

La convergencia entre fenomenología y psicología analítica: aportes para la apertura del  
Dasein.

María Fernanda Uribe Ruiz

Trabajo de Grado para Optar el Título de Filósofa

Director

Jorge Enrique Pulido Blanco

Doctor en Filosofía

Universidad Industrial de Santander

Facultad de Ciencias Humanas

Escuela de Filosofía

Bucaramanga

2025

### **Dedicatoria**

*A la continuidad de la presencia de mi compañero de experiencias, quien, como una gran llama partió, dejándome la causa de esta investigación; a mi amada madre quien fundamenta mi vida desde su eterna comprensión y a mi abuelita que con su maravilloso carácter me enseña el verdadero amor.*

### **Agradecimientos**

A mi mami Marcela, que me envuelve en su interminable amor, siendo mi motor diario para reconocer la fuerza que tiene la voluntad; a mi abuelita Marina, quien me brinda siempre la calidez de un hogar, el amor del alimento y la ternura de la compañía; y a mi padrastro Andrés, quien se hace responsable desde su máxima capacidad.

También a doña Magreth, quien brinda la calidez de un espacio que transita la energía con tan solo verbalizar y tocar. Sin saberlo, acoge el fundamento de la transmutación que solo la madre puede lograr.

Sin dejar de lado a mis compañeros de carrera, quienes estuvieron en cada paso que dolió y en cada momento que alivió el corazón, especialmente a las mujeres valientes con las que conviví. Cada una de ellas me enseñó que la vulnerabilidad se manifiesta de forma diferente y se encuentra dirigida al reconocimiento de la existencia.

Por supuesto, a Víctor, por su acompañamiento personal y académico desde que lo conocí. Sin juicios, optó por escuchar y aportar en la medida de su gran aptitud.

Al profesor Javier, que con su numinosa interpretación simbólica me brindó la luz de entendimiento que necesitaba en el momento justo. Claramente, a mi excelente director de tesis, que con su paciencia me enseñó que la muerte es lo que nos hace ser auténticamente conscientes de la existencia y que el ser filósofo no es una carga, sino el reconocimiento de lo que verdaderamente se es.

**Tabla de Contenido**

	<b>Pág.</b>
Introducción .....	8
1. Objetivos .....	12
1.1 Objetivo General .....	12
1.2 Objetivos Específicos.....	12
2. El Dasein en Martin Heidegger y la estructura de la disposición afectiva (Befindlichkeit) como un existencial fundamental .....	13
2.1 Autenticidad e inautenticidad como modos de ser del Dasein: La disposición afectiva .....	13
2.2 La disposición afectiva como comprensión del Dasein y la posibilidad de apropiación auténtica del ser .....	17
2.3 La angustia: disposición afectiva fundamental para una apertura ontológica hacia la comprensión del ser más propio del Dasein .....	19
3. El Proceso de Individuación en Carl Gustav Jung y la dinámica afectiva.....	24
3.1 Psique dinámica: Compensación .....	25
3.2 Consciente e inconsciente según Carl Jung .....	28
3.3 El proceso de individuación.....	32
4. Aperturidad afectiva como medio hacia la autenticidad.....	38
4.1 La disposición afectiva como medio hacia la autenticidad: la impropiedad y la identificación con la Persona .....	38

4.2 Manifestación de la Sombra como acontecimiento ontológico de desocultamiento .....	41
4.3 Función trascendente y resolución .....	43
5. Conclusiones .....	45
6. Referencias Bibliográficas .....	48

## Resumen

**Título:** La convergencia entre fenomenología y psicología analítica: aportes para la apertura del Dasein<sup>1\*</sup>

**Autor:** María Fernanda Uribe Ruiz<sup>2\*\*</sup>

**Palabras Clave:** Heidegger, Jung, disposición afectiva, autenticidad, individuación.

**Descripción:** Esta investigación analiza la convergencia entre la fenomenología de Martin Heidegger y la psicología analítica de Carl Gustav Jung, destacando el papel de la disposición afectiva como puente entre el proceso de individuación y la autenticidad del ser. En Heidegger, el Dasein se define por su ser-para-la-muerte y por la facticidad de su estar-en-el-mundo, donde la angustia se muestra como disposición privilegiada para abrir la existencia auténtica. En Jung, la individuación se entiende como la integración consciente e inconsciente de la psique, especialmente mediante el reconocimiento de la Sombra y la realización del Sí-mismo.

La tesis sostiene que ambas perspectivas coinciden en que el afecto no es una simple emoción, sino dinamismos ontológicos y psíquicos que orientan la existencia. Así, la angustia y las crisis afectivas actúan como umbrales de transformación que conducen al ser humano hacia un modo de vida más pleno y auténtico. La complementariedad entre Heidegger y Jung permite, finalmente, fundamentar una comprensión de la existencia que reconoce la centralidad de lo afectivo en la construcción del sentido y en la apertura del Dasein.

---

<sup>1\*</sup> Trabajo de Grado

<sup>2\*\*</sup> Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director: Jorge Enrique Pulido Blanco. Doctor en Filosofía.

**Abstract**

**Title:** The Convergence between Phenomenology and Analytical Psychology: Contributions to the Opening of Being<sup>3\*</sup>

**Author:** María Fernanda Uribe Ruiz<sup>4\*\*</sup>

**Key Words:** Heidegger, Jung, affective disposition, authenticity, individuation.

**Description:** This study explores the convergence between Martin Heidegger's phenomenology and Carl Gustav Jung's analytical psychology, emphasizing affective disposition as a bridge between individuation and the authenticity of Being. For Heidegger, Dasein is characterized by its being-towards-death and factual being-in-the-world, where anxiety functions as a privileged disposition that opens authentic existence. For Jung, individuation is the dynamic integration of conscious and unconscious aspects of the psyche, particularly through the recognition of the Shadow and realization of the Self.

The thesis argues that both perspectives converge in viewing affects not as mere emotions but as fundamental forces shaping human existence. Anxiety and affective crises emerge as thresholds of transformation, guiding the individual toward a fuller and more authentic mode of being. The complementarity between Heidegger and Jung thus provides a framework for understanding existence that acknowledges the central role of affectivity in the constitution of meaning and the openness to Being.

---

<sup>3\*</sup> Degree Work

<sup>4\*\*</sup> Faculty of Human Sciences. Department of Philosophy. Director: Jorge Enrique Pulido Blanco, Ph. D. in Philosophy.

## Introducción

A lo largo de la historia de la filosofía se ha realizado una extensa reflexión sobre el ser y su relación con la psique bajo diferentes enfoques. Sin embargo, aún se hace necesario esclarecer la relación entre el ser desde una perspectiva heideggeriana y la “psique” jungiana, pues ambos autores ofrecen conceptos que pueden aportar entre sí para comprender mejor la existencia que conlleva el ser humano. El presente trabajo de grado pretende argumentar que, de hecho, existe una complementariedad entre la búsqueda fenomenológica de la apertura del Dasein heideggeriano y el proceso psíquico de individuación, según la psicología analítica de Carl Jung. Por este motivo es sustancial responder a la pregunta: ¿cómo es que la disposición afectiva resulta fundamental para que el proceso de individuación junguiano conlleve a la autenticidad del Dasein, en el sentido heideggeriano?

En el caso de Martin Heidegger, él postula que el Dasein posee un modo fundamental de ser: *ser-para-la-muerte*. Este ser no existe de forma independiente, sino que *es-en-el-mundo* de manera práctica y orientada a la acción, en lugar de ser un simple observador. Es decir, en su existencia cotidiana, el Dasein se encuentra en constante interconexión con otros. Además, esta relación con lo mundano en su forma inauténtica le posibilita el reconocimiento de la finitud y la muerte de otros y, en consecuencia, la de sí mismo, lo cual es crucial para su existencia auténtica, al permitirle tomar decisiones desde su propia elección, incluso si implica confrontarse de alguna manera a la relación que en la cotidianidad lleva con los demás. Al tener en cuenta las necesidades y el reconocimiento de la coexistencia estructural del Dasein con los otros, se hace evidente la inherencia de la angustia a su finitud, y como el Dasein se revela ante sí y despliega sus posibilidades y proyectos futuros. Se enfrenta a la disyuntiva de actuar auténticamente, eligiendo entre diversas posibilidades y asumiendo su propio ser-para-la-muerte, o inauténticamente,

permaneciendo en la superficialidad de la cotidianidad, perdido en el uno. Es así como el ser auténtico para Heidegger implica que el Dasein se apropie de su propio ser y asuma su finitud, trascendiendo la caída en la que se encuentra inmersa la unidad en la que se manifiesta el Dasein.

Por su parte, Carl Jung argumenta que la integración de todas las partes de la psique es esencial para el sujeto. Es aquí donde se pronuncia la importancia del proceso de individuación. Esta busca la unidad psíquica que considera tanto los aspectos conscientes como inconscientes, facilitando la aceptación del yo y, finalmente, la realización del *sí-mismo*, que representa la totalidad y el centro regulador de la psique. La integración de estos aspectos, incluyendo la Sombra (el conjunto de aquello negado o reprimido), libera al individuo de prejuicios y le permite alcanzar la plenitud de su propio ser. La individuación es fundamental al ser la acción consciente que libera energía psíquica, permitiendo una acción auténtica, no fragmentada, ni condicionada por represiones. En este sentido, implica reconocer y equilibrar los arquetipos —como la Sombra, el *Ánima* o el *Animus*— a través de un trabajo dialéctico con el inconsciente colectivo junguiano que no solo es personal, sino colectivo. Se acepta la influencia inconsciente, sin estar limitado por condicionamientos o conflictos, lo que contribuye a una participación más plena y auténtica en la sociedad.

