

Las *máscaras* como externalidades metafísicas en el dinamismo entre individuación y  
alterización en Carl Gustav Jung

Edgar Jefferson Torres Otero

Trabajo de Grado para Optar al Título de Filósofo

Director

Javier Augusto Jaimes Delgado

Psicólogo

Magister en Filosofía

Universidad Industrial de Santander

Facultad de Ciencias Humanas

Escuela de Filosofía

Bucaramanga

2022

### **Dedicatoria**

A la memoria de filósofos como Godofredo Leibniz y Giordano Bruno quienes fueron funcionarios de la Verdad hasta su último respiro.

### **Agradecimientos**

A mi madre, por tanta paciencia.

A mi maestro Enrique García quien desde Argentina me orientó durante incontables horas en los estudios hegelianos.

Al profesor Javier Jaimes por su receptividad frente a mis propuestas que nos permitió reconciliar la fenomenología del espíritu y la psicología de C. G. Jung.

A Luz Marina Lozada, Juan Manuel Ortiz y todo el equipo humano que puso un grano de arena para llevar a buen término el crecimiento de la flor del Barbatusco.

**Tabla de contenido**

|  |    |
|--|----|
| Introducción .....   | 7  |
| 1. Del individuo a la individuación.....   | 10 |
| 1.1 El individuo como ontología de la realidad .....                             | 11 |
| 1.2 De la individualidad fragmentada y parcial a la individuación universal..... | 21 |
| 2. La máscara como externalidad metafísica y principio superador .....           | 32 |
| 2.1 La máscara como compromiso bidimensional.....                                | 35 |
| 2.2 La mascarización y la eticidad.....  | 38 |
| 3. Del sujeto a la colectivización .....   | 43 |
| 3.1 Identidad e identificación.....  | 45 |
| 3.2 Símbolo, religión y colectividad.....  | 48 |
| 4. De la psicología a la filosofía.....  | 56 |
| 4.1 Singularidad .....   | 58 |
| 4.2 Alteridad .....  | 59 |
| 4.3 Totalidad .....  | 61 |
| Conclusiones.....  | 62 |
| Bibliografía .....   | 65 |

## Resumen

**Título:** Las *máscaras* como externalidades metafísicas en el dinamismo entre individuación y alterización en Carl Gustav Jung\*

**Autor:** Edgar Jefferson Torres Otero\*\*

**Palabras Clave:** Individuación, alterización, dinamismo, consciencia.

**Descripción:** En el presente trabajo monográfico se presenta un contraste entre el proceso de individuación de la psicología de Carl Gustav Jung y el método dialéctico hegeliano propuesto en la *Fenomenología del espíritu*. A partir de las configuraciones del desarrollo evolutivo del camino de la consciencia, se demuestra que hay una lectura con registro metodológico y filosófico de una concepción psicológica cuyo motor central es la idea de *máscara* como elemento virtuoso de reconciliación entre lo singular y lo colectivo en donde la existencia de un movimiento desde la unidad del individuo y la acción de la individuación repercute en expresiones multiformes que conforman los colectivos humanos. Con ello, se logra determinar el aspecto global, es decir, la alterización de la individuación a la colectivización y consigo, la demostración de que la psicología junguiana tiene una alterización filosófica. Así pues, la filosofización de la psicología enuncia una síntesis de identificación de lo singular en lo colectivo que a su vez requiere un concepto de humanización que está constituido por la máscara personificada que participa en la contención de un individuo individualizado.

---

\* Trabajo de Grado

\*\* Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director: Javier Augusto Jaimes Delgado. Magister en Filosofía.

**Abstract**

**Title:** *Masks* as metaphysical externalities in the dynamism between individuation and alterization in Carl Gustav Jung\*

**Author:** Edgar Jefferson Torres Otero\*\*

**Key Words:** Individuation, alterization, dynamism, consciousness

**Description:** In this monographic work, a contrast is presented between the individuation process of Carl Gustav Jung's psychology and the Hegelian dialectical method proposed in the *Phenomenology of Spirit*. From the configurations of the evolutionary development of the path of consciousness, it is shown that there is a reading with a methodological and philosophical record of a psychological conception whose central motor is the idea of the mask as a virtuous element of reconciliation between the singular and the collective where the existence of a movement from the unity of the individual and the action of individuation affects multiform expressions that make up human groups. With this, it is possible to determine the global aspect, that is, the alterization of individuation to collectivization and with it, the demonstration that Jungian psychology has a philosophical alterization. Thus, the philosophising of psychology enunciates a synthesis of identification of the singular in the collective, which in turn requires a concept of humanization that is constituted by the personified mask that participates in the containment of an individualized individual.

