

Nante, Bernardo

Notas para una reformulación de la epistemología junguiana. Primera parte

Revista de Psicología Vol. 2 N° 3, 2006

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Fernández, H. J. (2006). Notas para una reformulación de la epistemología junguiana: primera parte [en línea]. *Revista de Psicología*, 2(3).

Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/reformulacion-epistemologia-junguiana-primera-nante.pdf> [Fecha de consulta:....]

Notas para una reformulación de la epistemología junguiana Primera Parte

Bernardo Nante
Universidad Del Salvador. Argentina

Resumen

La obra junguiana, que posee múltiples fuentes y cuyo carácter innovador conmueve la cosmovisión científica y cultural vigente, requiere ser comprendida desde sus propios términos. Se intenta recuperar, más allá de sus aparentes vacilaciones, la unidad epistemológica de la teoría junguiana que articula una aproximación científica conservadora y una propuesta de vanguardia que realiza un retorno a las fuentes antiguas. La teoría junguiana, que así integra el saber antiguo y moderno, intenta superar el concepto de psicología vigente, recuperando con una base empírica y metodológica adecuada, la antigua convergencia cosmología-psicología. El método junguiano, explicitado y reformulado, se presenta como una fenomenología-hermeneútica sui generis que parte del movimiento íntimo de los símbolos y da cuenta del sentido intra y extrapsíquico que así se revela.

Abstract

The Jungian work –encompassing multiple sources, with an innovative nature that stirs the comprehensive scientific and cultural conception valid at the present time– needs to be understood from its own terms. Beyond its apparent hesitation, there is an attempt to recover the epistemological unit of Jungian theory that articulates a conservative scientific approach with an avant-garde proposal creating a revert to the ancient sources. Jungian theory that in this way integrates the ancient knowledge with the modern one, endeavors to outclass the psychology concept valid today by recovering æwith an cosmology-psycho-

logy convergence. The Jungian method –explicit and reformulatedæ is shown as a *sui generis* hermeneutic phenomenology that arises from the intimate movement of symbols and accounts for the intra and extra-psychic meaning thus revealed.

Palabras clave: Psicología Junguiana, Jung, Teorías Psicológicas, Teoría Psicoanalítica, Epistemología fenomenológica.

Key words: Jungian Psychology, Jung, Psychological Theories, Psychoanalytic Theory, Phenomenology, Epistemology.

Introducción

“Méthode, Méthode, que me veux-tu? Tu sais bien
que j’ai mangé du fruit de l’ inconscient”

Jules Laforgue

Numerosos malentendidos, tanto de parte de seguidores como de parte de detractores, enmascaran la obra de Jung. Pese a que varios autores denunciaron –siguiendo la expresión de Ellenberger– la “leyenda freudiana” según la cual Freud, por una parte, “descubrió lo inconsciente” y, por la otra, fue el primero en estudiar científicamente los sueños y la sexualidad e inventó la psicoterapia moderna, tal leyenda perdura, promovida por ciertos freudianos y por la pereza de no pocas historias de la psicología.¹ Redimir tal error no se limita a un acto de justicia al pasado, sino que surge de un compromiso con la verdad. Es innegable la influencia de Freud en Jung, pero es históricamente erróneo concebir la psicología junguiana como un mero retoño –sea desviado o mejorado– del psicoanálisis. La comparación entre ambas teorías y prácticas –tarea también intentada por el propio Jung– puede resultar de gran utilidad, pero si se quiere comprender la teoría junguiana es menester hacerlo, hasta donde sea posible, en sus propios términos.

Sin duda, atenta contra ello la habitual ignorancia de la obra de Jung; en nuestra lengua recién hace pocos años comenzó la edición de la *Obra Completa*, aunque aún no se cuenta –ni siquiera en alemán– con una edición crítica. Por otra parte, ni la *Obra Completa* en su versión original es “completa”, ni su versión inglesa –la más difundida– es impecable.² A ello se agrega, por una parte, la habitual ignorancia de las múltiples fuentes de la

obra junguiana, muchas de las cuales no son meras influencias sino que presentan universos simbólicos que Jung retoma y recrea y, por el otro, el carácter innovador de la teoría junguiana sumado a las imprecisiones terminológicas y a las vacilaciones metodológicas propias del pionero que se debate en la formulación, *in statu nascens*, de una teoría que conmueve los mismos cimientos de la cosmovisión científica y cultural vigentes. En gran medida, algunas vacilaciones y afirmaciones metateóricas discutibles por parte de Jung se deben a que el desarrollo de su teoría tiende a una mayor complejización y no siempre se detiene en una revisión crítica integral de sus conceptos. El mismo Jung admitió, avanzado en edad, que si se le otorgara una segunda etapa de vida, reuniría los *disiecta membra* de su obra e integraría los “comienzos sin continuación” en un todo.^{3, 4}

Y si bien escapa al propósito actual dar cuenta de las numerosas objeciones a la teoría junguiana derivada de tales malentendidos; todas ellas involucran o se derivan directa o indirectamente de problemas epistemológicos⁵ que deben ser reformulados. El actual propósito consiste en anticipar –aunque provisoria y limitadamente– esa tarea.

Una nueva fenomenología de la experiencia

La vida humana se manifiesta no sólo en su acontecer interno y externo, sino en el sentido que en el mismo se revela.⁶ Para Jung sólo un relato simbólico, un “mito” –en este caso individual– entendido como “historia verdadera” puede dar cuenta de tal acontecer y de tal sentido, respetando asimismo su misterio.⁷ La psicología que aspira a describir y comprender tales mitos deberá ser una verdadera “mito-logía” que no ignora sus raíces y que se reconoce a sí misma como un nuevo mito. Jung sostiene en sus memorias que toda su obra se origina en los sueños y en las imaginaciones iniciales que luego intentó comprender y ordenar.⁸ El epistemólogo “ortodoxo” podría considerar tal afirmación sospechosa o, en el mejor de los casos, superflua pues su interés principal consiste en la validación del conocimiento científico (“contexto de la justificación”) y no en el proceso del efectivo pensar que produjo el mismo (“contexto del descubrimiento”).⁹ Sin entrar en el debate epistemológico suscitado por quienes niegan la dicotomía entre

ambos contextos, el método hermeneútico o “fenomenológico-hermeneútico” junguiano, supone no sólo que toda comprensión es autocomprensión, sino que los mismos fenómenos psíquicos abordados manifiestan un sentido que orienta al método. Jung horada esa dimensión humana, fuente de toda comprensión, no sólo acuñando un discurso no reductivo, sino intentando que el mismo permita una recursividad, una vuelta creativa sobre esa dimensión:

La psicología, como una de las múltiples expresiones vitales del alma, trabaja con ideas y conceptos que también se derivan a su vez de estructuras arquetípicas, generando por este motivo sólo un mito un poco abstracto. Así pues, la psicología traduce el lenguaje arcaico del mito a un mitologema moderno, y como tal aún no reconocido, que constituye un elemento del ‘mito’.”¹⁰

En esa circularidad hermeneútica, en rigor “espiralada”,¹¹ la psicología (janguiana) tiene –entre otras– la intención de enseñar a ver:

Es preciso que alguna vez nos demos cuenta de que de nada sirve predicar y alabar la luz cuando nadie puede verla. Más bien sería necesario enseñar a los hombres el arte de ver. (...) Ahora bien, cómo pueda hacerse esto sin psicología, es decir, sin tocar el alma, es algo que, lo confieso abiertamente, no consigo comprender.”¹²