En este contexto, la necesidad de explicar la complementariedad de la postura psíquica junguiana en relación con la pregunta por el ser resulta evidente. La realización de la individuación del sujeto, mejor conocida como restitución simbólica de la escisión psíquica, es el objetivo de la psicología analítica junguiana, dado que el proceso de reconocimiento de la psique en su totalidad se centra precisamente en que la persona llegue a ser quien verdaderamente es. Se logra la integración de la sombra desde el inconsciente personal, los arquetipos del inconsciente colectivo y la conciencia, con la finalidad de alcanzar la conexión de forma propia por el *sí-mismo*. De este

modo, el sujeto deja de depender de perspectivas externas, orientando su existencia hacia un sentido propio, deja así de depender de cualquier perspectiva externa y adquiere un propósito con sentido de sí, resonando con la exigencia heideggeriana de que el Dasein se apropie de su ser.

Para dar respuesta a la pregunta de investigación, se plantea un esquema que atenderá los conceptos heideggerianos de autenticidad y disposición afectiva. Posteriormente se realizará un paralelo con el proceso de individuación jungiano y su dinámica afectiva, para así dar paso a una conclusión que nos conduce a las posibles interrelaciones de ambos sistemas conceptuales. En este orden de ideas, el primer capítulo ubica cómo la disposición afectiva (*Stimmung*, *Befindlichkeit*) en el § 29 de *Ser y Tiempo* es constitutiva del Dasein, y cómo posibilita el reconocimiento auténtico de la existencia. En el segundo capítulo, se detalla el proceso de individuación y cómo los afectos que emergen de la Sombra son parte de un reconocimiento esencial en este proceso. Finalmente, en el tercer capítulo, se desarrolla la idea de cómo la disposición afectiva, entendida como apertura ontológica primaria, puede constituir la base existencial desde la cual la individuación se encamina hacia una existencia auténtica, en sentido heideggeriano.

Tanto Heidegger, al introducir el término Dasein (ser-ahí), entendido como el ente que, en su facticidad, se define por la apertura a la pregunta por el ser, como Jung, al postular el proceso de individuación como camino hacia el Sí-mismo, abordan la condición del ser humano desde una perspectiva de alienación o inautenticidad que puede ser trascendida. Para Jung, si el individuo no asume activamente el proceso de individuación y no integra sus aspectos inconscientes, no puede ser verdaderamente él mismo; para Heidegger, al caer sin cuestionamiento en la vida cotidiana, el Dasein se distancia de su ser más propio. En ambos casos, es evidente una desconexión inicial con el sentido del ser, así como la búsqueda de un reconocimiento auténtico, tanto individual, como en relación con el mundo y la otredad, indicando que la condición de la existencia es susceptible de

transformación hacia un ser auténtico. Dicha transformación no solo apunta a una realización del *sí-mismo*, sino a la instauración de una verdad existencial que emerge desde la grieta entre el inconsciente y el mundo, entre el olvido del ser y su reconocimiento activo. En este cruce entre la ontología y la energía vital, la existencia se revela no como un dato, sino como un quehacer: devenir lo que ya se es, pero que aún no se ha habitado conscientemente.

## 1. Objetivos

### 1.1 Objetivo General

El objetivo general de la presente monografía es argumentar que existe una complementariedad entre la búsqueda fenomenológica de la apertura del *Dasein* heideggeriano y el proceso psíquico de individuación, según la psicología analítica de Carl Jung.

### 1.2 Objetivos Específicos

Por otro lado, para dar total cumplimiento al objetivo general, se dispone de tres objetivos específicos que se desarrollan a lo largo del trabajo de grado, a saber:

Ubicar cómo la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) en Martin Heidegger es constitutiva del *Dasein*, y cómo posibilita el reconocimiento auténtico de la existencia.

Detallar el proceso de individuación en Carl Jung y cómo los afectos que emergen de la Sombra son parte de un reconocimiento esencial en este proceso.

Desarrollar la idea de cómo la disposición afectiva, entendida como apertura ontológica primaria, puede constituir la base existencial desde la cual la individuación se encamina hacia una existencia auténtica, en sentido heideggeriano.

## **2. El Dasein en Martin Heidegger y la estructura de la disposición afectiva (Befindlichkeit) como un existencial fundamental**

### **2.1 Autenticidad e inautenticidad como modos de ser del Dasein: La disposición afectiva**

Con lo dicho hasta ahora aparece la pregunta central de este capítulo: ¿Cómo la disposición afectiva (Befindlichkeit) es constitutiva del ser-en-el-mundo del Dasein, y cómo abre la posibilidad de la autenticidad como modo propio de ser? Para responder esta cuestión se plantean los tres siguientes interrogantes: ¿cómo la disposición afectiva revela la tensión entre autenticidad e inautenticidad en el modo de ser del Dasein? ¿De qué modo la disposición afectiva, abre al Dasein a la comprensión de su propio ser y posibilita un reconocimiento auténtico? ¿Cómo posibilita la angustia, en cuanto disposición afectiva fundamental, una apertura ontológica privilegiada del Dasein hacia la comprensión de su ser más propio, diferenciándolo de una existencia inauténtica? Para responder la pregunta central de este capítulo es vital profundizar en cada una de las cuestiones que se han abierto, iniciando por la relación entre disposición afectiva, autenticidad e inautenticidad.

De acuerdo con Heidegger (1997), el preguntar por el sentido del ser no siempre acontece como experiencia consciente, como se aprecia al inicio de *Ser y Tiempo* cuando expresa que “Hoy esta pregunta ha caído en el olvido” (Heidegger, 1997, p. 25). No obstante, la pregunta sí le es inherente a su ser (Rojas-Valdés, 2023). Aunque parezca paradójico, el proyecto de Heidegger devela una relación de necesidad entre la pregunta por el sentido del ser y la existencia misma del Dasein. En el mismo ser del Dasein reside “(...) la posibilidad de ser que es el preguntar” (Heidegger, 1997, p. 30). Esta posibilidad no es una opción, es parte de la estructura proyectiva del Dasein, su existir como posibilidad. De esto, Heidegger (1997) concluye que si el Dasein no ha planteado la pregunta por el ser es porque existen prejuicios que obstruyen su adecuado

planteamiento. No es una omisión casual, sino de cierta cantidad de suposiciones previas que encaminan de manera errónea a la respuesta.

De acuerdo con Heidegger (1997), no es necesario que el Dasein dé respuesta a la pregunta por el sentido del ser, pues el preguntar por el sentido del ser pertenece al Dasein siempre que este esté abierto a formularla. Esto no implica que sea necesario proporcionar una respuesta definitiva para que se cumpla la estructura del Dasein. Frente a esto, Heidegger (1997) dice:

El Dasein *es* cada vez su posibilidad, y no la “tiene” tan sólo a la manera de una propiedad que estuviera-ahí. Y porque el Dasein es cada vez esencialmente su posibilidad, este ente *puede* en su ser “escogerse”, ganarse a sí mismo, puede perderse, es decir, no ganarse jamás o sólo ganarse “aparentemente”. (p. 68)

En ese punto aparecen dos ideas que iluminan el camino a seguir para definir la disposición afectiva, a saber, el reconocerse auténticamente y el perderse en la inautenticidad. Dice Heidegger (1997) que “Al Dasein existente le pertenece el ser-cada-vez-mío como condición de posibilidad de la propiedad e impropiidad” (p. 79). Esto complementa lo expuesto por él mismo en §7 Ser y Tiempo: “*Ser es lo transcendens por excelencia*”, aquí Heidegger se refiere a la trascendencia como la estructura que permite al Dasein abrirse en sus posibilidades, lo que constituye su individuación. La trascendencia del ser del Dasein es una trascendencia privilegiada, puesto que en ella se da la posibilidad y la necesidad de la más radical *individuación* (Heidegger, 1997, p. 61). En otras palabras, el ser del Dasein hace que él se abra a las posibilidades, de manera que su individuación es propia a él mismo. Entonces, es él quien elige si existe de modo propio o impropio, auténtico o inauténtico.

En ese sentido, la individuación del Dasein no puede desligarse de su modo fundamental de ser: el cuidado (Sorge). Este es la estructura ontológica que configura la relación del Dasein

consigo mismo, con los otros y con el mundo, y que permite comprender cómo la disposición afectiva no es un estado anímico aislado, concepto psicológico que Heidegger rechaza, sino la forma en que el Dasein se abre a sus posibilidades en la cotidianidad (Dreyfus, 1991), es decir, la manera en la que el ser del Dasein se manifiesta más fielmente a su estado de abierto. “Las posibilidades no son simples opciones que se puedan enumerar, sino que ellas son propias al *Dasein*, él tiene sus posibilidades, puede elegir entre ellas, e incluso entre *modos de existencia*” (Gómez Herrera, 2021, p. 41). Así, la tensión entre autenticidad e inautenticidad se manifiesta, entonces, en la manera en que el Dasein asume su estar-en-el-mundo, marcado por su facticidad y por su relación inevitable con la muerte, con los otros y con sus propios proyectos.

Ya que el modo fundamental del ser del Dasein es el cuidado, hay que tener en cuenta que los modos de ser del Dasein se fundan en él, y es por esta disposición afectiva que experimenta su relación con otros seres. La disposición afectiva es el modo en que el Dasein, al estar arrojado en el mundo y al preocuparse por su propio ser, experimenta su facticidad, se manifiesta como el estado de ánimo. Este resulta implícito en el mundo, no existe de manera independiente como entidad externa, sino que es-en-el-mundo de forma práctica y está intrínsecamente orientada hacia proyectividad y acción existencial. De este modo, el Dasein no es un simple observador desde la distancia, de hecho, en su forma cotidiana de ser, está en constante interconexión activa con otros.

