

La dimensión anímica del derecho: una aproximación preliminar desde la psicología analítica

The animic dimension of law: a preliminary approach from analytic psychology

FERNANDO DEL MASTRO PUCCIO* **

*A las y los estudiantes
con quienes he pensado las ideas compartidas en este artículo*

Resumen: En el presente artículo compartimos una propuesta de aproximación interdisciplinaria entre la psicología analítica y el derecho. Partiendo del marco teórico de Carl G. Jung, argumentamos que el derecho está animado por contenidos psíquicos de naturaleza arquetípica que moldean el modo en que el ser humano se vincula con la norma y la autoridad, marcando también anímicamente el modo en que nos regulamos como sociedad. En el trabajo se presenta la interpretación de mitos como herramienta para comprender dicha base anímica y se desarrollan los conceptos, técnicas y cuidados que deben guiar dicho análisis. Se presenta también un ejemplo de interpretación de la historia bíblica de la caída de Adán y Eva, relatada en el capítulo tercero del Génesis. Nuestra interpretación nos lleva a postular que la tendencia a separar la realidad interior de la exterior en el ser humano, con olvido de la primera, lleva a la dominación de lo masculino frente a lo femenino y al establecimiento de una relación de lejanía y temor entre el ser humano y la autoridad, fuente de la norma, lo que conduce a un modelo de regulación también lejano, centrada en el temor a la sanción y enfocada en el exterior de la conducta. Frente a esta lectura, la figura de Jesús será mostrada como compensatoria, en tanto busca la reunión de lo interior con lo exterior y de lo masculino con lo femenino, lo que da lugar a un modo de regulación sustancialmente diferente al del Antiguo Testamento.

Palabras clave: psicología analítica – psicoanálisis – mitología – Adán y Eva – proyección – psicología – Modernidad – derecho

Abstract: This paper presents a proposal of interdisciplinary approach between analytic psychology and law. From the basis of Carl G. Jung's

* Profesor ordinario e investigador a tiempo completo en la Facultad de Derecho de la PUCP, donde es coordinador del curso Derecho y Psicología, y tiene a su cargo el curso electivo de Derecho y Psicoanálisis. Master en Derecho por la Universidad de Duke como becario Fulbright y ganador del Justine Miller Award 2013 en dicha universidad. Próximo a sustentar su tesis para la obtención del grado de magíster en Estudios Teóricos en Psicoanálisis en la Escuela de Posgrado de la PUCP. Certificado por la American Management Association para aplicar el Myers & Briggs Type Indicator. En la Facultad de Derecho de la PUCP se desempeña también como Jefe de la Oficina de Plan de Carrera y Bienestar y forma parte del Grupo de Estudio de Ética y Responsabilidad Profesional, teniendo a su cargo uno de los horarios de dicho curso. Correo electrónico: fdelmastro@pucp.pe

** El autor agradece a Walter Abanto por su desempeño como asistente académico y de investigación en el curso de Derecho y Psicoanálisis. Sus ideas y aportes, en materia de investigación interdisciplinaria e historia del derecho, fueron cruciales en la construcción del presente artículo.

theoretical framework, we argue that the law is animated by psychic contents of archetypal nature, which shape the way in which humans relate with rules and authority and impact how we regulate as a society. The paper introduces myth interpretation as a means to comprehend that animic dimension of law and describes the concepts, techniques and cares that should guide the analysis. An interpretation of the fall of Adam and Eve is conducted as an example of the proposed interdisciplinary approach. The analysis leads us to argue that the psychic tendency to separate the inner self from the outer self, with the relegation of the former, derives in the domination of the masculine over the feminine and in a relationship characterized by distance and fear between humans and the authority. The regulation that arises from that context is one also marked by separation, fear of sanctions and is focused on the external behavior. The image of Jesus is thus presented as compensatory one since it tends to the reunion of the inner with the outer and of the feminine with the masculine, which derives in a regulation substantially different from that of the Old Testament.

Key words: analytic psychology – psychoanalysis – mythology – Adam and Eve – projection – Modernity – law

CONTENIDO: I. INTRODUCCIÓN.– II. PSIQUE Y MITO: LA APROXIMACIÓN DE LA PSICOLOGÍA ANALÍTICA.– III. PSICOLOGÍA ANALÍTICA, MITO Y DERECHO.– IV. ADÁN Y EVA: UNA APROXIMACIÓN PRELIMINAR.– V. CONCLUSIONES.– VI. BIBLIOGRAFÍA.

I. INTRODUCCIÓN

¿Qué es el derecho? Podríamos decir que, en su dimensión externa y en sentido amplio, es aquello escrito en códigos y reglamentos: los principios y las normas jurídicas que tenemos que cumplir, que son generados y aplicados por autoridades, y que rigen buena parte de las interacciones en la sociedad. Podríamos agregar que el derecho está compuesto también por las decisiones judiciales, administrativas y legislativas, así como por las instituciones en las que estas se toman y las interacciones entre los actores que las conforman.

Esta respuesta, sin embargo, está lejos de ser satisfactoria, al menos si lo que buscamos es comprender qué es el derecho considerando su origen, su legitimación, su pasado, sus relaciones con los sistemas económicos y políticos, entre otros. Si buscamos una comprensión más completa del derecho, como un fenómeno humano complejo, consideramos necesario advertir que tiene diversas dimensiones que deben ser exploradas para poder comprenderlo más integralmente. En esa línea se ubica la «interdiscipliniedad del derecho», es decir, aquella en la que el derecho es objeto de estudio de otras disciplinas con la finalidad de aportar información y herramientas para comprenderlo en sus diversas dimensiones.

Lamentablemente, muchas de esas miradas buscan explicar, por sí mismas, la totalidad del fenómeno estudiado, reduciéndolo en una explicación unilateral que pierde la posibilidad de construir un diálogo verdaderamente interdisciplinario, que respete la complejidad del fenómeno estudiado y también la especificidad de lo jurídico. Así, por ejemplo, se puede explicar el derecho como resultado de las fuerzas económicas del mercado sin atender a otras dimensiones, como la histórica, la política o la sociológica, que forman parte de su realidad y que, en esa medida, deben ser incluidas en el camino hacia una comprensión más acabada del fenómeno objeto de estudio.

El presente artículo es un esfuerzo por aportar a la comprensión de una de las dimensiones del derecho, que podemos llamar la dimensión anímica en tanto conformada por contenidos psíquicos que animan su surgimiento y forma de ser. Esta dimensión aborda preguntas como: ¿qué es aquello en los humanos que impulsa a crear un ordenamiento jurídico? ¿Cómo nos vinculamos anímicamente con las normas y con la autoridad? ¿Qué tentaciones nos llevan a incumplir la ley y qué temores a cumplirla? ¿Qué tipo de relaciones interpersonales se gestan y mantienen dentro del mundo del derecho? ¿De qué modo nuestras ideas sobre lo real afectan qué es aquello que regulamos? ¿Qué nos motiva a prohibir ciertas conductas y sancionar de cierto modo? ¿Qué bases emocionales conducen al derecho hacia sus fines declarados y qué otras lo pervierten?

Estos interrogantes no son monopolio de la psicología y tampoco del psicoanálisis. La sociología, la economía, la antropología, la filosofía, la historia y otras disciplinas afines pueden aportar, desde sus propios enfoques, propuestas sobre qué es lo que anima al derecho. En este trabajo, sin embargo, entendemos que esta dimensión refiere centralmente a aquello que anima desde el plano de la psique del ser humano, por lo que la psicología y el psicoanálisis, con su diversidad de aproximaciones, son las disciplinas más directamente abocadas a su comprensión. Sin perjuicio de ello, consideramos importante reconocer que las preguntas planteadas líneas arriba no pueden ser respondidas por una única aproximación psicológica o psicoanalítica. Creemos, por el contrario, que su complejidad exige una mirada desde diversas aproximaciones a la psique y al comportamiento humano, que puedan ser contrastadas y aportar, en una lectura conjunta, una mejor comprensión de la dimensión anímica del derecho.

En esa línea, en este trabajo no pretendemos dar respuesta a todas las interrogantes planteadas. Nuestro objetivo es presentar una propuesta de aproximación interdisciplinaria que pueda contribuir, en la búsqueda de respuestas, con información y reflexiones que tengan cierto poder explicativo. En concreto, nuestra propuesta se centra en la psicología analítica de Carl G. Jung, particularmente en su enfoque sobre el funcionamiento de la psique colectiva y su método para el análisis de

LA DIMENSIÓN
ANÍMICA DEL
DERECHO: UNA
APROXIMACIÓN
PRELIMINAR
DESDE LA
PSICOLOGÍA
ANALÍTICA

THE ANIMIC
DIMENSION
OF LAW: A
PRELIMINARY
APPROACH
FROM ANALYTIC
PSYCHOLOGY

mitos. Lo que sostendremos es que las narraciones mitológicas reflejan la psique colectiva del ser humano y que su interpretación permite comprenderla mejor, siempre tomando en cuenta que el ser humano se sitúa en una cultura e historia determinadas. En ese contexto, afirmaremos que estas narraciones contienen en su simbolismo información valiosa sobre las preguntas planteadas líneas arriba. Los mitos hablan de fuerzas como la justicia, el amor, la verdad, la ilusión, la venganza, entre otras, que son gravitantes para el derecho y que tienen lugar y poder en la psique del ser humano. Asimismo, diversas tramas mitológicas, incluyendo los mitos del origen del ser humano, tienen que ver con la norma, la autoridad, el incumplimiento y la sanción. La mirada de la psicología analítica nos lleva a tratar de develar el sentido simbólico de esas historias para comprender mejor los modos típicos en que los humanos tendemos a experimentar nuestra relación con la norma y la autoridad. Presentamos también un ejemplo de aplicación de nuestra aproximación en la interpretación de la caída de Adán y Eva, que esperamos sirva para reflexionar sobre algunos aspectos de la dimensión anímica del derecho.

Para cumplir estos objetivos dividiremos el trabajo en tres partes. En la primera, presentaremos la aproximación de la psicología analítica a los mitos. Partiremos por mostrar algunos ejemplos en los que Freud utiliza los mitos en el psicoanálisis para así situar el surgimiento de la teoría de Jung, enfatizando las ideas de inconsciente colectivo, arquetipos y representaciones arquetípicas y describiendo su método interpretativo con las ideas de autorregulación, compensación, contraste y amplificación. En la segunda parte, buscaremos describir nuestra propuesta interdisciplinaria, situando nuestra aproximación según su finalidad, sus postulados centrales, sus riesgos y su consecuente necesidad de apoyo en otras disciplinas para tener poder explicativo y no caer en la simplificación de lo complejo. Veremos también, en ese punto, algunos ejemplos de autores con los que nuestra postura guarda algo de semejanza, aunque también centrales diferencias. Ello nos permitirá ubicarnos dentro de una línea de reflexión sobre lo jurídico a partir del simbolismo mitológico y precisar, en el contraste, algunos de los puntos centrales de nuestra postura. Finalmente, en la tercera parte, presentaremos una interpretación preliminar del mito de Adán y Eva, a modo de ejemplo, con el fin de analizar qué nos dice sobre la dimensión anímica del derecho.

II. PSIQUE Y MITO: LA APROXIMACIÓN DE LA PSICOLOGÍA ANALÍTICA

El mundo mitológico, durante la Edad Media y la Modernidad, fue destruido, uniformizado y entendido, a través de prejuicios, como hereje, salvaje, infantil y primitivo, entre otros. En esa perspectiva, los mitos fueron vistos como explicaciones equivocadas de poblaciones inferiores.

De ese modo, la falta de comprensión de los mitos como productos humanos complejos en una realidad distinta a la nuestra significó la pérdida de la sabiduría del mundo antiguo, que en términos generales no fue considerada como fuente valiosa de información durante el surgimiento de diversas ciencias y disciplinas modernas, incluyendo una psicología que, en su afán de ser científica, olvidó la importancia del lenguaje simbólico como medio de expresión de la realidad interior del ser humano.

En ese contexto, consideramos que fue Freud quien resaltó intensamente la relevancia de los mitos como fuente de comprensión de la psique humana. A continuación veremos algunas de sus opiniones acerca de los mitos, así como algunos ejemplos de los modos en que los utilizó en sus reflexiones. Hay que advertir que este no pretende ser un análisis exhaustivo ni completo del tema en la obra de Freud, sino tan solo un acercamiento bastante general que busca situar el surgimiento de la aproximación de Jung y dar cuenta, al mismo tiempo, de la relevancia de los mitos como expresión de lo inconsciente en el ser humano.

En *La interpretación de los sueños*, Freud encuentra que los mitos muestran un modo de expresión «característico del representar inconsciente, en especial del popular, y se nos muestra en el folklore, los mitos, las fábulas, los modismos, los proverbios y los chistes corrientes de un pueblo, mucho más amplia y completamente aun que en el sueño» (Freud, [1900] 2009, p. 415). Esta similitud no solo se da en la forma de expresión, sino también en el contenido de lo inconsciente, tal como describe en «¿Pueden los legos ejercer el análisis?». En este texto, Freud encuentra paralelos entre figuras de la mitología griega y las angustias sexuales de los niños, tales como la de ser devorados o castrados por sus padres. Respecto a esta segunda dice, por ejemplo, lo siguiente:

Su sorpresa no será menor si le digo que el varoncito padece la angustia de que su padre pueda despojarlo de su miembro sexual, a punto tal que esta angustia de castración adquiere la influencia más intensa sobre el desarrollo de su carácter [...] También aquí la mitología le infundirá ánimo para creer en el psicoanálisis. El mismo Cronos que devoró a sus hijos había castrado a su padre Urano y, a su vez, en reparación, fue castrado por su hijo Zeus, a quien la astucia de la madre había salvado [...] en la vida anímica del niño se registran todavía hoy los mismos factores arcaicos que en las épocas primitivas rigieron de manera universal la cultura humana. En su desarrollo anímico, el niño repetirá de manera abreviada la historia de las etnias, tal como hace mucho lo ha discernido la embriología respecto al desarrollo corporal» (Freud, [1926] 1986, p. 198).

En similar sentido afirma Freud, en el apéndice al caso Schreber, que las «potencias mitopoyéticas de la humanidad no han caducado, sino que

111

LA DIMENSIÓN
ANÍMICA DEL
DERECHO: UNA
APROXIMACIÓN
PRELIMINAR
DESDE LA
PSICOLOGÍA
ANALÍTICATHE ANIMIC
DIMENSION
OF LAW: A
PRELIMINARY
APPROACH
FROM ANALYTIC
PSYCHOLOGY

todavía hoy producen [...] lo mismo que en los más remotos tiempos» (Freud, [1911] 1986, p. 76).

De otro lado, en sus reflexiones sobre las pulsiones, aplicadas en un plano más social, Freud da cuenta de la estructura mitológica de sus teorías. En su correspondencia con Albert Einstein sobre el porqué de la guerra, indica por ejemplo que: «las pulsiones del ser humano son solo de dos clases: aquellas que quieren conservar y reunir —las llamamos eróticas [...]—, y otras que quieren destruir y matar; a estas últimas las reunimos bajo el título de pulsión de agresión o de destrucción» (Freud, [1933] 1986, pp. 192-193).