---

\* Degree Work

\*\* Faculty of Human Sciences. School of Philosophy. Director: Javier Augusto Jaimes Delgado. Master in Philosophy.

## Introducción

Desde la perspectiva del estatuto ontológico de la filosofía social, el análisis de los problemas se enmarca en el reconocimiento de las diferencias que se establecen en la vida social de los pueblos y sus posibles acuerdos, es decir la búsqueda de un mundo en relación. Por lo que el problema del proceso de individuación postulado por la psicología de Carl Jung, en el fondo, despierta tal dilema, lo sugiere y es menester su desarrollo desde una perspectiva filosófica.

Tanto la propuesta de Jung como la de Friedrich Hegel se sintetizan en el estudio de determinado recorrido o proceso. Uno como camino a la constitución de una esencia propia (proceso de individuación) y el otro como ciencia del desarrollo de la conciencia, respectivamente. La segunda parece contener a la primera que se presenta desde la perspectiva del psicoanálisis. En este sentido, buscamos demostrar que la idea de *máscara* de Jung en tal proceso es un dispositivo que provoca una alienación virtuosa de reconciliación de la singularidad del individuo en la universalización de lo colectivo.

En otros términos, el bienestar social exige esfuerzo común, de modo que en la consciencia<sup>1</sup> individual ha de experimentarse una alienación que permita acceder al quehacer social con miras a la configuración de una colectivización. Tal alienación es la transformación del estado de individuo que se enajena de la singularización para hacer el núcleo fundacional del obrar en sí y para sí.

De ahí que, el elemento armonizador de los opuestos desde el punto de vista filosófico y psicológico de Jung sea la idea de máscara como elemento fundamental en el problema de lo

---

<sup>1</sup> La consciencia es la función o actividad que mantiene esa relación de los contenidos psíquicos con el yo. Véase en: *Tipos psicológicos*. (Jung, 2013, pág. 435)

colectivo y lo individual. La máscara es para el Yo<sup>2</sup> un elemento de conexión con el mundo exterior. Una suerte de prótesis necesaria para la transición de la instancia puramente individual en los albores de la psicología analítica a la dimensión filosófica como humanización. Por ello, la importancia de aclarar por qué la individuación junguiana plantea una alteridad o la transformación de la persona individual a la persona social.

Ahora bien, hay una relación entre mi-yo (consciencia) y mi-no-yo (la naturaleza o el mundo). Lo dado por la naturaleza está del lado de los objetos de un modo sensible a los sentidos externos (vista, tacto, gusto, oído y olfato) y lo dado por la consciencia está del lado de los sujetos de un modo gramatical y predicativo inteligible a los sentidos internos (categorías como cantidad, calidad, acción, relación, pasión, etc.). Todo concepto debería corresponder a un objeto y todo objeto a un concepto.

Nos queda la incertidumbre de la verdad de la idea de una certeza subjetiva que confronta con la certeza de la materialidad de una certeza objetiva. No obstante, se nos hace problemático pensar a los conceptos sin objeto como una proyección de deseos contingentes y deslindar a los objetos sin concepto como una mera aprehensión. La *verdad* consiste en la certeza de acreditar los conceptos en los objetos y los objetos en los conceptos.

Así es como se igualan los idealismos y los materialismos. Esto quiere decir que a la conducta les son inherentes estos conceptos y a la psicología, por antonomasia, también. Es la individuación<sup>3</sup> de Jung, por ejemplo, la que él considera insuficiente y postula una dimensión colectiva de entidades nosológicas. Entre otras cosas en razón de la máscara endógenamente

---

<sup>2</sup> Concepto entendido por Jung como factor complejo al que refieren todos los contenidos de conciencia. Constituye en cierto modo al centro del campo de conciencia... el Yo es el sujeto de todos los actos de conciencia personales. Véase en *Aion. Contribuciones al simbolismo del Sí mismo* (Jung, 2011, pág. 17).

<sup>3</sup> Este concepto es la espontánea *realización del hombre completo*. Véase en *La dinámica de lo inconsciente* (Jung, 2004, pág. 292)-



autoconstruida como elemento fundamental para el absoluto universal que se alcanza colectivizando la relación entre consciencia y objetos conjuntos. A Jung tanto como a Hegel, les seducen las contradicciones, es decir, las negaciones propiciatorias que se manifiestan como incitaciones a la superación.

Esta es la realidad con la que van a desesperarse las consciencias de Hegel y de Jung. Desaparece, así, el carácter ontológico de las cosas para entrar a focalizarse una cuestión de corte filosófico, sistémico, holístico, relacional, epistemológico y metafísico, es decir que se plantean movimientos alterizadores inmanentes y permanentes en la dialéctica de la negación, en la consciencia, si se quiere del error que gesta una superación que va más allá de las singularidades parciales, fragmentarias e individuales, que no valen como ley absoluta para la ciencia del saber absoluto.