En este sentido, Jung se mantuvo fiel a su condición de “empírico”, pero el desarrollo de su teoría –y, consecuentemente, de su método– fue otorgando a ese término un alcance diverso o, si se quiere, más amplio. Pero esa ampliación de lo empírico conlleva no sólo un cambio de paradigma científico, sino un replanteo implícito del mismo saber científico moderno en su conjunto.¹³ Trátase, en definitiva, de un intento de integración –no siempre evidente y no pocas veces vacilante– del saber antiguo y del moderno; más precisamente de la así llamada “ciencia tradicional” y de la “ciencia moderna”.¹⁴ Entendemos que esta mirada, aunque no se deje de objetar algunas afirmaciones metateóricas de Jung, rescata la esencia misma de la teoría, puede sentar las bases de un orden que parece faltarle en su formulación actual e invita, acaso, a su ulterior desarrollo. No es casual que en *Jung and the Making of Modern Psychology. The Dream of A Science*, una obra bien documentada, su autor,

Sonu Shamdasani, luego de señalar que no es claro hasta qué punto Jung mismo estaba satisfecho con su intento de demostrar que los postulados de su psicología satisfacen los requisitos de las ciencias físicas, agregue:

Por el momento, basta indicar que la gran analogía que principalmente ocupó a Jung durante las décadas siguientes no fue entre ciencias modernas y psicología, sino entre psicología y alquimia, y su intento de establecer una conformidad entre su psicología y las ciencias modernas fue el precursor de su empeño alquímico.¹⁵

Sin duda, los saberes tradicionales interesaron a Jung no sólo porque proporcionan material espontáneo, “mítico” de la psique arcaica, sino porque en no pocas ocasiones –tal el caso de la alquimia antes– presentan un conocimiento en algún sentido “sistemático”, una verdadera “teoría” y una “praxis” soslayada por la ciencia moderna.¹⁶ El carácter “empírico” de la aproximación junguiana consiste en dar cuenta de esta dimensión profunda, casi inasible, de la experiencia humana, en términos aceptables para la ciencia moderna. Pero si entre las teorías científicas modernas y sus praxis (las “técnicas”) se abren brechas peligrosas que obligan a replanteos éticos permanentes, porque éstos no surgen del mismo conocimiento científico sino que se adhieren a él como parches paliativos imprescindibles pero en definitiva externos, disociados; el saber de sabiduría no está disociado del ejercicio de virtudes que le son propias.¹⁷ De allí que en este caso es impensable un investigador no comprometido ética y espiritualmente con el “objeto” y, por ello, el mismo ha de estar no sólo movido por un anhelo de verdad, sino también por un anhelo de bien que no cede ante las inevitables oscuridades del alma. El conocimiento adecuado de lo inconsciente puede no ser la clave última de la sabiduría, pero acaso sea el camino hacia ella desde la aproximación limitada pero comprometida de una concepción ampliada de la ciencia. El siguiente texto de Jung puede orientarnos:

¿Acaso entendemos alguna vez lo que pensamos? Únicamente entendemos el pensamiento que no es más que una ecuación, de la que nunca sale más de lo que hayamos metido en ella. Ése es el intelecto. Pero más allá de él existe un pensamiento en imágenes primigenias, en símbolos que son más antiguos que el hombre histórico, innatos a él desde tiempos inmemoriales, supervivientes a todas las generaciones, eternamente vivos, que colman el

trasfondo de nuestras almas. Una vida plena sólo es posible si se establece un acuerdo con ellos; la sabiduría consiste en regresar a ellos. En realidad, no se trata ni de fe ni de conocimiento, sino de la concordancia de nuestro pensamiento con las imágenes primigenias de nuestro inconsciente, que son las madres inimaginables de ese pensamiento que a su vez remueve nuestra consciencia.¹⁸

El abordaje que aquí hacemos del desarrollo del método junguiano debe comenzar con una ampliación de lo empírico habitualmente soslayada por los comentaristas.¹⁹ Basta mencionar a modo de ejemplo un par de estudios epistemológicos junguianos o pro-junguianos meritorios pero reductivos. Por ejemplo, Walter Shelburne, quien con razón pretende hallar una vía media entre, por una parte, aquellos críticos que desacreditan a Jung y lo desprecian y, por la otra, aquellos entusiastas que lo exponen acríticamente, se limita a realizar una reconstrucción “naturalista”. El mismo autor anuncia que prefiere realizar una aproximación más conservadora, aunque en efecto “... se corten de la teoría sus aspectos progresivos donde Jung estaba comenzando a ir a tientas hacia una nueva visión de la realidad trascendiendo el alcance limitado del método científico.”²⁰ Su recorrido nos deja un magro botín; pues el estatuto científico de la teoría junguiana reconstruida se ve en última instancia garantizado por su compatibilidad con la biología evolucionista moderna. Y si bien, por una parte, Jung consideraba que la división tajante entre biología y psicología es falsa porque existe una cierta integración entre el “instinto” (más relacionado con la primera), y el “arquetipo”, (más relacionado con la segunda); el desarrollo de teorías biológicas inspiradas en la psicología analítica o convergentes con ella —en la medida en que se mantengan dentro de una cierta “ortodoxia” científica—, inevitablemente reducen el complejo “instinto-arquetipo” a una mera estructura de comportamiento primordialmente adaptativo-social, si se quiere “instintiva”, aunque se mencione la intervención de “imágenes simbólicas *numinosas*”.²¹ La teoría junguiana de los arquetipos se ha rescatado aquí a costa de la exclusión de su aporte más relevante que consiste en que el arquetipo hace presente un *sentido* potente, *numinoso*, que retoma y co-crea el yo y que tiende a una integración de la personalidad total.

Otra serie de autores, entre ellos el mismo Brooke que analizamos más abajo, intentan sentar las bases de una suerte de “psicología analítica feno-

menológica” y, con ello, re-interpretar la teoría junguiana para así sentarla sobre bases más sólidas. Es indudable que sus aportes son valiosos, al menos en punto a la reconstrucción del método fenomenológico junguiano, tal como puede apreciarse en este mismo artículo. Sin embargo, su lectura es a nuestro juicio también reductiva –aunque lo sea en menor grado– porque comprende y articula la obra junguiana a la luz de la fenomenología existencial, básicamente desde la perspectiva de Merleau-Ponty (1945).²² Escapa a nuestro objetivo actual detenernos en esta propuesta. Basta señalar que, aunque algunas cuestiones puedan recrearse con esa articulación, es incompatible con la teoría junguiana la negación del hombre interior por parte de Merleau Ponty y el mismo concepto de “conciencia-cuerpo”. Robert Romanyshyn (2000),²³ aunque de esa orientación, reconoce acertadamente que sobre todo en sus trabajos sobre alquimia y en su abordaje del tema de la sincronicidad –en donde se da cuenta de una relación previa a la separación sujeto y objeto–, Jung amplió su psicología hasta transformarla en cosmología.²⁴ Allí Jung habría recuperado el mundo que en una psicología de la interioridad permanecería disociado. Sin embargo, la interioridad junguiana, al menos en su formulación madura, no es mero subjetivismo y no se encuentra restringida al modelo cartesiano o galileano como se pretende. Sin duda, por tratarse de una teoría psicológica que inicialmente dirige su atención al estudio de los fenómenos inconscientes, la “recuperación” del cuerpo y del mundo se realiza a partir de los mismos. El cuerpo se rescata desde el concepto de “cuerpo imaginal”,²⁵ es decir, desde un cuerpo asumido por la psique en el contexto de una cosmología, no relativa a un universo reducido a una trama de leyes físicas, sino a un *kosmos*, a mundo arquetípico.