Además de lo mencionado, al ser el Dasein él mismo en su modo más auténtico, él es consciente de su muerte desde el cuidado, desde la forma en la que es afectado, y esta experiencia le ayuda a reconocerse como existente. Dado que el Dasein se reconoce en la apertura que conlleva la coexistencia con otros seres en su estar-en-el-mundo, es decir, en la disposición afectiva, es allí que se despliega él mismo en sus posibilidades, en lo que puede ser y en sus proyectos a futuro. De esta manera, se encuentra, pues, en la necesidad de decidir si actúa auténticamente al elegir

entre diferentes posibilidades, o si actúa inauténticamente y se queda en la superficialidad de la cotidianidad a raíz de la ambigüedad propia del uno, donde se percibe como tedioso a sí mismo. Como lo expresa Heidegger (1997), “El temple de la disposición afectiva es el constitutivo existencial de la apertura del Dasein al mundo” (p. 162).

No obstante, es necesario aclarar que Heidegger (1997) no piensa los modos de ser en forma jerárquica, aunque sí existan diferencias. Si bien existen las diferencias entre la autenticidad y la inautenticidad como modos de ser del Dasein, él mismo no se determina de forma absoluta en alguno de los dos modos (Rojas-Valdés, 2023). La cuestión no es una disyunción exclusiva, sino que más bien se trata de un estar existiendo en cierto modo. En otras palabras, “Los modos no son estados permanentes, sino que la existencia oscila entre ellos, entre una apropiación de sí (de sus posibilidades) o el dejar que otros elijan por él, perdiéndose a sí mismo en la “inautenticidad” (Gómez Herrera, 2021, p. 42). Aunque la inautenticidad no tenga la misma cualidad de ser activo que sí tiene el elegirse a sí mismo, ella no es inferior a la autenticidad (Heidegger, 1997). De hecho, la inautenticidad, o lo que es lo mismo, el uno, es condición de posibilidad del modo de existencia auténtico (Gómez Herrera, 2021).

Ahora bien, en lo que toca a la comprensión de lo que es conocido ónticamente de manera cotidiana como “temple anímico” o “estado de ánimo”, para Heidegger (1997) hace referencia a la disposición afectiva como un modo existencial fundamental del ser del Dasein, que abre paso a entender su relación con el “cómo se está” o “cómo le va”. Pues, esta disposición afectiva posee la posibilidad de dejar expuesto ante su ser al Dasein en cuanto ahí, visto que tiene que ser existiendo. En este orden de ideas, de acuerdo con el autor, se puede afirmar que el estado de ánimo sobreviene y se experimenta como aquella determinación existencial de la forma de estar-en-el-mundo antes de todo querer y conocer, al hacer referencia a su estar-ahí como existente

(Heidegger, 1997). No obstante, aún queda por aclarar cuál es la relación entre la disposición afectiva, la autenticidad y la angustia.

## **2.2 La disposición afectiva como comprensión del Dasein y la posibilidad de apropiación auténtica del ser**

Según el autor, el Dasein se encuentra regularmente en medio del mundo en su condición de arrojado, al convivir con otros en medio de la mundaneidad se encuentra con la cotidianidad, y esto se le aparece como un obstáculo para ser auténtico porque se mantiene en la comodidad de la caída. El Dasein que vive en la cotidianidad no se puede reconocer a sí mismo como arrojado, incluso es absorbido en el mundo y tiene el carácter de no-ser-sí-mismo por esta razón. O sea, retrocede ante sí y queda perdido en lo público, al contenerse en una coexistencia determinada por la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad desde su unidad determinante. Como resultado de este retroceso, Heidegger (1997) identifica lo que denomina como “la huida ante sí mismo”, debido a que el Dasein se reconoce como impropio y desertor de sí, sin comprender su existencia en esencia: “No es él mismo quien *es*; los otros le han tomado el ser” (Heidegger, 1997, p. 151).

De esa manera, se puede decir que cuando el Dasein experimenta la huida en la condición de arrojado, genera, a su vez, la posibilidad de reconocer la caída en la que se encuentra en su cotidianidad. Dicha caída potencializa que el Dasein incluya la capacidad de estar en relación con la disposición afectiva desde un sentido ontológico existencial, debido a que en la caída le representa al Dasein su estar en el mundo, como un modo en el que se puede desenvolver los diversos comportamientos de sí mismo en la coexistencia con otros. La caída del Dasein pone de manifiesto una modalidad existencial de estar en el mundo en la que se encuentra constituido por el convivir, debido a que está en un estado interpretativo público en la impropiedad, aunque no se aleja de ninguna manera de un modo de ser de sí mismo. Lo mencionado pone en evidencia que la

disposición afectiva posee un movimiento del uno, en la medida de un ente intramundano y saca fuera de la condición de propio en la que cree encontrarse el Dasein en su cotidianidad.

Según Heidegger (1997), “El Dasein sólo *puede caer porque* lo que a él le va es el estar-en-el-mundo por medio del comprender y la disposición afectiva” (p. 201). Mejor dicho, el Dasein está inmediata y regularmente en medio del mundo, y ha desertado de sí mismo en su cotidianidad, en el sentido de poder-ser-sí-mismo propio. Ha caído en cierta impropiedad en el mundo, la cual no hace referencia de ninguna forma a que el Dasein pierde puramente su ser. Más bien significa simplemente que esta impropiedad constituye un modo eminente de estar-en-el-mundo, al encontrarse esencialmente ocupado en su modo inmediato de ser, el uno.

Dicho lo anterior, es relevante exponer que la caída no se debe interpretar como una caída de algún estado original o de algo superior, si no que el Dasein en cuanto cadente ha desertado de sí mismo y ha caído en el mundo que forma parte de su ser. No es, pues, algo indigno o deplorable. De esto se sigue que sea considerada la forma en la que el Dasein se relaciona con el mundo y en la cual pone de manifiesto una modalidad existencial de sí mismo al conferirse la posibilidad de “perderse” en el uno, siendo esto algo de lo que el Dasein no puede deshacerse. Dicho de otro modo, el Dasein trata de mantener una alienación en la cual oculta su más propio poder-ser, enredándose a sí mismo al tratar de ocultar esta caída (la consciencia de estar-en-el-mundo) y procura exponerla como un progreso.

Además de lo mencionado, es relevante tener en cuenta que la condición de caída del Dasein también posibilita la apertura de sí mismo. Aunque en dicha caída el Dasein no se pone ante sí mismo, sino que se ocupa en el mundo. Como dice el autor:

La caída no determina tan sólo existencialmente al estar-en-el-mundo. El torbellino pone de manifiesto también el carácter de lanzamiento y de movilidad de la condición de

arrojado, condición que en la disposición afectiva del Dasein puede imponérsele a éste mismo. (Heidegger, 1997, p. 201)

De acuerdo con esto, se hace claro que desde una perspectiva óptica, la disposición afectiva (o estado de movimiento) puede sufrir cambios a partir del estado de ánimo, del temple siempre presente en la unidad del Dasein. De este modo, la disposición afectiva se comprende como un existencial fundamental que se diferencia de algún tipo de estado psicológico que trata de clasificar, pues esta posibilita el comprender un ahí más originario (Dreyfus, 1991; Gómez Herrera, 2021).

Sin duda, el autor expone que la disposición afectiva siempre está presente en tanto que el Dasein está arrojado al mundo en su posibilidad de caída, pues “Que los estados de ánimo se estropeen y puedan cambiar sólo prueba que el Dasein ya está siempre anímicamente templado.” (Heidegger, 1997, p. 158). Esto deja ver que, aunque el Dasein se puede volver tedioso para sí mismo y presentarse como una carga, posee en sí posibilidades de apertura, en vista de que la disposición afectiva es inherente al uno por el cual se expone el Dasein, y este está bosquejado constantemente por dichos estados de ánimo en los cuales se entrega al mundo y por los cuales es afectado como ente intramundano (Dreyfus, 1991).

### **2.3 La angustia: disposición afectiva fundamental para una apertura ontológica hacia la comprensión del ser más propio del Dasein**

Desde una perspectiva más general, y acorde a lo descrito por Heidegger (1997), abrir el estar-en-el-mundo en su totalidad es esencial a toda disposición afectiva, de acuerdo a todos sus modos constitutivos, pero en indeterminación de la angustia se aparece la posibilidad de una apertura privilegiada. Con esto, el autor da a entender que la angustia ejerce un papel fundamental, puesto que ella da lugar a la capacidad de aislar y recobrar al Dasein, al sacarlo de su condición de

caída (o por lo menos le hace reconocer dicha condición). Visto de otro modo, la angustia le revela al Dasein la propiedad e impropiidad como posibilidades de su ser, tanto como unidad, como posibilidades fundamentales de sí mismo en cuanto estar-ahí. Por esta razón se debe aclarar que cada vez que el Dasein es asumido como propio, en el sentido de reconocerse y experimentar los estados de ánimo, en específico el fenómeno de la angustia, el Dasein es llevado ante sí mismo por su propio ser. En efecto, la angustia le sirve de vehículo para captar explícitamente la totalidad originaria del su ser (el ser del Dasein) debido a la facilidad de aproximación a su ser estructural.

Con lo dicho hasta el momento, se puede afirmar que el “ante qué” de la angustia es enteramente indeterminado, precisamente porque: *“aquello ante lo cual la angustia se angustia es el estar-en-el-mundo mismo”* (Heidegger, 1997, p. 209). En el caso de la angustia, a diferencia de los otros estados de ánimo, el “por que” abre al Dasein como ser posible, debido a que el mundo carece de significancia como ente en concreto al cual se pueda dirigir: la angustia no ve un determinado “aquí” o “allí”. Justo por esto es que el Dasein se siente desazonado, no sabe ante qué se angustia, pues lo amenazante no está en ninguna parte espacialmente hablando, aunque esto no significa que esté ausente del mundo. En cuanto compresor, él se proyecta en posibilidades y se aísla en su más propio estar-en-el-mundo. Es decir: el ante-qué de la angustia es el estar-en-el-mundo en cuanto tal, y por esto no se experimenta por algo a la mano, sino por el mundo cuando toma una total significancia, sin una determinación espacial concreta desde la cual se pueda acercar lo amenazante.

