiencia de sabiduría humana, cuando se trata del nivel que Carl Gustav Jung identifica como aquél de inconsciente colectivo, cumpliendo con lo que él llama una *función trascendente*. Volvamos al texto jungiano: “*lo inconsciente nos presta ayuda y estímulo, que puede dar al hombre, en rebosante plenitud, una naturaleza buena. Lo inconsciente ofrece, incluso, posibilidades que están completamente cerradas a la conciencia; porque lo inconsciente dispone de todos los contenidos psíquicos subliminales, de todo lo olvidado y descuidado, y además de la sabiduría que la experiencia de innumerables milenios ha depositado en las vías del cerebro humano*”⁷. Y el autor cierra el párrafo con una frase bastante elocuente: “*Lo inconsciente puede, por lo tanto, ser también, a su modo, un guía para el hombre*”⁸.

La teoría fenomenológica de los imaginarios sociales, en lo fundamental, recoge esta afirmación última: la construcción de realidad social recurre también a esas “guías”, por semejanzas o similitudes internas (cf. Gilbert Durand), y en los términos de lo que yo he simplemente llamado *ejemplaridad*. Lo diré bajo la forma de un enunciado primordial: *cada experiencia social, en su fase de significación imaginario-social, puede ser influenciada por la presencia de lo que el propio Carl Gustav Jung planteara como “consejeros” de la conciencia, a saber arquetipos, memoria social recóndita social y hasta humanamente compartida*. Los arquetipos jungianos funcionan como una fuente de inspiración, involuntariamente,

como fantasmas (o si se prefiere como sombras del pensamiento) que se presentan con un valor de ejemplaridad, tanto positiva como negativa. Sostengo que dichas figuras arquetípicas son capaces de emerger involuntariamente de entre lo que Cornelius Castoriadis denomina un *magma* de significaciones. Las ilustraciones de lo anterior pueden multiplicarse a todo cuanto constituye construcción de realidad social, por lo cual me limitaré a dos ejemplos, uno micro social y otro macro social. En la primera situación, tal sería el caso de una pareja que se ama, en donde la representación imaginaria social de lo que están viviendo en el terreno de los sentimientos no ha sido totalmente inventada por ambos individuos sino que se inspira en una especie de concepción mitologizada del amor. La experiencia humana acumulada referida al sentimiento de amor entre dos personas emerge desde el inconsciente: Eros se hace presente sin que lo llamen. Y deviene construcción micro social de amor, en sus formas de vivirlo, de pensarlo, de actuarlo, de hacer incluso su relato.

Tal sería el caso, igualmente, a nivel macro social esta vez, con la famosa discusión actual acerca de la caracterización del período histórico que hoy nos toca vivir: ¿Modernidad o Postmodernidad? ¿Continuidad o ruptura con los contenidos históricos emanados esencialmente de la Ilustración? Sostengo, por mi parte, que con la globalización hay en primer lugar una extensión del capitalismo a escala planetaria, casi sin contrapeso, vale decir no una transformación de la base material que se constituyó con motivo de la era moderna y de sus supuestos racionales instrumentales. Estoy diciendo que no hay Postmodernidad como era distinta de la Humanidad, sino efectos tardíos de la Modernidad.

⁷ Carl Gustav Jung, *Lo inconsciente*, p. 166.

⁸ Carl Gustav Jung, *Lo inconsciente*, p. 167.

Entonces, como consecuencia de mi argumento anterior, ¿estaré acaso insinuando que nada ha cambiado como para negar lo que se entiende por “lo postmoderno”? Postulo la tesis de que si bien no hay cambios en la base material capitalista (economía privada, primacía del mercado, trabajo asalariado, etc.), lo que cambiado es la subjetividad social, o sea la manera como significamos colectivamente la existencia en común. Y esto se traduce más en cambios en los discursos de un postmodernismo de nuevos énfasis que en una transformación de fondo de nuestras sociedades, aquí y ahora.

Las transformaciones esenciales, entonces, se habrían producido en el plano de los imaginarios sociales y, como corolario, en la discursividad acorde con ciertas expectativas que ciertamente divergen de anteriores expectativas. Mientras en mi generación, por ejemplo, la vida social moderna era entendida sobre la base del esfuerzo, de la responsabilidad intergeneracional, de la mirada hacia futuro, de las utopías políticas y sociales, todo lo cual se ha asociado mil veces a la figura mitológica de Prometeo, en las generaciones siguientes, entre los jóvenes que adoptan hoy en día posturas postmodernas, al contrario, surge (junto con las incertidumbres propias de la globalización y el consiguiente derrumbe de muchas de las certezas premodernas y modernas ⁹) una mirada “presentista” al mismo tiempo que lúdica, hedonista al mismo tiempo que ostentatoria de apariencias narcisistas, etc., todo cuanto conocemos hoy como visiones postmodernas. Esta vez, la figura arquetípica corresponde a la del mito de Dionisos.

En conclusión, pretendo una sociología profunda que deje de observar

apariencias que se confundan con evidencias. Toda realidad social es construcción significada por los actores sociales y las raíces de tal significación no pueden seguir siendo ignoradas en el análisis sociológico y antropológico. Y los imaginarios sociales constituyen esa facultad instituyente de significación compartida, una facultad respaldada por elementos recónditos de la experiencia humana colectiva. Colgándome del título de este simposio: “*Hacia una coherencia entre mente y cuerpo*”, voy a permitirme el lujo un poco fácil de parafrasear diciendo que también hay una coherencia necesaria entre mente y sociedad, y que esta coherencia no es presunta sino la condición misma para que la sociedad exista como tal. Creo finalmente que en este intento, al cual he dedicado estos últimos años, la teoría jungiana de los arquetipos, tal como si se tratara de un árbol frondoso, me brinda mucho más que la sombra necesaria para mi propio pensar sociológico.

Concepción, 14 de Julio de 2006.

⁹ Trabajo, Estado, Religión, Familia, etc.