Se puede reconocer con claridad, en esta mirada, un motivo identificado en diversas mitologías como fuerzas presentes en el origen: el caos y los titanes que desintegran, frente al Eros primigenio y Zeus, quienes dan vida, ordenan e integran. Freud mismo reconoce esta base mitológica, al decir a Einstein: «Acaso tenga usted la impresión de que nuestras teorías constituyen una suerte de mitología, y en tal caso ni siquiera una mitología alegre» (Freud, [1933] 1986, p. 194), y más adelante, al hablar de «nuestra doctrina mitológica de las pulsiones» (p. 195). Podemos notar entonces que, en su teoría pulsional, Freud concibe al ser humano como un centro de conflicto entre dos fuerzas psíquicas que se manifiestan en la mitología y también, como dijo a Einstein, en la física: una tendencia a la separación, desintegración y destrucción y otra a la unión, integración y creación.

Finalmente, y sin pretender haber abarcado los diversos modos en que Freud utiliza los mitos en su obra, en ciertos casos los usa para nombrar teorías, como ocurre, por ejemplo, con el «complejo de Edipo» y el «narcisismo» (Downing, 1975). En estos casos, al igual que en el ejemplo de la sexualidad infantil antes mencionado, podríamos decir que Freud utiliza el mito «con propósitos meramente confirmatorios» (Adams, 1999, p. 173), ya que primero formula su teoría con sustento en material clínico y encuentra luego en el mito hechos que confirman sus hallazgos. Quizá es por ese motivo que Freud no solía profundizar en las historias mitológicas considerando con detalle las tramas o deteniéndose en sus diversos símbolos. Esto se aplica en el ejemplo de Edipo, en el que Freud toma el motivo central de matar al padre y unirse con la madre, pero no explora la trama y lo acontecido en sus diversas etapas. También se aplica al caso de Narciso, en el que no explora, por ejemplo, el símbolo del espejo y su lugar en la historia.

Lo que notamos entonces, en estos casos, es que Freud, por lo general, no parte del mito para hacer un análisis de su simbolismo, sino que encuentra algunos símbolos en los mitos que usa para confirmar sus teorías. Es pertinente indicar, en este contexto, que Eliade (1999) ha mostrado los riesgos de esta mirada psicológica al mito, al hablar de la «explicación

por reducción» que podría llevarnos a explicar Madame Bovary como un adulterio, perdiendo de vista que la obra «existe de forma única en su marco de referencia, que es el de una creación literaria» (p. 12). Hani ha criticado también en ese marco interpretaciones psicoanalíticas del mito de las Danaides que lo reducen a una dimensión sexual simplificada y no tienen en cuenta su sentido religioso asociado a ritos antiguos de fecundidad (Hani, 1992, pp. 31-32).

Jung inició su exploración de lado inconsciente en el ser humano junto al marco teórico de Freud, pero con el tiempo se enfocó con mayor intensidad y rigor en las tramas y en la naturaleza del lenguaje simbólico de diversas mitologías, identificando patrones, motivos e imágenes reiteradas y presentes aun en culturas que no han tenido contacto entre sí. Estas imágenes y motivos se encontraban también en los sueños y las expresiones artísticas de sus pacientes, sin que se pudieran explicar únicamente desde sus historias de vida. En ese contexto, postuló la existencia de un nivel inconsciente más profundo que el personal, más arraigado y profundo en la psique del ser humano como especie, al que denominó inconsciente colectivo. De acuerdo con Jung, esta capa profunda de la psique está conformada por arquetipos, esto es: «por una especie de predisposición a que se reproduzcan una y otra vez las mismas o parecidas representaciones míticas. Parece, pues, como si lo que se imprimiera en lo inconsciente no fuera sino la representación fantástica suscitada por el proceso físico. De ahí que entre dentro de lo razonable suponer que los arquetipos son impresiones muchas veces repetidas de reacciones subjetivas» (Jung, 1943, p. 35). Jung señala también que los arquetipos «se comportan [...] empíricamente como una fuerza o tendencia, a resultas de la cual las mismas experiencias son reiteradas una y otra vez [...] emanando una fascinación o incitando a actuar en una determinada dirección» (p. 35).

En estas citas encontramos diversos elementos característicos de los arquetipos, incluyendo ideas respecto a su origen (reacciones subjetivas que se repiten y se imprimen en la psique), al modo en que son experimentados (como una fuerza que lleva a experimentar y actuar de una forma típica) y a su manifestación a través de representaciones mitológicas que tienden a repetirse. Las posturas de Jung respecto a estos temas no fueron, sin embargo, uniformes. Por momentos ponía más énfasis en una mirada evolutiva a la psique, al afirmar por ejemplo que «la estructura psíquica, al igual que la anatómica, muestra los rasgos de los estadios previos. Y esto es válido, también, para lo inconsciente: cuando se eclipsa la conciencia [...] afloran a la superficie productos o contenidos anímicos que presentan rasgos del estado anímico primitivo» (Jung, [1930] 2002, p. 90). En otras ocasiones, enfocándose en el modo en que los arquetipos se experimentan, parecía poner más énfasis en su naturaleza espiritual ([1934] 2011, pp. 239-241) en tanto fuerzas que

animan al ser humano, guiándolo por ciertos caminos e impulsándolo a tomar ciertas actitudes y acciones. En estos casos, el arquetipo se puede manifestar personificado en una figura espiritual o divina como, por ejemplo, en el caso del arquetipo del sí mismo representado por figuras como Jesús, que expresan la fuerza psíquica que tiende a la reunión de los opuestos. En ese marco, dice Jung que el arquetipo «ha poblado todos los Olimpos de todas las religiones» ([1938] , p. 119).

En este punto consideramos importante dar cuenta del sentido dado a la palabra «divino» en el mundo antiguo. Hani indica al respecto que «los grandes sentimientos, como la justicia, el amor o el pudor, que se imponen al individuo como más poderosos que él, son recibidos por el hombre como si emanasen de seres sobrenaturales, o de Dios: son energías divinas» (1992, p. 101). Esta idea puede ser bien ejemplificada en la palabra griega *theós*, que sirve para nombrar a aquello que tiene naturaleza divina. Sobre el particular, explica Tarnas que, en la Grecia antigua, no se decía «dios es amor», sino «el amor es *theós*», es decir, que el amor es un dios:

Cuando se decía que el amor o la victoria son dios, o, con más precisión, un dios, lo que primero y ante todo se pensaba era que se trataba de algo más que humano, no sometido a la muerte, imperecedero [...]. De cualquier poder, de cualquier fuerza que vemos operar en el mundo, que no haya nacido con nosotros y continúe después de nuestra desaparición, se podía decir que era un dios (Grube citado por Tarnas, 2009, p. 137).

En ese sentido afirma Hani, en un trabajo sobre el origen del término pudor, titulado «Las abstracciones personificadas y los orígenes del politeísmo», que «esta conciencia religiosa capta la divinidad menos como persona que como poder, como fuerza comprendida en el acontecimiento u ocasión en los que se manifiesta» (1992, p. 99). De acuerdo con Hani, estas palabras, que hoy son abstracciones, nacen justamente de la experiencia de su fuerza en el interior y son comprendidas en la forma, momento y contextos en los que surgen.

A través de los mitos, las sociedades comprendían el modo de actuar de estas fuerzas: cuándo surgen, por qué y cómo se manifiestan, cómo se relacionan con otras fuerzas, cuál es su rol en el cosmos y en los humanos, entre otros. La narración mitológica expresa esa vivencia íntima que no se puede mostrar sin recurrir al lenguaje simbólico y que habla de una realidad interior que anima la conducta, las emociones y pensamientos. Jung, consciente de esto, postuló entonces la naturaleza interna, eterna y potente de lo arquetípico, asociándolo a lo divino, no como una realidad exterior, sino como potencia sentida interiormente y expresada simbólicamente en narraciones mitológicas y en los actos mismos de los humanos.

Jung postuló también que los arquetipos son universales, no individuales o personales, al ser parte de la psique colectiva. Hay que tener presente en este punto que la universalidad es un postulado que se da a partir de las semejanzas encontradas en diversas mitologías y diversos pacientes, pero no implica, al menos desde nuestro punto de vista, una simplificación del ser humano que nos lleve a restar relevancia a los condicionantes históricos y culturales. Independientemente de cuál sea el origen último de los arquetipos, estos no se pueden expresar de otro modo que a través de un contexto determinado, con una historia que marca sus muy diversas manifestaciones y siempre en el registro de la conciencia. Así, al postular la existencia de arquetipos, tales como ánima y ánimus, consideramos que Jung no está sosteniendo que todos los seres humanos estamos igualmente marcados por ellos. El modo en que el arquetipo se manifiesta e impacta en los seres humanos dependerá de la historia del individuo y de la sociedad, con toda su complejidad.

En este punto, es necesario precisar que Jung diferenció el arquetipo —que es de naturaleza inconsciente y, por ende, no se puede conocer en sí mismo— de la representación arquetípica —que es el modo en que aquel se manifiesta en la conciencia—. Al respecto indicó lo siguiente:

Hay que tener siempre conciencia de que lo que entendemos por arquetipo es irrepresentable, pero tiene efectos en merced a los cuales son posibles sus manifestaciones, las representaciones arquetípicas. Una situación totalmente semejante encontramos en la física, cuyas partículas mínimas son en sí irrepresentables pero tienen efectos de cuya naturaleza puede derivarse cierto patrón. Una construcción de este tipo corresponde a la representación arquetípica, el llamado tema o mitologema ([1938], p. 255).

Podemos entonces decir, por ejemplo, que el arquetipo del ánima tiene que ver con la atracción por lo desconocido, la intuición y lo imprevisible y mágico, entre otros, pero lo hacemos porque identificamos esos patrones expresándose a través de motivos mitológicos que involucran a figuras divinas femeninas en su vínculo con los humanos, a brujas y hadas madrinas en cuentos de hadas, entre otras manifestaciones. El contenido del arquetipo se postula, entonces, a partir de motivos mitológicos. En su texto «La sicigia: ánima y ánimus», Jung dice, por ejemplo, que «el ánimus saca la espada de su poder, y el ánima esparce el veneno de su engaño y seducción» ([1951] 2011, p. 21). El ánimus, opuesto del ánima, se manifiesta en motivos mitológicos que involucran al rey, a la corona, al sol y la espada, y psicológicamente tiene que ver con lo conocido, la lógica y la razón, el orden y la claridad, lo previsible y la fuerza, entre otros. En esa línea, el ánima y el ánimus, y sus contenidos, se postulan a partir de los motivos mitológicos, también llamados mitologemas. Además, de acuerdo con Jung, el arquetipo del ánima se manifestará en el modo en que un niño experimenta a su madre, su

hermana o su abuela, y el ánimus lo hará en el padre, el hermano o el abuelo. En ambos casos, los contenidos del arquetipo se proyectan en papá y mamá, marcando la vivencia de la relación en clave mitológica (Jung, [1951] 2011, pp. 19-20).

La conciencia, ahora bien, no funciona únicamente como receptora de la manifestación arquetípica, sino que afecta la expresión misma. Esto es importante porque, en sí mismos, los arquetipos no son uniformes y contienen una complejidad y ambivalencia interna que solo se concretiza al manifestarse en la conciencia. El ánima, por ejemplo, se puede simbolizar en una bruja, pero también en un hada madrina, esto dependerá en cierta medida de la conciencia. En esa línea dijo Jung que «el arquetipo es espíritu o antiespíritu y, la mayoría de las veces, el que en definitiva se ponga de manifiesto de un modo o del otro depende de la actitud de la conciencia humana» (Jung, [1946] 2011, p. 241). Esto realza también el rol del contexto en el que se manifiesta el arquetipo. De lo dicho hasta el momento, se deriva que la afirmación de la naturaleza arquetípica del inconsciente colectivo no implica aceptar que los arquetipos son realidades objetivas y uniformes, por el contrario, implica comprender que se trata de postulados deducidos de sus manifestaciones y mediados siempre por la conciencia, en tanto es en ella donde se experimentan y manifiestan.

Consideramos que las técnicas interpretativas de Jung, aplicadas en sus trabajos, al igual que su concepción de la psique como gobernada por dinámicas de autorregulación, nos pueden permitir comprender mejor lo recién dicho, así como notar la importancia que brindó a la historia, a la comprensión de la tradición y cultura donde se situaba, el mito o cuento de hadas, para comprender el rol de lo arquetípico en un contexto determinado.

Una primera idea central es la de *compensación* entre consciente e inconsciente como mecanismo de autorregulación psíquica. Para Jung, tanto el cuerpo como la psique funcionan en una lógica de balance y tienden a la autorregulación. El ámbito donde esto se nota con claridad es en la interpretación de los sueños. Desde su punto de vista, cuando uno se pregunta por la finalidad de un sueño, encuentra que cumplen el rol de compensar una postura mental consciente muy unilateral, buscando balance en la psique total (Jung, [1945] 1974). Un ejemplo brindado por Jung es el de un señor que sueña lo siguiente:

estaba alineado junto con numerosos jóvenes tenientes y que nuestro comandante nos pasaba revista. Por último se acercó a mí, pero en lugar de hacerme una pregunta técnica me pidió una definición de lo bello. Traté inútilmente de encontrar una respuesta satisfactoria, y cuando él pasó a mi vecino, un mayor joven, para hacerle idéntica pregunta, experimenté una penosa sensación de vergüenza ([1945] 1974, p. 102).

El paciente que tuvo este sueño tenía un alto rango en el ejército. En el análisis se identificó que cuando era joven le interesaba mucho el arte, pero tuvo que dejar este interés para seguir su carrera militar y se convirtió en un rígido comandante. De acuerdo con Jung, el sueño revela el desbalance e informa al comandante que su actitud consciente ha dejado de lado por mucho tiempo un aspecto de su ser que ahora reclama su lugar en el lenguaje simbólico del sueño: el gusto por la estética, el arte y la belleza.

Jung indicó que la autorregulación de la psique se da también en un nivel colectivo o social, lo que consideramos relevante para nuestra aproximación, que busca comprender un fenómeno social. Cuando la conciencia colectiva de un pueblo determinado se encuentra muy desvinculada de alguna fuerza arquetípica o se halla poseída por una de ellas en exceso, entonces las fuerzas opuestas, que necesitan una mayor actualización en la vida consciente, se manifestarán mediante expresiones de lo inconsciente, incluyendo influjos abruptos a nivel de comportamiento para nivelar la psique. Un buen ejemplo de esto está en lectura que hace Jung de la dimensión anímica del pueblo alemán que, al ser seducido por la imagen y el mensaje de Hitler, compensaba un estado previo de la conciencia colectiva. Jung escribió al respecto en diversas oportunidades, dos de los textos centrales en los que se ocupó del tema son «La lucha con la sombra» ([1946] 2001) y «Wotan» ([1936] 2001). En el primero presenta ideas sobre la conciencia del pueblo alemán, previa al régimen nazi y el modo en que dicha conciencia, demasiado unilateral, es decir, demasiado inclinada hacia un opuesto, exigía la instauración de su contrario por compensación.

