

Nante, Bernardo

Notas para un reformulación de la epistemología junguiana. Segunda parte

*Notes for a reformulation a Junguian epistemology.
Second part*

Revista de Psicología Vol. 2 N° 4, 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:

Nante, B. (2006). Notas para una reformulación de la epistemología junguiana : segunda parte [en línea]. *Revista de Psicología*, 2(4).

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

**Notas para una reformulación de la epistemología junguiana.
Segunda Parte**

Notes for a reformulation a Junguian epistemology. Second Part

Bernardo Nante
Universidad Del Salvador

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

Junguian work thaving multiple sources and an innovate characteristic that stirs the present scientific and cultural cosmovisiont demands an understanding from its own terms. The attempt lies in recovering the epistemological unit of Jung's theory that articulates a conservative and scientific approach and an avant garde proposal, a return to ancient sources, beyond its allegedly vacillations. Junguian theory, thus integrating the ancient and modern knowledge, tries to surpass the current psychological concept by recovering the former convergence between cosmology and psychology from an adequate empiric and methodological basis. Junguian method, unequivocal and reformulated, appears as a sui ge-

Correspondencia: Bernardo Nante
Universidad Del Salvador

neris hermeneutic phenomenology that starts from the intimate movement of symbols and accounts for the intra and extrapsychic meaning thus revealed.

Palabras clave: Psicología Junguiana, Jung, Teorías Psicológicas, Teoría Psicoanalista, Fenomenología, Epistemología.

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

Introducción

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. 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.

Hacia una fenomenología-hermenética sui generis

En 1928 Jung se había opuesto a la aplicación unilateral del método explicativo que obstaculiza el acceso al significado de la obra verdaderamente humana, tanto desde la incumbencia directa de la Psicología –sueños, conductas, vivencias– en definitiva, historias de vida, cuanto desde las objetividades culturales:

Si derivamos un poema de Goethe de su complejo materno, si pretendemos explicar a Napoleón como un caso de protesta masculina y a San Francisco a partir de la represión sexual, quedaremos profundamente insatisfechos. Porque además de ser algo insuficiente, no hace justicia a la realidad significativa de las cosas. ¿Dónde quedan la belleza, la grandeza, la santidad? Éstas son realidades muy vivas, sin las cuales la vida humana sería sumamente tediosa. ¿Cuál es la respuesta correcta a la pregunta de los grandes sufrimientos y conflictos? En dicha respuesta debería haber al menos algo que recordara a la magnitud del sufrimiento

Esto se tornará más evidente aún en su interpretación de las formaciones simbólicas, como discutiremos más abajo; pues el criterio, a diferencia de la aproximación freudiana que descubre el significado manifiesto mediante explicaciones reductivas, consistirá en la amplificación de las significaciones, tanto de las asociaciones aportadas por el sujeto (amplificación personal) de manera “radial” –es decir, focalizando las mismas en el símbolo y no asociando linealmente como hacía Freud–, cuanto mediante la amplificación impersonal que recurre a paralelismos simbólicos universales. Ambas amplificaciones aspiran al “ensanchamiento” de lo dado mediante un procedimiento espiralado que abarca significaciones unificándolas en torno a un núcleo de significado.

El rechazo de la teoría freudiana de la libido –con su reduccionismo sexual y de la noción de trabajo del sueño con su contenido latente y manifiesto que le valió a Jung una crítica severa por parte de Freud, se continúa –entre tantas otras– con las críticas de Dry y Glover.¹ Glover afirma que las amplificaciones del símbolo que Jung realiza, al ir “hacia delante”, al abrir nuevas significaciones simbólicas, en realidad *se alejan* de una interpretación, pues ellas mismas necesitan interpretación. Un ejemplo aportado por el mismo Brooke nos aclara la situación:

Para el psicoanalista, esta amplificación describe el resultado de elaboraciones en gran medida conscientes, y fracasa pues no formula la pregunta: ¿cuáles son las condiciones ontogénicas específicas, ahora inconscientes, que producen los “cuadraturas del círculo” como imágenes de totalidad? Por supuesto, al igual que el fenomenólogo, el junguiano obra desde el punto de vista lógico correctamente al revertir la pregunta: ¿qué es lo que hace que ciertas condiciones ontogénicas sean tan significativas? La respuesta es que

estas son ocasiones para la experiencia de totalidad, tal como es 'simbolizada' en las imágenes de estas cuadraturas del círculo.²

Frente a esta defensa que Brooke hace del método junguiano como fenomenológico; destaca dos objeciones; la primera es que su procedimiento carece de la disciplina y el rigor propio del fenomenólogo profesional; la segunda, que en la medida en que recurre a principios explicativos, tales como 'arquetipo' e 'inconsciente colectivo', deja de ser "psicólogo fenomenólogo". De lo primero no nos cabe la menor duda, las presentes consideraciones, incluidas las de Brooke, surgen de este hecho; por ello su utilización del término es *sui generis*; además Jung jamás hizo referencia a Husserl, ni a las corrientes fenomenológicas que se constituían casi paralelamente a sus propias investigaciones. Esta misma aceptación de que Jung no es un fenomenólogo *stricto sensu*, nos permite comprender porqué nuestro autor se toma la libertad de utilizar principios explicativos, a saber 'arquetipo', 'sí-mismo' etc., pero, por una parte, él mismo los presenta como hipótesis y, por la otra, ello le facilita un diálogo con las corrientes de la psicología de la profundidad vigentes y aún con las ciencias naturales y exactas.

