

GÉNERO, SEXO, MATRIMONIO

En mi trabajo de formación con candidatos junguianos, no junguianos y de orientación ecléctica he visto que las opiniones de Jung acerca del género y el sexo levantan grandes pasiones. Esto refleja en parte un interés cultural general, aunque he llegado a la conclusión de que hay algo más específico en esta cuestión. Dada la enorme cantidad de escritos de Jung sobre masculinidad y feminidad, daría la impresión de que pueden proporcionar indicios para entender nuestro actual rompecabezas. Pero he detectado al mismo tiempo una inmensa insatisfacción —con los conceptos de Jung, no simplemente con sus actitudes. La tensión entre anticipación y frustración es tan llamativa que he estado a punto de titular este capítulo “Jung: ¿feminista o chovinista?”.

Las divergencias de opinión han alcanzado incluso a sofisticados comentaristas de las ideas de Jung. Maduro y Wheelwright creen que se adelantaron a su tiempo en cuanto a la evaluación positiva de la feminidad y que Jung se anticipó a los intereses de sus contemporáneos (Maduro y Wheelwright, 1977). Goldenberg, por su parte, apela a una “crítica feminista que examine la injusticia del modelo básico [de Jung]” (Goldenberg, 1976, p. 445).

Mi argumento, en resumidas cuentas, es que las formulaciones de Jung de Logos/Eros y ánimus/ánima pueden despojarse de sus correspondencias no sólo con el *sexo*, sino también con el *género*. Una vez hecho esto, contamos con unas soberbias herramientas para aproximarnos a la *psique*. Y, lo que es mejor, tal esfuerzo encuentra sus propias conexiones con el psicoanálisis contemporáneo.

Términos

Antes de embarcarnos en una discusión seria, ayudará introducir algunas definiciones. Jung nunca hizo específicamente tal distinción, pues a veces hablaba de sexo y diferencias de sexo (varón y hembra) y otras de diferencias de género (masculino y femenino). Más recientemente, Stoller, en su seminal obra psicoanalítica *Sexo y género* (1968), ha sugerido que se restrinja el uso del término *sexo* a la biología: cromosomas, genitales, hormonas y caracteres sexuales secun-

darios. Stoller observa que “el sexo de cada uno está determinado por la suma algebraica de todas estas cualidades, y mucha gente cae bajo una de las dos diferentes curvas de campana, denominada una de ellas ‘varón’ y ‘hembra’ la otra” (*Ibid.*, p. 9). Género, por otra parte, es un término cultural o psicológico referido a la cantidad de masculinidad o feminidad que se encuentra en una persona, añadiendo Stoller que “mientras en muchos humanos hay una mezcla de ambas, el varón normal tiene una preponderancia de masculinidad y la hembra normal una preponderancia de feminidad” (*Ibid.*, pp. 9-10).

Stoller introduce a continuación dos definiciones más: *identidad de género* y *papel de género*. La primera se refiere a la consciencia de pertenecer a un sexo y, más importante, a los aspectos personales y culturales de esta consciencia. Uno puede sentirse un “hombre masculino” o un “hombre afeminado”, o cuestionar con cierto sentimiento lo que la sociedad espera de las mujeres. Lo cual nos lleva a la segunda definición –papel de género. Éste se refiere al comportamiento manifiesto dentro de la sociedad, especialmente en las relaciones con los demás, y, sobre todo, incluye la *evaluación* que hace cada uno de su propio género.

El problema de esta elegante división entre sexo y género es que el comportamiento de género (concebido por Stoller sobre todo como *aprendido*, es decir, del nacimiento en adelante) desempeña una parte vital en la conducta sexual, que es, naturalmente, marcadamente biológica. Además, es posible observar hasta qué punto el comportamiento de género puede estar condicionado por cambios en la composición sexual; por ejemplo, después de una castración. Puede haber incluso diferencias comportamentales de nacimiento entre chicos y chicas; por ejemplo, es sabido que los chicos están más nerviosos antes de comer, pero se calman enseguida, mientras que las niñas muestran el comportamiento opuesto. Sin embargo, como contra-argumento, Stoller sugiere que ello puede deberse en parte al aprendizaje, que empieza inmediatamente después del nacimiento. La interacción materno-infantil también puede estar afectada por la actitud emocional de la madre hacia el sexo del niño, con las correspondientes diferencias tanto en el comportamiento como en la expectativa.

La síntesis de Stoller conduce a dos conclusiones. Primera: existe un substrato biológico para el comportamiento de género, aunque es difícil definirlo con precisión. Segunda: dado que la relación sexual abarca “la más intensa de las comunicaciones humanas”, necesitamos prestar atención a lo que ocurre entre las personas y, más aún, a lo que ocurre dentro de la persona, –es decir qué “neurosis, fantasías y deseos están mezclados” entre sí en el individuo” (*Ibid.*, p. 16); y esto, según Stoller, lleva inevitablemente a recurrir a la psicología como “una *metodología* esencial para nuestra comprensión de la sexualidad” (*Ibid.*, p. 16, subrayado nuestro).

Por ahora es evidente que el debate sobre sexo y género gira alrededor de nociones sobre qué es innato y qué cultural. Cuando discutimos de sexo y género encontramos las huellas de Freud, quien, como ha resumido Gallop, desarrolló

un concepto de sexualidad no “inscrito en los límites de las relaciones interpersonales reales” (1982, p. 2). En otras palabras, aunque el matrimonio y las relaciones personales puedan ser objeto de discusión, el asunto principal estriba en la *identidad y equilibrio interno*, y sólo secundariamente en la relación entre hombre y mujer.