Por consiguiente, como la angustia no percibe lo amenazante en alguna parte en específico, según Heidegger (1997) se puede decir que “El angustiarse abre originaria y directamente el mundo en cuanto mundo” (p. 209). El Dasein no se angustia por un modo de ser o algún ente, más bien por el estar-en-el-mundo mismo, en cuanto aísla y se proyecta esencialmente en aquello que

él puede ser desde sí mismo. En efecto, revela su ser libre para escoger y tomarse a sí como proyector de posibilidades, las cuales hacen parte de él desde siempre. Para esto, es fundamental el aislamiento en cuanto estar-en-el-mundo, ya que es la desazón del Dasein, y este no estar en casa es ontológica-existencialmente el fenómeno más originario. Con esto se deja ver que la angustia determina el estar-en-el-mundo.

Por otra parte, se debe exponer que el comprender se concibe como un poder-ser, debido a que la estructura ontológica del ser le pertenece a la comprensión del Dasein en cuanto es. El Dasein está abierto para sí mismo en su ser y, de acuerdo a lo mencionado por Heidegger (1997), la disposición afectiva y el comprender constituyen el modo de apertura de su ser. No obstante, el comprender y la interpretación son propios del uno, porque se pueden comprender las posibilidades del ser del Dasein en cuanto las hace suyas como unidad, mostrando así una tendencia a la cotidianidad. De esta misma manera se debe resaltar que la totalidad del todo estructural fenomenológicamente no se puede alcanzar por medio de la unión de elementos como si se estuvieran sumando o ensamblando partes diferentes (Heidegger, 1997). Es decir, en el caso del estado de ánimo, se abre a él el estar-en-el-mundo en su totalidad y, como parte de su carácter esencial, hace posible un dirigirse hacia algo. En otras palabras, a partir de un esencial estar-en-el-mundo como consignado en él, se considera un modo existencial y fundamental de la aperturidad cooriginaria del mundo, la coexistencia y la existencia, lo cual posibilita la visibilidad de la estructura existencial que puede ser afectada por lo que comparece dentro del mundo. A diferencia del comprender, la disposición afectiva aporta una precisa visión de lo inestable y oscilante del mundo, mostrando así lo mundano en su concreta mundaneidad.

Como síntesis de lo mencionado, resulta que es la angustia como disposición afectiva la que satisface las exigencias que se requieren para generar la apertura ontológica. Para Heidegger

(1997), este es el modo de apertura en la que el Dasein se lleva ante sí mismo, justo en vista de que es posibilidad de ser del Dasein y a su vez presenta el fundamento para la captación de manera explícita de la totalidad originaria del ser. De lo anterior se sigue que, al Dasein encontrarse arrojado en el mundo, este posee de manera inmediata la posibilidad de muerte de sí. A su vez, la angustia es diferente al miedo a vivir y al temor. La angustia como disposición afectiva es un estado de movimiento que genera la apertura para la comprensión, mientras que el miedo hace referencia a algo a la mano. La angustia es, pues, aquel fenómeno dirigido hacia la comprensión del estar en el mundo con posibilidad de un no existir más (Heidegger, 1997), es comprensión de la posibilidad de la imposibilidad de existir del Dasein y desvela la pertenencia universal de su muerte. Al Dasein no le queda de otra que hacerse cargo de sí cada vez en su poder ser más propio (estar en el mundo), sin sentir temor por su mismo poder-ser. Como resultado, debe reconocerse y asumirse, ya que al estar vuelto hacia el fin se comporta en relación consigo mismo en tanto que poder-ser, o sea, con posibilidad de optar por un modo de existencia auténtico en lugar de inauténtico.

En conclusión, se evidencia que la disposición afectiva es constitutiva en la existencia del Dasein, y que ella posibilita la identificación de su autenticidad en tanto ser-en-el-mundo. A pesar de que existe cierta amenaza existencial al Dasein en cuanto que se manifiesta en la unidad, ella no se reduce a algo a la mano como sucede en el caso del temor. Más bien, se comprende como una inminencia a partir de la angustia, en el sentido en que hay “posibilidades de ser” que se fundan en el coestar con otros. Mejor dicho, aunque la muerte se puede comprender como un acontecimiento intramundamente próximo, que para el Dasein implica la posibilidad radical del no poder existir más, esta misma abre paso a manifestar la posibilidad como propia, irrespectiva e insuperable al reconocerse como horizonte. Empero, sólo se puede experimentar esto sin tener un

saber expresivo, inmediato, ni teórico de la muerte. Dicho de otra manera, debido a la angustia como aperturidad afectiva, el Dasein se encuentra a sí mismo como arrojado, lo que después le permite efectuar la acción desde la proyección de posibilidades de ser en tanto Dasein que está ya siendo. Como resultado, el Dasein asume un modo de existencia auténtico, en el que se deja ser al sentido, en lugar de someterlo a la cotidianidad del uno (Gómez Herrera, 2021).

No obstante, vale aclarar que, desde el enfoque presentado, como bien lo señala Gómez Herrera (2021), se podría confundir el trabajo de Heidegger con una subordinación de la inautenticidad ante el modo de existencia auténtico. Esto no ocurre en la obra heideggeriana. El modo auténtico de existencia del Dasein no es comparable al estado ilustrado kantiano. No obstante, lo que sí es cierto es que “La existencia inauténtica esquiva la posibilidad que le es más propia [al Dasein], mientras que la auténtica la afronta” (Gómez Herrera, 2021, p. 69). Esto abre la vía a comparar el sistema heideggeriano con otro en el que resuena la existencia de una forma de ser más propia de ser y que conduce a una vida más plena, pero que no implica su mayor valía. ¿Qué otro sistema podría compartir las características del estado de ánimo, un modo de vida más propio que otro y pone el foco en la comprensión en el ser humano? ¿En qué aspectos se diferencia del heideggeriano?

### 3. El Proceso de Individuación en Carl Gustav Jung y la dinámica afectiva

De acuerdo a Carl Jung (2013) la integración de todas las partes en el proceso de individuación es necesaria para un sujeto sano. Se busca cierta unidad psíquica que tenga en cuenta los aspectos conscientes e inconscientes, para aceptar al “yo”. Al integrar los aspectos de la psique, el sujeto se libera de prejuicios, lo que quiere decir que se alcanza la plenitud del ser. De modo que es necesario reconocer la sombra como el conjunto de aquellas cosas negadas o reprimidas y, así, descubrir el sí-mismo como aquella totalidad del ser. En este orden de ideas, la individuación se define como un proceso consciente en el que se libera energía psíquica que puede actuar libremente, al no estar reprimida o dispersa. De este modo, la individuación implica reconocer y equilibrar los arquetipos, aceptando su influencia sin estar limitado a condicionamientos o conflictos, logrando una participación más plena en la sociedad.

Este capítulo tiene como objetivo principal desglosar el proceso de individuación y demostrar cómo su dinámica es impulsada de manera fundamental por las cargas afectivas. En primer lugar, se muestra cómo Carl Jung (2013) postula que la psique humana no es una entidad estática, sino un sistema dinámico que busca constantemente un equilibrio y una totalidad. A continuación, se explica cómo lo consciente se relaciona y, a menudo, entra en conflicto con lo inconsciente en esta práctica, la cual está dividida en dos: el inconsciente personal, que contiene los contenidos reprimidos del sujeto, y el inconsciente colectivo, hogar de los arquetipos, es decir, contiene información colectiva. Finalmente, se expone cómo se entiende jungianamente el concepto de individualización o de *“llegar a ser uno mismo”* (Jung, 2013, p. 195).

En ese orden de ideas, se argumenta que el camino hacia la individuación no se alcanza de una forma puramente racional o consciente, sino que parte y se despliega a través de la confrontación con el contenido inconsciente, el cual se manifiesta a través de pronunciadas cargas

afectivas y emociones. La Sombra, por ejemplo, es el arquetipo que representa los aspectos de la personalidad que han sido negados o reprimidos, y su encuentro genera crisis afectivas esenciales para el reconocimiento del yo. Al integrar estos elementos negados, la persona se acerca a la realización del Sí-Mismo, el arquetipo de la totalidad y la auto-regulación de la psique.

### **3.1 Psique dinámica: Compensación**

En Dos Escritos Sobre Psicología Analítica, Jung (2013) se dispone a explicar los fundamentos de su psicología analítica, con base en las diferencias fundamentales que encuentra en las teorías freudianas y adlerianas. Por un lado, en la primera parte del texto argumenta la idea de un inconsciente con una función compensatoria que se complementa con la consciencia. Por otro lado, en el segundo ensayo profundiza las diferentes relaciones dinámicas entre el “yo” y el inconsciente, desarrollando las ideas de persona y de proceso de individuación.

Jung (2013) en esta búsqueda de la individuación identifica dos actitudes básicas a las que luego hace referencia como tipos psicológicos: la introversión y la extroversión. La primera se caracteriza por “poseer un natural prudente, reflexivo y retraído que se toma su tiempo para darse, se asista frente a los objetos, se conduce siempre un tanto a la defensiva y se esconde de buen grado detrás de un observar desconfiado” (Jung, 2013, p. 52). En contraste, el segundo se caracteriza por “poseer un natural complaciente y, en apariencia, franco y bien dispuesto que se adapta con facilidad a cualquier situación, establece nuevos lazos con rapidez y se aventura a menudo con despreocupación y confianza en situaciones desconocidas” (Jung, 2013, p. 52). No obstante, el autor también aclara que “En la realidad empírica es difícil observar una de estas dos actitudes (...) en toda su pureza. Ambas presentan un gran número de variaciones y compensaciones” (Jung, 2013, p. 52).

La psique del individuo, dice Jung (2013), no está ya determinada y totalmente definida, sino que es dinámica y está a propensa de diferentes alteraciones. “La causa de estas variaciones reside (...) en el predominio de una determinada función consciente, como el pensamiento o el sentimiento, cosa que confiere en cada ocasión a la actitud un sello particular” (Jung, 2013, p. 52). Frente a esto, el psicoanalista critica fuertemente los sistemas propuestos por Freud y por Alder argumentando que, al ser reductivos, son insuficientes para analizar adecuadamente la riqueza del alma humana. Además, estos métodos suelen identificar las causas de las neurosis como disvalores (formas de manifestación energéticas perjudiciales) y se exponen de manera perturbadora (Jung, 2013).