Se pierde el carácter corpóreo del objeto y también se pierde la concientización de la individuación en cada movimiento. Así se pasa de realidades individuales, a realidades sociales y culturales y finalmente a realidades absolutas mediante el camino activo de la desesperación, de las progresiones y desarrollos en permanente devenir que persiguen el saber absoluto que es también una realidad absoluta pensada y actuada, activa y activante, ética y superadora, y espiritual y universal.

La individuación es una «*cosa en sí*» que tiene que llegar a ser algo para la ciencia de la consciencia, esta vez manifestada con un valor universal que rige a muchos, en muchos lugares y durante mucho tiempo. Hacer ciencia es conseguir un saber absoluto mediante leyes individuales primero, que persiguen un carácter social y cultural después, y por último logran un resultado absoluto que significa la actividad de una conducta inmanente, una eticidad espiritual y un desarrollo empírico creciente.

Sin el ánimo de hacer encajar ambas concepciones de manera rigurosa, buscamos empalmar aquellos aspectos en los que son afines y, del mismo modo, hacer hincapié en aquellos en los que no coinciden. Tal pretensión carecería de relevancia al tener en cuenta que los dos autores acá abordados corresponden a distintas épocas y enfoques. El sistema de Hegel como realización de un proceso autónomo en el que el pensamiento se percató de forma sucesiva de sus presupuestos y prejuicios y, en virtud de ello, se modifica (Hegel, 2010, pág. 78) y, la individuación de la psicología de Jung como un proceso cuyos principios versan en razón de la constitución de una esencia propia (sí-mismo) en la que cada individuo integra todos los elementos que, para el psicólogo suizo, son inherentes para llevar a buen término el proceso<sup>4</sup>.

En este sentido la metódica de la psicología analítica de Jung puede entenderse como una manifestación metafísica hegeliana<sup>5</sup> cuyos rasgos generales se reseñaron someramente. Veremos que hay un registro de lectura alternativo de Jung y su obra, un registro filosófico y metafísico que se monta sobre su visión de la psicología analítica que esperamos poder demostrar.

## **1. Del individuo a la individuación**

---

<sup>4</sup> El elemento fundamental es el inconsciente como tal, aspecto que es propio de todas las psicologías del inconsciente que partieron desde Freud. Vale la pena anotar que Jung incluye lo no racional, lo inconsciente que escapa a la consciencia.

<sup>5</sup> Todas las contradicciones son parte de un todo. En este sentido, los aspectos que en psicología se denominan irracionales e inconscientes son parte necesaria de la completud de la psique. De tal modo que no quedan excluidas en nuestro sistema metafísico hegeliano debido a su carácter de totalidad. En esta episteme, las realidades por más parciales y contradictorias que parezcan, se afirman, asumen y se superan al conservar lo esencial de los contrarios como núcleos conexos entre ellos.

La concepción de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel se ocupa del desarrollo de la evolución de la consciencia y el centro es el devenir como el devenir era al mito de Sísifo que levantaba una piedra hasta llegar a un final que siempre le desbarataba su intención.

### **1.1 El individuo como ontología de la realidad**

Si quisiéramos definir en términos escuetos lo que significa el ser humano desde la filosofía del devenir de Hegel, podríamos afirmar que el hombre es una expectativa dirigida hacia su universalización. Es una promesa de absoluto en cuanto a dinamismo que tiende, desde el sí mismo, hacia la exteriorización. Nuestra teleología busca precisamente eso, recorrer un camino o proceso de alterización del individuo hacia el colectivo social que tomar como base la obra de Jung al seguir el ideario metodológico de Hegel.

El interés de la psicología del autor suizo se sitúa en la identificación del estado actual de sus pacientes. En la experiencia que tuvo del contacto con estos, da cuenta de que toda perturbación, en el fondo, reviste aspectos colectivos con matices culturales e históricas. El trasfondo radica en la existencia de realidades pasivas en el inconsciente de la humanidad que moldean la personalidad humana y su modo de desarrollarse.

Aquí la importancia de dedicar este primer capítulo al análisis del desarrollo del hombre y sus primeros acercamientos con el mundo exterior. Al igual, la interiorización de este o el modo en cómo asume ello para el acceso a lo real. Y, a partir de lo anterior, al desarrollo del proceso de individuación en Jung con miras a la configuración de un individuo íntegro en cuanto que, saberse para sí.