Otra consideración se refiere a hasta qué punto las experiencias tempranas del individuo desempeñan un papel en su posterior identidad de género. Podríamos preguntarnos al respecto si cabe hacer algunas observaciones genéricas sobre posibles diferencias en el desarrollo de varón y hembra. Por ejemplo, un chico no tiene por qué cambiar de objeto amoroso al pasar de la relación entre dos personas a una de tres; la madre nutricia y la madre edípica son la misma persona. En la cultura occidental, una chica tendrá que cambiarlo radicalmente. A la hora de desarrollar su identidad de género un chico se enfrenta con problemas diferentes a los de una chica. La relación del chico con su madre hace de la identificación femenina una posibilidad inconfundible que hay que superar; una chica no tendrá por qué superar de la misma forma la relación con su madre para alcanzar la feminidad. Sin embargo, la idea bien asentada de que el chico atraviesa esta dificultad en la relación con su madre no debería considerarse sin tener en cuenta también la afirmación del psicoanálisis feminista de que, precisamente por ser del mismo sexo, una chica y su madre también tienen problemas especiales.

En su libro sobre la psicología de las mujeres, las fundadoras del Centro de Terapia para la Mujer de Londres argumentan que el desarrollo del yo de la mujer se moldea dentro de la relación madre-hija. Esto viene condicionado por el hecho de que las mujeres son ciudadanas de “segunda clase dentro de una cultura patriarcal” y teniendo en cuenta que

todas las madres han aprendido de sus madres cuál es su lugar en el mundo. En la experiencia de toda mujer está el recuerdo –enterrado o activo– de las luchas que tuvo con su madre en el proceso de llegar a convertirse en una mujer, de aprender a refrenar sus acciones y orientar sus intereses de maneras concretas (Eichenbaum y Orbach, 1982, p. 31).

Podríamos añadir a todo esto la posibilidad de que esta identidad pueda generar envidia entre madre e hija, hasta el punto de dar a la primera un motivo inconsciente para limitar las expectativas de la segunda, la cual, a su vez, puede verse impulsada a desear llegar más lejos que su madre.

Chodorow lleva esta opinión psicoanalítica feminista más allá, afirmando que

la mayor duración y diferente naturaleza de la experiencia pre-edípica, así como su permanente preocupación sobre las cuestiones de este periodo, implican que el sentido del sí-mismo de la mujer está unido al de los otros y conserva aptitudes para la identificación primaria, siendo ambos elementos los que permiten experimentar la empatía y la falta de sentido de realidad que se requiere para el cuidado del niño. En los hombres estas cualidades están mermadas, tanto porque

han sido considerados por su madre desde periodos tempranos un opuesto como porque su posterior apego a ella debe ser reprimido (Chodorow, 1978, p. 26).

La perspectiva de Jung acerca de la relación madre-hija resalta que luchar contra el padre no tiene por qué ser destructivo para la chica, mientras que la chica que lucha contra su madre puede “dañar sus impulsos”, ya que al repudiar a su madre repudia también todo lo que es oscuro, instintivo, ambiguo e inconsciente en su propia naturaleza (OC 9/1, § 186).

Que podamos pensar en todas las diferencias posibles entre el desarrollo de los chicos y las chicas indica la parte que desempeña la heterosexualidad. Las dinámicas específicas que hemos descrito arriba se basan en la prevalencia de la alteridad o de la igualdad en las relaciones sexuales. Sin embargo, también cabe preguntarnos si la misma heterosexualidad puede ser considerada innata, y por tanto como algo fundamental y fuera de todo debate, o si tiene también una dimensión cultural. Estoy pensando en la percepción de Freud de una *bisexualidad* innata a la que seguiría la heterosexualidad. Jung opinaba que el hombre y la mujer están incompletos el uno sin el otro: por lo tanto, la heterosexualidad sería un hecho dado. En este sentido difiere de Freud en su énfasis sobre la bisexualidad como estado natural de la humanidad (ver no obstante pp. 261-2, *infra*). En el enfoque de Freud la identidad sexual emerge de las demandas conjuntas de reproducción y sociedad. Sin embargo, la creencia de Jung en que lo que nosotros definimos como “masculino” y “femenino” coexisten en una relación complementaria dentro de la psique supone una extensión psicológica y una aplicación de la bisexualidad.

La institución cultural que refleja más claramente la heterosexualidad es el matrimonio. En las sociedades occidentales se asocia con la familia nuclear. Puede discutirse si este patrón es universal o local. El material de Mead sobre la diversidad cultural debe considerarse junto a las nuevas pruebas de que la familia nuclear tiene una historia mucho más antigua y está mucho más extendida de lo que se pensaba anteriormente (Mead, 1949; Macfarlane 1978; Mount, 1982).

Tomando en consideración todos estos factores, parece ser que hombres y mujeres tienen experiencias tempranas que difieren, quizá marcadamente. Sin embargo, es un gran salto afirmar que realmente *funcionan* de manera del todo diferente a nivel psicológico. Las pruebas científicas al respecto son confusas y difíciles de valorar con claridad (pp. 258-261, *infra*). Por ejemplo, la observación de que los chicos suelen construir con bloques de juguete torres y las chicas recintos puede utilizarse para hablar de similitud de funcionamiento más que de diferencia (que es lo que suele afirmarse). Ambos sexos están interesados en sus cuerpos y, posiblemente, en las diferencias entre las anatomías masculina y femenina. Ambos sexos expresan este interés de forma similar, simbólicamente, jugando con los bloques. O, dicho de otra manera, ambos sexos se enfrentan a las diferencias entre los sexos de forma similar. Podría considerarse entonces que

las diferencias entre papel de género e identidad de género pueden haber surgido de la misma manera. Los procesos psicológicos por los cuales un hombre llega a ser un ejecutivo agresivo y la mujer un ama de casa nutricia son los mismos, y uno no debería dejarse engañar por las diferencias en el producto final. Un reciente resumen sobre las pruebas experimentales disponibles defiende con fuerza el argumento de “similitud”, que evidencia la enorme influencia del factor cultural (Nicholson, 1984).