En los comentarios del propio Jung a las cuestiones epistemológicas, encontramos una cierta vacilación entre una aproximación científica conservadora, que intenta congraciarse con la concepción vigente de ciencia y una aproximación más generosa y osada que opera como una vanguardia del saber mediante un retorno a las fuentes antiguas. Aunque no es el objetivo de la presente obra un estudio de las fuentes junguianas, no hay duda de la raíz romántica de su concepto de lo inconsciente y de la influencia de la *Natürphilosophie*, particularmente del propio Goethe. Un ejemplo de la mencionada vacilación la hallamos en la evaluación de su deuda con ro-

mánticos y post-románticos, que reconoce, aunque quizás con el resquemor de no ser considerado “científico”. Basta un ejemplo para ilustrarlo: en un mismo año (1935) encontramos dos referencias contradictorias al respecto que provienen de la pluma del propio Jung. La primera se encuentra en el “Prólogo” a una obra en donde su autora señala que la psicología de Jung es romántica; ante ello Jung “se distancia” del romanticismo y afirma lapidariamente: “Nunca supe hasta ahora que mi psicología es ‘romántica’.”²⁶ En la segunda referencia, en cambio, leemos:

El paralelismo con mis suficientes concepciones psicológicas es una justificación para llamarlas ‘románticas’. Una indagación similar en sus antecedentes filosóficos también justificaría tal epíteto, pues toda psicología que toma la psique como ‘experiencia’ es, desde el punto de vista histórico tanto ‘romántica’ cuanto ‘alquímica’. Por debajo del nivel de la experiencia, sin embargo, mi psicología es científica y racionalista, un hecho que rogaría al lector que no olvide.²⁷

Es obvio que el problema consistirá en dar cuenta adecuada de un modelo teórico que pueda conciliar una y otra perspectiva. ¿Cómo lograr que esa psicología que está “por debajo de la experiencia” no traicione o reduzca la “experiencia” sin dejar por ello de ser “científica”? En otras palabras: ¿Cómo evitar los extremos de, por un lado, un cientificismo riguroso pero vacío y, por el otro, de una mítica fabulosa y vana que alcanza sus formulaciones más desdichadas con la *New Age*? Tal es el intento siempre pionero y a veces vacilante de Jung que no se limita a dar cuenta de la experiencia banal, ya conocida, ya filtrada por los hábitos desgastados de nuestra cosmovisión mediática, sino que aspira a comprender las experiencias radicales propias del desarrollo del alma de humana.²⁸ Tales experiencias, múltiples y, a la vez, unitarias, son comprendidas por las diversas tradiciones espirituales de modo en parte convergente y en parte divergente. En todos los casos se intenta comprender al hombre no desde lo que es o, mejor dicho, desde “lo que está siendo”, sino desde lo que puede llegar a ser a partir de lo que aparentemente “está siendo”. Por ello, la teoría junguiana, isomorfa a esa tensión entre lo que aparentemente “está siendo” y lo que puede llegar a ser, se propone recorrer el hilo que conecta el abordaje —en sentido restringido— “psicológico”, inicial, limitadamente empírico, de la psique y su despliegue en lo sagrado abierto a lo metafísico. Para lograrlo la teoría junguiana se

constituye en una fenomenología de la experiencia humana, que sólo inicialmente es “psicológica” en sentido restringido; pero esta fenomenología deja de ser mero “método” para constituirse en orientación ontológica.

Hacia una fenomenología-hermeneútica sui generis

Desde esta mirada, nuestro propósito consiste en una aproximación crítica al método junguiano o de “los” métodos junguianos, pues la evolución de su teoría obligó a Jung a reiterados replanteos epistemológicos, que no siempre integraron unitariamente la diversidad de sus propuestas metodológicas. Intentaremos demostrar que, más allá de esta diversidad y de no pocas oscilaciones y vacilaciones en este sentido, existe una coherencia metodológica subyacente a la teoría junguiana y, a la vez, una coherencia en la evolución metodológica que se compadece con la evolución de la teoría como un todo.

Como podrá sugerirse, esta fenomenología hermeneútica junguiana desemboca en el movimiento íntimo de los símbolos y su explicitación a partir de una articulación la propuesta hermeneútica de Ricoeur, permite descubrir que la primera reclama –más allá de su planteo explícito– objetividades extrapsíquicas y, acaso, metaempíricas. Por cierto, ello en gran medida se enlaza y se completa con el concepto de sincronicidad. A partir de este último concepto la propia teoría junguiana –contra sus recaudos iniciales– no sólo excede los límites de la ciencia psicológica (contemporánea), sino también los de toda ciencia empírica o, al menos, se ubica esta vez explícitamente en una zona limítrofe a la metafísica. La psicología se torna cosmología, retornando así a su sentido original, antiguo.²⁹ La propia hermeneútica de Ricoeur –o al menos el desarrollo explícito de la misma– se verá en ese estadio insuficiente. En este ámbito se retoma la dimensión ontológica o, más aún, metafísica de la hermeneútica, tal como fue recuperada a partir de las antiguas tradiciones.

A lo largo de la extensa obra junguiana hallamos numerosas consideraciones metodológicas, incluso algunos trabajos dedicados exclusivamente a esta problemática, pero no así una elaboración que de cuenta completa y definitiva de los fundamentos epistemológicos de su teoría. Jung era consciente, sin

embargo, que sus investigaciones abrían un campo fenoménico novedoso, que requería permanentes revisiones metodológicas. Pero quizás Jung no fue consciente del todo de que las revisiones metodológicas seguían paralelamente el surgimiento y los desarrollos de la fenomenología y de la hermeneútica.³⁰

Jung era un hombre de ciencia, no un epistemólogo, que en principio utilizaba aquello que lisa y llanamente denominaba como todo científico de su época el “método empírico”;³¹ es decir, el establecimiento de hipótesis científicas partiendo de la descripción de las realidades observadas. Pero, dada la naturaleza de los fenómenos investigados, el método empírico utilizado por Jung no podía ser experimental. Jung se abocó a la experimentación en sus investigaciones sobre la asociación que tempranamente le hicieron ganar reputación en el medio científico,³² pero consideraba que la experimentación era insuficiente y hasta inconveniente para el estudio del objeto de la psicología, comprendida como el estudio de la psique en su totalidad. Ya tempranamente escribió: “Por lo tanto todo aquel que quiere conocer la psique humana aprenderá casi nada de la psicología experimental.”³³ Sin embargo, como se dijo, esto no sólo se debe a una cuestión de utilidad, sino también de inconveniencia; un texto tardío, de 1951 así lo expresa claramente: “Además, el experimento impone a la naturaleza unas condiciones restrictivas, pues pretende provocar respuestas a las preguntas planteadas por el hombre: Cada respuesta de la naturaleza está, pues, condicionada por el tipo de planteamiento, y el resultado constituye un resultado mixto.”³⁴ Cada experimento se concibe con el fin de plantear una pregunta bien definida y, con este propósito, elimina tanto como sea posible, todo elemento perturbador e inútil. Dicta sus condiciones, las impone a la naturaleza y le permite, de esta manera, dar una respuesta a la pregunta que hace el experimentador. Obrando así se excluye, en forma deliberada y cuidadosa, el libre juego de la naturaleza en la plenitud de sus virtualidades.

Jung reconoció el condicionamiento subjetivo de una aproximación científica de esta índole, por ello al hombre de ciencia le cabe el deber de hacer explícitas, hasta donde sea posible, sus ideas preconcebidas. Como apunta Hostie, para el autor aquí considerado, al igual que para J. Marechal las ideas preconcebidas no pueden evitarse y, por ello, no debe simularse que no se las tiene.³⁵ Muchas de las acusaciones referidas a su supuesto subjeti-

vismo o a que algunas de sus afirmaciones transgreden los límites de la ciencia empírica se resolverían si se tuviera en cuenta este punto de partida. Tal es el caso del psicólogo suizo Heinrich Balmer, quien acusa injustamente a Jung de subjetivismo cuando afirma que “las reglas psicológicas” de Jung no son “más que reglas personales, determinadas por la concepción del mundo que preexiste en él”, pues nuestro autor, consciente de que éste es un condicionamiento relativo pero a la vez ineludible, dedicó en 1927 una conferencia al reconocimiento de que inevitablemente se parte siempre de una disposición (*Einstellung*) que condiciona y orienta toda investigación y de la cual la propia psicología analítica da cuenta (aunque, obviamente, lo haga a su vez a partir de sus supuestos) al proponer una diversidad de tipos disposicionales humanos.³⁶