Para empezar, la idea de individuo está fundamentada en el reconocimiento de una construcción como entidad racional y la realidad objetiva que en ella está inmerso. Es decir, de

experiencias físicas y anímicas<sup>6</sup> que permite la evolución de la conciencia en función del desarrollo singular. Por lo que el abordaje teórico está apoyado en su explicación previa de lo que significa ser individuo, dicho en términos de Jung “Más que en lo heterogéneo de su substancia o de sus componentes, la singularidad del individuo reside en la singular proporción de la mezcla o en la diferenciación gradual de funciones y capacidades en sí y para sí universales” (Jung, 2013, pág. 196).

En paralelo a ello, en la introducción a la fenomenología del espíritu, Hegel explica la manera en cómo la conciencia experimenta una serie de configuraciones al describirlas como un constante camino en el devenir cuya dirección no se explicita en términos de finalidad concreta sino como un recorrer evolutivo que parte desde la certeza sensible hasta el saber absoluto y que, en su proceder, constituye la historia.

En consideración a lo anterior, dicha instancia inicial forma el primer escalón de la psicología de Jung sobre el individuo en los inicios de la vida humana:

Existe un factor a priori en todas las actividades humanas, a saber, la estructura individual innata, preconsciente e inconsciente de la psique. La psique preconsciente —por ejemplo, la de un recién nacido— no es un recipiente vacío en el que, en condiciones favorables, se puede verter prácticamente cualquier cosa. Por el contrario, es una entidad individual tremendamente complicada y claramente definida que nos parece

---

<sup>6</sup> Lo anímico escapa y excede lo racional. De hecho, la mayor parte de lo anímico es inconsciente, y, por tanto, no-racional. Una de las tareas del ser humano es generar esa relación entre lo consciente y lo inconsciente, de manera que haya más completud. Sólo así la razón puede permitir que seamos más "dueños de nosotros mismos".

indeterminada sólo porque no podemos verla directamente. (Jung, 1967, pág. 86)<sup>7</sup>.

Para Jung, las interacciones en los individuos están instauradas desde la primera etapa de vida como matriz central de las posibilidades del ser social desde el mundo interior que ya posee un «en sí». Contrario a la idea de tabula rasa en el empirismo moderno de John Locke, la concepción junguiana refiere a la negación de vidas en desarrollos uniformes y paralelas que busca comprender los procesos evolutivos de la conciencia en el individuo.

Lo que en consecuencia resulta ser el principio fundacional del desarrollo de la conciencia humana, es el centro del recorrido hegeliano expresado en términos psicológicos y su confrontación con el mundo fenoménico. Contrario a la conciencia de la universalidad a la que se han de enfrentar, los individuos obran a partir de la generación de actos caóticos como primer momento para la comprensión del contexto inteligible a los sentidos internos en manifestaciones exteriores, debido a que el contacto con el mundo permite el primer acceso a lo real.

Ese contacto inicial con el saber de la sensibilidad refiere a la recepción del “esto” como inmediatez. Momento de «proto-reflexión» sobre el aquí y el ahora como primer espacio en el ámbito inmanencial que, en primera instancia, conecta la particularidad con la universalidad del espacio y el tiempo. Con ello, desde el primer camino de la certeza sensible, la experiencia del recorrido de la conciencia no es pura singularidad.

Es así como en el ámbito de las experiencias físicas, la certeza sensible como punto de partida del desarrollo individual del hombre responde a la demanda externa de su yo (éste) con la afección causada por los objetos materiales. En el individuo se genera un espacio dialéctico<sup>8</sup> entre

---

<sup>7</sup> La traducción es mía.

<sup>8</sup> La dialéctica es entonces un pensar que, interiorizándola o recordándola, penetra en esta conexión de la contradicción y saca a la luz su génesis y su lógica interna. Entonces la apariencia de los polos opuestos cambia, y cambia también

la percepción del objeto y el modo de aprehensión de los objetos. Es decir, la conciencia sensible exige trascender la instancia inmanente de la comprensión de determinada realidad aplicada de manera espacio temporal con el objeto de exteriorizarla.

Ello en razón de la afirmación de su constitución como un “esto” definido, pero también, como una determinación que ha excluido la *cosa* entre tantas cosas que habitan en cercanía como muchos particulares existentes<sup>9</sup>. Seguido a esto, prosigue una etapa de diferenciación entre las propiedades constitutivas de la unidad de la cosa o el “esto”<sup>10</sup> que, no únicamente devela a la cosa en sus conexiones internas, más bien, es un acto diferenciador y dador de identidad. La experiencia de esta etapa tiene la característica de ir del singular a la pluralidad o del uno al múltiple como conglomerado de universales. Sin embargo, tal experiencia es susceptible al error, con ello refiero a la observación de las propiedades de la cosa como producto de la percepción propia de cada individuo.