Psicología masculina y femenina

Jung habla de la existencia de dos principios de funcionamiento psicológico distintos y arquetípicamente determinados. Al principio masculino lo denomina Logos (“palabra”, es decir: racionalidad, lógica, intelecto, logro) y al principio femenino Eros (originariamente el amante de Psique, es decir, capacidad de relación). Su objetivo puede haber sido subrayar la necesidad de que ambos principios existan en armonía dentro de un individuo. Sin embargo, las líneas básicas de su teoría resultan oscurecidas por la terminología de género. Es importante considerar que Jung hablaba en términos simbólicos de factores psicológicos independientes del sexo anatómico. Logos y Eros existen en el interior de las personas de ambos sexos. El equilibrio y la relación entre los dos principios diferentes regula el sentido individual de cada cual como ser sexuado y como ser con género, su sentido de totalidad y realización: “Eros une lo que Logos separa” (OC 10, § 275).

Eros y Logos son “conceptos intuitivos” (OC 9/2, § 29) que “caracterizan en cierta medida un ámbito de experiencia igualmente difícil de definir” (OC 14, § 228). Jung afirma que el hombre puede tener “una gradación más matizada del Eros” (OC 9/1 § 164), un “Eros poco desarrollado” (OC 9/2, § 37) o un “Eros pasivo” (OC 9/2, § 20). Una mujer puede tener un “Eros hipertrofiado” (OC 9/1, § 168) o requerir Logos (OC 9/2, § 33). Hasta se puede decir que Yahvé “carece de Eros” (OC 11, § 621).

Pero, a veces, Jung parece indicar que Eros y Logos no sólo son medibles y cuantificables, sino que también pueden vivir como si fueran hombres y mujeres reales:

En el lenguaje moderno podría expresarse el concepto de Eros como relación anímica y el de Logos como interés objetivo. [...] El hombre suele conformarse la mayoría de las veces con la “lógica”. Todo lo “anímico”, “inconsciente”, etc., le repugna, le parece inconcreto, vago o enfermizo. [...] A la mujer, en cambio, suele importarle más saber qué siente el hombre sobre una cosa que conocer la cosa misma (OC 10, §§ 255, 258).

¿Qué podemos hacer con esta discrepancia? Aunque, como indica Mattoon, Jung intenta describir “valores más que comportamientos” (1981, p. 101), a ve-

ces da una impresión totalmente distinta. La percepción básica de Jung era que existe una dicotomía fundamental en la humanidad, la cultura y la psicología humana –y “Logos” y “Eros” la expresa. Eros y Logos son igualmente valiosos – no se sugiere nada diferente en los escritos de Jung. Pero cuando intenta agregar el género a estos dos principios invita a la confusión y el prejuicio.

Recapitemos: Logos implica un interés activo, asertivo, intelectual, penetrante y objetivo. Eros implica una capacidad de relación anímica, pasiva, sumisa, emocional y receptiva. Sin embargo, hay muchas otras maneras de encontrar esta dicotomía básica, y ninguna de ellas implica en absoluto cuestiones de género: apolíneo-dionisiaco, clásico-romántico, proceso primario y secundario, pensamiento digital y analógico. Yang y Yin pueden ser la excepción que confirma la regla (parten del género) y fueron, en cualquier caso, una de las bases que llevaron a Jung a desarrollar la noción de género como innato en primera instancia.

Rossi (1977) sugiere que esta dicotomía general refleja y tiene su origen en la diferencia funcional de los hemisferios derecho e izquierdo del cerebro; de todas formas, ya que ambos sexos tienen dos hemisferios, la pregunta permanece: ¿por qué introducir el género? Si estamos hablando de *reproducción*, entonces la línea divisoria queda apropiadamente expresada en términos de hombres y mujeres –de no ser así lo único que podemos concluir es que existe algún tipo de división o diferencia básica dentro de nosotros.

Se puede objetar que si la tradicional división cultural entre lo masculino y lo femenino sigue el patrón Logos-Eros, sería razonable asignar un género a cada uno de los miembros de los pares mencionados. Sin embargo, los usos acostumbrados pueden llegar a volverse definiciones y, a pesar de las dudas de Jung sobre que las mujeres puedan pensar adecuadamente, existen naturalmente muchas mujeres que logran alcanzar el equilibrio entre emoción e intelecto.

Pero, ¿qué pasa si optamos por resaltar la visión de Jung sobre Eros y Logos como complementarios, disponibles en ambos sexos y constructivos solamente si funcionan juntos? Desde esta lectura, Jung, escribiendo en 1927, parece ser un feminista moderno dada su posición de que todas las cualidades y habilidades están disponibles y que lo crucial es la mezcla. Para llegar a esta conclusión es necesario considerar que Jung, junto con muchos otros, eligió (tal vez inconscientemente) representar la dicotomía básica del funcionamiento psíquico humano *de forma simbólica* –hombre y mujer.