En ese orden de ideas, para Jung (2013) la psique estaría conformada por diferentes elementos que son tan variados entre sí que en los sistemas analíticos de Freud y Alder aparecen como contrarios. El autor encuentra que la psique no es inmutable y que no existe una única psique indivisible. La psique de un individuo cambia y se transforma en función de una variación de situaciones, tanto de naturaleza subjetiva como relacionadas con los acontecimientos que devienen en la vida del individuo. De ahí que Jung plantee que un paciente neurótico realmente no nace con su neurosis, sino que esta es el resultado de otros eventos que él ha vivido. Así mismo, la energía psíquica puede cambiar el objeto en el que se manifiesta, de tal manera que, si en principio una persona había sublimado su energía en una obsesión por los algo en específico, repentinamente puede padecer síntomas de la neurosis y dejar de interesarse rápidamente, incluso casi generando un rechazo (Jung, 2013). Desde las dos teorías criticadas por Jung es casi imposible explicar por qué la energía psíquica que antes ayudaba al hombre se puede volver en su contra como sucede en la neurosis. Estas teorías entienden que la energía psíquica puede ser redirigida a voluntad del

psicoanalista, sin embargo, allí radica su principal obstáculo, pues “La energía psíquica, en efecto, es una cosa voluble que quiere ver cumplidas sus propias condiciones” (Jung, 2013, p. 62).

No obstante, el análisis profundo de Carl Jung no pretende redirigir la energía psíquica del paciente, sino entenderla como la cuerda que conecta a dos opuestos: “no hay ninguna energía donde no se dé una tensión entre opuestos” (Jung, 2013, p. 63). Para Jung (2013) tal compensación entre opuestos resulta evidente entre las posturas de Freud (representante del *eros*) y de Adler (representante del *poder*). Al entender la representación de Adler como voluntad de poder, Jung (2013) establece un complemento a cada representación, resultando que “Donde reina el amor, no hay voluntad de poder, y donde prepondera el poder, el amor se ausenta. El uno es la sombra del otro” (Jung, 2013, p. 63). En palabras de Jung (2013):

Lo reprimido tiene sin embargo que devenir consciente para que pueda producirse una tensión entre opuestos, porque de lo contrario será radicalmente imposible seguir avanzado hacia adelante. La consciencia se encuentra en cierto modo arriba, y la sombra, abajo, y puesto que lo alto aspira siempre a lo profundo, y lo caliente, a lo frío, toda consciencia busca, acaso sin sospecharlo siquiera, su opuesto inconsciente, sin el cual está condenada a estancarse, enajenarse o lignificarse. Sólo en el opuesto se inflama la vida. (p. 63)

En síntesis, lo que él Jung argumenta es que la psique es dinámica en tanto que la energía psíquica variable acontece cuando ocurre el principio de compensación, al evidenciar el complemento de los contrarios. En este orden de ideas, el inconsciente actúa como la compensación de la consciencia. Así, si la consciencia se identifica demasiado con una actitud o un rasgo de la personalidad, el inconsciente genera material como sueños, fantasías o síntomas neuróticos, que buscan compensar y lograr un equilibrio (Jung, 2013). Por ejemplo, una persona

que se muestra excesivamente extrovertida en su vida consciente podría tener sueños recurrentes de soledad o aislamiento, lo que refleja un intento del inconsciente por equilibrar la psique.

### **3.2 Consciente e inconsciente según Carl Jung**

Para Jung (2013) el punto de partida de la experiencia psíquica es la conciencia, entendida no como una sustancia, sino como un campo fenoménico cuya estructura se basa en el complejo central que denomina yo. El autor define al yo como un complejo de representaciones que constituye el centro de la conciencia individual y que posee un alto grado de continuidad e identidad. El yo es, por lo tanto, el sujeto de la percepción, la memoria, el pensamiento y la voluntad consciente. Así, es el responsable de la sensación de identidad personal, y funciona como el filtro mediante el cual la realidad es seleccionada, interpretada y organizada.

No obstante, una de las intuiciones fundamentales de Jung es que el yo no es sinónimo de la totalidad de la psique. En su lugar, el yo es una parte que, en su estado habitual, se muestra como el todo. Esta falsa identificación es la fuente de numerosas patologías y limitaciones existenciales (Jung, 2013). El yo tiende a identificarse con el complejo funcional denominado "Persona" (del latín, 'máscara'), que es la máscara adaptativa social, la fachada que el individuo presenta al mundo para ser aceptado. La Persona es necesaria para la vida en comunidad, pero cuando la identificación con ella es excesiva, el individuo se enajena de su naturaleza más profunda, viviendo una vida basada en expectativas externas en vez de una expresión auténtica de su ser. La energía psíquica queda entonces ligada a mantener una imagen, generando lo que Jung (2013) denomina inflación del yo, un estado de rigidez (exceso de ego) que lo vuelve vulnerable a las irrupciones compensatorias del inconsciente.

Ahora bien, por otro lado diferente a la conciencia del yo se evidencia el inconsciente personal. Este inconsciente es individual y forma parte de una estructura más compleja que

complementa al yo. En la psicología analítica jungiana, el inconsciente individual está constituido por todos aquellos contenidos psíquicos que han sido reprimidos, olvidados o percibidos subliminalmente, pero que son de origen individual. En palabras de Jung (2013), “Lo inconsciente personal alberga recuerdos olvidados, ideas reprimidas (que se ha preferido olvidar deliberadamente) y desagradables, percepciones «subliminales», es decir, percepciones sensoriales que no han sido lo suficientemente intensas como para alcanzar la consciencia” (p. 77). Así pues, su contenido más característico son los complejos, como se resalta en la figura de la sombra.

Siguiendo con lo anterior, un complejo es un conjunto de representaciones afectivas (imágenes, ideas, recuerdos) juntas en torno a un núcleo arquetípico. Jung (2013) lo describe como imágenes cargadas afectivamente que actúan como personalidades parciales autónomas en la psique y que representan un conflicto inconsciente. Un complejo no es una abstracción; posee una energía propia y una tendencia a manifestarse de manera autónoma, interfiriendo en las intenciones conscientes. Cuando un complejo es activado por un estímulo interno o externo, “se apodera” del yo, tomando la percepción y la conducta. Como ejemplos cotidianos encontramos los complejos de inferioridad, que distorsionan la autoimagen, o los complejos asociados a figuras parentales, que condicionan las relaciones posteriores (Jung, 2013).

La clave para entender la potencia de un complejo está precisamente en su carga afectiva. El afecto es la energía que da lugar al complejo y le confiere su autonomía. No se trata de una emoción pasajera, sino de una herida psíquica, un nudo de energía estancada que se forma alrededor de experiencias traumáticas, conflictos morales o deseos insatisfechos. La confrontación con un complejo es, por tanto, siempre una experiencia afectivamente intensa. El yo consciente, incómodo con estos contenidos, recurre a mecanismos de defensa como la represión o la

proyección, en la que se atribuye el complejo a otra persona o situación (Jung, 2013). Sin embargo, esta estrategia no disuelve el complejo, sino que más bien lo empuja a la sombra, desde donde sigue operando de manera invisible pero determinante (Jung, 2013).

Ahora bien, la contribución más original de Carl Jung es la postulación de un determinante psíquico más profundo que el inconsciente personal: el inconsciente colectivo. A diferencia del inconsciente personal, este no es adquirido a través de las experiencias individuales, sino que es heredado, común a toda la humanidad y constituye el sustrato mismo de la psique. “Tenemos, en efecto, que distinguir entre un inconsciente *personal* y un inconsciente *impersonal* o *suprapersonal*. A este segundo estrato lo llamamos también inconsciente *colectivo*, por estar desligado de lo personal y ser enteramente general” (Jung, 2013, p. 77). Así pues, su contenido no son recuerdos personales, sino predisposiciones latentes, potencialidades de experiencia y comportamiento que Jung denomina arquetipos.

Es esencial aclarar que los arquetipos en sí mismos son incognoscibles. No son imágenes concretas, sino "patrones de conducta" innatos, equivalentes al instinto; “la única forma de explicar su génesis pasa por suponer que son el precipitado de experiencias humanas que se repiten sin cesar” (Jung, 2013, p. 81). El psicoanalista los conceptualiza como sistemas de disposición para la experiencia, moldes que estructuran cómo se percibe y se reacciona ante las situaciones fundamentales de la vida (el nacimiento, la muerte, la relación con la madre, la búsqueda del sentido, etc.). En este sentido, los arquetipos nunca se experimentan directamente, sino a través de sus manifestaciones simbólicas en sueños, mitos, religiones, arte y fantasías. El arquetipo de la Madre, por ejemplo, se manifiesta en la imagen de la madre personal, pero también en la Tierra, la Iglesia, la Virgen María o el concepto de naturaleza nutricia; o el arquetipo de la sombra se

presenta como el Diablo con su aspecto amenazador y no reconocido por la humanidad (Jung, 2013).

La experiencia de lo arquetípico posee una cualidad distintiva: lo numinoso, un término que Jung toma del teólogo Rudolf Otto. Lo numinoso designa la experiencia de lo sagrado, que provoca simultáneamente fascinación y terror, atracción y sobrecogimiento. Cuando un arquetipo se activa, el individuo es tocado por una fuerza que lo trasciende, sintiendo que está en contacto con algo más grande que él mismo (Jung, 1992). En este orden de ideas, lo numinoso es profundamente afectivo, ya que conmueve, transforma y puede reorganizar toda la psique. Arquetipos como el del *Ánima/Ánimus* (la imagen contrasexual interior), el *Viejo Sabio* o la *Gran Madre* son realidades psíquicas tan fuertes que su activación marca hitos en el desarrollo de la personalidad.