En determinados contextos, las cualidades de las propiedades están en el sujeto y no en el objeto; a saber, la experiencia de la percepción lleva consigo el desplazamiento de la percepción de la propiedad de la cosa a la percepción vista desde el interior del sujeto. Con ello, la percepción siempre está sujeta al error dado que, esta es el resultado no de las propiedades de la cosa sino del sujeto perceptor.

---

la perspectiva del pensamiento, que antes sólo había percibido esa conexión como contradicción. Por eso la dialéctica no es para Hegel un procedimiento operativo del que la filosofía se sirva en relación con los objetos, sino la lógica y el «auto movimiento» autónomos de «la cosa misma», es decir, de la entera conexión de una contradicción existente y de la forma de pensamiento que la presupone. Véase en (Hegel, 2010, pág. 74).

<sup>9</sup> Conocer una cosa significa la aprehensión de todas las propiedades que dan sentido a la significación de aquello que me fue dado, en un primer momento, en su inmediatez sensible y, en un segundo momento, como un complejo de conexiones internas en correlación que establecen la determinidad de la definición. Por tanto, es posible su señalamiento como aquello algo que no se aprehende como un “esto” sino, ahora, como un “esto es”.

<sup>10</sup> “Dicho conocimiento aparece, además, como el conocimiento *más de verdad*; pues aún no ha eliminado nada del objeto, sino que lo tiene delante de sí, en toda su integridad. Pero, de hecho, esta *certeza* se revela a sí misma como la *verdad* más abstracta y más pobre”. Véase en (Hegel, 2010, pág. 226).

Por relación a la percepción y con base al alcance que ofrece Jung (1967, pág. 107) sobre el problema, el concepto de intrapsíquico<sup>11</sup> refiere a la manera en cómo es superado el objeto percibido en la pura certeza sensible como unidad por la intervención de la *reflexión* que postula diversas propiedades que hace a la cosa ser Uno. Pero que, en el individuo hay conciencia de la pluralidad de elementos constitutivos a las que se llegan por diversos medios sensitivos. Esto es, la conciencia como medio universal que distingue la unicidad de la cosa y la aprehensión diversificada que tenemos sobre la cosa (Hegel, 2010, pág. 237).

En esta superación de la que habla Jung, ha de aclararse que hace parte de toda la experiencia humana como algo inherente en su realidad vital. Así lo expresa “*Todo lo humano es relativo, porque todas las cosas reposan sobre contradicciones internas...* La cuestión no radica en convertirse en lo opuesto de uno mismo, sino en *mantener los antiguos valores reconociendo a la vez lo valioso de sus contrarios*”<sup>12</sup> (Jung, 2013, pág. 88).

Un tercer rasgo de la conciencia desde la perspectiva del conocimiento de la cosa presente fácticamente, ya no en razón de lo que ella es en tanto que conglomerado de propiedades dadoras de sentido, sino, de las relaciones que se establecen entre las demás cosas. Con ello, difumina su primer sentido original de lo que es y con ello, su objeto. A partir de ello cambia también la figura de la conciencia.

El problema de la conciencia del hombre del esquema hegeliano en paralelo a la concepción junguiana, reconoce dos núcleos del proceso de individuación: el pensamiento y la praxis. Aspectos que trascienden la instancia racional hacia aspectos inmanentes y espirituales que surgen del razonamiento del mundo en el hombre transformado en espacio dialéctico de la conciencia.

---

<sup>11</sup> Dado en la mente o la psique.

<sup>12</sup> La cursiva es original.

Así pues, el individuo supondrá la superación de la instancia exclusivamente fenoménica a dar paso al reconocimiento de verdades que van más allá de la certeza sensible y la percepción a un conocimiento aproximativo a la cosa misma. Un ser que externaliza el simple hecho perceptivo y devela las manifestaciones exteriores en la profundidad que no hace referencia a un más allá sino a la esencia propia.

La consciencia crea otro objeto para sí misma, referimos al desplazamiento de la percepción al entendimiento como fuerza o relación entre las cosas. En este sentido, ya la consciencia no determina lo que es en relación a las características de lo que hace a una cosa “ser esto”; al contrario, la verdad se expresa en las conexiones entre las unidades. El sujeto ya no determina la verdad de una realidad en función de la unicidad de la cosa sino las relaciones que la constituyen. Tales conexiones o fuerzas internas inteligibles son conocidas por el entendimiento. Es allí donde penetra el entendimiento al interior de los fenómenos.