Ánimus y ánima

La teoría de Jung sobre el ánima y el ánimus se les ha mostrado tradicionalmente a los no-junguianos en términos del “hecho biológico de que [...] el menor número de genes del sexo contrario parecen formar un carácter contrasexual que, sin embargo, a causa de su supeditación, permanece habitualmente incons-

ciente” (Jaffé, en Jung, 1963, p. 409). Simplificado aún más, esto puede tentar a algunos a comportarse como si hombres y mujeres estuvieran verdaderamente dentro de ellos. Sin embargo, el uso de *ánima* y *ánimus* por parte de Jung se puede entender mejor si se los considera como estructuras o capacidades arquetípicas. En este sentido, *ánima* y *ánimus* promueven imágenes que representan un aspecto innato de hombres y mujeres –ese aspecto que de algún modo es distinto respecto a cómo se funciona conscientemente; algo *otro*, extraño, quizá misterioso, pero ciertamente lleno de posibilidades y potencialidades. Pero ¿por qué destacar lo “contrasexual”? Porque un hombre podrá, con bastante naturalidad, imaginar lo que es “otro” en él bajo la forma simbólica de una mujer –un ser con otra anatomía. Y una mujer simbolizará lo que es extraño o misterioso para ella en términos de un tipo corporal que ella no tiene. La contrasexualidad es verdaderamente algo “contrapsicológico”; la sexualidad es una metáfora para esto.

Lo cual explica por qué *ánima* y *ánimus* se pueden personificar con tanta facilidad dando lugar a figuras imaginarias. Cuando encontramos una figura así en sueños o fantasías puede interpretarse como representante de modos alternativos de percepción y comportamiento, así como sistemas de valores distintos. Por ejemplo, el *ánimus* se ha vinculado con un estado de consciencia focalizado y respetuoso con los hechos, el *ánima* con la imaginación, la fantasía, el juego. La cuestión crucial es que se trata de imágenes de principios generales que forman parte de toda la humanidad y, si no están disponibles para una persona en un momento dado, será en un nivel individual, no sexual. Tal vez la penumbra de las asociaciones de género de *ánima* y *ánimus* sea por ahora inevitable y, ya que también resulta indeseable, sería mejor hablar simplemente en términos de “consciencia focalizada” o “fantasía”, o cualquier cualidad que queramos examinar.

Para llevar a cabo esta función de representar alternativas, las figuras del *ánima* y el *ánimus* actúan a menudo como guías o fuentes de sabiduría e información. Ayudan a una persona en su viaje (un motivo onírico común). Cuando Jung se encontró con este fenómeno en un momento de máxima tensión en su vida tras su ruptura con Freud, llamó a esta figura “guía-del-alma” o “psicopompo”, destinada a desempeñar un papel vital en el análisis al relacionar la persona que uno es (yo) con la persona que uno puede llegar a ser (sí-mismo). Jung describe en su autobiografía los diálogos con las figuras femeninas encontradas en su propia psique (1963). Más tarde creyó reconocer los mismos patrones en mujeres, pero dado que las figuras eran masculinas, les dio el nombre genérico de *ánimus* (del latín *animus*, “mente” o “intelecto”); en contraste con el *ánima* del hombre (en latín *anima*, “alma” o “aliento”, como en “aliento vital”).

Ánimus y *ánima* aparecen a menudo proyectados sobre un hombre o una mujer reales; en esta situación suelen saltar las chispas de la atracción entre los sexos, ya que portan la semilla del entendimiento o comunicación con el sexo

opuesto. A través de la proyección, hombre y mujer se reconocen y son atraídos entre sí. Como estructuras arquetípicas, ánimus y ánima preceden y condicionan la experiencia. Esto nos lleva a un problema interesante: hasta qué punto las estructuras arquetípicas ánimus y ánima influyen en nuestras percepciones tempranas del padre y de la madre a través de la proyección de ciertas cualidades (hipotéticamente innatas) sobre los padres reales. O, por el contrario, hasta qué punto el padre y la madre pueden dar forma y tono a los ánimus o ánima nacientes. Jung tuvo cuidado de distinguir “ánima” de “madre” (OC 9/2, § 26), sin embargo, en nuestra próxima discusión acerca de los problemas maritales veremos que es más fácil hacerlo en la teoría que en la práctica (pp. 262ss. *infra*).

La proyección tiene una importancia capital para la vida del ánimus y el ánima. Jung consideraba esto normal, saludable hasta cierto punto, y ciertamente patológico si no se da ninguna proyección de ánimus o ánima. En 1921 Jung lo consideró una explicación del narcisismo —en ausencia de proyección, toda la energía psíquica queda dentro del sujeto (OC 6 § 810 [§ 843]).

Pero la proyección del ánimus y el ánima implica algo más que una facilitación de la heterosexualidad. La proyección de lo contrasexual es una proyección del potencial inconsciente: “imagen-del-alma”. Así, una mujer puede primero ver o experimentar en el hombre partes de sí misma de las que aún no es consciente y que necesita. Ese hombre alumbra su alma (gustosamente) fuera de ella. Y lo contrario vale para el hombre. El uso que Jung hace de la palabra “alma” se contrapone al de “persona”, que concibe menos profunda y menos enriquecedora para la personalidad. Él habla del alma como de una “personalidad interior”, el verdadero centro del individuo.

Los dos últimos párrafos acentúan el aspecto positivo de la proyección. Sin embargo, una proyección excesiva es problemática y el receptor podría no ser capaz de dar forma a la proyección idealizada, con la consiguiente decepción y emergencia de sentimientos negativos cuando el amor a primera vista se desmorona al caer en la cuenta de que la pareja tiene los pies de barro. Jung comenta que uno debería encontrar una posición intermedia entre la proyección insensata y la no proyección (ver sección sobre el matrimonio, *infra*).

El hecho de que ánima y ánimus actúen como un canal o una vía de comunicación entre el yo y lo inconsciente puede llevar a una persona a proyectar su sombra a través de su ánima o su ánimus y, por consiguiente, experimentar en una pareja aquello que más teme y desprecia de sí mismo. Otra posibilidad psicopatológica es que el yo se vea inundado por el ánima o el ánimus, llevándole a un estado de posesión. La identificación con la propia ánima o el ánimus propio a menudo se muestra en el comportamiento como un retrato estereotipado de las supuestas deficiencias del otro sexo. Un hombre se volverá caprichoso, irracional, perezoso, afeminado; una mujer hiper-assertiva, discutidora, obsesionada por los hechos, la literalidad y la insistencia sobre lo correcto. Se puede describir

a una mujer poseída por el ánimus como “una pobre edición de un hombre”, y viceversa.