En las publicaciones de los años 1906 y 1907, Jung utilizaba, como casi todos los hombres de ciencia de su época, el método causal-mecanicista que Freud aplicaba a su teoría psicoanalítica.³⁷ Se trataba, entonces, de determinar las ocurrencias del pasado que habían causado determinada enfermedad, pues, como es sabido, desde un primer momento Freud advirtió la verdadera causa de la enfermedad psíquica en las vivencias reprimidas de la infancia. Frey-Rohn considera que fue la observación del significado premonitorio de los sueños, lo que ya en 1912 indujo a Jung a distanciarse de este método causal, que calificó de ‘reductivo’ (*reduktiv*) y a fundamentar su punto de vista prospectivo - o más precisamente su método constructivo (*die konstruktive Methode*): “El punto de vista constructivo pregunta cómo, a partir de esta psique actual, puede construirse un puente en su propio futuro.”³⁸ El punto de vista causal así entendido era para Jung ‘reductivo’ por cuanto remite a lo arcaico, a lo regresivo que en definitiva es disolvente. Es una “comprensión hacia atrás” frente a la “comprensión hacia adelante” por él propuesta.³⁹ De alguna manera esto anticipa las críticas de Bachelard a Freud que pueden resumirse con ésta su lapidaria metáfora: “Explica la flor por el abono.”⁴⁰ Desde el punto de vista clínico y desde el punto de vista antropológico, esto es de capital importancia pues, mientras la visión causal - reductiva persigue la perturbación, la visión constructiva tiene como principal propósito la situación actual y la solución del “conflicto presente” Pero este método así planteado, todavía no pone en evidencia su verdadero alcance que, como veremos, es el estudio de la personalidad total.⁴¹

Más tarde, en el glosario agregado a *Tipos Psicológicos*, Jung afirmó que utilizaba el término ‘constructivo’ (Konstruktiv) como aclaración del término “sintético”, para designar un método opuesto al reductivo: “El punto del que parte el método constructivo es el producto inconsciente en cuanto expresión simbólica que presenta por anticipado un fragmento de desarrollo psicológico.”⁴² Es interesante señalar que, como ejemplo de aplicación de este método cita en nota a *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter okkultur Phanomene*, su *opera prima* de 1902,⁴³ muy anterior a su conocimiento personal de Freud, todo lo cual indica que, de alguna manera, Jung utilizaba inicialmente este método aunque no lo hiciera aún de modo explícito y sistemático. Jung tomó el concepto, anticipado por Maeder respecto de la existencia de “...una auténtica *función prospectiva* de lo inconsciente que anticipa el futuro del desarrollo psicológico”.⁴⁴ Aunque, como el mismo Jung advirtió, Freud atribuía cierto finalismo a los “guardianes del dormir”, la función prospectiva se limitaba en este autor a los “deseos” que, podríamos agregar nosotros, por otra parte se explican reductivamente a partir de una economía libidinal regresiva: “El propósito del método constructivo es, por lo tanto –afirma Jung–, establecer un sentido del producto inconsciente en relación a la futura actitud del sujeto.”⁴⁵ Este “método constructivo” se articulará luego con la “amplificación”, en definitiva, con un método hermeneútico que intenta dar cuenta de ese sentido.

Pero a nuestro entender, el antecedente teórico de todo esto ya lo hallamos en la primera edición de 1912 de la obra que posteriormente llevó el título de “Símbolos de transformación”,⁴⁶ en donde Jung introdujo su concepto de libido, que luego denominó “energía psíquica”. Escapa a nuestros propósitos actuales el desarrollo de este concepto, pero cabe señalar que, de acuerdo con el mismo, la libido, aunque única, manifiesta una dinámica tanto regresiva cuanto progresiva. Esta última propiedad le permite a Jung dar cuenta de los procesos constructivos de la psique, a partir de la formación de símbolos y sus transformaciones, lo cual irá dando un sesgo particular a su método.

Numerosas objeciones, en particular de parte de la corriente freudiana, obligaron a Jung por una parte a insistir que no descalificaba al método causal-reductivo y, por la otra, a defender mediante una consideración teórica más detallada su concepción energética-finalista.

Así, ya en 1917, en respuesta a una resección crítica a sus *Collected Papers on Analytical Psychology*, publicados el año anterior, Jung escribe:

Este crítico se escandaliza por mi herejía respecto a la causalidad. Cree que emprendo un rumbo peligroso, por acientífico, cuando cuestiono la validez exclusiva de la concepción causal en psicología. Entiendo esta inquietud, pero, en mi opinión, la naturaleza del alma humana nos impone el punto de vista finalista. Hablando psicológicamente, vivimos y trabajamos cotidianamente de acuerdo con metas o propósitos tanto como en función de la causalidad. Una teoría psicológica también debe contar con ello: no puede explicar de modo exclusivamente causal algo que está ordenado a fines; en otro caso se acaba llegando al famoso postulado de Moleschott: ‘El hombre es aquello que *come*’. Debemos mantener constantemente a la vista que *la causalidad es un punto de vista*. Postula una relación necesaria y fija de una serie de acontecimientos: a-b-c-z. Puesto que tal relación es fija, de acuerdo con ese punto de vista la serie puede invertirse en esta otra constelación: *la finalidad es también un punto de vista*, justificado de modo puramente empírico porque hay series de acontecimientos cuya asociación causal es de hecho evidente, *pero cuyo sentido sólo es inteligible por el efecto final*.⁴⁷

El modelo al que recurre es el de la física, con sus criterios de lo reversible e irreversible:

Efectivamente, también la física moderna ha tenido que desistir del puro mecanicismo y adoptar el concepto finalista de la conservación de la energía, puesto que la explicación mecanicista sólo reconoce procesos reversibles, mientras que los procesos naturales reales son incuestionablemente irreversibles. Este hecho llevó a conceptualizar la energía como una tendencia a la estabilización de la tensión, es decir, precisamente un estado final determinado.⁴⁸

Puede notarse en los textos antes citados una oscilación en la consideración del concepto de finalismo. El modelo físico nos presenta un finalismo consecuencia de un gradiente de energía mientras que, en el plano psíquico-humano –aún prescindiendo de toda consideración teleológica metafísica– la finalidad adquiere el significado de “sentido” que el sujeto pone en sus actos voluntarios, intencionales y que dirige su conducta, o que descubre en la misma dinámica inconsciente psíquica.

En 1928, Jung publica “Sobre la energética del alma” donde, a raíz de las tergiversaciones y rechazos de su concepto de libido se ve obligado a volver sobre consideraciones metodológicas, apoyándose para ello en que “...los acontecimientos físicos pueden ser contemplados desde dos puntos de vista: el *mecanicista* y el *energético*.”⁴⁹ Su fuente no es sólo la física, sino los trabajos de Wilhelm Wundt relacionados con los fundamentos fisiológicos de la psicología.⁵⁰ Ahora bien: “La visión mecanicista es puramente causal y concibe el acontecimiento como consecuencia de una causa, de tal manera que las sustancias invariables cambian sus relaciones mutuas en virtud de unas leyes fijas. La visión energética, por el contrario, es esencialmente finalista y concibe el acontecimiento partiendo de la consecuencia hacia la causa ...” Esta visión supone que algún tipo de energía subyace los cambios fenoménicos y el desarrollo energético pues “... tiene una dirección determinada (un objetivo), ya que obedece invariablemente (irreversiblemente) a la caída del potencial.”⁵¹ Por tratarse de un concepto abstraído de las relaciones de movimiento y de una meta que no presupone la idea de una anticipación, Jung aceptó que a este punto de vista se lo denomine “finalista” pero no así “teleológico” como hizo Wundt. Ambos puntos de vista tienen valor explicativo, son recíprocos y excluyentes, admite Jung siguiendo a Wundt: “La diferencia entre la concepción teleológica y la causal no es una diferencia objetiva que divida los contenidos de la experiencia en dos ámbitos dispares, sino que las dos concepciones sólo son diferentes desde el punto de vista formal, de tal manera que a toda relación finalista le corresponde como complemento una vinculación causal, del mismo modo que, a la inversa, toda relación causal puede adoptar, en caso necesario, una forma teleológica.”⁵² Por ello, siguiendo a Wundt –aunque sin compartir su argumentación–, Jung se opuso a una tercera concepción mecanicista-energética, según la cual: “Las causas finales y las causas mecanicistas se excluyen entre sí, porque una función unívoca no puede ser al mismo tiempo equívoca.”⁵³ La serie causal es para Wundt biarticulada y unívoca (consta de la causa M y el efecto E), mientras que la serie final es triarticulada y plurívoca (postulación de un objetivo A, medio M, realización del objetivo E). Jung aceptó el carácter excluyente de ambos puntos de vista pero objetó esta última construcción de la serie final que, por una parte, contradice el carácter recíproco de ambos puntos de vista, admitido por el propio Wundt y, por el otro, otorga erróneamente al punto de vista final la condición de