A consecuencia de la industrialización grandes grupos de población fueron desarraigados y amontonados en grandes centros. Esta nueva forma de existencia —con su psicología de masas y su dependencia social de las oscilaciones de mercados y salarios— produce un tipo de individuo inconsistente, inseguro y fácilmente influenciado. [...] [El ser humano] sabía que pese a lo concienzudo que pudiera ser el rendimiento de su trabajo en todo momento podría ser víctima de cambios económicos sobre los que no tenía el más mínimo control. [...] Esta confusión y desorden [...] reflejan un estado parecido en la mente del individuo, pero esta falta de orientación se compensa en lo inconsciente mediante arquetipos de orden. Aquí debo señalar nuevamente que cuando estos símbolos del orden no son admitidos en la conciencia las fuerzas de las que son expresión se acumulan peligrosamente, como ocurrió hace veinticinco años con las fuerzas de la destrucción y del caos» (Jung, [1946] 2001, pp. 213-214).

Vemos entonces cómo Jung plantea la interacción entre dos opuestos arquetípicos en función de la actitud y la situación de la conciencia colectiva: si está extremadamente inclinada hacia la inseguridad, el

117

LA DIMENSIÓN
ANÍMICA DEL
DERECHO: UNA
APROXIMACIÓN
PRELIMINAR
DESDE LA
PSICOLOGÍA
ANALÍTICATHE ANIMIC
DIMENSION
OF LAW: A
PRELIMINARY
APPROACH
FROM ANALYTIC
PSYCHOLOGY

caos y la inferioridad, entonces, dentro crecerá la tendencia contraria, esperando el momento adecuado para tomar posesión, también de modo extremo. Se pasa entonces de una situación en la que no se sabe bien cómo actuar a otra donde una fuerza externa establece metas, roles y ordenes claros, anulando esa duda y haciendo sentir fuerza a quien antes se experimentaba como un ser débil. Se aplica en este contexto la ley de Heráclito, que Jung calificó como la más importante en la psicología: la enantiodromía, por la cual «todo lo que existe termina algún día por convertirse en su contrario» (Jung, [1924] 2012, p. 37).

Es importante notar en este ejemplo de interpretación cómo Jung realiza un análisis que tiene en cuenta la historia y el contexto económico y social para dar cuenta de la actitud consciente de la época, lo que permite comprender mejor las expresiones simbólicas que refieren a la actitud inconsciente opuesta. La relevancia brindada al contexto ha sido también anotada por Galán Santamaría (véase la introducción a Jung, 2001), quien muestra cómo Jung hizo hincapié «en el peligro que supone el espiritualismo desgajado de la tierra» (p. XIII) al momento de analizar sucesos históricos y aspectos anímicos de sociedades particulares.

En «Wotan» Jung brinda una mirada que introduce el componente de expresión mitológica e histórica al asunto en cuestión. Argumenta en ese artículo que Wotan fue un dios germánico antiguo de gran presencia en los pueblos, pero que durante mucho tiempo, después de la cristianización, había permanecido, junto con sus fuerzas, oculto y reprimido. Dice, al respecto, lo siguiente:

Pero que en un país más bien civilizado, que cree haber superado la Edad Media hace mucho tiempo, un dios de la tormenta y la ebriedad, *Wotan*, hace tiempo históricamente jubilado, haya podido despertar como un volcán dormido que entrara en erupción es, más que curioso, verdaderamente picante. Cobró vida, como es sabido, en el movimiento juvenil, y nada más comenzar su resurrección se le dedicaron algunos sangrientos sacrificios de corderos. Fueron aquellos jóvenes rubios [...] que podían verse como caminantes infatigables por todas las carreteras, desde el Cabo Norte hasta Sicilia, armados de mochilas y laúd, fieles servidores del dios errante [...] El movimiento de Hitler puso literalmente a Alemania de pie y produjo el espectáculo de una invasión de los bárbaros *in situ*. *Wotan*, el dios errante, había despertado» ([1936] 2001, p. 174).

En este caso vemos la dimensión histórica de la compensación: a través de ella, un dios, que hacía fluir fuerzas determinadas y formaba parte de la vida anímica de un pueblo, renace ante las condiciones adecuadas, reconquistando el lugar que tuvo antes y del que había sido despojado.

La idea de autorregulación y compensación, y los ejemplos vistos muestran la relevancia de la historia y el presente de la sociedad analizada.

Al igual que en la interpretación de un sueño, si no comprendemos la situación consciente, no podemos comprender las manifestaciones de lo inconsciente, ya que se encuentran en relación continua. La compensación, siendo también histórica, exige no solo saber sobre la compleja situación del presente, sino también ser sensible al pasado. Sin perjuicio de ello, debemos reconocer que la mirada académica a la sociedad y al pasado puede estar mediada por prejuicios. Esto es denunciado por Castoriadis con respecto a cómo el mundo moderno «comprendió» al mundo antiguo y particularmente a Grecia (2012). Consideramos que el método de Jung se cuida también de esto mediante las técnicas interpretativas de amplificación y contraste, las cuales buscan respetar el lenguaje simbólico y su comprensión teniendo en cuenta la cosmovisión y el contexto en donde los mitos fueron gestados, así como su devenir y el modo en que son leídos en épocas posteriores. Como hemos dicho antes, se suele criticar aproximaciones psicoanalíticas al mito por no tener en cuenta esto al usarlo para justificar una teoría o una opinión sobre algún acontecer histórico, sin ingresar con detenimiento en el mito a través de las puertas de su mitología y sus nexos con la historia. Eso puede llevar a dar un sentido apresurado a ciertos símbolos, viendo, por ejemplo, lo fálico en una flecha al igual que en un árbol, sin abrirse a comprender el lugar del símbolo en el lugar concreto. Con ello, más que un enfoque en la naturaleza simbólica de la expresión de lo inconsciente, estamos ante un sesgo producto de una teoría que predetermina nuestra mirada. Sobre esto dijo Jung lo siguiente:

Un hombre puede soñar que introduce una llave en una cerradura, que empuña un pesado bastón, o que echa abajo una puerta con un ariete. Cada una de esas cosas puede considerarse una alegoría sexual. Pero el hecho de que su inconsciente haya elegido, con ese fin, una de esas imágenes específicas —sea la llave, el bastón o el ariete— es también de la mayor importancia. La verdadera tarea es comprender por qué se ha preferido la llave al bastón o el bastón al ariete. Y, a veces, esto pudiera conducir al descubrimiento de que no es, en definitiva, el acto sexual el que está representado sino otro punto psicológico totalmente distinto ([1964] 1995, p. 29).

Situándonos en la rama arquetipal de la psicología analítica, desarrollada por James Hillman (1975), podemos decir que lo inconsciente en la psique se proyecta en las cosas del medio ambiente a través de una especie de elección, es decir, identifica objetos de la realidad exterior que, por su forma de ser y por el modo que los experimentamos, tienen la capacidad de simbolizar aspectos interiores del ser humano. Se propone, en ese marco, interpretar el símbolo en función de sus características distintivas y esenciales. Desde esa aproximación, un bastón no simboliza lo mismo que una llave, tendríamos que atender a aquello distintivo de cada objeto para develar de ese modo su sentido dentro de una narración simbólica. Aquí vale la pena advertir un riesgo en la labor

LA DIMENSIÓN
ANÍMICA DEL
DERECHO: UNA
APROXIMACIÓN
PRELIMINAR
DESDE LA
PSICOLOGÍA
ANALÍTICA

THE ANIMIC
DIMENSION
OF LAW: A
PRELIMINARY
APPROACH
FROM ANALYTIC
PSYCHOLOGY

interpretativa: tomar el símbolo como un universal que tiene un sentido unívoco. Esto sería una simplificación incorrecta. De un lado, los símbolos y tramas no tienen «un sentido», tienen múltiples sentidos que pueden profundizarse y complejizarse respetando las historias y tramas en las que actúa. De otro lado, podemos decir que el símbolo y el motivo mitológico deben leerse dentro de la tradición y cultura en las que surge la representación o el mito analizado, con sensibilidad por la etimología y evitando simplificaciones y generalizaciones.

De lo dicho hasta el momento, podemos explicar dos métodos interpretativos utilizados por Jung en su análisis de los mitos: la *amplificación* y el *contraste*. El contraste supone salir de la imagen concreta del mito que estamos analizando para buscar motivos e imágenes similares en otros mitos de la misma tradición, así como de tradiciones cercanas y lejanas. El objetivo en este método es develar el sentido por contraste. Un ejemplo sería el estudio del símbolo del unicornio, en el que Jung estudia el motivo del «cuerno único», y su uso en diversas tradiciones, incluyendo la alquímica, la china, la hindú, la persa, entre otras (Jung, 1944). Al hacerlo, identifica similitudes y diversidades que dan cuenta de aspectos anímicos similares proyectados en ese símbolo, pero también de variaciones, énfasis diversos y matices que nos permiten una exploración más completa de los factores anímicos proyectados en él. Las similitudes pueden explicarse en la idea del inconsciente colectivo como herencia psíquica, similar en todos los humanos, que marca una predisposición a generar imágenes y motivos similares, aun en culturas que no han tenido contacto, y a repetir dichos motivos en épocas también distanciadas, tal como afirma Henderson (1995).

Por supuesto, en diversos casos, la similitud puede tener como explicación procesos de sincretismo y osmosis a través de los cuales tradiciones diversas se mezclan de diversos modos a lo largo del tiempo. El proceso de mezcla también puede ser investigado en sí mismo, en la historia de la evolución de mitos y símbolos, con la finalidad de ver cómo diversas sociedades manifiestan con intensidad diferente ciertos aspectos que tienen mayor fuerza de atracción para ellas. En algunos casos, este proceso lleva a dejar de lado ciertos contenidos e ideas, como hemos visto en el caso de los procesos de conquista y evangelización. En ellos, sin embargo, suelen quedar espacios donde lo previo se mantiene, aunque al borde de la legalidad, o se acopla a la cultura dominante tratando de hacer sobrevivir a sus dioses en la imagen del nuevo dios. Hay ejemplos de esto a lo largo de Europa y también en América (Anders & Jansen, 1994, p. 100). El contraste no nos debe llevar, sin embargo, a uniformizar dos cosas en una única, asimismo debe prevenir que busquemos un entendimiento del mito fuera de contexto o a través del sesgo del conquistador. Esto es importante porque, pese a que las fuerzas arquetípicas se muestran con cierta universalidad, sus dinámicas son muy diversas y dependen de la tradición en que nos situemos. Los opuestos «interior/exterior»

y «humano/naturaleza», por ejemplo, conviven y tienen una relación diversa en el occidente europeo de la Ilustración y en el mundo andino previo a la conquista. Eso no debe perderse de vista y la aplicación del contraste debe ser consciente de los aspectos esenciales de las tradiciones cuyos símbolos y motivos son analizados.

La naturaleza simbólica del lenguaje de lo inconsciente justifica, en segundo lugar, la técnica de amplificación, que nos lleva a respetar el lenguaje del mito y a evitar la interpretación sesgada por una teoría previa. Amplificar implica no salir de la imagen del mito, no «volar» con asociaciones que no se justifican en el símbolo y la trama que tenemos al frente. Se trata, más bien, de «hacer zoom» en las imágenes presentes, amplificando paso a paso su sentido. Este método se define por oposición al método de asociación libre de Freud, a través del cual el paciente debe asociar la imagen del sueño con lo primero que viene a su mente. Para Jung, este método permite escapar a la imagen del sueño y, en ocasiones, desvirtuar su lenguaje. Esto se aplica también a nuestro análisis de la mitología o el folclore, en el que podríamos alejarnos rápidamente de la imagen del mito y dirigirnos hacia ideas que vienen más bien de nuestros marcos teóricos previos.

Dicho esto, podemos dar un breve ejemplo de amplificación y contraste en parte del cuento «El ahijado de la muerte (*Der Gevatter Tod*)», de los hermanos Grimm ([1857] 1980), en el que un ahijado hace un pacto con su padrino, la muerte (*Tod*). Según el acuerdo, el ahijado sería un gran médico siempre que cumpliera con el mandato de su padrino, quien, al entregarle una hierba curadora, le indicó lo siguiente: «si me paro al lado de la cabeza del enfermo, puedes decir tranquilamente que lo sanarás, y si le das de esta hierba y sanará; sin embargo, si me paro a los pies del enfermo, entonces es mío y debes decir que toda ayuda será en vano y que no hay médico en el mundo que pueda salvarlo. Cuídate de no usar la hierba de manera contraria a mi voluntad, pues podría irte mal» (p. 228).

La amplificación nos llevaría a enfocarnos en el símbolo de la cabeza y de los pies, con el objetivo de develar el sentido profundo del pacto. Desde la rama arquetipal de la psicología analítica, nos abriríamos a la imagen, tomando a la cosa por lo que es, buscando advertir cuáles son sus características exclusivas, qué la distingue y cómo se experimenta fenomenológicamente (Adams, 1999). Podríamos decir, entonces, que un primer dato en el pacto es que estamos hablando de los extremos del cuerpo: la cabeza arriba y los pies abajo. La cabeza contiene los ojos, la boca, la nariz, las orejas y el cerebro, medios a través de los cuales podemos conocer el mundo, mientras que los pies son la parte del cuerpo que nos mantiene en contacto con la tierra y nos permite andar, la cabeza, por el contrario, está cerca al cielo. El contraste también podría ser utilizado para seguir amplificando el sentido. Así, por ejemplo, a nivel de la mitología se ha mencionado lo siguiente:

LA DIMENSIÓN
ANÍMICA DEL
DERECHO: UNA
APROXIMACIÓN
PRELIMINAR
DESDE LA
PSICOLOGÍA
ANALÍTICA

THE ANIMIC
DIMENSION
OF LAW: A
PRELIMINARY
APPROACH
FROM ANALYTIC
PSYCHOLOGY

[...] most ancient peoples located soul, vitality, power and a daimon or genius (divinity spirit) in the head. Heads are universally believed to contain the essential spirit of a person or deity [...] In the language of images and unconscious the head still symbolizes vital force, essence and the immortal soul [...] Because the head also symbolizes the immortal spirit, it is often associated with resurrection and oracular power, continuing after death, as did the heads of Osiris, Orpheus, John the Baptist and many Islamic and Christian saints (Ronnberg & Martin (eds.), 2010, pp. 340-341).

Respecto a los pies, por el contrario, se ha dicho que «our feet connect us to earth, and in repetitive impacts, to the ground of reality. Bruce Nauman's photograph Feet of Clay reminds us that we are only human; the earth with which the feet have such intimate contact is also the dust to which we return in death [...] At the base of the erect skeleton, feet root us» (Aras, 2010).