Ahora bien, en Jung (2013), la relación entre la conciencia y los dos estratos del inconsciente no es estática, sino que está gobernada por el principio de compensación. Jung entiende la psique como un sistema energético que busca constantemente el equilibrio. Para él necesariamente existen los contrarios como determinantes, y así se da el proceso de compensación, el cual no es otra cosa que energía (Jung, 2013, p. 88). Si la actitud consciente se vuelve unilateral, extrema o rígida, el inconsciente genera contenidos (sueños, síntomas, fantasías, estados de ánimo) que tienden a compensar ese desequilibrio y a restablecer la totalidad. Según el tipo de actitud que se tome en la vida consciente se adopta cierta postura y en los sueños se puede experimentar lo que tanto se trata de controlar. Estos sueños pueden contener gran cantidad de símbolos que no son premonitorios, sino compensatorios: el inconsciente está presentando el polo opuesto, la irracionalidad y el caos que la conciencia ha excluido, con el fin de equilibrar la psique. Del mismo modo, una inflación de la *Persona* (creerse únicamente el rol social, o lo que Heidegger nombra

como el uno) puede ser compensada por la irrupción de contenidos de la Sombra que avergüenzan y humillan al yo, recordándole su lado oculto, negado o reprimido (Jung, 2013).

Este principio de compensación revela el entendimiento intrínseco de la psique. La finalidad del proceso psíquico no es simplemente la adaptación externa, sino la realización interna de la totalidad (Jung, 2013). Desde esta perspectiva, la enfermedad de psicótico podría ser entendida como un intento fallido de autocuración, una señal de que el camino consciente ha devenido demasiado estrecho y que lo negado, la Sombra, lucha por integrarse. Por lo tanto, la compensación en el sistema de Jung es el mecanismo a través del cual el inconsciente se comunica con la conciencia, utilizando el lenguaje de los símbolos y, de manera fundamental, movilizand o afectos (la energía psíquica) que actúan como señales de alarma o como impulsos hacia la transformación. En este sentido, fenómenos conflictivos que recaen en la angustia pueden ser vistos, en muchos casos, como afectos compensatorios que indican que la vida consciente ha perdido su sentido profundo y necesita una reorientación, una reconexión con los con el inconsciente para la realización del sí-mismo.

### **3.3 El proceso de individuación**

La búsqueda de un equilibrio de la energía en el sistema jungiano conduce al concepto de individuación, el cual constituye el fundamento de su psicología analítica. A diferencia de Heidegger, la individuación jungiana no se trata de una estructura ontológica que le permita al Dasein identificar su existencia como siempre suya. Tampoco se debe entender como un "individualizarse" o aislarse de la colectividad, sino que más bien es el proceso natural por el cual un ser humano puede llegar a realizarse plenamente, convirtiéndose en el individuo que está destinado a ser. En palabras del psicoanalista, "Individuación significa llegar a ser un individuo y, en la medida en que por individualidad entendamos nuestra intimísima, definitiva e irrepitible

manera de ser, *llegar a ser uno mismo*” (Jung, 2013, p. 195). La individuación es el camino que conduce de una identificación con el yo y hacia una relación consciente con el Sí-mismo (Self), el arquetipo central que representa la totalidad psíquica y el verdadero centro regulador. Pero hay que tener en cuenta que este proceso no es lineal, ni tranquilo; por el contrario, es un viaje que a menudo es doloroso y tumultuoso, cuyo camino principal es la energía afectiva y las emociones que este trae consigo.

De hecho, la individuación nunca comienza en un estado de lucidez o placer existencial. Por el contrario, suele ser causada por una crisis significativa: una neurosis debilitante, una pérdida traumática, una crisis o un profundo vacío de sentido (Jung, 2013). Este evento tiene una función crucial: fractura la identificación rígida del yo con los valores colectivos tomados como propios. De esta forma, lo que antes parecía sólido y seguro de repente se revela como insuficiente. Esta desestabilización genera intensos afectos de desorientación dirigidos a la angustia, “El *sí-mismo* podría ser descrito como una suerte de compensación al conflicto entre el interior y el exterior” (Jung, 2013, p. 256). Es una incomodidad tan fuerte que fuerza al individuo a volver la mirada hacia su interior, a cuestionar la vida y a iniciar la búsqueda de una autenticidad profunda en la que “es indispensable saber diferenciarse de lo que se aparenta ser a ojo de los demás y de uno mismo, es igualmente necesario que uno tome también consciencia de su sistema invisible de relaciones con lo inconsciente” (Jung, 2013, p. 218). En este sentido, la crisis que experimentemos nunca debe ser tomada como un fracaso, sino como la señal de que la psique demanda un ajuste que la vida consciente no puede proporcionar.

El primer paso y el más difícil en el camino de la individuación es el encuentro con la Sombra. La Sombra es el arquetipo que personifica todo aquello que el yo no quiere reconocer o rechaza en sí mismo: impulsos primitivos, deseos inconfesables, debilidades, capacidades

subdesarrolladas y todo lo que considera moralmente reprobable. Es el lado oscuro o negativo de la personalidad, pero no necesariamente malvado; contiene tanto aspectos inferiores y destructivos como potencialidades valiosas que fueron reprimidas por no ajustarse a la imagen ideal de la Persona (Jung, 1992).

La confrontación con la Sombra no es un ejercicio intelectual. Es una experiencia profundamente afectiva y moral (Jung, 1992). Implica reconocer con horror y vergüenza que el individuo no es tan bueno, tan inteligente o tan noble como creía. La principal estrategia de la Sombra es la proyección de contenidos inconscientes: atribuir a los demás esas cualidades negadas.

la mayoría de las veces los arquetipos hacen acto de presencia proyectados, en proyecciones que, además, cuando son inconscientes, cobran figura en las personas del entorno respectivo, por regla general a la manera de una subestimación anormal de su verdadera valía o lo contrario, dando ocasión a todo tipo de malentendidos, discusiones, entusiasmos y extravagancias de todo género. (Jung, 2013, p. 111)

Así, nos irritamos profundamente con los demás por defectos que no queremos ver en nosotros mismos. De acuerdo a esto, integrar la Sombra significa retirar estas proyecciones, asumir la propia oscuridad y, crucialmente, descubrir su valor. Para Jung, esa agresividad negada puede ser la fuente de una sana capacidad de poner límites; esa envidia, el motor de un deseo legítimo de superación. El proceso es doloroso, pero libera una enorme cantidad de energía psíquica que estaba invertida en la represión.

Tras haber comenzado a integrar la Sombra, el siguiente paso arquetípico es el encuentro con la imagen del alma contrasexual: el *Ánima* en el hombre y el *Ánimus* en la mujer (Jung, 1992). Estos arquetipos representan la contraimagen psíquica del sexo opuesto y funcionan como puentes

de acceso al inconsciente colectivo. Es decir, el *Ánima* es la imagen de lo femenino en el hombre (emocionalidad, intuición, conexión con lo irracional), mientras que el *Animus* es la imagen de lo masculino en la mujer (logos, pensamiento estructurado, capacidad de discernimiento).

La relación con estas figuras interiores es sumamente compleja y se manifiesta primordialmente a través de proyecciones intensas y cargadas de emoción sobre personas. El amor a primera vista o la fascinación/aversión irracional por alguien suelen ser indicios de una proyección del *Ánima/Animus* (Jung, 2013). La tarea que aquí le conviene al individuo no es vivir la relación con la persona proyectada, sino retirar la proyección y reconocer que esas cualidades pertenecen a la propia psique. Para el hombre, integrar el *Ánima* significa aceptar su vulnerabilidad, su capacidad de relacionarse y su lado creativo, sin identificarse con ellos. Por otro lado, integrar el *Animus* para la mujer implica desarrollar su propia voz crítica, su autonomía intelectual y su capacidad de acción en el mundo, sin volverse rígida o dogmática. La integración de este arquetipo enriquece enormemente la personalidad, permitiendo una relación más equilibrada entre lo masculino y lo femenino, tanto en el interior como en las relaciones exteriores.

El objetivo último del proceso de individuación es el establecimiento de una relación vital y consciente con el *Sí-mismo* (Self). No obstante, es necesario recalcar que el *Sí-mismo* no es el yo. En su lugar, es un arquetipo que representa la totalidad de la psique, abarcando tanto lo consciente como lo inconsciente. En este orden de ideas, el *Sí-mismo* es el verdadero centro de la personalidad, del cual el yo es un simple medio, una de las múltiples partes que lo integran. Mientras el yo es el centro de la conciencia, el *Sí-mismo* es el centro de la totalidad psíquica, una especie de "Dios interior" o imagen de la divinidad en el individuo.

El *Sí-mismo* se manifiesta simbólicamente a través de imágenes de totalidad, centralidad y orden mandálico: el círculo, la esfera, el cuadrado, la cruz dentro de un círculo o la piedra

filosofal de los alquimistas. La aparición espontánea de estos símbolos en los sueños o en el arte personal puede indicar que el proceso de individuación está avanzando o que de cierta manera se está buscando, y que la psique se está reorganizando alrededor de un nuevo centro unificador. La experiencia del Sí-mismo es de carácter numinoso: produce una profunda sensación de sentido, paz y reconciliación. Sin embargo, no hay que omitir que al inicio puede ser abrumadora, ya que para el yo implica una relativización de su importancia y una rendición. La relación entre el yo y el *Sí-mismo* es una conexión viviente con lo trascendente que otorga significado a la existencia.

El proceso descrito no ocurre de forma automática. Lo que posibilita este encuentro sano entre los opuestos (consciente/inconsciente, yo/Sombra, etc.) y la creación de nuevos niveles de síntesis es la función trascendente. Jung la define como la función que surge de la unión de contenidos conscientes e inconscientes (Jung, 2013). No es una función psíquica más, sino un proceso dinámico que emerge cuando el yo se abre voluntariamente a los contenidos del inconsciente y los acepta por medio de un encuentro creativo, a pesar de que puede ser un proceso de sufrimiento y claro trabajo.