Con relación a la reducción fenomenológica, Brooke señala que tanto la *epoché*, cuanto la reducción propiamente dicha que, en términos de Luijpen, consiste en "el retorno a nuestra más originaria experiencia de nuestro más originario mundo"³ son "...centrales a los intentos de Jung cuanto a los del fenomenólogo"⁴ Por otra parte "...esta sensibilidad orientadora era personal y apasionada", como puede constatarse en un texto de 1912 en el cual Jung afirmó que el verdadero psicólogo y, en general, "todo aquel que quiera conocer la psique humana" debería abandonar la "ciencia exacta", despedirse de sus vanas pretensiones "académicas" y acercarse con un corazón humano y abierto a las más altas cimas y a lo más abyecto del mundo.^{5, 6}

Aunque su comprensión de la fenomenología fuera limitada, Jung comprendía el carácter central de la reducción. Así, por ejemplo, en 1949 escribió: "Una psicología que pretenda ser científica no puede más aceptar basarse en premisas filosóficas tales como el materialismo o el racionalismo. Si no quiere transgredir su competencia irresponsablemente, sólo debe proceder fenomenológicamente y abandonar opiniones preconcebidas."⁷

Este abandono de opiniones preconcebidas no debe entenderse como la ingenua posición según la cual se puede proceder sin supuestos; por el contrario, se trata de lograr el reconocimiento de que es necesario hacer explícitos los mencionados supuestos: “Lo ideal - escribió Jung - sería naturalmente no tener supuesto alguno. Pero esto es imposible aún si uno ejercita el más riguroso autocrítica, pues *uno mismo* es el más grande de todos los supuestos y el de más graves consecuencias. Por más que se trate de no tener supuestos (...) el supuesto que yo mismo soy determinará mi método: así como soy, así procederé.”⁸

Esta misma afirmación puede verse entonces desde la propia Psicología analítica según se adelantó más arriba. Por cierto, lo anterior no significa que los supuestos se despejen con la psicología analítica, por cuanto esto implicaría una suerte de *petitio principii*; simplemente indican que la misma teoría prevé mecanismos psicológicos para el origen de determinados supuestos.

Como señala Brooke, Jung procedió con una actitud crítica respecto de sus supuestos culturales con el propósito de limitar el efecto de los mismos y para abrirse a los fenómenos psíquicos que, por otra parte, se muestran condicionados históricamente: “Como el fenomenólogo existencialista, Jung reconoce que la situación histórica del hombre limita la extensión de la reducción fenomenológica.”⁹ Pero, por esta misma razón, no nos parece acertada la afirmación de Casey, aceptada por Brooke, quien sostiene el “rechazo de la metafísica por parte de Jung”.¹⁰

Jung no rechaza la metafísica, simplemente no quiere que sus conclusiones se extrapolen metafísicamente, pues se limitan a la descripción y análisis de los fenómenos psíquicos. Más aún, no sólo Jung no rechaza la metafísica, sino que se abre a ella.¹¹ Brooke, siguiendo a Casey, deriva erróneamente de ese supuesto rechazo de la metafísica y de su focalización contemplativa en la inmediatez de la imagen, que el pensamiento junguiano se ubica dentro de la corriente post-moderna de pensamiento fenomenológico.¹² Brooke insiste, basándose en una lectura equívoca de “El problema fundamental de la psicología actual” que Jung, al intentar superar los prejuicios de la psicofisiología imperante y del psicoanálisis, y aproximarse a partir de fuentes pre-modern-

nas a “una psicología con alma” no estaría postulando el regreso a un pensamiento psicológico pre-moderno.¹³ Por ello, para este autor, cuando Jung afirma que una psicología que recupera el alma no puede ser moderna, sólo podría pensarse en una psicología postmoderna. Brooke y Casey no han comprendido que el intento junguiano no es regresivo, pero tampoco anticipa anacrónicamente a la postmodernidad, sino que, por el contrario, aspira con las exigencias propias de la ciencia contemporánea, a salvar aquellos fenómenos psíquicos autónomos, descriptos y abordados en clave filosófica en tiempos pre-modernos. No se trata de una regresión, sino de una recuperación que se abre a una articulación entre psicología, antropología y metafísica.¹⁴

La reducción fenomenológica, llevada a cabo por Jung, como esta vez con acierto señala Brooke, se ve con claridad en su abordaje terapéutico : “Si quiero comprender al individuo debo dejar a un lado todos los conocimientos científicos del hombre promedio y renunciar a toda teoría a fin de poder plantearme el problema de otro modo y sin prejuicios. La tarea de la comprensión sólo puedo emprenderla *vacua et libera mente...*”¹⁵ No podemos dejar de señalar que la mencionada actitud se complementa con la propuesta junguiana de la relación terapéutica como “...una relación personal dentro del cuadro impersonal del tratamiento médico (...) el tratamiento es el producto de una influencia recíproca (...) En el tratamiento tiene lugar el encuentro entre dos factores irracionales, es decir, entre dos personas (...) que traen consigo junto con su más o menos claramente definido campo de conciencia, una amplia esfera indefinida de no-consciencia (...) Si se produce alguna combinación, ambos son transformados.”¹⁶ Este texto que, por una parte –como hasta el mismo Jaspers parece reconocer–¹⁷ se anticipa al concepto de “encuentro” propio de las corrientes terapéuticas existencialistas, describe la rica tensión entre una energética que da cuenta de los movimientos libidinales propios de toda relación humana y el *plus* de sentido extrapsíquico de la relación interpersonal. Pero esta tensión surge en contexto junguiano como resultado de atenerse a lo dado.