El sentido del pacto puede ir develándose con este trabajo de amplificación y contraste, para comprender qué simbolizan la cabeza y los pies. De otro lado, las tramas y motivos también deben ser amplificados. Podemos centrarnos, por ejemplo, en el motivo de hacer «un pacto con la muerte» que luego es incumplido o en el motivo similar de querer evitar o vencer a la muerte. Este es un motivo bastante frecuente y lo vemos en historias como la de Asclepio en la mitología griega (Kerényi, 2009) o la de Orfeo, quien busca evitar la muerte de Eurídice ingresando al reino de Hades (Bernabé, 2008). De ese modo, el contraste entre estas historias puede también permitir ir amplificando el sentido latente del cuento y ver, en dicho sentido, qué contenidos arquetípicos de la psique del ser humano se pueden comprender mejor.

A modo de resumen, podemos decir que la psicología analítica, siguiendo el camino iniciado por Freud, toma el mito como expresión de la psique colectiva del ser humano, con la finalidad de investigar su contenido arquetípico mediante un método de interpretación que se sostiene en la idea de autorregulación y compensación, y que ofrece como técnicas la amplificación y el contraste.

III. PSICOLOGÍA ANALÍTICA, MITO Y DERECHO

En este acápite buscamos describir los rasgos generales de nuestra propuesta de aproximación interdisciplinaria. Comenzaremos por mostrar, muy brevemente, algunos ejemplos de autores que han encontrado apoyo en narraciones mitológicas para reflexionar sobre el derecho. Luego, mostraremos algunas de las ideas centrales de nuestra postura, marcando diferencias y semejanzas respecto de las aproximaciones previamente descritas y también situándonos dentro del marco teórico de la psicología analítica.

123

LA DIMENSIÓN
ANÍMICA DEL
DERECHO: UNA
APROXIMACIÓN
PRELIMINAR
DESDE LA
PSICOLOGÍA
ANALÍTICATHE ANIMIC
DIMENSION
OF LAW: A
PRELIMINARY
APPROACH
FROM ANALYTIC
PSYCHOLOGY

Los autores que revisaremos utilizan los mitos de diversos modos: para mostrar la naturaleza de un cambio histórico en las bases políticas y legales en Grecia (Nussbaum, 2016); con el fin de encontrar en las bases del derecho moderno una narrativa mitológica propia de la regulación divina previa (Fitzpatrick, 1998); para dar cuenta de la raíz anímica del mundo del derecho en contraposición al de la ciencias naturales (Kelsen, [1937] 2004); y para mostrar fuerzas en tensión que marcan la dinámica del derecho con el tiempo y el cambio (Mosès, 2007).

Un primer ejemplo lo tenemos en Martha Nussbaum, quien inicia su más reciente libro, *Anger and Forgiveness*, contando una historia con elementos mitológicos: la *Orestíada* de Esquilo, en la que las Furias, figuras de la mitología griega, tienen un papel central. Nussbaum inicia su libro con esta historia para mostrar un cambio fundamental que opera en las Furias, quienes pasan de ser figuras de venganza sanguinaria y rabia a ser instrumentos de la justicia y el bienestar, cambiando también su nombre al de «The Kindly Ones» (Euménides). Dice Nussbaum respecto de este cambio lo siguiente:

Unchanged, these Furies could not be part and parcel of a working legal system in a society committed to the rule of law. You don't put wild dogs in a cage and come out with justice. But the Furies do not make the transition to democracy unchanged. Until quite late in the drama, they are still their doggy selves, threatening to disgorge their venom, blighting the land and producing infertility. Then, however, Atheneia—who has already set up her legal institutions without them—persuades them to alter themselves so as to join her enterprise. «Lull to repose the bitter force of your black wave of anger», she tells them. But of course that means a very profound transformation, indeed a virtual change of identity, so bound up are they with anger's obsessive force. She offers them incentives to join the city: a place of honor beneath the earth, reverence from the citizens. But the condition of this honor is that they abandon their focus on retribution and adopt a new range of sentiments. In particular, they must adopt benevolent sentiments toward the entire city [...] The deal is that if they do good and have and express kindly sentiments they will receive good treatment and be honored. Perhaps most fundamentally transformative of all, they must listen to the voice of persuasion [...] (Nussbaum, 2016, pp. 2-3).

Nussbaum muestra cómo esta narración da cuenta simbólicamente de un cambio que aconteció en la historia griega: el paso a un régimen de solución de conflictos regido por principios e instituciones legales. Partiendo de ese simbolismo, Nussbaum inicia una revisión centralmente filosófica de la rabia y el perdón (*anger and forgiveness*) como complejos de emociones y actitudes que se encuentran a la base de los sistemas políticos y legales, y que juegan también un papel en el ámbito familiar

y social. Dice en esa línea que «Aeschylus depicted the creation of legal and political justice out of archaic attitudes of retributive anger» (2016, p. 169). Aun cuando su marco teórico y método son principalmente filosóficos e históricos, la autora recurre también a bibliografía psicológica y, por otro lado, utiliza figuras de la religión judía y cristiana para comprender la rabia y el perdón y su lugar en los seres humanos. Así dice, por ejemplo, que «the Jewish God's anger has all the varieties and complexities of human anger, and all the same problems and prospects» (p. 42).

Consideramos entonces válido afirmar que Nussbaum encuentra en la mitología y la religión metáforas e historias que nos permiten comprender mejor el origen de una institución de gran relevancia para el derecho en Grecia antigua, en tanto habla del tránsito de un esquema de venganza regido por la ley del talión hacia «la institución de un tribunal (Areópago) con una autoridad judicial independiente, con un sentido aristotélico de equidad y con una especie de juramento constitucional» (Terradas, 2008).

Peter Fitzpatrick, en su libro *La mitología del derecho moderno* (1998), plantea que el derecho moderno se construye sobre la base de un discurso mitológico similar al de la regulación divina en el Antiguo Testamento. Esta última se caracteriza por venir desde arriba, de un lugar diferente a la realidad mundana. Es una regulación que parte de una verdad trascendente y universal, que no varía, y de un Dios celoso que se afirma como la única verdad. El derecho moderno guarda una similitud clara con varios de estos atributos, al sustentarse, por ejemplo, en ciertas ideas a las que Fitzpatrick llama «objetos eternos», que bien podrían ser entendidos como objetos divinizados. Dice el autor lo siguiente:

Las dimensiones y la dinámica de la Ciudad Terrenal de la Ilustración parecen, a primera vista, estar marcadas de manera semejante a la Ciudad Celestial. Su pretensión de unificar y ordenar la realidad no es menos incluyente. Y quedan, también, regiones extrañas más allá de la comunidad elegida de naciones ilustradas —como fueron llamadas—, regiones por ser continuamente descubiertas y sometidas al orden. Es indudable que esta semejanza fácil no puede resistir la necesaria historia de diferencia entre el mundo ilustrado y el mundo premoderno. Pero ahora argumentaré que tal diferencia fundamental incorpora la dimensión misma del mito que quisiera destruir (1998, p. 49).

De acuerdo con el autor, esa dimensión, negada por la Modernidad, es la trascendencia. En el mundo mitológico, «ni los objetos del mundo externo ni los actos humanos [...] tienen un valor autónomo intrínseco» (p. 49). Dicho valor depende de otra realidad que es trascendente. En el mundo moderno, por el contrario, «los objetos tienen y mantienen su identidad en sí mismos, completa, autorreferente y apropiada» (p. 49).

En la Modernidad, el valor e identidad de los objetos pasará a depender de su origen. Dice en ese contexto Fitzpatrick que «[l]a obsesión de la de la Ilustración con los orígenes es tal vez el sustituto más obvio de lo míticamente trascendente. El objeto ya no podía tomar su ser de la fuente trascendente que se deba a un mito de origen. Ahora su esencia se encontraba simplemente en su origen. El origen revelaba el objeto en su prístina simplicidad» (p. 50). Los objetos son llamados entonces por el autor «objetos eternos» y en ellos son proyectadas las dimensiones míticas de lo trascendente, que la Modernidad niega, pero adopta inconscientemente. Un ejemplo, de gran relevancia para el derecho, es la propiedad.

Como un objeto externo materializado, está imbuido de lo palpable y lo específico. Pero también es elevado en términos no menos extensos que aquellos atribuidos a la trascendencia del mito. Resumiendo varias formulaciones de la Ilustración, es el fundamento de la civilización, la fuerza motriz misma del origen y el desarrollo de la sociedad, la provocación a la conciencia de sí mismo y la modalidad de la naturaleza apropiadora: «la propiedad es el hombre», aunque únicamente «el hombre civilizado»; la propiedad se identifica como «la individualidad, la libertad y la historia» y es «tan preciosa como la vida misma»; así es vista fácilmente en términos de lo «sagrado» y lo «eterno». Lo que se universaliza aquí es una forma particular de propiedad occidental. Allí donde falta, solo puede haber precursores o salvajismo (p. 52).

La propiedad toma entonces carácter divino en tanto se vuelve trascendente y una verdad universal e invariable. El autor dirá más adelante que la lejanía entre el «objeto eterno» —con su carácter abstracto y general— y la realidad particular también tiene raíz mitológica en tanto lo divino está en un lugar distinto de la realidad mundana. De igual modo, el carácter celoso del Dios del Antiguo Testamento parece haber sido tomado por el hombre moderno, que ataca y llama salvaje a todo aquello que no se sustenta en sus verdades. El carácter creador, que fija realidades desde su propio origen, también pareciera haber sido heredado inadvertidamente. A partir de lo dicho podemos notar la relevancia de esta aproximación para reflexionar sobre el origen del derecho moderno, lo cual nos permite comprender mejor sus características. El trabajo de Fitzpatrick toma una tradición mitológica y encuentra su subsistencia en una época histórica que se afirmó negándola. Esto ocurre además, como indica el autor, de modo inadvertido.

Kelsen, en su texto titulado «El alma y el derecho», encontró que figuras de la mitología griega expresan actitudes del ser humano frente a la vida, que juegan también un rol en el derecho. Así, dice lo siguiente:

Psyche en Homero es solamente el alma de los muertos que habitan el Hades, mientras que usa el término *thymos* para significar la fuerza activa del hombre viviente, la fuente de todas sus funciones vitales. Estas dos nociones distintas del alma son el resultado de dos tendencias diferentes de la mente humana, la expresión de dos actitudes diferentes hacia el ambiente, por una parte, la tendencia intelectual y racionalista que se manifiesta en el conocimiento y, por la otra parte, la tendencia emocional que tiene su fuente en la voluntad y en la vida afectiva. La primera de estas tendencias conduce a la noción de un mundo exterior, independiente de nuestros deseos y temores, sujeto por su naturaleza a la ley de causalidad. La otra tendencia hace surgir un conjunto de nociones cuya función real no es suministrar una explicación del mundo y satisfacer nuestra curiosidad científica, sino desempeñar un el rol totalmente diferente, de representar lo que es útil y deseable, o lo que es perjudicial y temido—o cuando está en cuestión un interés colectivo no individual— lo que es moralmente bueno o malo, constituyendo ante nuestros ojos un orden normativo de la vida humana (Kelsen, [1937] 2004, pp. 84-85).

Kelsen habla explícitamente de tendencias en el ser humano que marcan actitudes diferentes hacia el ambiente y las presenta, además, como opuestas. Una de esas tendencias, que tiene que ver con la experiencia interna de lo temible y lo beneficioso, lleva a establecer un orden normativo, lo que es interesante en sí mismo y tiene una relevancia adicional si tenemos en cuenta que Kelsen es considerado uno de los pensadores más relevantes en la conceptualización del derecho moderno. La otra tendencia lleva al ser humano a comprender la realidad exterior a través de las leyes de causa y efecto y está asociada al surgimiento de las ciencias naturales.

Stéphane Mosès plantea en su libro *El eros y la ley* (2007) reflexiones a partir de diversos personajes de la Biblia, como Esaú y Jacob. Mosès entiende a estos personajes como representaciones de modos de ser universales, que se evidencian en sus historias y formas de ser:

[...] el relato bíblico atribuye a cada hermano características que remiten, de manera muy general, a dos maneras de ser en el mundo. Esaú es «cazador experto, un hombre montaraz»: es agricultor y, por ende, sedentario, pero también es cazador, un guerrero que sabe manejar las armas. Está enraizado en el mundo, como alguien «acabado», naturalmente armonioso. No necesita buscarse a sí mismo, ya es, en cierto modo, adulto desde su nacimiento. Jacob, por el contrario, es «un hombre muy de la tienda»: un nómada, pero también un hombre inclinado a la interioridad y a las actividades pacíficas, no a la guerra. Su nombre también significa «torcido»: los comentaristas tradicionales interpretaron que este nombre designaba a un hombre que no está del todo a gusto en el mundo, no porque estuviera más acá de lo real, sino

quizá porque estaba más allá de él. Contrariamente a Esaú, Jacob debe aprender a adaptarse al mundo hasta el día en que, según la Tradición, sea llamado Yeschurun, «el enderezado».

Sin embargo, lo que más llama la atención en este relato es la insistencia con que subraya la oposición entre ambos hermanos. Esta última se halla inscrita en su propio ser y se manifiesta antes del nacimiento, como si Jacob y Esaú no solo fueran dos personajes dotados de ciertos rasgos específicos, sino dos principios que remiten a dos maneras de ser fundamentales [...] En efecto, la Biblia no se ocupa de la psicología individual, no analiza las motivaciones. Muestra a los personajes en situaciones tipificadas y asigna a su comportamiento un significado universal. De la suma de estos comportamientos se desprende, entonces, no un carácter, sino una suerte de arquetipo que representa uno de los posibles de la realidad humana. Ello no significa que el personaje bíblico tan solo sea una idea. Por el contrario, surgido de un relato y no de una teoría, dicho personaje posee un rasgo irreductible. Como el héroe del mito, él mismo es origen de nuevas significaciones (2007, pp. 30-31).

Mosès habla de modos de ser fundamentales y postula que la Biblia presenta sus personajes como representaciones de estos modos. Respecto a esto último, es interesante notar que el autor enfatiza la presencia de opuestos en un conflicto que es anunciado desde el inicio de la historia. Esaú tiende a la invariabilidad y el mantenimiento del presente en el futuro, mientras que Jacob tiende al malestar con el presente y la búsqueda de cambio. Luego Mosès profundizará en esto, discutiendo el hecho, por ejemplo, de que Esaú era también llamado Edom, que «en el Talmud [...] se convierte en un eufemismo que designa al imperio romano» (Mosès, 2007, p. 35). Así, afirma más adelante que «no parece haber duda acerca de que el espíritu romano sobrevive en el Occidente actual: la idea política de Estado, la idea de Imperio, el poder temporal de la Iglesia y la noción misma de Occidente dan cuenta de esta supervivencia» (p. 36) y luego añade que «para Esaú, Jacob representa la oposición permanente. Es aquel que le impide establecerse para al fin gozar del mundo tal cual es» (p. 36).

Para el autor, estamos entonces ante dos tendencias humanas: una hacia el imperialismo, hacia el establecimiento de lo permanente que se extiende y otra más bien hacia el cambio y la oposición constante a lo establecido. Se trata, además, de tendencias opuestas que se definen por oposición a su contraria. El derecho puede verse también entre estas tendencias, en tensión entre continuidad y cambio dentro del orden jurídico.