La función trascendente opera a través de la comprensión vivencial. A diferencia de un signo convencional, el símbolo junguiano es una imagen cargada de energía que nace de la tensión entre opuestos y posee la capacidad de trascender, creando una tercera vía que no era accesible para la lógica consciente. La tensión entre el uno y el otro puede tomar significado a un nivel superior con la aparición de un símbolo que cuestione y reconcilie estos opuestos.

Es importante entender que este proceso es intrínsecamente afectivo. La energía que alimenta la tensión entre los opuestos y que permite la emergencia del nuevo significado simbólico es pura carga emocional, pura energía psíquica. Sin la angustia de la crisis, sin la vergüenza de la Sombra, sin la fascinación del *Ánima*, no hay combustible afectivo para la transformación, para el proceso

de individuación y la realización del Sí-mismo. La función trascendente no evita los afectos; al contrario, los utiliza como la materia prima de la alquimia psíquica. Así pues, el análisis o autoreflexión tienen la tarea de crear un espacio en donde estos afectos conflictivos puedan ser manifestados, vividos conscientemente y finalmente transmutados en percepción y crecimiento. Es en este punto donde la "disposición afectiva" heideggeriana encuentra su paralelo más profundo en la psicología de Jung: ambos son medios a través de que el ser humano accede a una verdad más auténtica sobre la existencia.

#### **4. Aperturidad afectiva como medio hacia la autenticidad**

Con lo dicho hasta el momento es evidente la necesidad de explicar la complementariedad de la pregunta por el ser heideggeriano con la postura psíquica jungiana, esto con el propósito de comprender de una manera más íntegra la existencia del sujeto. Dado lo anterior, en el presente capítulo se responderá a cómo la disposición afectiva es fundamental para que el proceso de individuación dé lugar a la autenticidad del ser en el sentido heideggeriano. En este orden de ideas, se responderán tres preguntas esenciales: ¿Cómo la disposición afectiva precede y posibilita el llamado a la individuación, fracturando la identificación con la Persona y la caída en la impersonalidad (das Man)? ¿En qué sentido el afecto en el proceso de individuación cumple una función de desocultamiento haciendo visible el ser inauténtico del Dasein? Y, finalmente, ¿cómo la función trascendente da lugar a la autenticidad del ser al permitir que el Dasein se apropie reflexivamente de su disposición afectiva y habite una comprensión más plena de su ser-posible?

##### **4.1 La disposición afectiva como medio hacia la autenticidad: la impropiedad y la identificación con la Persona**

La identificación con la Persona en Jung y la caída desde el modo fundamental del uno en Heidegger representan modos de evasión del sí-mismo auténtico. Ambas son estructuras de enmascaramiento que ocultan la facticidad del Dasein como constitutivo estructural. Sin embargo, la disposición afectiva (Befindlichkeit) irrumpe como un llamado que fractura esta identificación con el uno. Como señala Gildersleeve (2015), la angustia individualiza al Dasein, despojándose de la tranquilización del uno y enfrentándose con su ser-posible más propio. La angustia hace consciente al Dasein de la caída en el uno y le revela su propiedad e impropiedad como posibilidades de su ser (Gildersleeve, 2015). En términos junguianos, este llamado afectivo es el

pronunciamiento del Sí-mismo que reclama la integración de la Sombra, aquello que el sujeto ha negado y reprimido. Así, en ambos casos, al ser conscientes de la enajenación con la profundidad del ser, se obtiene a cambio una sensación de autodeterminación. La Persona, como complejo funcional de adaptación social, conduce a una inflación del “yo” y al descuido del reconocimiento de la Sombra cuando la identificación se vuelve rígida. El modo de existencia inauténtico, por su parte, sumerge al Dasein en la publicidad del uno, donde las decisiones y responsabilidades se diluyen en el anonimato de la cotidianidad. Ambas estructuras surgen del mismo temor fundamental: la vulnerabilidad que implica existir desde las propias posibilidades y no desde patrones preestablecidos.

En consonancia con lo anterior, la disposición afectiva no es un accidente, sino la expresión primaria de la totalidad psíquica en su disputa por desocultar, por develarse. El afecto, especialmente aquellos que emergen en estados de conflicto, frustración o dolor que nos conllevan a la angustia, no son síntomas a eliminar, sino indicadores fenomenológicos de que el Dasein está viviendo de modo inauténtico. Es decir, desde la perspectiva aquí propuesta, la disposición afectiva no es un "estado interno" (como si de la mente se tratara), sino el modo primario en que el Dasein descubre su estar-en-el-mundo.

Ahora bien, la angustia, en particular, no es un miedo ante algo intramundano, sino la experiencia de que el mundo en su totalidad ha perdido su significatividad habitual, generando una desazón. Esta aparente falta de sentido deja al Dasein frente a sí mismo, revelándole su ser-para-la-muerte y su radical libertad. En términos junguianos, este mismo movimiento fractura la Persona y permite que emerjan contenidos de la sombra hasta entonces reprimidos. La angustia es, así, el afecto que desoculta la incompletitud de la identificación con la máscara (con la Persona o con el uno).

Como señala Brooke (2009) a partir del caso en uno de sus pacientes, la ansiedad existencial no es un trastorno interno, sino que puede ser la manifestación de un conflicto mundano: la tensión entre la identidad tradicional y la vida urbana. El afecto aquí se desvela como una contradicción existencial que exige ser integrada. Su malestar era el signo de que su Persona había llegado a su límite, y que su Sí-mismo exigía una reunificación simbólica con lo negado. El afecto negativo es aquí una señal de que la identificación con la máscara es insostenible. Ignorarlo conduce a la proyección de la Sombra sobre los demás; escucharlo, en cambio, abre la posibilidad de reconocer la angustia que esto le produce y así poder integrar la vulnerabilidad que humaniza al autenticar su presencia.

Lejos de ser un obstáculo para el modo de ser auténtico, la disposición afectiva (especialmente al ser tomada como una carga) es el medio privilegiado a través del cual el Sí-mismo reclama su totalidad. La angustia no es un enemigo a vencer, sino un camino existencial que señala la fisura en la Persona y la impropiedad del uno. Por lo tanto, en lugar de buscar eliminar el malestar afectivo, la individuación exige escucharlo como un llamado a una verdad más amplia, después de todo, el afecto es la manera en que el Dasein descubre su estar-en-el-mundo (Gildersleeve, 2015). Así pues, el camino hacia la autenticidad no es la eliminación de lo negativo, sino la integración afectiva en una comprensión con una mira más importante y trascendente de uno mismo. La disposición afectiva se revela así como el umbral fenomenológico entre la inautenticidad y la individuación. Su reconocimiento fractura las identificaciones rígidas y convoca al Dasein a una relación más propia consigo mismo y con el mundo, haciendo que la Sombra pase de asumirse desde un estado meramente psicológico a uno crucialmente vital y ontológico para el reconocimiento de la caída del Dasein. Pero, ¿cómo es que la Sombra entendida como una parte vital de la totalidad psíquica del Sí-mismo en Jung (1992) puede ser comprendida

desde una perspectiva fenomenológica heideggeriana? ¿Implica esto una psicologización de la ontología heideggeriana? No necesariamente.

#### **4.2 Manifestación de la Sombra como acontecimiento ontológico de desocultamiento**

La Sombra junguiana, interpretada desde la ontología heideggeriana, trasciende su comprensión meramente psicológica para convertirse en un acontecimiento de desocultamiento (Unverborgenheit) que irrumpe la cotidianidad del Dasein. De este modo, no se trata simplemente de un conjunto de rasgos negativos reprimidos, sino de la presencia activa de lo excluido de forma monótona en cuanto a la estructura del ser-en-el-mundo. La Sombra es aquello que, al ser o negado por la Persona o absorbido por el uno, reclama su lugar compensatorio en la totalidad del Sí-mismo. Su emergencia no es un accidente patológico, sino un acontecimiento carente de ubicación espacial en sentido heideggeriano: un desocultamiento que revela simultáneamente lo que la inautenticidad había ocultado, mostrando el puro que es del Dasein.

Este desocultamiento se empieza a manifestar a través de la disposición afectiva como modo originario de apertura. Al estar afectivamente expuesto, la angustia sin causa aparente se convierte en la vía fenomenológica mediante la cual la Sombra se hace presente. No es una simple reacción subjetiva, sino el modo de apertura que desestabiliza la realidad construida por la Persona. La Sombra no es un contenido intrapsíquico, sino un conflicto mundano vivo: la tensión entre herencia ancestral y las exigencias de la vida moderna. La angustia se convierte en el signo afectivo de que la existencia inauténtica se ha fracturado. Lo que emerge aquí es una comprensión de la Sombra como lo omitido en la cotidianidad del uno en su relación con el mundo. La Sombra es lo que la cultura dominante, o la adaptación superficial, ha excluido para mantener una imagen

coherente pero reducida de la realidad. Por esta razón integrar la Sombra no es solo un proceso psicológico, sino un acto de relevancia ontológica: restituir lo que el falso Sí-mismo ha desterrado.

Los afectos asociados a la Sombra cumplen una función de desenmascaramiento radical (Brooke, 2009). Revelan que el Dasein ha estado viviendo desde una base omisa, que ha cedido su posibilidad más propia a cambio de pertenecer a la tranquilización del uno. La angustia, en particular, expone la impersonalidad sobre la que se asienta la existencia inauténtica: muestra que la tranquilización del uno carece de fundamento más allá de la medianía. De este modo, este desocultamiento es liberador al hacer patente la inautenticidad: él abre la posibilidad de una relación más propia con el ser mismo.