Sobre ello, solo podríamos afirmar que todo el conjunto de verdades acerca de las propiedades de la cosa y su dinamismo tiene su validez en la relación que entre las cosas percibidas se establecen y del que el pensamiento se percata. Una suerte de fuerzas como la llama Hegel como “el movimiento en cuanto expansión en su ser de las materias que se sostienen por sí mismas, es su manifestación exterior” (Hegel, 2010, pág. 244) pero que al mismo tiempo esta se repliega y que determina las leyes del entendimiento que versa en relación no a una ontología de la cosa sino al análisis filogenético, es decir, de la formación relacional que se establece entre las cosas desde nuestros antepasados en formas de arquetipos o imágenes heredadas<sup>13</sup>. Ello es a lo que Jung

---

<sup>13</sup> “El arquetipo es una especie de predisposición a que se reproduzcan una y otra vez las mismas o parecidas representaciones míticas. Parece, pues, como si lo que se imprimiera en lo inconsciente no fuera sino la representación fantástica subjetiva suscitada por el proceso físico.” Véase en: Jung. *Dos escritos sobre psicología analítica*. (Jung, 2013, pág. 81).



llamaba vivencia primigenia (Jung, 2014, pág. 89) como aquella identificación total con el objeto y la indistinción entre lo psíquico y lo físico.

A partir de la comprensión de tales relaciones, podremos determinar patrones que toman el rasgo de ley como lo imperceptible en la que la figura de la consciencia divide en dos grandes ámbitos la comprensión del mundo. Por un lado, el fenómeno o lo que se aparece en la sensibilidad y por otro lado, lo verdadero de su ámbito interno que no es aprehensible pero cognoscible por el entendimiento y se refiere a la esencialidad o el *Eidos* de la cosa fenoménica. En este sentido, las leyes se comprenden como patrones reguladores de los cambios en las relaciones o los juegos de fuerzas. La última figura de la consciencia versa en la explicación de la cosa conocida, a saber, la descripción tanto de las propiedades como de las conexiones internas de las fuerzas y las leyes en cuanto a la causalidad de la cosa.

Así mismo, el individuo forma una totalidad singular cuyas facultades residen, precisamente, en su unicidad. Por ello, el desarrollo singular está dado en términos de construcción de identidad propia sin referencias externas de personas o cuerpos. Es decir, en estados de conciencia o mónadas. En lenguaje leibniziano: todo individuo es individualizado por su entidad total<sup>14</sup>.

Además, ha de surgir de la propia voluntad humana como lo afirma Jung (2013, pág. 333), siguiendo a Schopenhauer, la conciencia del individuo sostiene el intelecto ante la voluntad. Lo que sugiere Jung entre líneas es la continua necesidad de superar la idea del destino como determinación en el desarrollo del devenir de la vida del individuo. Niega así, la mecánica de las

---

<sup>14</sup> Refiérase a la tesis de bachiller de Leibniz quien a sus 16 años dio desarrollo a su *Discusión metafísica sobre el principio de individuación* (Leibniz, 1986, p. 1).

acciones instintivas como engranaje principal de la psique humana, sino que tanto cuerpo como mente forman una totalidad sistémica.

Así pues, la ampliación de la conciencia se establece como “una función vinculada con el objeto, con el mundo, que hace que el individuo entre en una relación de comunión incondicional, obligatoria e indisoluble con la realidad” (Jung, 2013, pág. 200). Por lo que, el objeto y el concepto son equivalentes en tanto que los *en sí* trascienden su carácter de ser para sí mismo y tienen una cuestión del saber para la conciencia.

Ahora nos adentramos al aspecto comprensivo de la autoconciencia, es decir, como aquella que se examina a sí misma y a otras autoconciencias. El psicólogo suizo hace referencia a lo siguiente: “Como el análisis hace que tomemos conciencia de nuestro inconsciente personal, el individuo se vuelve consciente de cosas de las que, por lo general, era ya consciente en el caso de otros, pero no en el suyo. Gracias a este descubrimiento, pues, pierde un tanto de su singularidad, se vuelve más colectivo.” (Jung, 2013, p. 168).

En este momento reflexivo sobre el problema de la individuación y alterización, el contraste versa en razón del reconocimiento de un mundo otro. Porque la autoconciencia, además de un auto conocimiento de sí y para sí, exige una reconciliación entre el saber (ámbito intelectual) y los objetos indistintos a la realidad inmanencial, lo que dirige a una actividad de objetivación del individuo mismo que se gesta en el momento del conocimiento de sí.

Es menester hacer hincapié en que la condición humana tiene entre sus fundamentos el reconocimiento de la autoconciencia en sentido subjetivo y al mismo tiempo, del reconocimiento de entidades intelectivas de la misma índole. Por lo cual cada una reconoce su propia individualidad en la otra, es decir así misma en la otra.