Nuestra mirada de algún modo se sitúa en este grupo de autores, los cuales tienen todos como denominador común el tomar a la mitología como fuente de información valiosa para comprender el modo de ser del derecho. Sin perjuicio de eso, como veremos, nuestras premisas

LA DIMENSIÓN
ANÍMICA DEL
DERECHO: UNA
APROXIMACIÓN
PRELIMINAR
DESDE LA
PSICOLOGÍA
ANALÍTICA

THE ANIMIC
DIMENSION
OF LAW: A
PRELIMINARY
APPROACH
FROM ANALYTIC
PSYCHOLOGY

guardan diferencias importantes respecto de las aproximaciones recién reseñadas.

Respecto a nuestra postura, es necesario comenzar por clarificar qué entendemos por mito. En este trabajo tomamos una definición centrada en la temática y la época, similar a la de Kerényi (1951, p. 17), y entendemos al mito como las historias del mundo antiguo que narran el origen del cosmos, el surgimiento y las tramas de los dioses, así como sus vínculos con los humanos y las aventuras de los héroes. Esta definición incluye también en este conjunto a los llamados mitos etiológicos, aquellos que narran el origen de una tribu determinada; a los aitológicos, que narran el origen de una institución; y, en general, a todos aquellos que se insertan en las diversas corrientes mitológicas del mundo antiguo, como la celta, la griega, la mesopotámica, la mesoamericana, la china, entre otras. Como puede notarse, esta es una definición que se construye en función de las temáticas de los mitos y es, en gran medida, objetiva, ya que los describe por su contenido y tiempo. Otras definiciones pueden estar más centradas en la finalidad y razón de ser de los relatos. Así, por ejemplo, en un trabajo sobre la mitología mesopotámica, Bottéro y Kramer indican que los mitos surgen del deseo de explicar y comprender y que, en esa línea, «constituyen a su manera una forma inferior de demostración y explicación» (2004, p. 95). En contraste con esta mirada, Segal (1998) describe la postura de Jung al respecto: la función del mito es ligar el mundo interior con el exterior, permitiendo a las personas mantener un vínculo con lo inconsciente y, al mismo tiempo, ubicarse en el mundo, de modo que la función del mito «no es explicativa sino existencial» (Segal, 1998, p. 19). Si bien nuestra propuesta es más cercana a la mirada de Jung, no pretende recurrir a una explicación unilateral respecto de la finalidad del mito, ya que creemos, junto con Campbell (2004), que estos tienen diversas finalidades. En cualquier caso, nuestra propuesta se sostiene en el postulado de que los mitos se construyen a partir de proyecciones de la psique colectiva, lo que es sostenible aun cuando se argumente que su finalidad es explicar la realidad.

Teniendo presente lo dicho, podemos afirmar que una primera premisa de nuestra propuesta es que los mitos permiten comprender aspectos importantes del lugar de la ley y la autoridad en la psique colectiva del ser humano y que dicha comprensión es, a su vez, relevante para comprender el derecho. Desde una mirada a lo arquetípico como fuerza que se experimenta como potencia divina o espiritual, podemos encontrar un conjunto de fuerzas psíquicas opuestas que marcan el modo en que los seres humanos se regulan. El caos y el orden, la verdad y la ilusión, la justicia y la *hybris*¹, entre muchas otras fuerzas, juegan un

¹ Entendemos en este punto *hybris* como aquello que incita al uso de «palabras torcidas y juramentos falsos [...] el desprecio del procedimiento pacífico, con el uso directo de la fuerza, o bien su aceptación, pero pervertido por el fraude y la mentira» (Poratti, 2000, p. 39).

rol en la vida del ser humano y del derecho, el cual puede comprenderse como una realidad marcada por estas fuerzas y sus dinámicas. La filosofía del derecho se ocupa también de temas como la justicia y la verdad, pero lo hace considerándolos como ideas y conceptos, no en su dimensión de fuerzas psíquicas de carácter arquetípico. Desde nuestro marco teórico, los mitos hablarían simbólicamente de la razón de ser de dichas fuerzas, del modo en que se manifiestan, de su papel entre los humanos y las tramas que las vinculan a ellos. Información que es relevante para la comprensión de la dimensión anímica del derecho.

Kelsen y Mosès dan cuenta de ejemplos de estas fuerzas y el modo en que se relacionan con el derecho, aportando a la comprensión de sus bases anímicas. Ambos presentan, además, estas tendencias como opuestas y en relaciones de tensión y conflicto. Nussbaum también retrata simbólicamente, con Esquilo, un cambio histórico, dando cuenta del tránsito de una vida dominada por las Furias (como expresiones de la fuerza de rabia y la venganza) a una dominada por el perdón, del que también podemos saber a través de figuras divinas. Por supuesto, con esto no queremos decir que nuestra aproximación es la misma que la de los autores antes señalados, como veremos más adelante, pero sí que nuestra mirada tiene en común con estas la idea de que existen figuras mitológicas que tienen un correlato psíquico, que son relevantes para comprender el modo de ser del derecho y que se presentan como opuestas en relaciones de tensión.

Si tomamos lo arquetípico como expresiones fantasiosas de experiencias subjetivas típicas, podríamos decir también que el ser humano tiene estas experiencias a nivel subjetivo desde que nace. El psicoanálisis enfocado en la infancia ha dado cuenta de la compleja realidad anímica que liga al niño con la norma y la autoridad. Desde la psicología analítica, podríamos postular que la vivencia de la norma y la autoridad pueden seguir ciertas formas típicas, marcadas sin duda por el contexto, que nos llevan a experimentarlas de cierto modo y a adoptar ciertos roles y actitudes mitológicas. La mitología habla en diversas historias del asunto de la norma, la autoridad y el incumplimiento, como, por ejemplo, en aquellas que narran la creación de los primeros seres humanos, como es el caso de Adán y Eva, en la mitología hebrea; Pandora en la mitología griega; Ndosi, que se casó con la mujer denominada «breaker of prohibitions», en la mitología de los Bakongo en África, entre otras (Coleman, 2015, pp. 118-122). Estos relatos contienen motivos mitológicos, relacionados con la ley y la autoridad, que pueden ser leídos como expresiones simbólicas de contenidos arquetípicos, los cuales permiten comprender los modos potenciales y típicos en que el ser humano vive anímicamente su vínculo con la norma y la autoridad.

LA DIMENSIÓN
ANÍMICA DEL
DERECHO: UNA
APROXIMACIÓN
PRELIMINAR
DESDE LA
PSICOLOGÍA
ANALÍTICA

THE ANIMIC
DIMENSION
OF LAW: A
PRELIMINARY
APPROACH
FROM ANALYTIC
PSYCHOLOGY

Consideramos que el aporte de Fitzpatrick puede ser leído en esta clave arquetípica, ya que encuentra a los creadores del derecho moderno racionalizando una narración que, en su base, es mitológica. En ella, los actores involucrados adoptan roles y actitudes típicas, como atraídos por el efecto posesivo de lo arquetípico. La tendencia en el ser humano a «divinizar», que lo lleva a tomar actitudes típicas cuando ostenta una posición de poder y también de sumisión sería un ejemplo: el ser humano tiende a divinizar y a regular desde aquello divinizado, lo que implica un modo particular de regulación. El autor no afirma esto, pero consideramos que se puede sostener que sus conclusiones aportan a esa idea. Supiot, en su libro *Homo juridicus* (2012), muestra también un análisis cercano al formulado al considerar que el ser humano regulador actúa como «imagen y semejanza de Dios», lo que lo lleva a crear, mediante la regulación, realidades abstractas en ejercicio del «poder del Verbo». Un ejemplo de ello está, de acuerdo con el autor, en la invención de la personería jurídica que

[...] permitió que la concepción individualista absorbiera toda forma de comunidad o de sociedad humana. Con la personería jurídica, cualquier forma de asociación de individuos [...] puede erigirse a su vez como un individuo [...] La piedra angular de ese orden humano exclusivamente poblado de individuos es un individuo supremo, cuya unidad y cuya indivisibilidad se sigue postulando con base en el modelo de la *imago Dei* (Supiot, 2012, p. 48).

La aproximación de Mosès al simbolismo bíblico aporta también a esta mirada de lo típico. Al hablar de Esaú y Jacob como tendencias universales que son descritas mediante actitudes y formas de ser en el mundo, el autor parece también dar cuenta de modos típicos de ser frente a un orden establecido, en las dinámicas de continuidad y cambio.

Finalmente, consideramos que una mirada a las imágenes o símbolos arquetípicos podría también ser de cierta utilidad para comprender bases anímicas del derecho, teniendo en cuenta que existen diversos símbolos asociados al derecho y a las fuerzas que lo inspiran. La imagen de Shamash, dios de la justicia, dictando la ley a Hammurabi en un monte mientras en su mano sostiene el círculo y la vara, similar a la imagen de Moisés en el Monte Sinaí, o la imagen de la justicia con los ojos tapados, sosteniendo una balanza y una espada, son imágenes que contienen un simbolismo que podría ayudarnos a comprender mejor, mediante la amplificación y el contraste, asuntos como la procedencia de la regulación y los modos en que el legislador se encuentra ligado a ella. Vale la pena indicar, en este punto, que nuestra aproximación no se compromete necesariamente con los arquetipos que Jung postuló. En rigor, como hemos visto, los arquetipos no pueden ser conocidos en sí mismos y su existencia tiene que deducirse de sus manifestaciones. Por ello, no consideramos que los arquetipos descritos por Jung sean

realidades de la psique colectiva del ser humano sin más. Nuestra postura se sostiene más en la idea de arquetipo y de lo arquetípico, en sus modos de expresión y en los métodos interpretativos de la psicología analítica, que en un catálogo de arquetipos concretos que puedan servir para comprender realidades sin atender a sus contextos.

Otro punto importante es que nuestra postura no requiere, al menos en esta aproximación preliminar, de una respuesta clara respecto al origen de los arquetipos (evolutivo, social o espiritual), de lo que se deriva que tampoco sea necesario tomar una postura definitiva respecto a su naturaleza universal, más aun en el caso de sus aplicaciones en el mundo del derecho. Para nuestros fines, basta con postular que existen en la psique del ser humano tendencias y fuerzas típicas que se manifiestan en los mitos, aunque no solo en ellos, y que animan al ser humano, aunque no necesariamente animan a «todo» ser humano. Este es un ámbito donde se requiere más investigación interdisciplinaria que asuma enfoques antropológicos, históricos e incluso aportes de las neurociencias, con la finalidad de postular, con mayor claridad, de qué modo el ser humano va fijando en su psique aquello que marca su vínculo con la norma y la autoridad.

Nuestra postura encuentra otro punto central en el método de interpretación de Jung que nos remite a las técnicas con las que podemos develar el sentido simbólico para comprender mejor el derecho y, en particular, el modo en que lo anímico impacta en su modo de ser en el exterior. Un primer punto a clarificar aquí es si estamos hablando de comprender el derecho en general, una tradición jurídica específica, o un derecho nacional. A nivel estrictamente jurídico, la teoría general del derecho lo estudia en términos generales, describiendo sus principios e instituciones centrales, los estudios de derecho comparado exploran las características de cada tradición jurídica, sus semejanzas y diferencias, mientras que la dogmática jurídica estudia el derecho nacional, sus normas dentro del sistema legal concreto (Atienza, 2001). A nivel de la interdisciplinarietà «del» derecho, consideramos que también podemos considerar al derecho como objeto de estudio en sus tres niveles. La sociología, por ejemplo, podrá postular ideas respecto del derecho en general, de alguna tradición concreta o de un derecho nacional.

De igual modo, nuestra propuesta interdisciplinaria podría aportar material para pensar el derecho en términos generales, identificando, por ejemplo, motivos mitológicos recurrentes en diversas mitologías y asociados a la norma y la autoridad, y postulando su sentido mediante el análisis de su simbolismo. Sin perjuicio de ello, sostenemos que nuestra propuesta es más atractiva para comprender el derecho situado en su tradición jurídica, que se vincula siempre a una tradición mitológica y que tiene también una dimensión histórica. Esto permitiría realizar un análisis que tenga más presente la parte consciente del fenómeno

131

LA DIMENSIÓN
ANÍMICA DEL
DERECHO: UNA
APROXIMACIÓN
PRELIMINAR
DESDE LA
PSICOLOGÍA
ANALÍTICATHE ANIMIC
DIMENSION
OF LAW: A
PRELIMINARY
APPROACH
FROM ANALYTIC
PSYCHOLOGY

estudiado, con el apoyo de otras disciplinas. En esta línea de análisis, se podrían comparar tradiciones jurídicas en función de sus diferentes bases anímicas, lo que es muy poco usual en el mundo occidental que tiende a verse como única realidad. Finalmente, pensamos que nuestra propuesta interdisciplinaria también puede contribuir a la comprensión del derecho nacional. Por supuesto, esto es aun más complejo, debido a la gran cantidad de variables que marcan la forma de ser del derecho en un país y un tiempo determinados. En este punto, recurrir a las narrativas mitológicas pasadas y presentes² en la sociedad sería necesario, al igual que recurrir a otras disciplinas como la historia, la antropología y la sociología para comprender la actitud consciente y el simbolismo de las manifestaciones del inconsciente colectivo.

La idea de compensación y autorregulación en la psique es también parte central de nuestra aproximación. Debido a ella tomamos en consideración la actitud consciente como parte central del análisis y entendemos sus dinámicas con la realidad anímica inadvertida. De ese modo podemos acercarnos a comprender cómo dicha realidad interior marca al derecho en lo exterior. Este enfoque, que parte de las ideas de Jung sobre la autorregulación en la psique y toma los niveles conscientes e inconscientes, es sin duda distintivo de nuestra propuesta, diferenciándose de miradas como la de Kelsen y Mosès, que parecen situar las tendencias opuestas como en una batalla que tendrá un ganador, al igual que Freud cuando nos dice que «cabe esperar que el otro de los dos «poderes celestiales», el Eros eterno, haga un esfuerzo para afianzarse en la lucha contra su enemigo igualmente inmortal» ([1930] 1986, p. 140). Consideramos que la psicología analítica permite una comprensión más profunda, sutil y situada de las interacciones entre fuerzas psíquicas opuestas y sus dinámicas conscientes e inconscientes.