Curiosamente, el “planchazo” de principiante que dice a todos que tienen un ánimus y un ánima puede resultar sumamente útil. Si volvemos al ejemplo anterior, podemos decir que toda persona posee suficiente consciencia focalizada o capacidad para la fantasía como para cubrir cualquier desequilibrio que pueda existir en su personalidad. Con este enfoque estaríamos haciendo uso del concepto de Jung de sicigia, en la cual ánima y ánimus están vinculados, para ofrecer una aproximación a la totalidad. Hablar de uno sin el otro resulta infructuoso, pero afirmar que una combinación de consciencia focalizada y fantasía es algo que puede estar al alcance de todos sigue dejando abierta la pregunta sobre la tensión, la reconciliación y el desarrollo de estos opuestos –pero con pragmatismo, evacuada la confusión género-engendramiento

Repasando estos diferentes usos de ánima y ánimus, me impacta particularmente que la relación sexual real entre hombres y mujeres se considere psicológicamente como enriquecedora de procesos psicológicos dentro del individuo. (Y esto podría explicar por qué los seres humanos necesitan algo más que relaciones simplemente funcionales). Lo contrario es también cierto: los procesos internos promueven relaciones sexuales. Pero Jung, puede argumentarse, presenta un modelo psicológico en el cual se produce una necesaria rectificación de la concentración en la dimensión interpersonal.

También podríamos señalar que una moderna lectura del ánimus y el ánima ha silenciado los tambores del oposicionismo. Ánimus y ánima son formas de comunicar alteridad, diferencia, aquello que de momento no está disponible por permanecer inconsciente. Ánimus y ánima hablan entonces de lo inesperado, de lo que está “fuera de orden” y ofende al orden imperante. Volveremos sobre este tema en el último epígrafe.

Goldenberg está especialmente interesada en discutir la simetría de la teoría de Jung. La teoría del ánimus es más bien una construcción artificial, desarrollada por Jung tardíamente y de forma menos elaborada. Tiene su paralelo en la introducción que hizo Freud del complejo de Electra para compensar el Edipo (Goldenberg, 1976, p. 446). Goldenberg sugiere que mientras que un hombre (¿el propio Jung?) puede tal vez necesitar urgentemente integrar su parte de alma inconsciente, femenina, las mujeres pueden quizá vivir más serenamente esta división en sí mismas, o sanarla sin mucho diálogo con una figura interna masculina. Entonces la simetría se rompería; la lucha de un hombre con su ánima no debe llevarnos necesariamente a concluir que todas las mujeres deben luchar de la misma forma con el ánimus.

Aunque la opinión de Goldenberg es lógica, la experiencia de mujeres que deben de hecho elaborar algo interior –que podríamos llamar ánimus– tiene tanto paralelismo con la de los hombres que podríamos asumir, de cara al debate, que

si existe un componente contra-sexual inconsciente actúa de la misma manera en ambos sexos.

Sin embargo, hay pocas dudas de que Jung ve al ánima como una figura mucho más agradable que el ánimus. En sus libros el ánima parece suavizar al hombre y darle más alma, mientras que retrata más a menudo al ánimus como algo que lleva a las mujeres hacia pronunciamientos agresivos *ex cathedra*, manía por los hechos, literalidad, etc. Este prejuicio resulta problemático y tuvo que ser reformulado por escritores post-junguianos como Binswanger (1963).

Es difícil reconciliar las ideas de Jung acerca de Eros y Logos con su teoría sobre ánima y ánimus. Habiendo establecido que Eros y Logos están disponibles para todos, posteriormente subraya que ánima y ánimus son secundarios e inconscientes (“inferior”, OC 10 § 261):

Como el ser humano une en su naturaleza lo masculino y lo femenino, un hombre puede vivir lo femenino y una mujer lo masculino. Sin embargo, lo femenino está para el hombre *en un segundo plano*, igual que lo masculino para la mujer. Si se vive lo que corresponde al sexo opuesto se está viviendo en el propio trasfondo, con lo que lo verdaderamente propio queda insatisfecho. Un hombre debería vivir como hombre y una mujer como mujer (OC 10, § 243, subrayado nuestro).

Existe el peligro de no prestar suficientemente atención a lo que sabemos por la experiencia clínica: las imágenes de masculinidad, aunque inconscientes, abundan en el material de los hombres. De forma similar, para una mujer la feminidad no es, como afirma Jung, un asunto meramente consciente. Jung cae él mismo en la trampa del oposicionismo, en este caso entre consciente e inconsciente. Hombres y mujeres también expresan una feminidad y masculinidad *inconscientes* respectivamente.

Género y sexo: Jung en contexto

Evidentemente, el enfoque de Jung sobre el género y el sexo estaba influido tanto por su situación personal como por el contexto en que le tocó vivir, y también por su forma global de pensar, su *sesgo conceptual*. Examinemos primero este último antes de analizar su sesgo cultural.

Hemos observado que Jung concibe la composición psicológica del hombre en términos de opuestos complementarios y que para él los opuestos tienden a polarizarse y formar un espectro. Concibe lo masculino y lo femenino como psicológicamente complementarios. Extiende este principio de oposición más allá incluso, al situar el género dentro del mapa de la estructura psíquica. Específicamente, esta extensión o aplicación del principio de oposición implica concebir el ánimus o el ánima ocupando una posición opuesta en relación al yo y a la persona. Ánima y ánimus sirven de mediadores entre el yo y el mundo interior, mientras que la persona lo hace entre el yo y el mundo exterior (OC 6, § 804

[§ 763]). Además, Jung considera el potencial de género inconsciente como el opuesto al género limitado al sexo y diferente del establecido por la cultura. El efecto que produce es una excesiva compartimentación entre lo interno (inconsciente) y lo externo (consciente).