Con las salvedades apuntadas podemos concluir, basándonos en parte en Brooke, que la reducción fenomenológica, aunque limitadamente, aparece en:

- 1) Su crítica del reduccionismo psicoanalítico, la focalización en la situación presente y en su mismo carácter de proyecto.
- 2) Su focalización en la actividad imaginativa onírica y vigílica, aceptándolas tal como se dan, rechazando así la concepción freudiana de que el sueño es un disfraz.
- 3) La puesta entre paréntesis de sus propios puntos de partida teóricos en el abordaje psicoterapéutico.

Con relación a la reducción eidética, cabe la afirmación de Brooke: “El método de Jung tiene mucho en común con la búsqueda fenomenológica de las esencias. Si bien Jung se alinea a sí mismo con la fenomenología en su intento de poner entre paréntesis la actitud natural y volver al mundo de la vida, también se alinea a sí mismo con la hermenéutica, lo hace de un modo que se anticipa a su época: sueños, síntomas, pinturas y conductas son tratados como textos, al cual se aplica el método hermenéutico de la filología.”¹⁸

En cuanto al concepto junguiano de hermenéutica, hasta cierto punto puede considerarse el equivalente de la búsqueda de las esencias en la fenomenología. Aunque Jung dijo adoptar el “método del filólogo, esto sólo debe entenderse como una analogía para referirse en primer lugar al enfoque del filólogo ante un texto difícil, quien en ningún caso lo considera como si “ocultase” un significado y, en segundo lugar, al procedimiento del mismo filólogo que consiste en recurrir a textos paralelos, de alguna manera a un contexto más amplio (el de la misma lengua o el de la familia de lenguas) en donde quizás pueda revelarse su significación. La amplificación junguiana excede el “método del filólogo” en virtud de que apunta al develamiento de un sentido que orienta a la psique, cobrando así una dimensión antropológica.

Brooke considera que la amplificación es, en esencia, similar al método husserliano de la libre variación imaginativa, si bien nosotros agregaríamos que solamente de la amplificación impersonal, pues la amplificación personal es el mismo desarrollo del fenómeno o, si se quiere, él mismo *es* fenómeno. En efecto, se trata de delimitar externamente el significado esencial del fenómeno, dilucidar el contexto del descubrimiento del mismo y aproxi-

marse espiraladamente, cada vez más al núcleo de significado siempre en retroceso en el corazón esencial del mismo fenómeno. “Por lo tanto –escribe Brooke–, como los fenomenólogos existencialistas (pensamos aquí particularmente en Merleau Ponty y Romanyshyn) Jung reconoce que toda interpretación permanece necesariamente un *como si*, pues las metáforas a través del cual el fenómeno se revela siempre lo mantienen también necesariamente oculto.”¹⁹

Pero una interpretación utiliza, obviamente, el lenguaje y Jung era consciente de que esa misma utilización del lenguaje condiciona la experiencia y el significado del mismo fenómeno. Pero como los fenómenos de principal relevancia eran para Jung las formaciones simbólicas y de ellas mismas parece derivarse el lenguaje o las “matrices lingüísticas”; el lenguaje teórico que intenta dar cuenta de estas formaciones simbólicas, no puede abstraerse totalmente de las mismas so pena de alienarse de sus propias raíces vitales. Por ello, la utilización metafórica que Jung hizo en algunas ocasiones para dar cuenta de las formaciones simbólicas o de los arquetipos, por ejemplo “sombra”, “anima” etc., se funda en este criterio: “No es indiferente –escribe Jung– el que se llame algo una ‘manía’ o un ‘dios’. Servir a una manía es detestable e indigno, pero servir a dios es decididamente más significativo y más productivo porque significa un acto de sumisión a un ser espiritual, más alto (...) Cuando el dios no se acepta la ego-manía se desarrolla, y de esta manía surge la enfermedad.”²⁰ Jung hubiera coincidido, no sólo por razones poéticas, con estas palabras de Borges: “Por Musa debemos entender lo que los hebreos y Milton llaman Espíritu y lo que nuestra triste mitología llama Subconsciente.”²¹ Por esa misma, razón Jung prefirió –por ejemplo– hablar de “Jehová” y no del ‘super-yo’, sin que ello implique, necesariamente un psicologismo.²²

Ahora bien, la anterior aseveración junguiana no es meramente literaria, ni responde a un mero recurso psicoterapéutico, en suma no es psicologista sino que intenta una apertura hacia lo extrapsíquico. Así, por ejemplo, Jung afirmó, no sin ironía, con respecto al psicoanálisis: “Para la psique, el espíritu no es menos espíritu porque se lo llame sexualidad”.²³ Llegamos así al concepto central de intencionalidad que Brooke, siguiendo a Ira Progoff, cree poder rastrear en *Tipos Psicológicos*. Progoff sostenía que en esa obra

el término libido ya se libera del modelo cuasi-fisiológico freudiano pues se le otorga a la misma libido una dirección. Aunque la separación se torna allí más definitiva, ésta ya se puede advertir en *Símbolos de transformación*, pues en esta última obra la libido no se concibe más como energía intrapsíquica, encapsulada.²⁴ Pero sin duda es en *Tipos Psicológicos* donde ésta comienza a ser concebida como la medida de los valores cambiantes y de las intensidades del sujeto en relación con el mundo. Como afirma Brooke, a partir de esta obra: “El mundo percibido es, dice Jung, un mundo –para– alguien (de un tipo particular). Por otro lado, no hay consciencia del mundo que no esté (tipológicamente) limitada. Expresado ontológicamente, no hay consciencia que no esté relacionada al mundo (*world-related*) como una cierta perspectiva.”²⁵ Si bien Jung nunca abandona su enfoque energético, sin duda esta apertura al mundo ya es considerada como propia del hombre.