De otro lado, las técnicas de contraste y amplificación realzan, como hemos dicho antes, la importancia de situar el análisis en el contexto

2 La definición de mito con la que trabajamos en este artículo está centralmente enfocada en la temática del mito, pero también considera el horizonte temporal en que los mitos surgieron. Al mencionar las «narrativas mitológicas presentes», nos situamos fuera de esa definición, afirmando que existen también mitologías en el presente. Esto, por supuesto, no es ninguna novedad en el mundo académico vinculado a la psicología analítica y al psicoanálisis, y tampoco en otras disciplinas. Sin embargo, no hay claridad respecto a cuáles son estas mitologías, de qué modo se expresan y a través de qué aproximaciones pueden ser comprendidas. Podríamos decir, por ejemplo, que *El señor de los anillos* es una mitología de mundo actual, pero eso no hace que «the dragon sickness» sea equivalente al tiempo en que el enano «Fafnir mató a su hermano por la posesión del oro y se convirtió en un dragón para cuidarlo» (Coleman, 2015, p. 251). La primera es parte de una historia creada por Tolkien, gran conocedor de la mitología nórdica, y la segunda una escena de una de las historias de Wotan, en la que también hay anillos y cascos de invisibilidad. Por muy diversos motivos, se trata de creaciones diferentes, por lo que no necesariamente los métodos que sirven para comprender una de ellas nos servirá también para aproximarnos a la otra. Se podría decir también que la ciencia en sí misma es una mitología o, en todo caso, una narración mitológica, como podría ser lo también la idea de progreso a través del desarrollo económico. El trabajo de John Gray, *El silencio de los animales: sobre el progreso y otros mitos modernos* (2013), va en esa línea. Sin embargo, en este caso hay también diferencias notables, por lo que se requiere de más investigación para poder expandir nuestra propuesta al presente, de modo que sea posible aportar a la comprensión del derecho nacional.

adecuado y respetar el lenguaje simbólico sin hacerlo encajar en una teoría prefijada. Ciertamente es una tarea pendiente fortalecer estas técnicas con otros marcos teóricos que nos permitan comprender mejor la complejidad del fenómeno mitológico, con la finalidad de evitar reducirlo a un producto unilateral de la psique colectiva. En cuanto a los autores revisados, quizá el método interpretativo de Mosès sea el más similar a la técnica de amplificación, en tanto amplifica los personajes bíblicos atendiendo al simbolismo de su nacimiento, nombre, historias y actitudes, entre otros.

Finalmente, es preciso reconocer que nuestra postura, como hemos dicho en la introducción y evidenciado en este acápite, es aún preliminar, pues consideramos que se debe mostrar, con mayor desarrollo y complemento interdisciplinario, la base arquetípica en nuestra experiencia de la ley y la autoridad. Creemos que el trabajo interpretativo de diversas narraciones mitológicas, como el que presentamos en el siguiente acápite, contribuirá en ese camino. Asimismo, es tarea pendiente investigar más profundamente cómo dicha base arquetípica marca al derecho como fenómeno complejo puesto que, como hemos indicado, su dimensión anímica está marcada, a su vez, por su dimensión histórica, política y económica, por lo que solo con una aproximación integral podríamos comprender con mayor claridad el modo en que lo anímico se forma e impacta en el exterior del derecho.

IV. ADÁN Y EVA: UNA APROXIMACIÓN PRELIMINAR

La interpretación que presentamos en este acápite busca, además de mostrar un ejemplo de aplicación de nuestra propuesta, contribuir a la comprensión de la dimensión anímica del derecho, aportando reflexiones de fondo a partir de nuestro análisis. Asimismo, y en la línea de lo mencionado al final del acápite anterior, tenemos como objetivo ganar mayor claridad respecto de la naturaleza arquetípica de las bases anímicas del derecho.

Un primer punto a abordar, antes de pasar al análisis, es el de la elección de este mito en particular. Consideramos que esta elección se justifica en cuatro motivos centrales: (i) por su temática, se trata de un mito que narra una historia estructurada por la norma, la tentación, el incumplimiento y la sanción, en la que hay un figura de autoridad divina que regula y otras de seres humanos que son reguladas. Ello hace que, temáticamente, la historia sea atractiva para quien quiere comprender, a través del mito y desde una perspectiva de psicología analítica, la dimensión anímica del derecho. La elección se justifica, además, por (ii) su mitología, en relación con lo recién dicho, el mito se inserta en una mitología bíblica en la que el lugar de la norma y la autoridad es un eje central, transversal y explícito. Esto permite también encontrar oportunidades para aplicar

LA DIMENSIÓN
ANÍMICA DEL
DERECHO: UNA
APROXIMACIÓN
PRELIMINAR
DESDE LA
PSICOLOGÍA
ANALÍTICA

THE ANIMIC
DIMENSION
OF LAW: A
PRELIMINARY
APPROACH
FROM ANALYTIC
PSYCHOLOGY

la lógica de compensación en función de los cambios y contrastar la consistencia del análisis de modo sistemático dentro de la mitología en cuestión. También es un motivo (iii) su cercanía, si bien se trata de un mito que forma parte de la mitología hebrea, luego se inserta como parte de una mitología cristiana, integrada históricamente en las creencias de países como el nuestro. Asimismo, como muestra el trabajo de Fitzpatrick, las bases mitológicas de la regulación divina propia de la Edad Media siguieron actuando en el derecho moderno. Estas últimas apreciaciones dan cuenta de nuestra cercanía con el mito, lo que permite prever futuras investigaciones que tomen nuestro análisis como insumo para profundizar en aspectos de la dimensión anímica de un derecho más situado en una tradición o una nación concreta. Esto, por supuesto, supondría un trabajo especialmente sensible a la historia y el modo en que la narración mitológica en cuestión fue utilizada, leída y socializada. Por último, un motivo adicional fueron (iv) otras lecturas: diversos autores han leído y mostrado opiniones respecto al significado del mito desde un marco psicoanalítico, tales como Freud ([1900] 2009), Miller (2002) y Fromm (1941). En todos los casos, se presentan reflexiones con consecuencias para la reflexión sobre el lugar de la norma y la autoridad en la psique: la obediencia a la autoridad y su vínculo con la ignorancia (Miller, 2014, p. 18), el vínculo de la angustia y la vergüenza con la sanción (Freud, [1900] 2009, p. 302) y la relación de tensión entre libertad como problema psicológico y autoridad que brinda seguridad (Fromm, 1941, p. 102). Todos muestran aproximaciones interesantes que se apoyan en algunos aspectos de la historia y que, en el futuro, pueden también ser contrastados con nuestra aproximación, de modo que se consiga una mejor comprensión.

Queremos, en ese contexto, centrarnos en un análisis de la historia de la caída de Adán y Eva, aproximándonos al mito mediante la amplificación de sus imágenes, el contraste y la lógica de compensación. Esto implica, como hemos dicho antes, hacer una lectura que no se aleje del texto, con descripciones objetivas, tratando de amplificar su sentido en lo distintivo y simbólico, dando algunas referencias de interpretaciones que otros han dado y contrastando con motivos e imágenes similares de otras tradiciones mitológicas. Nos centraremos en el capítulo tercero del *Génesis*, relato de la tentación y la caída de Adán y Eva, en el que tenemos de modo más manifiesto la figura de la norma, la tentación, el incumplimiento y la sanción, como motivos mitológico jurídicos. Sin perjuicio de ello, discutiremos también algunas otras partes de la Biblia con la finalidad de aportar sentido en la continuidad, sobre todo en lo referente a la compensación.

Es imprescindible reconocer que nuestra aproximación en este punto es preliminar y que, por motivos de espacio, no ingresaremos en diversos puntos de análisis, como la perspectiva histórica respecto a la época en

que se piensa que el relato surgió y sus nexos con narrativas mitológicas anteriores, como por ejemplo las mesopotámicas. Tampoco ingresaremos al simbolismo de la serpiente, que justificaría un trabajo de contraste y amplificación amplio; ni haremos un análisis etimológico de los nombres de los personajes, al estilo de Mosès; ni nos ocuparemos de otros sucesos que tuvieron lugar en el Edén previos a la tentación. Todos estos puntos son importantes, pero por los motivos indicados no podrán formar parte del análisis.

Nuestra aproximación seguirá el orden cronológico de la historia, deteniéndonos en los puntos a ser amplificados y contrastados. La idea de compensación se presentará luego mediante la referencia a Jesús como fuerza de compensación. Finalmente, reflexionaremos sobre el sentido global del mito que encontramos en nuestro análisis y sobre aquellos aspectos de la dimensión anímica del derecho que el mito y su análisis nos permiten comprender mejor.

La historia comienza con la serpiente hablándole a Eva:

[...] «¿Es cierto que os ha dicho Dios: No comáis de ningún árbol del jardín?» [...] «Nosotros podemos comer del fruto de los árboles del jardín. ³Solo del fruto del árbol que está en medio del jardín nos ha dicho Dios: No comáis de él, ni lo toquéis siguiera, bajo pena de muerte» [...] «No, no moriréis. ⁵Antes bien, Dios sabe que en el momento en que comáis se abrirán vuestros ojos y seréis como dioses, conocedores del bien y del mal».

⁶La mujer vio que el árbol era apetitoso para comer, agradable a la vista y deseable para adquirir sabiduría [...].⁷Entonces se abrieron sus ojos, y se dieron cuenta de que estaban desnudos; cosieron unas hojas de higuera y se hicieron unos taparrabos (*Génesis*, 3, 1-7).

Comenzando por el final de esta primera parte de la historia, nos centramos en la imagen de los ojos que se abren. Es la primera cosa que pasa cuando se incumple la primera norma de Dios en la Biblia. Se deduce que Adán y Eva eran, antes de comer la manzana, seres con los ojos cerrados, luego de comer del fruto del árbol del bien y del mal, pasan a ser seres de ojos abiertos. ¿Qué simboliza esta apertura de los ojos? Diversas historias mitológicas incluyen a los ojos en las narraciones del inicio del mundo y del origen de los seres humanos. En la mitología hindú, por ejemplo, tenemos la imagen de Visnú soñando el universo con los ojos cerrados. Sobre una pintura que retrata esta historia en el mundo mitológico hindú, dijo Joseph Campbell lo siguiente:

En el primer plano están los cinco hermanos Pandava, héroes del poema épico Mahabharata, con Draupadi, su esposa: alegóricamente, ella es la mente y los cinco sentidos. Son el objeto del sueño, los seres soñados.

Con los ojos abiertos y dispuestos para la lucha, los jóvenes afrontan este mundo de luz en el que estamos nosotros contemplándolos, en el que los objetos parecen diferenciarse unos de otros, en el que prevalece la lógica aristotélica y A no es no-A. En contraposición, detrás de ellos se ha abierto una puerta del sueño, que comunica con una dimensión interior, replegada sobre sí misma, de donde surge una visión de oscuridad (2013, p. 33).

La mitología egipcia también tiene historias de los inicios vinculadas a los ojos:

En la oscuridad de las aguas primordiales Ra se proporcionó un ojo que envió para que buscara a Shu y a Tefnut. Cuando el ojo regresó y descubrió que había sido sustituido por otro ojo, se enfureció. Ra tuvo que apaciguarle dándole más poder que al segundo ojo, pero entonces estaba comprometido con los dos ojos. Por ello a uno le hizo el ojo del sol y al otro el ojo de la luna (Armour, 2014, p. 34).

Las historias hablan del mundo de los ojos cerrados, de la oscuridad, de los sueños, y de otro mundo de ojos abiertos, de sentidos y luz solar. Esto no se aleja de las experiencias humanas, en las que el abrir y cerrar de ojos marcan el tránsito entre los mundos de la luz y la oscuridad, lo cual nos lleva a pensar lo visible y lo no visible como dimensiones de la realidad. Cuando Adán y Eva comen del árbol de la ciencia del bien y del mal, adquieren conocimiento, pero en un mundo de ojos abiertos, del ser sensorial y despierto. En ese mundo, Adán y Eva ven que están desnudos, ven el cuerpo, que habita una realidad externa, en la que pueden encontrar con qué taparse. Esto marcaría, además, un mundo que queda atrás, que se torna en rigor oscuro, como opuesto a iluminado, puesto que antes de comer el fruto no había dualidad alguna. La realidad se divide entonces en dos dimensiones, y una de ellas pasa a ser oscura, olvidada, desconocida. Esa otra realidad parecería ser también una dimensión del mismo ser humano, que antes no se veía a sí mismo desnudo; esa dimensión, que se vuelve oscura, sería interior por contraposición con la realidad exterior del cuerpo. La dualidad indicada está presente también en otras historias modernas que toman como inspiración motivos mitológicos de la mitología India, como *Star Wars* (Fielding, 2015), donde se muestra que el poder de la fuerza se escucha con los ojos cerrados, lo cual es consistente con el poder de la diosa Maya, que engaña a través de la ilusión de los sentidos.

Lo dicho permite sospechar que el conocimiento que se pierde está ligado a la realidad interior, que encierra su propia sabiduría. A eso parece apuntar el relato del *Zohar* sobre el *Libro de las generaciones de Adán*: «En el comienzo, Adam estudió y usó los secretos de su señor cada día. Secretos espirituales que ninguno de los ángeles conocía le fueron revelados. Pero cuando transgredió las órdenes de su Señor

al comer del Árbol del Conocimiento, el libro escapó de él. A causa de esto, Adam golpeaba su cabeza y lloraba» (Berg, 2008, p. 108). Al comer el fruto, el humano se hace conocedor del bien y del mal, pero en el mundo de afuera, de lo externo, con una sabiduría previa perdida como consecuencia de la separación. Hay que anotar, ahora bien, que la separación misma es un hecho importante en el relato. Con el árbol de la ciencia se ingresa a un mundo de dualidad: del bien y del mal, en la realidad exterior. A esto parece apuntar la diferencia entre el árbol de la vida y el árbol de la ciencia que establece Cooper en su *Diccionario de símbolos*, siendo el primero muestra de unidad de los opuestos y el segundo de su separación: «El Árbol de la Vida se halla en el centro y significa regeneración, el regreso al estado primordial de perfección; es el eje cósmico y unitario al trascender el bien y el mal. El Árbol de la Ciencia, por su parte, es esencialmente dualista por su conocimiento del bien y el mal» (2007, p. 23). Respecto al árbol de la vida dijo Jung que

fue el símbolo de la unión de los opuestos y por ello no es sorprendente que lo inconsciente del hombre de nuestros días, que en su mundo ya no se siente en su casa y que no puede fundar su existencia ni sobre el pasado que ya no existe ni sobre el futuro que todavía no existe, recurra nuevamente al símbolo del árbol cósmico que echa sus raíces en este mundo y crece hacia el polo celeste. En la historia de los símbolos el árbol aparece como el camino y el crecimiento hacia lo que no cambia y es eterno, hacia eso que el producto de la unificación de los opuestos y al mismo tiempo hace posible, por su eterna preexistencia, esa unificación. Parecería que el hombre que busca en vano su existencia y hace de esa búsqueda una filosofía, solo por medio de la vivencia de la realidad simbólica reencuentra el campo de regreso hacían un mundo en el cual ya no es un extranjero (Jung, [1934] 2011, p. 90).

De este modo podemos notar que no solo opera una separación entre realidad interior y exterior, sino que al entrar en esta última se ingresa en una vida en la que los opuestos se separan, y uno de ellos se olvida. ¿Qué es lo que se olvida? Hemos dicho ya que se trata de la dimensión interior, de oscuridad, de los sueños. De las citas anteriores podemos precisar que se pierde el conocimiento de la realidad trascendente, de lo que no cambia y es eterno, asociado a la idea de las fuerzas anímicas a las que se atribuía carácter divino.