En el *sesgo cultural* de Jung incluyo la influencia, consciente o inconsciente, que ejercieron sobre su teoría sus actitudes personales hacia los hombres y las mujeres, el sexo y el género. Él mismo se pregunta:

¿Puede un hombre escribir sobre la mujer, sobre quien es por antonomasia lo opuesto a él? Quiero decir algo acertado, algo que vaya más allá de la programática sexual y el resentimiento, de la ilusión y la teoría. No sé de nadie que pudiera creerse capaz de tal superioridad, pues la mujer está siempre allí donde el hombre tiene su sombra, y lo más fácil es que la confunda con ésta (OC 10, § 236).

Sin embargo Jung no parece haberse dado cuenta de hasta qué punto él también reflejaba la consciencia cultural, incluidos los prejuicios generales de su época. Sus opiniones no eran muy diferentes de las de cualquier otro burgués suizo. Parecía sorprendido y preocupado por el hecho de que las mujeres pudieran pensar más que sentir, trabajar en lugar de criar –incluso, o al menos eso se rumorea, llevar pantalones en lugar de faldas. Y en su matrimonio Jung parece haber aplicado la doble moral convencional en lo referente a las libertades sexuales. Para entender el punto de vista de Jung es esencial tener en cuenta el contexto.

A veces, el sesgo cultural de Jung afecta a sus formulaciones teóricas. Por ejemplo, en su descripción general de los distintos tipos psicológicos, Jung afirma que el sentimental introvertido se encuentra principalmente en las mujeres. Él argumenta que el refrán sería, en este caso, “las aguas quietas son las más profundas” (OC, 6, § 640 [§ 712]). Se nos presenta un estereotipo, incluso una caricatura, de la mujer con muy buenas cualidades que no se atreve a revelar.

Podemos encontrar un considerable conservadurismo incluso en escritores posteriores –y ha habido muchos libros sobre psicología femenina escritos por mujeres analistas, incluida la mujer de Jung (E. Jung, 1957). Por ejemplo, Harding, tratando la cuestión de las mujeres y el trabajo, sugiere que una mujer puede trabajar sólo siendo más masculina, y que ni siquiera esto debería interferir demasiado con la “vida como esposa y madre, que colmará sus necesidades femeninas y biológicas” (1933, pp. 70-1, publicado otra vez en vida de la autora, en 1970). ¡La única excepción que hace Harding es cuando el trabajo de la mujer sirve para pagar la educación de su marido! Para ser justos con Harding, hay que mencionar que escribe acerca de la tensión que las mujeres sufren actualmente entre el hogar y el trabajo –pero su adhesión a lo que ella entiende principio junguiano suena inapropiado a oídos modernos.

Otro ejemplo del sesgo cultural de Jung puede encontrarse en su insistencia en que los hombres y las mujeres suelen considerar las relaciones, y especialmen-

te el matrimonio, de forma totalmente diferente. Según Jung, “el hombre cree poseer a una mujer cuando la tiene sexualmente”; sin embargo, para una mujer, la cualidad de relación es totalmente distinta. Para ella “el matrimonio es una relación con la añadidura de la sexualidad” (OC 10, § 255). No es necesario seguir insistiendo sobre el hecho de que generalizaciones como éstas reflejan un particular contexto personal e histórico y, aunque puedan ser ciertas en algunos casos, no pueden considerarse afirmaciones absolutas.

No soy el único que ha descubierto discrepancias entre estas actitudes de Jung (y de sus seguidores cercanos), por un lado y, por otro, la vida en Zúrich del periodo de entreguerras. Al menos en la subcultura de la psicología analítica, la ciudad acogió a muchas analistas de éxito. Estas mujeres, muchas sin hijos o marido, no parecen haber sentido ninguna ansiedad o conflicto entre su orientación profesional y lo que dijeron acerca de ser femeninas.

Tal vez, excepto cuando los problemas matrimoniales se discuten en términos de *interacción* entre hombre y mujer, las afirmaciones de Jung no deberían considerarse tan literales o aplicables al comportamiento, sino como una perspectiva psicológica intrapsíquica más. De todos modos ésta es una distinción que el mismo Jung no hace, y nos encontramos con una confusión teórica entre el mundo exterior de hombres y mujeres y el mundo interior de la imagería psicológica. Aun habiendo un vínculo entre estos, el repetido cambio de puntos de vista de Jung no es algo prudente y, por tanto, genera confusión.

En mi opinión, actualmente es necesario restringir el uso de la teoría de los opuestos y clarificar la terminología de género. Esta última debe usarse sólo cuando es absolutamente necesaria y está justificada por el asunto debatido. Por ejemplo, si se discute o fantasea sobre las diferentes expectativas de un comportamiento activo o pasivo en el acto sexual, las terminologías de sexo y género son ambas relevantes. Sin embargo, comportamientos muy activos y pasivos nada tienen que ver con el sexo o el género. Activo y pasivo definen un espectro de posibilidades psicológicas alrededor de la *actividad y la pasividad* –nada más.

Estos argumentos no excluyen la necesidad de distinguir hombres y mujeres y, para un niño, discriminar al padre de la madre. Es importante hacer frente al hecho de que hay una división en dos sexos, no sólo como prueba de realidad externa, sino también como una primera aproximación para reconciliar la diversidad y los conflictos psicológicos internos.