“causa”, engendrándose así “...un concepto híbrido surgido de la mezcla de consideraciones causalistas y finalistas.”⁵⁴ En efecto, así planteada, la serie final no sería lo que es; la misma serie M-E vista en sentido inverso a la serie causal y, por lo tanto, sin postulación de un objetivo. Dicho sea de paso, sobre este punto de vista energético-finalista, no teleológico, relacional y abstracto se basa la concepción cuantitativa de la libido. Sin embargo, paralelamente, en otros textos junguianos se encuentra, desde un enfoque que puede denominarse “hermeneútico”, asentado en el método constructivo antes consignado, un finalismo teleológico. Podemos anticipar asimismo que esta disparidad, que fue evaluada de muy diversas maneras por la crítica especializada, aunque pueda verse, sobre todo inicialmente, como una vacilación metodológica, a nuestro entender responde a dos vertientes metodológicas que confluyen, complementándose entre sí en el último período.

Para retomar debidamente esta problemática, analizaremos primero el sentido que Jung hace de los términos “fenomenología” o “fenomenológico” para calificar con frecuencia a su método. Muchos comentaristas aceptarían con Baudouin “...que Jung utiliza a menudo el término fenomenología para decir simplemente empirismo”, aunque no deba confundirse con un empirismo filosófico.⁵⁵ Pero, como se ha visto, y como el mismo Baudouin admite, el empirismo junguiano no es “simplemente empirismo”. Por otra parte, este problema se enmarca dentro del desarrollo casi paralelo de las corrientes fenomenológicas y de las de la psicología de la profundidad y de sus frecuentes desentendimientos. Excede al propósito actual ocuparse de ese problema desde un punto de vista general, pero cabe mencionar que, aquello que A.de Waelhens reconoce en el psicoanálisis⁵⁶ aparece más certeramente en la psicología junguiana, a saber, una verdadera *intención* fenomenológica, aunque condicionada por la utilización de un vocabulario poco adecuado, correspondiente a una situación de la ciencia que ella misma pretendía superar. Es nuestra intención ocuparnos de este problema en la obra junguiana, definir los alcances de la utilización del término “fenomenología” más allá de las propias formulaciones de Jung y determinar cómo se articula con el denominado método empírico no experimental, el punto de vista energético-finalista y la orientación hermeneútica.

Una aproximación más cuidadosa o, si se quiere, *crítica* a los textos junguianos, revela más de una afinidad con el método fenomenológico, lo cual —como se señaló más arriba— ya ha sido estudiado, particularmente desde su vertiente existencial.

En efecto, frente a críticas como las de Boss (1982)⁵⁷ que ubican equivocadamente al método junguiano dentro de la misma vertiente que la freudiana, algunas voces como la de Lauri Rauhala (1984) se alzaron en contrario:

Hasta un conocimiento superficial del pensamiento de Jung da fundamentos para suponer que un análisis fenomenológico existencial se aplicaría con más provecho a sus puntos de vista que al psicoanálisis freudiano, limitado como está en alguna medida a la tradición científica natural de investigación.⁵⁸

Es Roger Brooke quien tiene el mérito de haber intentado evaluar hasta qué punto puede hablarse de fenomenología en la obra junguiana, con independencia de las afirmaciones metateóricas del propio Jung, saldando así un doble vacío—denunciado por Carafides—⁵⁹ tanto de parte de fenomenólogos cuanto de psicólogos junguianos, con excepción de los valiosos —aunque restringidos— aportes de Rauhala (1984) y Hobson (1980).⁶⁰

Más allá de la aproximación que algunos autores realizaron de Freud, como es el caso de Bettelheim (1983)⁶¹ o del propio Ricoeur (1965),⁶² quienes lo releen críticamente reformulándolo más allá de su positivismo; una primera afinidad de Jung respecto del método fenomenológico, surge a partir de las críticas junguianas a Freud:⁶³

- a) Incapacidad para comprender la realidad corpórea en términos del ser humano total.
- b) Determinismo y búsqueda de causas históricas con total prescindencia del contexto presente y de la condición “futuriza” del hombre.
- c) Metapsicología cuasi-fisiológica
- d) Aceptación acrítica de los supuestos de la ciencia natural decimonónica.
- e) Prescindencia del sentimiento y la imaginación como vías de acceso a la realidad.
- f) Prescindencia de sus propios condicionamientos culturales e históricos.

- g) Prescindencia de la importancia de la intersubjetividad en la constitución del espacio humano en general y del espacio terapéutico en particular.

Brooke realiza su análisis del método junguiano a la luz de la fenomenología según la formulación de Merleau Ponty (1945), intentando determinar en qué medida aparecen en Jung sus cuatro características fundamentales: descripción, reducción fenomenológica, reducción eidética e intencionalidad. Realizaremos una aproximación crítica a los análisis de este autor, siguiéndolo en los puntos centrales de su recorrido y dando por sentado los conceptos sobre los cuales se apoya.

Con relación a la “descripción”, puede afirmarse que en Jung hallamos una obsesión por lo concreto, que no se confunde con la del positivista sino que se aproxima a la del fenomenólogo cuya descripción se ciñe a un retorno reiterado al fenómeno en sí mismo para que se muestre con mayor profundidad, riqueza y sutileza. Cuando Jung denomina a su método “fenomenología” esta defendiendo una aproximación descriptiva que evita los supuestos filosóficos decimonónicos y el reduccionismo psicoanalítico. Aunque en principio la utilización del término “fenomenología”, tal como aparece, por ejemplo, en “Psicología y religión ” (1938/40) parece limitarse a una “mera clasificación de experiencias”,⁶⁴ al evitar explícitamente consideraciones a priori o ajenas al fenómeno, Jung intentó que los fenómenos psíquicos (imágenes, conductas, vivencias), sean descriptos en sus propios términos, sin la interferencia de explicación previa alguna. Precisamente en un trabajo de 1941 Jung hizo referencia a la necesidad de respetar el “punto de vista puramente fenomenológico”, para advertir contra el peligro de las explicaciones prematuras que no dan debida cuenta del fenómeno pues se anticipan a él.⁶⁵