Así como ha de entenderse, no existen experiencias humanas sin la intervención de la subjetividad de la conciencia como elemento reflexivo similar al que refería Descartes sobre el *cogito ergo sum*. La actividad de *cogitar* como acción de pensamientos sobre las cosas se da de manera autorreflexiva, comprensiva y exclusivamente desde el punto de vista de quien vive la experiencia. Jung la llama predisposición subjetiva al describirla como una estructura psíquica que está en constante dinamismo con el mundo circundante, en una constante dialéctica de asimilación de existencias externas y validaciones en conciencia como eje trascendental del acceso a lo real (Jung, 2013, p. 213).

De esta manera, el planteamiento de Jung dibuja el problema de la relación entre la singularidad y la colectividad que está determinada desde el individuo y su lugar común en su sociedad y cultura. Lo que conviene destacar en esta interacción y reconocimiento entre autoconciencias es que a pesar de la confrontación entre lo uno y lo otro, se encuentran en un estado de constante diferenciación<sup>15</sup>.

En dicha relación como problema central de la intersubjetividad de las conciencias, Jung introduce el problema de los contenidos psíquicos como imágenes primitivas ‘aglutinadas’ en un grupo de representaciones dotadas de autonomía<sup>16</sup>, que según él:

Permanece en cierto modo suspendido entre lo consciente y lo inconsciente, por así decirlo entre dos aguas, de tal forma que si por un lado forma parte indiscutible del sujeto de la conciencia o está emparentado con

---

<sup>15</sup> De la diferenciación entre el yo y el no-yo forma parte el hecho de que el hombre sostenga la función de su yo sobre un fundamento firme, es decir, cumpla sus obligaciones para con la vida, de tal modo que sea a todos los efectos un miembro valioso de la sociedad humana. Véase en *Jung. Dos Escritos sobre Psicología Analítica*. (Jung, 2013, pág. 85).

<sup>16</sup> Lo que en su obra se denomina *complejo*.

él, por otro constituye una existencia autónoma y, como tal, es un ser que viene al encuentro de la consciencia, sin por eso estar obligado a plegarse a la intención subjetiva, pudiendo incluso constituirse en su superior jerárquico y, con suma frecuencia, en una fuente de inspiración, advertencias o información «sobrenatural». (Jung, 2013, p. 210).

Es precisamente lo que postula Jung como el sentido hermenéutico de la conciencia a merced del ejercicio subjetivador de elementos tanto físicos como simbólicos. Estos últimos que se accionan desde las profundidades del inconsciente pero que, como él mismo lo hace explícito, se activan e influyen en la comprensión misma de las cosas a las que el ser humano está facultado para conocer.

En la exposición que hemos hecho hasta el momento se expresa un boceto concreto sobre el desarrollo del individuo humano respecto a su facultad del conocer frente a la certeza sensible, la percepción de las cosas en contraste al dar cuenta de las propiedades constitutivas de esta, la comunión entre propiedades y la ley de los objetos exteriorizados convertida en ley del entendimiento. Es decir, la descripción del desarrollo de la conciencia singular permite al individuo presentarse al mundo afirmándose como un yo. A lo que Jung llamaba *participation mystique* (Jung, 2014, pág. 74) como la interacción del hombre con su realidad externa y el modo de comprenderla e identificarse con ella<sup>17</sup>. A continuación, daremos desarrollo al proceso de individuación según la escuela de psicología del autor suizo.

---

<sup>17</sup> La participación mística implica una fusión identificatoria con el objeto. Por lo cual, en la relación no hay diferenciación sino una vinculación total de identificación.

## 1.2 De la individualidad fragmentada y parcial a la individuación universal

Antes de dar inicio al desarrollo de esta problemática dinámica, hemos de advertir que el contexto histórico político de Jung fue relevante para el abordaje teórico del proceso de individuación. El psicólogo escribe un mes antes de la terminación de la primera guerra mundial el prólogo a la segunda edición de su escrito “Sobre la psicología de lo inconsciente” en donde ya se detectan sus primeros abordajes de tal proceso y en este reposa la siguiente reflexión:

La contemplación de esta catástrofe ha hecho que el hombre se sintiera invadido de nuevo por un profundo sentimiento de impotencia y volviese a reparar otra vez en sí mismo, en su interior, donde todo se tambalea y donde, por tambalearse todo, él busca algo que le sirva de sostén. Demasiados son aún los que buscan fuera. Unos creen en la engañifa de la victoria y el poder victorioso; los otros, en contratos y leyes; y los de más allá, en la destrucción del orden existente. Pero son muy pocos los que buscan dentro, en su propio ser, y todavía menos los que se preguntan si el mejor servicio que se puede prestar a la sociedad humana no consistirá en último término en que cada uno empiece por él mismo y someta a ensayo en su propio Estado interior esa supresión del orden existente, esas leyes y esa victoria que predica a voz en cuello en las calles, en lugar de exigírselas a los demás. A todo individuo le hace falta experimentar una revolución, dividirse internamente, contemplar la caída de lo dado y renovarse, pero ninguno tiene necesidad de imponer tales cosas a los demás bajo el hipócrita manto protector del amor cristiano al prójimo, el sentimiento social de responsabilidad o cualquiera de esas bellas palabras con las que se encubre la demanda inconsciente, personal e

intransferible de poder. Que el individuo reflexione sobre sí mismo, que retroceda a los fundamentos de la condición humana, de su propio ser y de su destino individual y social, señala el comienzo de la curación para la ceguera que impera en nuestra hora. (Jung, 2013, pág. 9).