Brooke, basándose en Shapiro, afirma que su noción de introversión de ninguna manera niega esta apertura porque la introversión no debe ser entendida como el resultado de una inversión de la libido sino como un proceso que consiste en llevar la atención de lo percibido al percipiente.²⁶ Pero a este autor le preocupa que Jung siguiera utilizando las expresiones “mundo interior” o “mundo exterior” para referirse, por ejemplo, a aquello que privilegia respectivamente el introvertido y extravertido, pues esto contradice a su entender el concepto de intencionalidad ya supuesto en *Tipos Psicológicos* y es “...existencialmente y teóricamente insostenible”.²⁷ Independientemente de que Jung no esté escribiendo como fenomenólogo en sentido estricto, sino como un psicólogo cuya método denota ciertas afinidades con el fenomenológico, todo su abordaje de la psique, particularmente desde el proceso de individuación, nos remite a una serie de objetividades que conforman un ‘mundo’ en el cual el hombre está inmerso pero cuyas propiedades lo revelan como diferente al mundo tal como lo puede entender Merleau Ponty. Hay un otro preñado de sacralidad que se revela en la interioridad y, más aún, cierto movimiento interior/exterior de la energía psíquica acompañada por el yo, que revela una realidad subyacente (que no es lo inconsciente) o, mejor aún, un ‘mundo’ que funda ese mismo movimiento entendido como *unus mundus*. Aunque no podemos aquí dar cuenta acabada de esta cuestión, las otras dos características que Brooke menciona en

donde parece manifestarse la intencionalidad en Jung, la imaginación y la teleología, de alguna manera abonan nuestra tesis. Con relación a la imaginación Jung escribió: “No hay función psíquica que en la imaginación no esté conectada de manera indiscernible con las demás funciones psíquicas. La imaginación aparece unas veces como algo primordial y otras veces aparece como un producto último y audacísimo de la síntesis de todas las facultades. Por ello a mí la imaginación se me aparece como *la expresión más clara de la actividad psíquica específica*. (...) en ella se encuentran vitalmente unidos también el mundo interno y el mundo externo, así como todos los opuestos psicológicos. La imaginación siempre ha sido y es la que tiene de el puente entre las inconciliables exigencias del objeto y del sujeto, de la extraversion y de la introversion.”²⁸

La imaginación (creadora) devela en su cualidad sintética, merced a un finalismo auténticamente teleológico, el mundo verdaderamente humano que trasciende la distinción interior/exterior. Y aunque el hombre esté instalado en ese mundo, Jung pudo dar cuenta del vaivén que dentro de ese estar en el mundo manifiesta la libido tornándose hacia un polo objetivo o subjetivo, ya sea de un modo puramente regresivo o manifiestamente progresivo (o, si se quiere, progresivo-regresivo) como se verá oportunamente. La misma actividad imaginativa evidencia esa finalidad que en momentos claves se torna auténticamente teleológica construyendo y a la vez descubriendo un mundo único de sentido.²⁹

De este modo, esta fenomenología *sui generis* es claramente hermenéutica y enlaza a la vez que modifica su empirismo inicial reclamando precisamente un abordaje hermenéutico, pues al intentar dar cuenta del fenómeno y de *todo* el fenómeno, la finalidad que en un primer momento se revelaba como un mero gradiente energético, a través de sus formaciones simbólicas hace patente su orientación teleológica.

Estamos ahora en condiciones de sintetizar el camino recorrido hasta ahora, intentando dar cuenta de una coherencia predominante en la diversidad metodológica junguiana:

- 1) Jung parte de un método empírico no experimental. Aún esta afirma-

ción debe ser matizada no sólo en razón de sus primeros experimentos de laboratorio relacionados con sus investigaciones sobre la asociación, sino también debido a que la observación clínica, aunque no pueda denominarse en sentido estricto ‘experimental’, el analista/observador no es meramente pasivo y, en algunos casos, interviene conscientemente con el propósito de lograr determinado resultado. No obstante, este resultado es en todos los casos la *cura* (que excede, como se vera lo meramente terapéutico, pues su dimensión antropológica le otorga un *status* de *cura animarum* y, por ende, la observación es prioritaria para que la intervención se oriente en el sentido de la misma finalidad que impone la libido).

- 2) Jung desarrolló el método empírico no experimental desde un enfoque energético-finalista, aunque sin desconocer el método causal reductor utilizado por Freud y privilegiado por la ciencia de su época. El término ‘finalista’ alude aquí no a una causa final, sino a la energía que busca su gradiente en virtud de una diferencia de potencial.
- 3) Jung extremó su abordaje inicial, que parte del concepto de “realidad psíquica”, según la cual es menester atenerse a lo dado ,dando cuenta de la actividad total de la psique, formulándose así implícitamente un método fenomenológico *sui generis*, con características que ya desarrollamos. Este abordaje fenomenológico le permite, sobre todo, dar cuenta de un finalismo teleológico, ya anticipado en su método constructivo-sintético, para lo cual el enfoque meramente energético es insuficiente. Pero tal finalismo se revela en la disposición humana y también en las formaciones simbólicas inconscientes, de allí que sólo puede ahondarse en esta orientación si se articula con un método hermeneúutico.
- 4) La hermeneútica de los símbolos junguiana parte de una aceptación de las formaciones simbólicas. Los símbolos no “se explican” se develan y se despliegan a partir de una amplificación personal e impersonal, que consiste en gran medida en poner al símbolo en su contexto para que desde ese contexto “nos hable”.

- 5) Los fenómenos psíquicos manifiestan un sentido extrapsíquico que consiste en una tendencia hacia la totalización. Los últimos trabajos de Jung sobre la sincronicidad extreman este momento por cuanto el sentido primero restringido a la totalización de la personalidad se abre a un fondo revelante, que lo trasciende.