En resumen, las cuestiones sobre ánima/ánimus y Logos/Eros se pueden expresar como sigue:

1. si puede haber definiciones absolutas de lo masculino y lo femenino, y si los conceptos de género pueden aplicarse tan ampliamente como en la perspectiva de Jung;

2. incluso si hubiera algo absolutamente masculino o femenino, no es necesario que los hombres tengan más de lo primero y las mujeres más de lo último;
3. no todo lo que parece ser masculino se encuentra en la consciencia de un hombre; no todo lo que parece ser femenino está disponible en la consciencia de una mujer. Debemos hablar en términos de potenciales múltiples aún no disponibles.

La búsqueda de lo femenino

En los epígrafes anteriores he tratado sobre la relación entre género y psique. La idea de Jung de que el género tiene su componente arquetípico (Eros y Logos) ha sido examinada en detalle por algunos escritores post-junguianos, en su mayoría mujeres. Desde una perspectiva histórica parece haber tres grandes grupos.

El *primero* sigue indagando sobre la máxima de Jung que dicta que Eros implica "capacidad de relación anímica". Aparte de Emma Jung y Harding, mencionadas anteriormente, este grupo incluye a Wolff y Claremont de Castillejo (1973). Wolff escribió un breve artículo titulado "Formas estructurales de la psique femenina" (1951), que tuvo éxito entre los psicólogos analíticos clásicos. En este artículo identifica cuatro figuras, que denomina: madre, hetaira (o compañera), amazona y mujer mediadora. Todas ellas expresan el tipo de capacidad de relacionarse con los hombres, o al menos con otros –la madre con su hijo o marido, la hetaira con su consorte, la amazona con el mundo del trabajo y con metas objetivas y externas. La amazona no está implicada psicológicamente con un hombre, ni depende de él, aunque podría parecerse a uno, al menos tal y como lo expresa la cultura de la época de Wolff. La mujer mediadora actúa como un puente entre las fuerzas personales y colectivas, modulando la dinámica entre consciente e inconsciente. Ella percibe lo que está "activado" en cada momento y lo comunica. Es por tanto la personificación del ánima (de un hombre).

El artículo de Wolff es principalmente un análisis de las relaciones interpersonales, de la capacidad de relación hacia fuera y hacia los otros –el marido, los hijos, metas objetivas. Lo cual es cierto incluso para la mujer mediadora, cuya modulación de la dinámica entre consciencia e inconsciente sirve para beneficiar y proteger la primera.

Además, como ha apuntado Mattoon (1981, p. 90), Wolff escribe realmente sobre la psique *femenina* (es decir, la psique de la mujer) porque simplemente no considera a los hombres. Aunque Whitmon ha intentado una clasificación paralela referida a los hombres (1969), la confusión entre sexo y género permanece.

Wolff no dice que sus categorías sean mutuamente excluyentes, sino que, como en tipología, se puede hablar de una figura superior o auxiliar (y presumi-

blemente también una figura inferior, más problemática por ser la más inconsciente). Por eso su modelo contiene la posibilidad de movimiento y cambio.

El segundo grupo de post-junguianas que han escrito sobre psicología femenina se ha alejado de la posición en la cual se considera a la mujer como alguien que se “relaciona”, viéndola tal como es, por derecho propio (Woodman, 1980; Perera, 1981; Ulanov, 1981). Estas escritoras exploran lo que significa, y lo que ha significado históricamente, ser una mujer. Consideran que esto ha sido desatendido por la psicología “patriarcal”.

En este punto debo plantear si la tesis básica del trabajo es defectuosa; si no se pone demasiado énfasis en lo *innato* femenino, idealizando en consecuencia “lo femenino”. Por ejemplo, aunque el concepto de “un patrón originario de energía femenina” es sin duda una hipótesis *interna* (y por tanto pertenece a hombres y mujeres), Perera sugiere que consideremos las “implicaciones para las *mujeres* modernas” (1981, p. 94, subrayado mío). Sin embargo, no hay duda de que algo que puede llamarse “femenino”, ha sido reprimido e infravalorado en la cultura occidental y que algo está sucediendo para restablecer el equilibrio (véase p. 268, *infra*).

A veces estas modernas mujeres junguianas que escriben sobre lo femenino ponen mucho cuidado en diferenciarse ellas mismas del feminismo político. Por ejemplo, Woodman afirma que

el poderoso Movimiento Feminista de Occidente reclama reconocimiento, pero su enfoque es a menudo una mera parodia de la masculinidad. Miles de mujeres están luchando contra el dominio patriarcal, muchas otras se alegran de los nuevos derechos que los gobiernos se ven forzados a reconocer. Muchas otras se sienten perdidas. Están horrorizadas por la agresividad de las líderes militantes feministas, pero reconocen un profundo vacío en ellas mismas. Intentan ser buenas esposas, buenas madres y buenas profesionales. Pero algo sigue faltando. No saben cómo ser fieles a su propia feminidad (1980, p. 103).

Llamar a un *tercer* grupo “feminista” simplifica excesivamente su posición. Sin embargo, estas post-junguianas expresan opiniones compatibles con el feminismo contemporáneo. Hemos visto que Jung admite que Eros y Logos existen en hombres y mujeres, pero no lo tiene en cuenta en ciertas afirmaciones. Estas escritoras han tomado en consideración esta faceta de su teoría. Proponen una bisexualidad psicológica fundamental –no sólo como punto de partida sino también como un objetivo. Por ejemplo, en su libro *Androginia* (1977) Singer escribe sobre un “reconocimiento *consciente*” del potencial masculino y femenino en cada individuo. Ella afirma que este reconocimiento surge a través de una lucha por armonizar los elementos masculinos y femeninos. Prefiere la palabra *androginia* a bisexualidad porque hace hincapié en una unidad primaria e innata y deja abierta la cuestión de una división posterior, mientras que bisexualidad,

como palabra, sugiere un agregado de dos elementos. Singer concibe al andrógino como el portador de una nueva actitud hacia el género y el sexo.