BIBLIOGRAFÍA

- ASTI VERA, A. (1967). *Fundamentos de filosofía de la ciencia*. Buenos Aires: Nova.
- BACHELARD, G. (1972). *La Poétique de l'espace*. Paris: P.U.F.
- BAUDOUIN, C. (1963). *L'oeuvre de Jung et la psychologie complexe*. Paris: Payot.
- BETTELHEIM, B. (1983). *Freud and Man's Soul*. London: Chatto and Windus.
- BOSS, M. (1982). *Psychoanalysis und Daseinanalysis*. New York: Da Capo.
- BROOKE, R. (1991). *Jung and Phenomenology*. London: Routledge.
- CARAFIDES, J. (1974). H. Spielberg on the phenomenology of C. G. Jung. *Journal of Phenomenological Psychology*, 5,1, 75-80.
- CASEY, E. (1987). Jung and the postmodern condition. *Spring*, 100-5.
- COHEN, E. (1976). *C.G. Jung and the scientific attitude*. Littlefield. Towota, New Jersey: Adams and Co.
- DRY, A. (1961). *The Psychology of Jung: a Critical Interpretation*, London: Methuen & Co.
- ECHEVERRÍA, J. (1998). *Filosofía de la ciencia*, Madrid, Akal.
- (1983). *Imágenes y símbolos*. Madrid: Taurus.
- (1978). *Mito y realidad*. Barcelona: Labor.
- FREUD, S. (1972). *Obras completas*, Madrid: Biblioteca Nueva. (8 vols.).
- FREY-ROHN, L. (1991), *De Freud a Jung*, México, FCE, Colección de Psicología, Psiquiatría y Psicoanálisis.
- GLOVER, E. (1950). *Freud or Jung?* London: Allen and Unwin Ltd.
- HOBSON, R. (1971). "The archetypes of the collective unconscious", en FORDHAM, R. Gordon, J. Hubback, K. Lambert, M. Williams (eds), *Analytical Psychology: a Modern Science*, Academic Press, London, 66-75.
- HOMANS, P. (1982). *Jung. La Costruzione di una Psicologia*. Roma: Casa Editrice Astrolabio.
- HOSTIE, R. (1955). Du mythe a la religion dans la psychologie analytique de C. G. Jung (Trad. Cast. Pyró, M. A.), *Del mito a la Religión*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971.
- JUNG, C. G. (1995). *Die Gesammelten Werke von C. G. Jung*. Herausgegeben von Marianne Niehus-Jung, Lena Hurwitz Eisner, Franz Riklin, Lilly Jung-Merker und Elisabeth Rüf. Düsseldorf: Walter, 20 vols.

- (1967-1978). *The Collected Works of C.G.Jung*. Edited by Herbert Read, Michael Fordham and Gerhard Adler, executive editor (from 1967), William McGuire. Translated by R.F.C. Hull except volume II. Princeton New Jersey: Princeton University Press, (Bollingen Series XX) 20 vols.
- (1962). *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, Zürich und Stuttgart, Rascher Verlag.
- (1981). *Recuerdos, Sueños, Pensamientos*, Barcelona, Caracas, México, Ed. Seix Barral.
- (1973). *Letters*, vol I: 1906-1950, London, Routledge & Kegan Paul.
- (1994). *Tipos Psicológicos*, Trad. A.S.Pascual. Barcelona, Sudamericana.
- MAILLARD, C. (1984). La psychologie de Jung. Esquisse d'une réflexion épistémologique, en Cazenave, Michel (ed), *Carl Jung*, Paris, L'Herne.
- MALINOWSKI, B. (1974). *Magia, ciencia y religión*. Barcelona: Ariel.
- MERLEAU PONTY, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- NANTE, B. (1992). Una aproximación filosófica a Jung, *Signos Universitarios* Año XI Número XI, Revista de la. Universidad del Salvador.
- NANTE, B. (1999-2000). Imaginación y cuerpo sutil en el proceso de individuación, *Página del Sur*, nr. 2- Primavera-Verano.
- (2003). Una aproximación filosófica a los valores subyacentes del proyecto científico, en Cesarín, S. (coord.) *Ética y economía globalizada: solidaridad y redes sociales*, Buenos Aires, Universidad del Salvador – Federación internacional de universidades católicas, 65-90.
- (1998). “Jung y la curación del alma en las tradiciones antiguas” en *Páginas del Sur*, Buenos Aires, Ediciones El Francotirador.
- (2005). El abismo de Dios en la psicología, en Pinkler, Leandro (comp.), *La religión en la época de la muerte de Dios*, Buenos Aires, Marea, 205-217.
- PETTAZZONI, R. (1948). *Miti e leggende*, Torino, vol 1.
- RAUHALA, L. (1969). *Intentionality and the problem of the unconscious*. Turku: Turum Yliopisto.
- RAUHALA, L. (1984). The basic views of C.G. Jung, en R. Papadopoulos and G.Saayman (eds.). *Jung in Modern Perspective*. Craighall: Donker.
- REICHEMBACH, H. (1938). *Experience and Prediction*. Chicago: Chicago University Press.
- RICOEUR, P. (1965). *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Ed. du Seuil.
- (1969). *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Ed. du Seuil.
- ROMANYSHYN, R. (2000). Alchemy and the subtle body of metaphor. Soul and

- Cosmos, en Brooke, Roger, *Pathways into Jungian World. Phenomenology and Analytical Psychology*. London & New Yor: Routledge.
- SHAMDASANI, S. (2003). *Jung and the Making of Modern Psychology. The Dream of a Science*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, Phénoménologie et Sciences de l' homme. Vers un nouvel esprit scientifique. Louvain – Paris: Publications universitaires de Louvain.

Notas

¹ “Método, Método, ¿qué quieres de mí? Sabes bien que he comido del fruto de lo inconsciente”.

² Cfr. ELLENBERGER, H.(1970) *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, New York, Basic Books, *passim* y SHAMDASANI, Sonu (2004) *Jung and the Making of Modern Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, ps. 11-13.

³ Cfr. SHAMDASANI, Sonu, The incomplete works of Jung, en *Op. cit.*, ps. 22-26. La meritoria labor de publicación de la *Obra Completa*, Madrid, Trotta, 1999 en adelante, aún se encuentra en curso y sigue a JUNG, C.G., (1995) *Die Gesammelten Werke von C.G.Jung*. Herausgegeben von Marianne Niehus-Jung, Lena Hurwitz Eisner, Franz Riklin, Lilly Jung-Merker und Elisabeth Rüf. Düsseldorf: Walter, 20 vols. (Téngase en cuenta que a ello deben agregarse seminarios, epistolario, autobiografía y entrevistas). En este artículo utilizamos tanto la versión española que citamos con la sigla *OC* y a continuación el número del volumen, obra, parágrafo o, en su defecto, la edición alemana que indicamos con la sigla *GW*. En este último caso, de no mediar indicación alguna, brindamos nuestra traducción. (Las citas de la versión inglesa, provienen de Jung, C.G. (1967-1978) *The Collected Works of C.G.Jung*. Edited by Herbert Read, Michael Fordham and Gerhard Adler, executive editor from 1967, William McGuire. Translated by R.F.C. Hull except volume II. Princeton New Jersey: Princeton University Press, Bollingen Series XX, 20 vols. lo indicamos con la sigla *CW*.)

⁴ Cfr. *GW* 18/2 #1234, p. 556.

⁵ Los innumerables malentendidos originaron gran cantidad de objeciones que en su mayoría podrían reunirse en dos grupos; en primer lugar, aquellas relacionadas con su supuesto psicologismo que, por una parte, lo harían transgredir ilegítimamente las fronteras de la ciencia empírica y, por la otra, lo harían caer en una suerte de panspiquismo que reduce toda realidad extrapsíquica (humana, natural, y hasta divina) a un mero epifenómeno psíquico o, más aún –para algunos críticos extremos–, a meros impulsos inconscientes. En segundo lugar, objeciones opuestas a las anteriores, referidas a su supuesto “espiritualis-

mo” que vería equivocadamente (*sic*) la presencia del espíritu en procesos psíquicos que en definitiva son naturales como puede ser por ejemplo, la libido sexual.