Por cierto, a esta altura hemos esbozado los tres primeros puntos antes mencionados y, nos hemos referido de modo aún más limitado al cuarto. Pero una aproximación (aunque limitada) de la epistemología junguiana no puede desconocer la implícita y *sui generis* articulación fenomenológico-hermeneútica que constituye el fundamento de una psicología que aspira a ser “psicología del alma”. Para referirnos a esa articulación, recurriremos al Ricoeur del *Conflicto de las interpretaciones* pues, como ya demostramos en el pasado, existe una afinidad entre, por una parte, la hermeneútica junguiana y, por la otra, la ricoeuriana.³⁰ De alguna manera la primera podría enlazarse con la segunda, anticipándola en razón de partir de la misma dinámica de lo inconsciente. Es útil recordar –aunque no podamos detenernos en la cuestión– que tanto en el texto antes señalado, como más detalladamente en *De l'interprétation*, Ricoeur señala que el Psicoanálisis ve el origen del sentido de los fenómenos psíquicos no sólo en el arcaísmo de la psique, sino en el *telos* de configuraciones de sentido, que se constituyen progresivamente.³¹ Pero tal arqueología y tal teleología, se detienen en la inmanencia de la reflexión, y será necesaria una fenomenología de la religión para trascender hacia lo absolutamente otro. Ahora bien, el esfuerzo que realiza Ricoeur para desimplicar las objetividades extrapsíquicas a partir del inmanentismo freudiano, es innecesario en el caso del modelo junguiano, pues las mismas surgen como un desarrollo propio de la concepción junguiana. Más aún: tales objetividades –a diferencia del modelo freudiano– no *suponen* sino que se abren a lo metafísico. Por cierto, aunque se trate de un desarrollo propio de la concepción junguiana, sin embargo, es necesaria una reformulación epistemológica que torne explícito lo antes señalado.

Ricoeur se propone una ontología que parte de la interpretación del yo desde sus obras y, para ello, su punto de partida es pensar a partir de los símbolos. En *El conflicto de las interpretaciones* precisa la tarea en una pá-

gina, ya célebre, que citamos parcialmente: “La tarea es entonces, ahora, pensar a partir de la simbólica y según el genio de esta simbólica. (...) Así, el discurso continuado de los filósofos es a la vez reasunción hermeneútica de los enigmas que lo preceden, lo envuelven y lo nutren, y búsqueda del orden, apetito de sistema. Feliz y rara sería la coincidencia, en el seno de una misma filosofía, entre la abundancia de signos y enigmas retenidos y el rigor de un discurso sin concesiones.”³²

Se trata entonces de alcanzar una comprensión que enlace hermeneútica y reflexión; que esté a la vez en el símbolo y más allá de él. Para ello Ricoeur propone tres etapas del comprender que corresponden respectivamente a una fenomenología de la religión, una hermeneútica propiamente dicha o en (*dans*) los símbolos y una hermeneútica filosófica que es un pensar a partir de los símbolos.

Por ahora sólo podemos sugerir cómo el despliegue de estas etapas está en relación con la comprensión junguiana de los símbolos. Pero las notas para una reformulación de la epistemología junguiana no pueden obviarlas. Téngase en cuenta, sin embargo, que nos limitamos a una enunciación y, asimismo, que la fenomenología – hermeneútica (reformulada) sobrepaja la ricoueriana.

La primera etapa corresponde a una fenomenología comparatista para la cual “...comprender un símbolo es reubicarlo en una totalidad homogénea, pero más vasta que él y que, en su mismo plano, forma sistema.”³³ La fenomenología así entendida, ya sea que despliegue múltiples valencias del inagotable símbolo, repitiendo en uno mismo su unidad múltiple, ya se aboque a la comprensión de un símbolo por otro afín, ya se intente la comprensión del símbolo por las otras manifestaciones de lo sagrado (ritos, mitos) o, finalmente, ya sea que se comprenda cómo un símbolo determinado unifica diversos niveles de experiencia o representación (lo exterior y lo interior, lo vital y lo especulativo),³⁴ permanece en una actitud neutra, regulada por la *epoché*. De este modo, el paso de la primera etapa de comprensión, la fenomenología comparatista de la religión a la segunda etapa a saber, el pensar dentro de los símbolos, se realiza por un movimiento interno por el cual el filósofo abandona su exilio de espectador desinteresado y se apropia del

simbolismo singular, viviendo “en el aura del sentido interrogado.”³⁵ Se trata del célebre “círculo hermeneútico”, para el cual “es necesario comprender para creer, pero es necesario creer para comprender”, que exige que en un primer momento el pensamiento se lleve confiadamente por el mismo movimiento de los símbolos.

Sin duda el método junguiano, tanto el método terapéutico –que es de algún modo el lugar de vinculación viva con lo inconsciente y sus formaciones simbólicas–, cuanto el método de interpretación es de una naturaleza afín a las etapas del método de Ricoeur antes señalado.