La serpiente olvidó, entonces, informar a Adán y Eva que su conocimiento del bien y del mal se daría en un mundo exterior ya dividido y que la otra parte de la realidad sería olvidada. Se trata de un bien y un mal desde lo exterior y lo visible, y no desde lo interior y divino/anímico. Se ingresa a un modo de ver el mundo exterior como única verdad dividida en bien y mal, sin advertir la realidad interna que anima ese exterior y que no es, en sí misma, ni buena ni mala.

Nos preguntamos, en este punto, por qué se da esta desintegración. ¿Qué deseo lleva a Adán y Eva a comer del árbol aun cuando Dios había advertido que, de hacerlo, morirían? La serpiente es la tentación que los lleva a hacerlo: les asegura que no morirán, que se les abrirán los ojos y serán como dioses, conocedores del bien y del mal. Eva vio entonces el árbol apetitoso y deseable para adquirir sabiduría y comió de su fruto. Podría decirse que el deseo de sabiduría, enfocado en «ser como dioses, conocedores del bien y del mal» fue lo que sedujo, y quizá la garantía de no morir también tuvo un efecto. Sería entonces este deseo el que deriva en una separación entre lo interior y lo exterior, con el consecuente olvido de la realidad interna.

El deseo de ser como dios está presente en muchos otros relatos mitológicos. En la mitología griega, por ejemplo, tenemos al relato de Prometeo y Pandora, que trata también sobre el primer hombre, la primera mujer y el primer castigo. Coleman, en su diccionario de mitología, describe a Prometeo de la siguiente manera:

A Titan god of craftsmen [...] father of the first man, Deucalion. He is said to be the creator of mankind, making men from mud, and their saviour when he stole fire from heavens and gave it to humans. For this act of defiance, Zeus had him chained to a rock where, for 30,000 years, an eagle or vulture pecked his liver by day only for it to renew itself every night (2015, p. 279).

Sobre, Pandora, la primera mujer, dice lo siguiente:

It was she who opened the box, given to her by the gods as wedding gift that contained all the ills that have since afflicted mankind. Another version says that these were items that Prometheus had left over from the creation of mankind and stored in a jar which Pandora foolishly opened. In some accounts, she was the mother of Deucalion (p. 265).

Sobre la Caja de Pandora indica lo siguiente:

A box containing all human troubles. This box was given to Pandora as a gift when she married Epimetheus. Against instructions, she opened it and out flew all the ills that have since afflicted mankind [...] In some versions it is a vase or jug, containing all the items left over when Prometheus created human beings, which was found by Pandora who could not resist looking inside (p. 265).

Vemos también en estas historias el deseo del humano de adquirir un saber, un conocimiento, de contar con la llama divina robada a los dioses y, por ende, ser como ellos. En el Antiguo Testamento este deseo de ser como Dios regresará pronto, en el relato de la Torre de Babel, en el que los seres humanos construyen, para hacerse «famosos» (Génesis, 11, 4), una torre hacia el cielo. Es interesante recordar que, en los inicios, Dios

separó los cielos de la tierra, por lo que Babel da cuenta, de algún modo, de la ilusión de los humanos de ser como dios ya que buscan juntar, a través de la construcción de una torre, aquello que fue separado en la creación. Podríamos decir también que la torre constituye un intento de buscar la dimensión olvidada en el Edén, pero en el mundo exterior, que les es lejano y opuesto, y no desde el mundo interior. Los humanos anhelaban con la Torre llegar al cielo y «no andar más dispersos por la tierra» (*Génesis*, 11, 4), como buscando revertir toda la separación que se inició en el Edén, pero desde lo exterior (con una torre) y para hacerse famosos. Dios resuelve: «descendamos y confundamos su lenguaje para que no se entiendan los unos a los otros» (*Génesis*, 11, 5).

El deseo de ser como dios, tanto en Babel como en la historia de Prometeo y Pandora, deriva en calamidades. En el segundo caso, salen de la caja de Pandora todos los males que afligen a los seres humanos y Prometeo termina siendo duramente sancionado. En el caso de la torre de Babel, tienen lugar nuevas separaciones que llevan a la confusión. Pensamos, además, que las lenguas distintas refuerzan la idea de una realidad externa en la que las cosas se distinguen y una realidad interna, celestial, en la que esas diferencias no tienen lugar.

¿Qué genera la separación advertida en el relato de Adán y Eva, producto del deseo de ser como dios? Regresemos a la historia del *Génesis* en el momento posterior a que dios encontrara a Adán y a Eva.

¹⁶A la mujer le dijo: «Multiplicaré los trabajos de tus preñeces. Con dolor parirás a tus hijos; tu deseo te arrastrará hacia tu marido, que te dominará». ¹⁷Al hombre le dijo: «Por haber hecho caso a tu mujer y por haber comido del árbol prohibido, maldita sea la tierra por tu culpa. Con trabajo sacarás de ella tu alimento todo el tiempo de tu vida. ¹⁸Ella te dará espinas y cardos y comerás la hierba de los campos. ¹⁹Con el sudor de tu frente comerás el pan [...] (*Génesis*, 3, 16-9).

Se establecen entonces relaciones de dominación entre el hombre y la mujer y de dolor y separación de ambos con respecto a la naturaleza. La tierra, de la que fueron creados, pasa ahora a ser un instrumento de subsistencia maldito. Esto pareciera llamar a la reflexión planteada líneas arriba respecto del olvido del mundo trascendente y cósmico, en el que el ser humano era parte de la naturaleza, siendo ambos animados por las mismas fuerzas. Ahora, el ser humano, en la ilusión de ser como dios, pasa a dominarla. De igual modo, Adán y Eva pasan a estar en una relación de dominación del primero sobre la segunda. A esto se suma, además, una relación de enfrentamiento entre el humano y dios, que pasa a ser una figura de poder, fuerza y sanción, que inspira miedo. Vemos entonces el establecimiento de relaciones de conflicto y separación, producto de la primera separación y el primer conflicto entre dimensiones interna y externa del ser.

La siguiente historia narrada en la Biblia da cuenta de cómo continúan esas relaciones:

³Pasado algún tiempo, Caín presentó al Señor una ofrenda de los frutos de la tierra. ⁴También Abel le ofreció los primogénitos más selectos de su rebaño. El señor miró complacido a Abel y su ofrenda, ⁵pero vio con desagrado a Caín y su ofrenda. Caín entonces se encolerizó y su rostro se descompuso. ⁶El Señor le dijo «¿Por qué te encolerizas, te muestras malhumorado y vas con la cabeza baja? ⁷Si obraras bien, ¿no alzarías la cabeza?; en cambio, si obras mal, el pecado está a las puertas de tu casa y te acosa sin que puedas contenerlo». ⁸Caín dijo a su hermano Abel: «vamos al campo». Cuando se encontraron en el campo, Caín atacó a su hermano Abel y le mató (Génesis, 4, 3-8).

Caín parece desear el reconocimiento de dios y ser el preferido. Al no serlo, mata a su hermano. Se fijan relaciones de envidia y conflicto entre hermanos, relaciones que siguen a la relación de dominación del hombre sobre la mujer, y que se acentuarán después de la Torre de Babel. Notamos, además, que dios parece deducir el mal a partir de la postura de la cabeza de Caín, quien mira hacia abajo, y habla por primera vez del pecado, como una mala obra. Parecieran entonces reforzarse la idea del bien y el mal en el mundo exterior del acto, que pierde de vista la realidad interior que pasa a no ser relevante en la regla y la sanción.

Después del *Génesis*, el *Éxodo* muestra también una continuidad en estas características de lo regulatorio. Como preámbulo al Código de la Alianza, aparecen, también como una suerte de declaración de principios, el mandato de dios a Moisés y luego la comunicación del Decálogo a los israelitas. La primera escena tiene lugar en el monte, en el que solo «Moisés subió hacia Dios» (*Éxodo*, 19, 3) y en el que nadie podía ver lo que ocurría ni oír lo que se decía. Las normas vienen entonces de un lugar lejano y de una autoridad mediada por un tercero. La lejanía luego se refuerza cuando dios dice a Moisés: «¹²Señalarás al pueblo un límite alrededor diciendo: Guardaos de subir a la montaña y de tocar su falda. El que toque el monte será condenado a muerte. ¹³Pero nadie le pondrá la mano encima: será matado a pedradas o a flechazos» (*Éxodo*, 19, 12-13). Se marca no solo entonces una lejanía, sino también una prohibición de acercarse al lugar en que la ley fue comunicada, bajo pena de muerte. Dios dirá también: «Si escucháis atentamente mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi especial propiedad» (*Éxodo*, 19, 5), lo que permite reflexionar sobre el tipo de relación que existe entre emisor y receptor de la norma.

Luego, cuando Moisés trasmite el Decálogo al pueblo, se evidencia la regulación centrada en lo exterior, plasmando el bien y el mal en conductas. El primer mandamiento no será «amar a Dios sobre

141

LA DIMENSIÓN
ANÍMICA DEL
DERECHO: UNA
APROXIMACIÓN
PRELIMINAR
DESDE LA
PSICOLOGÍA
ANALÍTICA

THE ANIMIC
DIMENSION
OF LAW: A
PRELIMINARY
APPROACH
FROM ANALYTIC
PSYCHOLOGY

todas las cosas» sino, por el contrario, una prohibición de hacer, cuyo incumplimiento acarrea la muerte: «³No tendrás otro Dios fuera de mí. ⁴No te harás escultura ni imagen alguna de lo que hay arriba en el cielo, o aquí abajo en la tierra o en el agua bajo tierra. ⁵No te postrarás ante ella ni le darás culto, porque yo, el Señor, tu Dios, soy un Dios celoso [...]» (*Éxodo*, 20, 3-5).

Tenemos, entonces, que la separación entre interior y exterior, con el olvido de la realidad interna, derivaría en relaciones de enfrentamiento y dominio entre ser humano, naturaleza y autoridad. Estas relaciones se acentúan luego en historias como la de Caín y la de Babel, y pueden verse actuando a lo largo del Antiguo Testamento en un derecho que regula lo exterior sobre la base del miedo a una autoridad lejana, cuyas normas deben ser traducidas por terceros y en el que parece dominar una forma masculina de abordar los conflictos y las relaciones.

Jesús se muestra, en este contexto, como un símbolo que viene a compensar el pasado. De un lado, profesa, al igual que la tradición gnóstica, el conocimiento de lo divino desde lo interior, al mismo tiempo que indica la necesaria expresión de aquello en lo exterior. Él mismo es ser humano y también dios, dando cuenta de la reunión de esa dualidad. De otro lado, profesa también la reunión de lo masculino con lo femenino como modo de llegar al reino de dios, donde se reúnen los opuestos separados y puestos en relación de dominación en el Edén. En el Evangelio de Tomás dice Jesús: «Cuando seáis capaces de hacer dos cosas una, y de configurar lo interior con lo exterior, y lo exterior con lo interior, y lo de arriba con lo de abajo, y de reducir a la unidad lo masculino y lo femenino, de manera que el macho deje de ser macho y la hembra, hembra; cuando hagáis ojos de un solo ojo [...] entonces podréis entrar en el Reino» (Evangelio de Tomás, editado por Klein, 2008, p. 55).

Esta tendencia a la reunión de los opuestos en Jesús se ve representada también con el símbolo de la cruz, que hace referencia al árbol de la vida, y también con la ascensión a los cielos. Sobre esto último dice Campbell lo siguiente:

[...] if you read «Jesus ascended to heaven» in terms of its metaphoric connotation, you see that he had gone inward —not into the outer space but into inward space, to the place from which all being comes, into the consciousness that is the source of all things, the kingdom of heaven within. The images are outward, but their reflection is inward. The point is that we should ascend with him by going inward. It is a metaphor of returning to the source, alpha and omega, of leaving the fixation on the body behind and going to the body's dynamic source (1988, p. 68).

En el sufismo, dentro del principio de la Unidad del Ser, encontramos también una imagen similar de lo interno como lo divino, pero enfocada en el mar:

Para familiarizarse con el Principio de la Unidad del Ser, no hay mejor ejemplo que cuando comparamos al Ser absoluto con un océano cuyas olas representan criaturas, unas criaturas cuya realidad interior no es sino el agua y sus imágenes relativas y temporales las de las olas. En cada instante, la imagen externa de la ola se desvanece; sin embargo, su realidad más íntima, que es el agua, permanece eternamente. Mientras el ser humano es consciente de la imagen de la ola, no tiene conocimiento alguno del agua (Nurbakhsh, 2009, p. 20).

Vemos entonces que el cielo y el agua representan el ámbito interior de lo divino, desconocido, mientras que las olas y la tierra dan cuenta de la cara externa, material y visible, que olvidó su opuesto en el árbol de la ciencia.

Aquí descubrimos una de las maravillosas redes de correspondencias que tanto nos ayudan a iluminar el sentido del mito. Pues el Edén no es solo reflejo del paraíso de allí arriba; es también un reflejo de Cristo, en el que todos los acontecimientos de la redención del ser humano son vistos invertidos. Frente al árbol del conocimiento, del que vino la muerte, se halla el árbol de la cruz, del que vino la vida eterna (Watts, 1998, p. 66).

El camino de la reunión debe buscarse desde el adentro y no por un deseo de ser como dios, como en el caso de Adán y Eva, ni por fama, como en el de Babel. El mensaje en el caso de Jesús es de amor, verdad y justicia. Su primer mandamiento, amar al prójimo como a uno mismo, es fundamentalmente distinto del primer mandamiento del dios que prohíbe una conducta y establece una sanción. En el caso de Jesús, se apela a una regulación desde lo interior en conexión con lo experimentado como divino.

El sistema normativo propuesto por Jesús, como ha advertido May (2000), también es el opuesto al del Antiguo Testamento. El lugar desde donde proviene la norma, su fuerza reguladora y el modo en que se explica el deber ser cambian sustancialmente. Este cambio se puede ver gráficamente retratado en el Evangelio de Juan cuando Jesús escribió con los dedos en el suelo, ante la pregunta de los maestros de la ley respecto si se debía o no apedrear a una mujer sorprendida en adulterio: «El que de vosotros no tenga pecado que tire la primera piedra» (*Juan*, 8, 7). Es el mismo mensaje enfocado en lo interior que lleva a que Jesús perdone a quienes lo mataron porque no sabían lo que hacían. Se muestra entonces una regulación que debe ser consciente de uno mismo y del otro antes de juzgar y sancionar. La reunión se da también entre lo

femenino y lo masculino, lo que puede tener consecuencias importantes en un sistema normativo. La idea misma de reunión y de percepción de lo interno está ligada a esta revalorización de lo femenino, al igual que el énfasis en figuras divinas femeninas como la verdad, el amor y la justicia, que habían perdido su poder frente a un dios cuyo mayor atributo era el poder (Weil, 1995). Asimismo, Jesús explica el deber ser a través del ejemplo y en parábolas que no pierden el sentido simbólico que también vincula y no a través de reglas que fijan conductas. Regula, así, desde abajo, desde adentro y cerca a través de la narración simbólica, que es el medio idóneo para hablar de lo interno.