⁶ El concepto de sentido (*Sinn*) presenta diversas variantes a lo largo de la obra junguiana, “... pero el *sentido* es un algo espiritual” (*Sinn aber ist ein geistiges Etwas* Cfr. JUNG, C.G. (1995) *Über die Beziehung der Psychotherapie zur Seelsorge* en *GW* 11, 7 # 494, p.339). Si se trabaja en psicología se debe conocer el *sentido* de los fenómenos psíquicos, su finalidad. (Cfr. Prologo 2da. edic. a los JUNG, C.G., *Collected Papers on Analytical Psychology* en *OC* 4, 13 # 688, p.278). Por otra parte, las neurosis constituyen un sufrimiento de la psique que no ha encontrado su sentido (Cfr. *Op. Cit.*, #497, p.206). Como puede verse, ello anticipa, entre otros, al propio Victor Frankl.

⁷ Conocido es el comienzo de JUNG, C.G. (1981) *Recuerdos, Sueños, Pensamientos*, Barcelona, Caracas, México, Ed. Seix Barral, p. 16: en donde señala que lo que el hombre parece ser *sub specie aeternitatis* sólo se puede expresar mediante un mito, pues: “El mito es más individual y expresa la vida con mayor exactitud que la ciencia” y, por ello, para contar el proceso de autorrealización de lo inconsciente en su vida, contará su mito (“el mito de mi vida”, “*Mythus meines Lebens*”, JUNG, C.G. (1962) *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, Zürich und Stuttgart, Rascher Verlag, p. 10) en donde Jung se propone relatar el mito de su vida. El concepto de mito como “historia verdadera” es arcaico y fue retomado por estudiosos de la religión, tales como Raffaele Pettazzoni, quien se refiere a la “*verità del mito*” (PETTAZZONI, R., (1948) *Miti e leggende*, Torino, vol 1, *ab initio*), Bronislaw Malinowski, para quien el mito es “una realidad que se vive” (MALINOWSKI, B. (1974) *Magia, ciencia y religión*, Barcelona, Ariel, p. 123, publicado originalmente en 1948, Malinowski, B. (1926) *Myth in Primitive Psychology*, New York, 1926 en donde se señala que los mitos validan el orden social.) y Mircea Eliade, por ejemplo en ELIADE, M. (1978) *Mito y realidad*, Barcelona, Labor, 1978, ps. 12 s, (ELIADE, M. (1963) *Myth and Reality*, New York,).

⁸ “Todos mis trabajos, todo cuanto he creado espiritualmente, parte de mis imaginaciones y sueños iniciales.”, *Op. Cit.*, p. 200.

⁹ La distinción propuesta por REINCHENBACH, H. (1938). *Experience and Prediction*, Chicago, University of Chicago Press, fue aceptada casi sin objeciones por décadas. Cfr. una síntesis en ECHEVERRÍA, Javier (1998) *Filosofía de la ciencia*, Madrid, Akal, ps. 51-66.

¹⁰ “Acerca de la psicología del arquetipo del niño” en JUNG, C.G., *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*, *OC* 9/I # 302, p. 167.

¹¹ El carácter “espiralado” de la hermeneútica es isomorfo al desarrollo simbólico de la psique; Cfr. JUNG, C.G., *Psicología y alquimia*, en *OC* 12 #34, p. 30.

¹² JUNG, C.G., *Psicología y alquimia*, *OC* 12 # 14, p.14. Por cierto, es objetable que “tocar el alma” sea un sinónimo de psicología, salvo que se devuelva a “psicología” su sig-

nificado original. Cfr. NANTE, Bernardo (2005) El abismo de Dios en la psicología en PINKLER, Leandro (comp.), *La religión en la época de la muerte de Dios*, Buenos Aires, Marea.

¹³ Esta afirmación no supone una aceptación *in toto* de Thomas Kuhn, pues en este caso –para utilizar el mismo lenguaje kuhniano– la “acumulación de anomalías” que presenta el paradigma psicológico científico y que obliga a cambiarlo no lleva a un rechazo por ser “metafísico”. Por el contrario, por así decirlo, el “paradigma” junguiano –aún naciente– pone en vilo todo el proyecto moderno de ciencia y se abre a una recuperación de la metafísica.

¹⁴ Armando Asti Vera señala que las ciencias tradicionales “... se basan en la metafísica y no son más que aplicaciones de los principios trascendentes al orden fenomenal de la manifestación.” (ASTI VERA, A. (1967) *Fundamentos de la filosofía de la ciencia*, Buenos Aires, Nova, ps. 19 (Cfr. *cum grano salis* ps. 18-30 y, en particular la referencia a Jung en ps. 25-25) La teoría junguiana no parte de la metafísica, pero su aproximación fenomenológico-hermeneútica *sui generis* desemboca en la metafísica, que opera como una suerte de “causa final”. Por cierto, todo ello expresado desde nuestra propia interpretación de la obra junguiana.

¹⁵ SHAMDASANI, Sonu (2003) *Jung and the Making of Modern Psychology. The Dream of A Science*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 248.

¹⁶ No se trata, por cierto, de una adhesión acrítica a un “orientalismo” y, menos aún, a alguna forma de “ocultismo”. Esta cuestión excede el alcance de este artículo.

¹⁷ NANTE, Bernardo (2003), Una aproximación filosófica a los valores subyacentes del proyecto científico, en Cesarín, Sergio (coord.) *Ética y economía globalizada: solidaridad y redes sociales*, Universidad del Salvador – Federación internacional de universidades católicas, Buenos Aires, ps 65-90.

¹⁸ JUNG., C.G., El punto de inflexión de la vida en *Dinámica de lo inconsciente*, OC 8 # 794.

¹⁹ Los comentaristas suelen soslayar lo que, de hecho, soslaya habitualmente la ciencia vigente. Es evidente que lo “empírico” no sólo no se limita a la experiencia externa, sino que abarca la interna, pero –en el caso de Jung– éste no se restringe a los actos mentales conscientes, sino que incluye los inconscientes. Más aún da cuenta del sentido que en ellos aparece ante la conciencia y enlaza el acontecer externo y el interno. Podría integrarse todo ello con el concepto de experiencia de vida de E. Spranger (Cfr. SPRANGER, E. (1945), *La experiencia de vida*, Buenos Aires) y la articulación de ella con la sabiduría pues, como señala Aranguren, aunque se distinguen ambas son vividas “desde dentro”. (Cfr. ARANGUREN, J.L.L.; Julián Marías y otros (1960) *Experiencia de vida*, 1960, ps 21-46.)

²⁰ SHELBURNE, Walter A. (1988) *Mythos and Logos in the Thought of Carl Jung. The Theory of the Collective Unconscious in Scientific Perspective*, New York, State University of New York, p. 11.

²¹ No se trata de una confusión entre lo psíquico y lo biológico, sino de una ampliación de lo psíquico sin desconocer discontinuidades. Por cierto, la teoría junguiana influyó en Alverdes, Lorenz, Sheldrake, etc.

²² Cfr. MERLEAU PONTY, M. (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard. Excede nuestro actual propósito un abordaje crítico a los límites de tal fenomenología en relación con la teoría junguiana, si bien damos algunas indicaciones en la Segunda Parte de este mismo artículo. Sobre la fenomenología y las ciencias del hombre Cfr. STRASSER, Stephan (1974). *Phénoménologie et Sciences de l' homme. Vers un nouvel esprit scientifique*, Louvain – Paris, Publications universitaires de Louvain.

²³ ROMANYSHYN, R.,(2000), *Alchemy and the subtle body of metaphor. Soul and Cosmos*, en Brooke, Roger, *Pathways into Jungian World. Phenomenology and Analytical Psychology*, London & New York, Routledge.

²⁴ Cfr., en particular, JUNG, C.G., *GW* 8,18; 8,19; 14/1; 14/2, *passim*.

²⁵ El término no es junguiano, sino de Henry Corbin. Para una introducción sobre el tema, Cfr. NANTE, B.,(1999-2000) *Imaginación y cuerpo sutil en el proceso de individuación, Página del Sur*, nr. 2- Primavera-Verano.

²⁶ Se trata del Prólogo al libro de Rosa Mehlich sobre Fichte incluido en *GW* 18/2 # 1732, p.832.