Pero mientras que en la etapa inicial, la denominada fenomenológica, los símbolos desde la aproximación freudiana no se comprenden por los símbolos mismos más que para desenmascarar lo que ellos encubren, en la aproximación junguiana develan un sentido que se despliega. Por cierto, ello está condicionado por los métodos respectivos. El propio Jung, señaló: “Las imágenes o los símbolos de lo inconsciente colectivo sólo arrojan sus valores distintivos cuando se los somete a un tratamiento sintético. Mientras que el análisis divide el símbolo en sus componentes, el procedimiento sintético lo integra en una expresión general e inteligible.”³⁶ Para cumplir con este propósito, que consiste en una integración del símbolo dentro de un universo simbólico más amplio pero del cual forma parte, Jung decidió desembarazarse del término “asociación” aún ligado al asociacionismo freudiano y, por ende, a lo causal-reductivo e introdujo el término “amplificación” que supone un ensanchamiento, un deliberado enriquecimiento que consiste en inducir al soñador en colocar la imagen en el punto focal de su interés y aportar todas las asociaciones que estén vinculadas con esa imagen. El procedimiento es, a diferencia de Freud y, como en parte se adelantó, de carácter radial, por cuanto los enlaces asociativos que se persiguen se agrupan en torno a un símbolo o imagen simbólica. El sujeto cumple un rol activo y no meramente pasivo como ocurría en el caso de la asociación freudiana, porque que un símbolo adquiriera su carácter de tal para el sujeto, depende de su propia actitud consciente.³⁷

La amplificación personal construye una constelación simbólica que suscita una comprensión que es transformadora por cuanto el sujeto se ve mo-

dificado por la misma fuerza pregnante, reveladora de los símbolos. La dinámica se advierte más claramente en el proceso de individuación, por cuanto en ese caso la amplificación personal y la imaginación creadora asociada a ella no operan meramente en el plano terapéutico sino que cumplen una labor constitutiva de la personalidad humana. Para ello, debe integrarse junto a la amplificación personal, la amplificación impersonal que en contexto terapéutico en principio corresponde al terapeuta, en contexto teórico al teórico-intérprete de símbolos y mitos universales y en el proceso de individuación, en definitiva, al mismo sujeto que integra lo colectivo-impersonal en lo personal.³⁸ Para limitarnos por el momento a la amplificación impersonal, la misma se basa en asociaciones procedentes de materiales colectivos, es decir, de la mitología, literatura, arte etc., de manera tal que, los símbolos emergentes en el sujeto se integran en un contexto colectivo y develan un sentido universal. La utilización de analogías es particularmente importante, tal como leemos en el siguiente pasaje: “La esencia de la hermenéutica, un arte practicado ampliamente en tiempos antiguos, consiste en agregar mas analogías a la ya provista por el símbolo: en primer lugar analogías subjetivas producidas al azar por el paciente, luego analogías objetivas provistas por el analista a partir de su cultura general. Este procedimiento amplía y enriquece el símbolo inicial y el resultado final puede ser reducido a sus respectivos *tertia comparationis*.” (41)

Pueden advertirse a esta altura, las siguientes coincidencias fundamentales con la comprensión en Ricoeur:

A) Se trata en principio de seguir las indicaciones del pensamiento simbólico; según afirmo Ricoeur : “Yo apuesto a comprender mejor al hombre y el nexo entre el ser de todos los entes si sigo la indicación del pensamiento simbólico”³⁹ Similarmente, Jung señaló que se trata de aceptar la realidad psíquica, de tomar al símbolo como un *datum* que despliega sus significaciones sin agotarlo y de incorporarlo a la situación del yo y de la conciencia para que éste “le hable”. Similarmente, Ricoeur afirmó que todo ha sido dicho antes por enigmas antes de la filosofía y que a los filósofos les cabe una reasunción hermenéutica de los enigmas buscando un orden, es decir con un anhelo de sistema.

B) Por otra parte, según Ricoeur la fenomenología comparatista al pretender comprender el símbolo por el símbolo queda en cierto modo atrapada en el modo simbólico. Hemos visto por un lado, que éste es tanto el procedimiento terapéutico al que se somete el paciente cuanto el procedimiento hermeneútico general de la psicología analítica. Pero, asimismo, Jung reconoció de alguna manera los límites de este procedimiento hermeneútico que (calificado en el siguiente texto como “explicación psicológica”), en definitiva genera comprensión por una suerte de ensanchamiento del universo simbólico y no en razón de la constitución de un discurso teórico externo, independiente de la pregnancia simbólica desde el cual partió : “Toda tentativa de explicación psicológica es, en el fondo, la constitución de nuevos mitos. Con ello no hacemos sino traducir un símbolo a otro, que se ajusta a la presente constelación de nuestro destino individual y a la de toda la humanidad. Nuestra ciencia es también un lenguaje en imágenes. Y así nos limitamos a crear un nuevo símbolo con respecto a aquel enigma que ha impregnado todas las épocas que nos precedieron.” Similarmente, Ricoeur da a entender que una hermeneútica restauradora ‘repite’ a los símbolos sólo que integrándolos en un sistema que hasta cierto punto puede dar cuenta de ellos discursivamente, pero sin agotarlos.⁴⁰

C) Cuando Ricoeur alude a una fenomenología comparatista, se refiere a una “fenomenología de lo sagrado”⁴¹ y cabe preguntarse en qué medida esto es aplicable al pensamiento junguiano. Si bien no podemos dar aquí una respuesta concluyente, podemos sin embargo adelantar que, si bien Jung pretendió mantenerse dentro de los límites de una psicología empírica y, por lo tanto, consideró que no le cabía en tanto científico definirse en este sentido, los fenómenos psíquicos, en su dimensión más profunda, están orientados o más precisamente ‘se comportan’ religiosamente. Entre las acusaciones de los materialistas que lo tildan de místico y las de *algunos* teólogos que lo acusan de psicologista. Jung postuló la existencia de una “función religiosa” en la psique orientada hacia una realidad que, en términos generales, las tradiciones denominan “divina” y, de la cual sólo puede afirmarse desde la psicología, que es “psicológicamente verdadera”, sin estar autorizada esta disciplina a definirse respecto de la cosa en sí. En efecto, Jung no aceptaba que la religión fuera un epifenómeno y en particular se opuso a la aplicación reduccionista del concepto de sublimación freudiano. Esta cues-

ción excede los alcances del presente trabajo, pero no puede dejar de plantearse como un momento revelador del fundamento último de lo psíquico.⁴²