Jesús se opone en esencia al diablo, a Satanás, que quiere volver a tentar e ilusionar al ser humano con el deseo de ser como dios, deseo que lleva a separar. De acuerdo con Rollo May:

La palabra diablo, Satanás, deriva de la palabra griega *diabolos*; y diabólico es el adjetivo correspondiente. Es interesante comprobar que *diabolos* significa literalmente «separar» «hacer pedazos» (*diabollein*). Y resulta fascinante observar que lo diabólico es el antónimo de lo «simbólico». Esta última palabra deriva de *sym-bollein* que significa unir, ligar. En estas palabras hay tremenda diferencia respecto de una ontología del bien y del mal. Lo simbólico, es lo que une, lo que liga, lo que integra al individuo en sí mismo y con su grupo; lo diabólico es en cambio lo que separa, lo que desintegra. Los dos aspectos están presentes en lo demoníaco (2000, p. 54).

De lo dicho podemos proponer entonces que la tendencia hacia la separación entre la realidad interior y exterior, producto del deseo de ser como dios, lleva a la dominación de lo masculino sobre lo femenino, así como a relaciones con la autoridad marcadas por la lejanía y el temor a la sanción, y a una regulación centrada en lo exterior. Por el contrario, cuando la tendencia lleva a la reunión de los opuestos, nos abrimos a otro tipo de relaciones que marcan también un modo de regulación distinto. Desde nuestra aproximación, comprenderíamos estas tendencias como arquetípicas y opuestas, relacionándose en dinámicas de compensación, ejerciendo poder de atracción en los seres humanos y manifestándose de modo simbólico. Creemos entonces que esta interpretación aporta a la comprensión de las fuerzas psíquicas que moldean el derecho, que se encuentran en dinámicas de compensación y que pueden ser tomadas como puntos de referencia para análisis más detallados de realidades más concretas.

La narración nos muestra también ciertos motivos mitológicos relevantes para pensar en el modo en que el ser humano experimenta los roles de autoridad y el vínculo con la norma. Temas como la ambigüedad de la autoridad, el deseo de ser como dios y su papel en la posición que toma

el regulador y el regulado, el temor que genera el incumplimiento y la tentación en la transgresión son todos posibles focos de análisis que no hemos desarrollado en este trabajo, pero que posiblemente, a través del contraste y la amplificación, revelarían también información relevante sobre las formas típicas en que el ser humano experimenta la autoridad y la norma.

V. CONCLUSIONES

Comprender el derecho como fenómeno social complejo es una tarea que exige una aproximación interdisciplinaria que dé cuenta de sus dimensiones histórica, social, filosófica, económica y política, entre otras. La dimensión anímica estaría compuesta por los contenidos psíquicos que impactan su surgimiento, su modo de ser y sus cambios, animándolo desde el mundo interior del ser humano. Dichas bases pueden ser comprendidas desde muy diversas aproximaciones psicológicas, psicoanalíticas, neurológicas, evolutivas, etcétera, siendo que todas contribuyen a aproximarnos a preguntas complejas desde diversos ángulos.

Nuestra propuesta interdisciplinaria, centrada principalmente en la psicología analítica, considera la existencia de una capa colectiva en la psique que está conformada por arquetipos, esto es, por patrones psíquicos que llevan a las personas a actuar, pensar y sentir de modos típicos y a producir imágenes también típicas. Estos arquetipos se manifiestan de modo simbólico a través de motivos mitológicos que, al ser interpretados, nos pueden permitir comprender mejor aquello que anima al ser humano desde lo interior.

Los arquetipos marcan también el vínculo del ser humano con la norma y con la autoridad y, en esa medida, impactan el modo de ser del derecho. Entendidos como fuerzas psíquicas típicas que se experimentan internamente, como la justicia o la verdad, juegan un rol en el modo en que nos regulamos. Estas fuerzas usualmente se encuentran en relaciones dinámicas de compensación con sus opuestos, como la *hybris* o la ilusión, lo que permite comprender mejor la dimensión anímica del derecho. Asimismo, podemos postular la tendencia en el ser humano a experimentar la norma y la autoridad de modos arquetípicos, asumiendo roles y actitudes típicas. Los mitos del origen del ser humano serían un ejemplo de ello.

En este trabajo hemos presentado, de manera preliminar, una interpretación del mito de la caída de Adán y Eva siguiendo algunas técnicas interpretativas de Jung, como el contraste y la amplificación, así como utilizando la idea de compensación. Nuestro análisis nos permite postular que el derecho se ve marcado por tendencias opuestas:

una hacia la separación de la realidad interior y exterior y otra hacia la reunión. Estas tendencias, de naturaleza arquetípica, tendrían un impacto en las formas típicas que adoptan la regulación y el derecho. De un lado, encontramos una regulación donde lo masculino domina a lo femenino, centrada en el exterior de la conducta, que viene de un lugar y una autoridad lejanos y que se cumple por temor a la sanción. De otro lado, tenemos una regulación que toma en cuenta lo interior en uno y otro, surge de la cercanía de lo cotidiano y se comprende en su lenguaje simbólico.

VI. BIBLIOGRAFÍA

Adams, Michael Vannoy (1999). La escuela arquetipal. En Polly Young-Eisendrath y Terence Dawson (eds.), *Introducción a Jung*, traducción de Silvia Horvath Alabaster (pp. 161-182). Cambridge: Cambridge University Press.

Anders, Ferdinand & Maarten Jansen (1994). *Las pinturas de la muerte y de los destinos. Un libro explicativo del llamado Códice Laud*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Archive for Research in Archetypal Symbolism-ARAS (2010). The archive for research in archetypal symbolism. En Ami Ronnberg & Kathleen Martin (eds.), *The book of symbols*. Colonia, Londres: Taschen.

Arendt, Hanna (2005). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

Armour, Robert A. (2014). *Dioses y mitos del Antiguo Egipto*. Madrid: Alianza Editorial.

Atienza, Manuel (2001). *El sentido del derecho*. Barcelona: Ariel.

Berg, Michael (2008). *Los secretos del Zóhar. Historias y meditaciones para despertar el corazón*. Nueva York: Kabbalah.

Bernabé, Alberto (2008). *Dioses, héroes y orígenes del mundo*. Madrid: Abada.

Bettelheim, Bruno (2012). *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*. Barcelona: Critica.

Campbell, Joseph (1972). *El héroe de las mil caras*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Bottéro, Jean & Samuel Kramer (2004). *Cuando los dioses hacían de hombres. Mitología mesopotámica*. Madrid: Akal.

Campbell, Joseph (2004). The necessity of rites. En *Pathways to bliss* (pp. 3-20). Novato, CA: New world library-Joseph Campbell Foundation.

Campbell, Joseph (2013). *Imagen del mito*. Girona: Atalanta.

Campbell, Joseph & Bill Moyers (1988). *The power of myth*. Nueva York: MJF Books.

145

LA DIMENSIÓN
ANÍMICA DEL
DERECHO: UNA
APROXIMACIÓN
PRELIMINAR
DESDE LA
PSICOLOGÍA
ANALÍTICA

THE ANIMIC
DIMENSION
OF LAW: A
PRELIMINARY
APPROACH
FROM ANALYTIC
PSYCHOLOGY

Castoriadis, Cornelius (2012). *La ciudad y las leyes. Lo que hace a Grecia, 2. Seminarios 1983-1984. La creación humana III*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Cohen, Richard (2010). *Persiguiendo al sol. La historia épica del astro que nos da vida*. Madrid: Turner Noema.

Coleman, J.A. (2015). *The dictionary of mythology*. Londres: Arcturus.

Cooper, Jean C. (2007). *Diccionario de símbolos*. México D.F.: Gustavo Gili.

Downing, Christine (1975). Sigmund Freud and the Greek mythological tradition. *Journal of the American Academy of Religion*, 43(1), 3-14. <http://dx.doi.org/10.1093/jaarel/xliii.1.3>.

Eliade, Mircea (1999). *Mitos, sueños y misterios*. Barcelona: Kairos.

Ferry, Luc (2009). *La sabiduría de los mitos*. Madrid: Taurus.

Fielding, Julien (2015). *Star Wars y las grandes religiones orientales*. Carolina del Norte: Errata Naturae.

Fitzpatrick, Peter (1998). *Mitología del derecho moderno*. Madrid: Siglo XXI.

Freud, Sigmund ([1900] 2009). *La interpretación de los sueños*. Madrid: Innova.

Freud, Sigmund ([1911] 1986). Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente. En *Obras completas*, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud, asistidos por Alex Strachey y Alan Tyson, traducción directa del alemán de José L. Etcheverry, segunda edición, volumen 12 (pp. 1-76). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, Sigmund ([1926] 1986). ¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial. En *Obras completas*, volumen 20 (pp. 165-234). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, Sigmund ([1930] 1986). *El malestar en la cultura*. En *Obras completas*, volumen 21 (pp. 57-140). Buenos Aires Amorrortu.

Freud, Sigmund ([1933] 1986). ¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud) (1933 [1932]). En *Obras completas*, volumen 22 (pp. 179-198). Buenos Aires: Amorrortu.

Fromm, Erich (1941). *El miedo a la libertad*. Barcelona: Paidós.

Fromm, Erich ([1951] 2012). *El lenguaje olvidado*. Barcelona: Paidós.

Gray, John (2013). *El silencio de los animales: sobre el progreso y otros mitos modernos*. Madrid: Sexto Piso.

Grimm, Jacob & Wilhelm Grimm ([1857] 1980). Der Gevatter Tod. En *Kinder- und Hausmärchen, Band 1* (pp. 227-230). Stuttgart: Reclam.

Hani, Jean (1992). Las abstracciones personificadas y los orígenes del politeísmo. En *Mitos, ritos y símbolos*. Mallorca: Sophia Perennis.

- Hillman, James (1975). *Re-visioning psychology*. Nueva York: Harper Row.
- Henderson, Joseph (1995). Los mitos antiguos y el hombre moderno. En Carl G. Jung y otros, *El hombre y sus símbolos* (pp. 104-157). Barcelona: Paidós.
- Jung, Carl G. ([1924] 2012). Inconsciente personal e inconsciente suprapersonal o colectivo. En *Escritos sobre espiritualidad y trascendencia*. Madrid: Trotta.
- Jung, Carl G. ([1927] 2001). Alma y tierra. En *Civilización en transición. Obra completa*, volumen 10. Madrid: Trotta.
- Jung, Carl G. ([1930] 2002). Psicología y poesía. En *Sobre el fenómeno del espíritu en el arte y en la ciencia. Obra completa*, volumen 15. Madrid: Trotta.
- Jung, Carl G. ([1931] 2010). The practical use of dream-analysis. En *Dreams*. Nueva Jersey: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400839148-006>.
- Jung, Carl G. ([1934] 2011). Arquetipos e inconsciente colectivo. Madrid: Paidós.
- Jung, Carl G. ([1936] 2001). Wotan. En *Civilización en transición. Obra completa*, volumen 10. Madrid: Trotta.
- Jung, Carl ([1938] 2011). Los aspectos psicológicos del arquetipo de la madre. En: *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Madrid: Paidós.
- Jung, Carl ([1943] 2016). Inconsciente personal e inconsciente suprapersonal o colectivo. En: C.G. Jung, *Escritos sobre espiritualidad y trascendencia*. Madrid: Trotta.
- Jung, Carl G. ([1944] 2015). *Psicología y alquimia. Obra completa*, volumen 12. Madrid: Trotta.
- Jung, Carl G. ([1945] 1974). On the nature of dreams. En *Dreams*. Nueva Jersey: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400839148-005>.
- Jung, Carl G. ([1946] 2001). La lucha con la sombra. En *Civilización en transición. Obra completa*, volumen 10. Madrid: Trotta.
- Jung, Carl ([1946] 2011). Consideraciones teóricas sobre la naturaleza de lo psíquico. En: *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Madrid: Paidós.
- Jung, Carl G. ([1951] 2011). *Aion. Contribuciones al simbolismo del sí mismo. Obra completa*, volumen 9/2. Madrid: Trotta.
- Jung, Carl G. ([1954] 2010). On the psychology of the trickster-figure. En *Four archetypes*. Nueva Jersey: Princeton University Press. <http://dx.doi.org/10.1515/9781400850969.255>.
- Jung, Carl G. ([1961] 2009). *La vida simbólica. Obra completa*, volumen 18. Madrid: Trotta.
- Jung, Carl G. ([1964] 1995). Acercamiento al inconsciente. En Carl G. Jung y otros, *El hombre y sus símbolos*. Barcelona: Paidós.
- Jung, Carl G. (2001). *Civilización en transición. Obra completa*, volumen 10. Madrid: Trotta.

LA DIMENSIÓN
ANÍMICA DEL
DERECHO: UNA
APROXIMACIÓN
PRELIMINAR
DESDE LA
PSICOLOGÍA
ANALÍTICA

THE ANIMIC
DIMENSION
OF LAW: A
PRELIMINARY
APPROACH
FROM ANALYTIC
PSYCHOLOGY

- Jung, Carl & Karl Kerényi (1951). *Introducción a la esencia de la mitología*. Madrid: Siruela.
- Kelsen, Hans ([1937] 2004). El alma y el derecho. En *Ensayos sobre jurisprudencia y teología*. México D.F.: Fontamara.
- Kelsen, Hans ([1954] 2004). La idea de justicia en las sagradas escrituras. En *Ensayos sobre jurisprudencia y teología*. México D.F.: Fontamara.
- Kerényi, Karl (2009). *El médico divino. Imágenes primigenias de la religión griega*. Volumen 1. México D.F.: Sexto Piso.
- Klein, Fernando. (2008) El Evangelio de Tomás. En: *Los evangelios gnósticos*. España: Almuzara.
- La Santa Biblia* (1961). Traducción dirigida por Evaristo Martín Nieto. Madrid: San Pablo.
- May, Rollo (2000). *Amor y voluntad: contra la violencia y la apatía en la sociedad actual*. Barcelona: Gedisa.
- Miller, Alice (2002). *La madurez de Eva: una interpretación de la ceguera emocional*. Barcelona: Paidós.
- Mosès, Stéphane (2007). *Eros y la ley: lecturas bíblicas*. Buenos Aires: Katz.
- Nurbakhsh, Javad (2009). *El camino sufí*. Madrid: Nur.
- Nussbaum, Martha (2016). *Anger and forgiveness*. Nueva York: Oxford University Press.
- Poratti, Armando (2000). *Diké, la justicia antes de la justicia*. Buenos Aires: Altamira.
- Ronnberg, Ami & Kathleen Martin (eds.) (2010). *The book of symbols. Reflections on archetypal images*. Colonia, Londres: Taschen.
- Tarnas, Richard (2009). *Cosmos y Psique*. Girona: Atalanta.
- Terradas, Ignasi (2008). *Justicia vindicatoria*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Segal, Robert (1998). *Jung on mythology: Introduction*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Supiot, Alain (2012). *Homo juridicus: Ensayo sobre la función antropológica del derecho*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Watts, Alan (1998). *Mito y ritual en el cristianismo*. Barcelona: Kairos.
- Weil, Simone (1995). *Israel y los gentiles*. Madrid: Trotta.

Recibido: 22/08/16
Aprobado: 10/10/16