²⁷ JUNG, C.G., Prólogo a Olga von Koenig - Fachsenfeld, *Transformación del problema del sueño desde los románticos hasta el presente*, en *GW* 18/2 # 1740, p. 835. Cfr. SHAMDASANI, Sonu (2003), *Op. cit.*, ps 166 – 167. Puede agregarse una tercera referencia en un seminario del 22 de noviembre de 1938 en donde afirma: “ Que hablemos de lo inconsciente es una herencia directa del espíritu romántico.” JUNG, C. G., (1938-1939) *Psychological Interpretation of Children's Dreams (1938 – 1939)*, ed. L. Frey & Rivkah Schärff, ed. priv., p. 47

²⁸ C. G. JUNG (1973) *Letters*, vol I: 1906 - 1950 London, Routledge & Kegan Paul, ps. 278-279: “Me parece que la tarea más importante de cualquiera que forme almas en la actualidad es mostrar una vía de acceder a la experiencia original que, por ejemplo, san Pablo encontró claramente camino de Damasco. Según mi experiencia, sólo así se inicia el proceso de desarrollo del alma del individuo.”

²⁹ Cfr. NANTE, B, (2005), *El abismo de Dios en la psicología*, en Pinkler, Leandro (comp.), *La religión en la época de la muerte de Dios*, Buenos Aires, Marea, 205-217.

³⁰ Si bien Jung mantuvo relación con numerosos sabios de su época de las más diversas áreas, fue –hasta donde puede advertirse– en gran medida un *outsider* en punto a las nue-

vas corrientes epistemológicas; indigencia que quizás empobreció sus fundamentaciones pero que a la vez le dio libertad para la creación. Se trata, en buena medida, de reformular su teoría sobre bases epistemológicas explícitamente mejor fundadas; tarea mayúscula que aún debe ser emprendida. El presente trabajo es un modesto aporte provisional e incipiente en esa dirección.

³¹ Cfr. las buenas consideraciones que, al menos sobre esta cuestión, hace HOSTIE, Raymond (1971) *Del mito a la religión en la psicología analítica de C.G.Jung*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971, ps. 20 – 25.

³² Cfr. OC.1

³³ Cfr. Jung, C.G., Neue Bahnen der Psychologie en GW 7,3 #409, p. 254. A continuación el texto insiste, con estilo inflamado, que debe dejarse el ropaje de erudito y recorrer el mundo con un corazón abierto. (La primera versión de este texto es de 1912, aunque fue varias veces corregido y la *Obra Completa* incluye la última de 1943.)

³⁴ Sincronicidad como principio de conexiones acausales en OC # 821, p.417.

³⁵ Cfr. cómodamente, HOSTIE, R. (1971) *Op. cit.*, ps. 22s.

³⁶ Cfr. JUNG, C. G., Psicología analítica y cosmovisión en OC 8, 14, #689 ss y el comentario de MAILLARD, Claude, La psychologie de Jung. Esquisse d' une réflexion épistémologique, en Cazenave, Michel (ed.) (1984) *Carl Gustav Jung*, Paris, L' Herne, pp. 406-436.

³⁷ Cfr. Maillard, C., *Op. cit.*, *passim*

³⁸ JUNG, C.G., Über das psychologische Verständnis pathologischer Vorgänge en GW3, 2 *Psychogenese der Geisteskrankheiten*. El texto original que corresponde a una conferencia dictada en inglés en 1914, fue ampliado levemente en su versión alemana y publicado como suplemento de *Der Inhalt der Psychose*.

39. Se trataría en realidad de una explicación en vez de la comprensión a la cual aspira Jung.

⁴⁰ BACHELARD, Gaston (1972), *La Poétique de l' espace*, Paris, P.U.F., p. 12.

⁴¹ Cfr. FREY-Rohn, L. (1991) *De Freud a Jung*, México, FCE., p.193. Sobre una exposición del método sintético o constructivo, Cfr. Über die Psychologie des Unbewussten en GW 7, 1 que cuenta con un capítulo (cap.6) dedicado al tema.

⁴² Jung, C. G., (1971) *Tipos Psicológicos*, Barcelona, Sudamericana, # 782, p. 505 (Seguimos aquí la trad. española que merecería incorporarse en la *Obra Completa* con ajustes menores. Corresponde a GW#782)

⁴³ Se trata de su tesis doctoral, Cfr. GW 1, 1, OC 1,1. (Por cierto contamos con las conferencias de Zofingia dictadas por Jung siendo aún alumno universitario. Cfr. JUNG, C.G. (1983) *The Zofingia Lectures*. Princeton, Bollingen.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Op. cit.*, #783 p.506.

⁴⁶ Publicado por primera vez con el título de *Wandlungen und Symbole der Libido. Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Denkens*, Leipzig & Vienna, Franz Deuticke, 1912 (si bien una parte ya había sido publicada el año anterior). El texto revisado y ampliado lleva el título de *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie* y constituye el vol 5 de la *Obra Completa*. (A la fecha sólo se cuenta con la versión de Enrique Butelman; *Símbolos de transformación*, Buenos Aires, Paidós, 1962.)

⁴⁷ JUNG, C.G., Prólogos a los *Collected Papers on Analytical Psychology*” en *OC* 4, 13 #687 p. 278, Cfr. FREY-ROHN, L., *Op. cit.*, ps. 193-4.

⁴⁸ JUNG, C. G., *Op. cit.*, #689.

⁴⁹ JUNG, C. G., “Sobre la energética del alma” en *OC* 8,1 #2 p. 5. La edición de la *Obra Completa* incluye una versión de 1948 que revisa ligeramente el texto original de 1928.

⁵⁰ Cfr. Wundt, W. W., *Grundzüge der physiologischen Psychologie III*, ps. 692ss.

⁵¹ Jung, *Op. cit.*, # 3.

⁵² Wundt, W., *Op. cit.*, III, p. 737 en Jung, *Op. cit.*, #5 nota 7.

⁵³ Wundt, W., *Op. cit.*, III, 728 citado en Jung, C. G., *Op. cit.*, # 4, p.6, nota 4.

⁵⁴ JUNG, C.G., *Ibid*.

⁵⁵ BAUDOUIN, Charles (1967) *La obra de Jung y la psicología de los complejos*, Madrid, Gredos, p. 369.

⁵⁶ De Waelelens, A (1955) *Le Disque Vert*, Numéro spécial à l' occasion du 80° anniversaire, Bruxelles, 1955, ps. 80-82.

⁵⁷ BOSS, M. (1982) *Psychoanalysis and Daseinanalysis*, New York, Da Capo Press.

⁵⁸ RAUHALA, L. (1984) The basic views of C. G. Jung in the light of hermeneutic metascience in R. Papadopoulos and G. Saayman (eds.), *Jung in Modern Perspective*, Craighall, A.D. Donker, ps. 229- 244.

⁵⁹ CARAFIDES, J., (1974) “H. Spiegelberg on the phenomenology of C.G. Jung”, *Journal of Phenomenological Psychology*, 5, 1, 75-80.

⁶⁰ RAUHALA, L., *Op. cit.*, y Hobson, R. (1980) “The archetypes of the collective unconscious” en M. Fordham & al. (eds.) *Analytical Psychology: a Modern Science*, London, Academic Press, ps 66-75.

⁶¹ BETTELHEIM, B. (1983) *Freud and Man's Soul*, London, Chatto and Windus.

⁶² RICOEUR, Paul (1965) *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Ed. du Seuil.

⁶³ Esta lista basada en BROOKE, R. (1991), *op. cit.*, p. 28 y p. 176 no supone una aceptación de la concepción “freudocéntrica” de Jung.

⁶⁴ Cfr. *OC* 11,1.

⁶⁵ Cfr. JUNG, C.G., “Acerca del aspecto psicológico de la Coré” en *OC* 9/1,7 #308, p. 170.