A manera de síntesis de lo expuesto, bajo el análisis heideggeriano la Sombra no es lo opuesto a la autenticidad, sino parte de su condición de posibilidad. Solo al enfrentar lo que se ha negado se puede acceder a una totalidad más amplia, que reconoce la disposición afectiva como fundamento estructural ontológico del ser-en-el-mundo. El proceso de individuación no es la eliminación de la Sombra, sino la transformación de la relación con ella: de antagonista a participe. Entonces, los afectos que la Sombra despierta, lejos de ser obstáculos, son las preguntas vivas que al experimentar la angustia el Sí-mismo plantea al modo inauténtico del Dasein y que, de hecho, lo conducen hacia el proceso de individuación. En este orden de ideas, la autenticidad no consiste en sentirse siempre en armonía, sino en habitar propiamente entre lo que se es y lo que se ha omitido en la cotidianidad, entre la Persona y la Sombra, entre el bajo el dominio del uno y el Dasein. Es en esa tensión donde el Dasein puede, finalmente, escuchar el llamado de su posibilidad más propia, insuperable e intransferible. En últimas, los afectos suscitados por la tensión entre la Sombra y la Persona cumplen una función reveladora: hacen visible la angustia en la impropiedad, la fuga de sí, y ese intento de renuncia a la propia totalidad.

### 4.3 Función trascendente y resolución

La función trascendente en Jung (2013) representa el momento culminante del proceso de individuación, donde los opuestos consciente e inconsciente, Persona y Sombra, se sintetizan en una nueva actitud vital. Leída desde la ontología heideggeriana, esta función se revela como el mecanismo psíquico que posibilita la resolución anticipadora (*Vorlaufende Entschlossenheit*), es decir, la capacidad del *Dasein* de apropiarse reflexivamente de su disposición afectiva y proyectarse hacia su ser-posible más auténtico. Desde este punto de vista, no se trata de una sublimación de los conflictos, sino de una transformación de la relación con ellos mediante un diálogo creativo entre la conciencia y lo inconsciente (Capobianco, 1993).

Paralelamente, la función trascendente opera como un proceso hermenéutico afectivamente mediado (Gildersleeve, 2015). En su primera fase, la evocativa, el *Dasein* se abre a lo inconsciente a través de la imaginación activa, pero esta apertura no es neutral: está siempre guiada por la disposición afectiva privilegiada (angustia) que señala una fractura en su modo cotidiano de ser. Lo relevante aquí es que, como se ha señalado antes, el afecto no es un obstáculo, sino el medio a través del cual lo excluido reclama reconocimiento y que se puede desplegar como lenguaje simbólico (Brooke, 2009). Este despliegue es ya una forma de comprensión más originaria que la reflexión teórica.

La segunda fase de la función trascendente, la dialéctica, en la que yo e inconsciente se enfrentan como interlocutores con igual derecho, equivale al momento en que el *Dasein* asume su ser-culpable (*Schuldsein*) heideggeriano. La culpa aquí no es moral, sino ontológica: el reconocimiento de que toda elección implica necesariamente la exclusión de otras posibilidades

(Gómez Herrera, 2021). El diálogo con la Sombra es la vía junguiana para asumir el Dasein desde su constitutivo arrojado.

La síntesis final de la función trascendente acontece en lo que Heidegger (1997) llama el instante (Augenblick), ese momento de visión auténtica donde pasado, presente y futuro se articulan desde la proyección de un posible propio. Jung (1992) describe este momento como la emergencia de un tercero simbólico, como el mandala, el niño divino, el Sí-mismo, que trasciende la oposición inicial. Este símbolo no resuelve la tensión, sino que permite habitarla creativamente. De este modo, es la encarnación de lo que Capobianco (1993) identifica como el logos que reúne los opuestos. Para el Dasein, este instante significa la posibilidad de vivir desde una comprensión ampliada de sí mismo, donde el afecto no es señal de desequilibrio, sino el modo de sintonía con la profundidad del ser: Sí-mismo.

La función trascendente da lugar a la autenticidad no como un estado definitivo, sino como una capacidad renovada de apropiación reflexiva de la propia existencia del sujeto. De modo que el Dasein que ha transitado este proceso no ha eliminado sus conflictos, pero ahora puede responder a ellos desde una posición de centro, similar al punto de equilibrio del mandala junguiano. El Dasein sabe que la fragilidad que expone la angustia no es una enemiga, sino su apoyo en la tarea siempre inacabada de llegar a ser quien se es más propiamente. La autenticidad, en última instancia, se revela como este constante de apropiación y recreación de la propia verdad, donde la función trascendente actúa como el puente entre el llamado de la conciencia y la respuesta creativa del Dasein. La función trascendente permite que el Dasein se proyecte hacia su poder-ser más propio.

## 5. Conclusiones

A lo largo de este trabajo se ha argumentado que la convergencia entre la fenomenología heideggeriana y la psicología analítica de Jung ofrece una vía fecunda para comprender la autenticidad del ser como un proceso afectivamente mediado y estructuralmente abierto. La pregunta central que encaminó esta investigación, a saber “¿cómo la disposición afectiva posibilita que el proceso de individuación conduzca a la autenticidad del Dasein?” ha encontrado su respuesta en la complementariedad existente entre la apertura ontológica del Dasein y la integración psíquica propuesta por C. Jung como proceso de individuación. Lejos de tratarse de dos sistemas incompatibles, se ha mostrado que comparten una preocupación profunda por el desocultamiento de la verdad de la naturaleza de la existencia, más allá de la impersonalidad y enajenación.

La autenticidad, en sentido heideggeriano, no consiste en un estado alcanzado de manera definitiva, sino en un modo de existir en el que el Dasein se apropia de su ser-posible asumiendo su facticidad. No es un viaje hacia un “yo verdadero” interior, sino un movimiento de desocultamiento afectivo. Esta apropiación tiene en la disposición afectiva, privilegiadamente en la angustia, su condición de posibilidad fundamental, ya que es a través de ella que el Dasein se enfrenta a la tranquilización cotidiana y se abre a su propia libertad. Por su parte, el proceso de individuación jungiano se revela como el camino psíquico mediante el cual el sujeto logra integrar los aspectos conscientes e inconscientes de la psique, superando la identificación rígida con la Persona y reconciliándose con la Sombra, lo que permite la aparición del Sí-mismo como arquetipo de la totalidad.

Lo que este estudio ha puesto de manifiesto es que ambos procesos, tanto el ontológico como el psicoanalítico, se encuentran interconectados a través de la dinámica afectiva. Así, la

disposición afectiva es el llamado originario que fractura las identificaciones rígidas (Persona, uno) y revela la inautenticidad. A su vez, la función trascendente es el proceso mediante el cual el Dasein se apropia de su ser, habitando su ser-posible con mayor libertad y responsabilidad. De esto resulta que la angustia no es un fenómeno subjetivo accidental, sino un modo primario de apertura al mundo y a uno mismo. La angustia heideggeriana y los conflictos afectivos que emergen en la individuación cumplen una misma función: fracturar las identificaciones inauténticas y convocar al ser humano a una relación más veraz consigo mismo. La Sombra, leída de forma heideggeriana, se revela así como un evento de desocultamiento que irrumpe en la cotidianidad, mostrando lo que había sido tranquilizado aparentemente por el uno.

Por demás, la función trascendente en Jung, entendida como mecanismo psíquico que permite sintetizar opuestos y generar nuevos símbolos integradores, encuentra su correlato en la resolución anticipadora heideggeriana, donde el Dasein se proyecta hacia su finitud asumiendo su ser y decidiendo desde sí mismo. En ambos casos se trata de un movimiento hermenéutico y afectivo que posibilita habitar la tensión entre lo que se es y lo que se podría ser, entre la máscara y la profundidad, entre la caída y la apertura. La autenticidad, por tanto, no es la eliminación del conflicto, sino la capacidad de habitarlo creativamente, de darle un sentido que permita al Dasein (y al Sí-mismo) desplegarse en su máxima posibilidad.

En última instancia, esta investigación refuerza la idea de que el camino hacia una existencia auténtica no es un escape de lo afectivo, sino una inmersión consciente. La individuación no es un viaje hacia un interior desconectado del mundo, sino un proceso mundano y simbólico que se realiza en y a través de la relación con los otros. La complementariedad entre Heidegger y Jung no sólo enriquece la comprensión de la condición humana, sino que también ofrece un marco conceptual para pensar una ética del cuidado de sí que no renuncie a la

responsabilidad frente al mundo. La autenticidad, así entendida, es siempre una tarea inacabada, un llamado a reconocer la condición de arrojado, donde es consciente que al Dasein en su ser le va su propio ser.

## 6. Referencias Bibliográficas

- Brooke, R. (2009). The self, the psyche and the world: A phenomenological interpretation. *Journal of Analytical Psychology*, 54(5), 601-618.
- Capobianco, R. (1993). *Heidegger and Jung: Dwelling near the source*. Humanities Press International, Incorporated.
- Dreyfus, H. L. (1991). *Being-in-the-world: A commentary on Heidegger's Being and time, division I*. MIT Press.
- Gildersleeve, M. (2015). Unconcealing Jung's transcendent function with Heidegger. *The Humanistic Psychologist*, 43(3), 297-309.  
<https://doi.org/10.1080/08873267.2014.993074>
- Gómez Herrera, C. M. (2021). *Tiempo y existencia: Una lectura de la Kehre a la luz de la temporalidad del Dasein* [Doctorado]. Universidad Nacional de Colombia.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo* (J. E. Rivera Cruchaga, Trad.). Ed. Universitaria.
- Jung, C. G. (1992). *Aion: Contribución a los simbolismos del sí-mismo*. Paidós.
- Jung, C. G. (2013). *Dos escritos sobre psicología analítica* (R. Fernández de Maruri, Trad.; Vol. 7). Trotta, S. A.
- Rojas-Valdés, M. A. (2023). Sobre los conceptos heideggerianos de existencia y estar-en-el-mundo y sus similitudes con algunos conceptos orteguianos y sartreanos. *Revista Filosofía UIS*, 22(2). <https://doi.org/10.18273/revfil.v22n2-2023007>