Los tres puntos antes desarrollados ponen de manifiesto sintéticamente la afinidad del método junguiano con lo que Ricoeur denomina “fenomenología comparatista”. No obstante, la misma delimitación del objeto de una psicología hará que el énfasis esté puesto en el polo del sujeto (noético); el interés central va a consistir en determinar cuáles son los procesos psíquicos, las vivencias, las conductas que son correlato de determinados fenómenos así llamados religiosos. Sin embargo, sin embargo, en contexto junguiano no sólo es compatible con una fenomenología de la religión sino que ayuda a preparar lo que Ricoeur denomina la segunda etapa de la comprensión, a saber, el “pensamiento *dentro* de los símbolos”, tal como indicamos más abajo.

Los dos puntos siguientes, aunque todavía estarían incluidos dentro de la etapa fenomenológica, anticipan la siguiente:

D) Ricoeur señala que, comprender un símbolo, es reubicarlo en una totalidad homogénea más vasta y con la cual forma sistema. Hemos visto que el procedimiento junguiano es coincidente. Ciertas afirmaciones metodológicas de Jung tornan aún más explícita esta coincidencia. En efecto, en un texto de 1944, al señalar que la psique se torna conocida a la mente consciente a través de sus expresiones externas, a saber sueños y fantasías, Jung agrega: “...estamos obligados a adoptar el método que utilizaríamos al descifrar un texto fragmentario o conteniendo palabras desconocidas: examinamos el contexto. El significado de la palabra desconocida puede tornarse evidente cuando comparamos una serie de pasajes en los cuales aparece.”⁴³ En relación con la interpretación de los sueños escribió “Nos vemos obligados, pues, a aplicar el método al que se recurre cuando se quiere leer un texto fragmentario o bien un texto que contiene palabras desconocidas : se investiga el contexto.”⁴⁴ El mismo Ricoeur señala que es necesario ampliar la noción de “texto”, hacerla desbordar de la noción de “escritura”, para significar, en general, “un conjunto de signos susceptible de ser considerado como un texto”.⁴⁵

E) La teoría junguiana, como toda teoría empírica, corre con la ventaja de contar con consecuencias observacionales, a saber, no sólo con las formaciones simbólicas que acompañan y otorgan significación a las transformaciones propias de la enfermedad y la curación, sino también la aplicación de técnicas que procuran determinadas transformaciones, a saber, la integración consciente. Pero hay más; el proceso de individuación en sus etapas cumbres y críticas, no sólo se caracteriza por el descubrimiento de un sentido en buena medida subjetivo, sino por un sentido que se realiza en la vida misma y que involucra al hombre, el cosmos y la trascendencia. Los fenómenos sincrónicos revelan una relación de sentido entre sujeto y objeto que, en última instancia, permite avanzar la hipótesis del *unus mundus* o *mundus archetypus*.

Así la Psicología retorna con base empírica a su fuente, se articula con la física en un modelo cosmológico generoso abierto a la metafísica. Pero nuestro recorrido, demasiado somero, debe ser retomado mediante un lento recorrido de los movimientos conceptuales de la teoría junguiana para apropiarlos de manera tal que, desde la intimidad, se impongan las objetividades que, a nuestro entender, reclama.

Como señaló Jung: “Ciertamente, la existencia de una realidad trascendental es evidente en sí misma, pero a nuestra consciencia le resulta muy difícil construir los modelos intelectuales que han de ilustrar el en-sí de nuestras percepciones.”⁴⁶

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 Rűf. 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 épistemologique, en Cazenave, M. (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: Turun 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,
- STRASSER, S. (1974). *Phénoménologie et Sciences de l'homme. Vers un nouvel esprit scientifique*. Louvain – Paris: Publications universitaires de Louvain.

Notas.

¹ Dry, A., *The Psychology of Jung: a Critical Interpretation*, London, Methuen & Co., 1961 y Glover, E., *Freud or Jung?*, London, Allen and Unwin, 1950.

² Brooke, R., *Op.Cit.*, p. 33

³ Luijpen, W., *Existential Phenomenology*, Pittsburgh, Duquesne University Press, pág.115.

⁴ Brooke, R., *Op.Cit.*, p. 34.

⁵ Se trata del texto consignado más arriba, correspondiente a la nota

⁶ “Vorwort” Gerhard Adler, *Zur analytischen Psychologie*, en GW 18, 55 # 1239. El texto fue escrito en 1949 pero publicado en la edición alemana en Zürich en 1952 y no en la edición original en inglés, en Londres – New York, de 1948.

⁷ “The Realities of Practical Psychotherapy” en CW 16 #540. Se trata de una conferencia que Jung dictó en Berna en 1937 bajo el título “Die Wirklichkeit der psychotherapeutischen Praxis” que fue hallada entre sus papeles póstumos y que se editó como “Apéndice” de los *Collected Works*.

⁸ Brooke, R., *Op. Cit.*, p. 35

⁹ Casey, E., “Jung and the postmodern Condition”, Spring, 1987, p. 100.

¹⁰ Esta cuestión excede el presente trabajo.

¹¹ Brooke, R., *Ibíd.*

¹² Jung, C.G., “El problema fundamental de la psicología actual” en O.C. 8,13 #661 & 662

¹³ Por cierto, una cuestión que excede los alcances del presente trabajo.

¹⁴ Jung, C.G., “Presente y futuro” en O.C., 10,14 # 495.