Aunque podamos pensar que Singer ha pasado por alto la cuestión de las diferencias de género, subraya que las polaridades merecen atención; no podemos desear que desaparezcan. Pero estas diferencias deben considerarse como emanando de una fuente *neutral respecto al género*. Así que, aunque Goldenberg discrepa con la noción de androginia de Singer, también llama a un consenso general sobre el hecho de que, en realidad, estamos discutiendo sobre una fuerza psíquica que es, en sí, neutral, y la misma tanto en hombres como en mujeres:

Es menos importante, en mi opinión, que al impulso básico humano se le etiquete como “masculino” o “femenino”; lo que cuenta es que el *mismo* ímpetu primario en la libido humana existe tanto en los hombres como en las mujeres. En futuros trabajos se podría desarrollar este modelo de forma más productiva que la limitada división de la psique en ánima-ánimus (1976, p. 447).

En un tono similar, aunque ligeramente menos extremo, algunos escritores (p.e. Mattoon, 1981; Moore, 1983) han sugerido que no hay que considerar el ánimus y el ánima como dos arquetipos separados, de forma que podemos hablar de relación ánima-ánimus y, por consiguiente, verbalizar con mayor libertad la posibilidad de experimentar o integrar un amplio campo de opciones.

¿Es masculina la consciencia?

En nuestra discusión sobre la consciencia del yo en el capítulo 3, (p. 86, *supra*), hemos hecho referencia a la relación establecida por Neumann entre consciencia y masculinidad (1954). Aunque Jung nunca define la consciencia como masculina *per se*, sí que hace una aguda y al mismo tiempo tenue distinción entre consciencia masculina y femenina. Jung concede a la consciencia femenina el ámbito de “las relaciones personales y sus infinitos matices de las relaciones personales, los cuales suelen por lo general escapar a la atención del varón”. Pero, al mismo tiempo, concede al hombre los “amplios terrenos del comercio, la política, la tecnología y la ciencia, el entero reino del espíritu masculino aplicado” (OC 7, § 330).

Existe un modo para entender por qué la consciencia ha sido tradicionalmente expresada en términos masculinos. Esto tiene que ver con la separación temprana de la madre. Ambos sexos tienen que ser asertivos y emprendedores, aprender a decir “no”, etc. La madre es una mujer y puede llegar a representar todo lo femenino debido a la ecuación cultural mujer=femenino. De esto se sigue que separarse de ella, y el consiguiente desarrollo del yo, ha de ser concebido por el niño en términos de lo opuesto a ella. Esto tendrá lugar como varón y, a través de la misma ecuación cultural, finalmente masculino.

Por otro lado, la prevalencia de imágenes con sesgo masculino que se dice representan la consciencia (héroe, dios-sol, etc.) puede significar nada más que una ecuación entre lo que nuestra cultura valora (consciencia) y un grupo superior dentro de ella (varones); la imaginería simboliza entonces el *status quo*.

El debate científico

Tengo algunas dudas en sugerir que examinemos las pruebas científicas disponibles para hablar de la cuestión sobre si hay diferencias de género innatas, como sí hay diferencias de sexo innatas. La duda se debe al hecho de que debemos enfrentarnos con la enorme tarea de evaluar a la vez "la ciencia": ¿es un estudio objetivo o está influido por los valores y relaciones sociales imperantes? Al no ser un científico, lo único que puedo ofrecer a mis lectores es mi comprensión de los distintos hilos de este debate. Centraré mi atención, sobre todo, en dos libros. El primero está escrito por un psiquiatra de orientación junguiana, Anthony Stevens, cuyo libro se titula *Arquetipo: una historia natural del sí-mismo* (1982). El otro se titula *Política biológica*, de Janet Sayers, una psicóloga académica (1982).

Para dar una idea de las diferencias de opinión, Stevens afirma, de forma contundente, que

el predominio masculino es la manifestación de la "realidad psicofisiológica" de nuestra especie. Además [hay] pruebas genéticas y neurofisiológicas referentes a la biología de la diferencia sexual. [...] El patriarcado parece ser la condición natural de la humanidad. [...] La sociedad, a través de sus representantes, los padres, pueden modificar, reprimir o exagerar los patrones de comportamiento sexual y la consciencia, pero lo que estas influencias modifican, reprimen o exageran son en realidad predisposiciones de género que ya están ahí (1982, pp. 188-192).

Por otro lado, Sayers ha identificado el modo en que quienes se han opuesto a los cambios en el papel social de la mujer se han apropiado la biología para su causa. Además de mostrar sus ataques a veces devastadores de los datos experimentales, Sayers sugiere que

cuando se examinan estos supuestos relatos puramente biológicos sobre los papeles sexuales se ve que están basados en consideraciones sociales y no biológicas. Esto es cierto no sólo respecto a recientes análisis biológicos de las divisiones sexuales en la sociedad, sino también respecto a las análogas explicaciones biológicas de estas divisiones avanzadas en el siglo diecinueve. La semejanza entre las primeras versiones de la tesis que dice que "la biología es el destino de las mujeres" y las versiones actuales es demoledora (1982, p. 3).

Stevens se sirve del trabajo de Hutt, quien observa diferencias en el comportamiento conforme al sexo desde edades muy tempranas, y de la sociobiología de Wilson y Goldberg, quienes intentan demostrar cómo la jerarquía en nuestra organización social y cultural está genéticamente determinada. Un experimento