¹⁵ Jung, C.G., “Die Probleme der modernen Psychotherapie” en *GW* 16,5 #163

¹⁶ Jaspers, Karl, *Psicopatología general*, México, FCE, 1996, p. 893.

¹⁷ Brooke, R., *Op. Cit.*, p. 38.

¹⁸ Brooke, R., *Op. Cit.*, p .40.

¹⁹ “Kommentar zu Das Geheimnis der Goldenen Blüte” en *GW* 13 #55.

²⁰ Borges, J.L., *La rosa profunda*, Buenos Aires, Emecé, 1975, p.

²¹ Ello ya puede verse en sus diferencias con Freud. Cfr. O.C. 4, #333 - #340. Desde luego, el problema del psicologismo en Jung requeriría un desarrollo que excede el marco de este trabajo.

²² Esta afirmación está consignada en un texto de 1931 titulado “Ziele der Psychotherapie”, luego incluido en *Allgemeine Probleme der Psychotherapie*, que constituye la primera parte de *GW 16 # 111*.

²³ Esto es evidente a partir del mismo capítulo sobre “El concepto de libido”. Más evidente aún es su concepto de “función trascendente”.

²⁴ Brooke, Roger, *Op. Cit.*, p. 44.

²⁵ Brooke, Roger, *Op. Cit.*, p. 45 y Shapiro, K, “*A critique of introversion*” Spring, 1972, pp. 60-73.

²⁶ Brooke, Roger, *Ibid.*

²⁷ Jung, *Tipos psicológicos*, #73.

²⁸ Cfr. Brooke, Roger, *Op. Cit.*, pp. 50-51.

²⁹ Cfr. Nante, Bernardo (1992): “Una aproximación filosófica a Jung”, en *Signos Universitarios*, Año XI Número XI, Rev. Univ. del Salvador.

³⁰ Aunque Ricoeur se abstiene de una interpretación de Jung, acaso porque en algún lugar ha dicho que con Jung todo corre el riesgo de confundirse, sin duda, una mención ocasional que hace de nuestro autor, demuestra que parece no haberlo comprendido o al menos, no ha advertido que el arduo ejercicio hermenéutico que emprende con Freud encaminado a una recuperación de una ontología del hombre que de cuenta de lo pulsional e inconsciente, es decir, de la regresión y a la vez del espíritu, es decir, de la progresión, está prevista en la versión más madura de la teoría junguiana como una posibilidad, dentro de los límites de una teoría científica más rica, menos preñada de eclecticismos, más disponible para una hermenéutica filosófica restauradora. Ya en la *Simbólica del Mal*, anticipando el *Ensayo sobre Freud* antes citado, aunque no identifica las metapsicologías freudiana y junguiana, desde cierto punto de vista las pone en un pie de igualdad pues ambas son arqueologías que emprenden el camino regresivo hacia lo infantil (Freud) y hacia el arcaísmo de la humanidad (Jung) que deben ser completadas con el camino prospectivo que aporta la fenomenología de la religión. Ricoeur intentará descubrir una posibilidad intrínseca a la teoría freudiana en su misma intención terapéutica que consiste en devenir adulto pero no advierte que la diferencia fundamental entre la teoría freudiana y junguiana no consiste en grados o modalidades de regresión, uno limitado a lo infantil/personal, otro a lo colectivo, ni en una diferencia en las terapéuticas en razón de dirigirse a ‘tipos diferentes de enfermos’. Si bien de lo último no nos ocuparemos, sin duda, en la obra acabada de Jung la intención terapéutica trasciende los límites de la psicopatología psiquiátrica limitada a semiologías y nosologías, y apunta a una comprensión del hombre, de su situación dolorosa en el mundo, hombre herido de finitud y contingencia, fuente ésta de sus desarraigos, de sus males. En definitiva ya no es “terapéutica” sino “*cura animarum*”, que sólo puede ser

estimulada a través de los mismos procesos autocurativos que ofrece la psique y que exige tomas de conciencia que trascienden toda terapia –aún la junguiana–, para abrirse al ámbito autónomo de lo sagrado.

³¹ Ricoeur, P., p. 292

³² Ibid.

³³ *Op. Cit.*, p. 293.

³⁴ Ricoeur, Paul, *De L'interprétation. Essai sur Freud*, p. 38.

³⁵ Jung, C.G., *Über die Psychologie des Unbewussten*, en GW 7, 1, #122.

³⁶ Crr. Jacobi, Jolande, *La psicología de Jung*, Madrid, Espasa-Calpe, 1963, p. 80.

³⁷ Cfr. Frey-Rohn, L., *Op.cit.*, pp. 195s.

³⁸ Ricoeur, Paul, *Finitude et Culpabilité II La Symbolique du Mal*, p. 323.

³⁹ Cfr. GW6 #336.

⁴⁰ Cfr. Ricoeur, P., *Op.cit.*, p. 38.

⁴¹ La oposición por parte de los defensores del materialismo no le causaba el menor asombro, pero no así algunas críticas por parte de algunos teólogos y filósofos judíos y cristianos, que sin duda estaban alimentadas en parte por ambigüedades del propio Jung. En este trabajo sólo nos cabe una breve mención. Jung señalaba, al respecto: “Cuando demuestro que el alma esta, por su naturaleza misma, dotada de una función religiosa (Tertuliano : ‘anima naturaliter christiana’) ¡el teólogo me interpela y me acusa de psicologismo!” OC 12 #14.

⁴² OC 12 #48.

⁴³ GW 18 #172.

⁴⁴ Ricoeur, P., *Essa ..., i*, p. 35.

⁴⁵ Jung, C.G., *Mysterium Coniunctionis*, OC., 14 II, #442.