Tales palabras son de esencial importancia, su visión sobre el inconsciente colectivo le permitió a Jung postular que los Estados, conductualmente, actúan como individuos colectivos; a saber, como una entidad sin identidad carente de razón objetiva y voluntad propia que se entremezcla y diluye en la masa del colectivo y, con ello, la nulidad de toda moralidad y principio ético a consecuencia de la supremacía del inconsciente<sup>18</sup> sobre la consciencia que ha destruido toda posibilidad de un yo propio o un individuo singular.

Ello llevó al autor a desarrollar esta concepción teórica (no por ello desligada de las repercusiones empíricas que implicaban tanto su trabajo concreto de psiquiatra como una respuesta humanista a la devastación vivida hasta aquel momento) como un proceso de reivindicación del sí-mismo<sup>19</sup> desde su génesis a sus posibles manifestaciones respecto a aspectos teleológicos indeterminados en los ámbitos tanto individuales como colectivos. Por lo que, la alterización del estado de conciencia de individuo desarrollado en el subcapítulo anterior versa en función del reconocimiento de dicho inconsciente personal como primer escalón de la individuación.

El proceso de individuación, también llamado proceso de autoactualización o autorrealización (Jung, 2013, pág. 195) consta de cuatro núcleos o figuraciones que deben

---

<sup>18</sup> Por inconsciente hacemos referencia a la parte de la psique que se encuentra dividida en dos grandes estadios; por un lado, lo inconsciente personal refiere al contenido de los complejos individuales; por otro, lo inconsciente colectivo como aquel lugar donde reposan arquetipos o símbolos universales.

<sup>19</sup> El sí-mismo, el hombre total y atemporal, corresponde a la idea del hombre primigenio, [...] pues representa una integración recíproca de lo consciente y lo inconsciente. Véase en: Jung. La práctica de la psicoterapia (Jung, 2006, pág. 291).

alterizarse para lograr en conjunto la acción dinámica del proceso del desarrollo psicológico del ser del individuo. Tales figuraciones tienen como fundamento los siguientes elementos: el inconsciente individual cuya personificación se denomina *sombra*; el *anima* y el *animus* (que personifican al inconsciente colectivo), el viejo sabio y la totalidad (*sí-mismo*). Por lo mismo, constituye la integración del inconsciente: en su ámbito individual (como *sombra*) y en su nivel colectivo (se va mostrando a través de tres arquetipos: anima-animus, sabiduría interior, Sí-mismo). Dicho en otros términos, es el camino de la negación del estado de la consciencia autodeterminada como consciencia inflada u “omnipotente” que continúa en la superación al dominio del inconsciente que devino alienación.

El objeto de tal proceso no podría ser otro que el que su misma etimología revela. Un ser indivisible como unidad constituida por categorías introducidas por Jung que reconocen, en virtud de su unicidad, personalidad e identidad, una totalidad subjetiva y objetiva a la vez que contribuye al surgimiento de un humanismo que parte de lo simbólico e ideal a lo material y social.

Para mencionar dos de las categorías, nos encontramos con los conceptos base del proceso. El consciente e inconsciente; el primero perteneciente al ámbito del conocimiento del yo y sus contenidos psíquicos; y el otro, con una primera “capa” individual y otra “capa” colectiva, contiene aquello que no es el yo. Así, en el inconsciente personal se alberga aquello que el yo rechaza y mantiene como *sombra*. En el inconsciente colectivo se encuentran, tanto la personalidad interior como el núcleo trascendental. En últimas, aquello que no está referido al Yo, específicamente en lo cultural y que se manifiesta en principio como arquetipos.

En esencia, el proceso de individuación tiene como objeto la asimilación<sup>20</sup> de todos los aspectos de comprensión e integrar realidades internas (subjetivas, simbólicas y nosológicas) y realidades externas para el compendio de lo que en Jung es un “sí mismo”, “un Yo propio” o una totalidad de realidad en el in-dividuo pero que, también es, diferenciación de lo colectivo. Supone un distanciamiento de las valideces del mundo, de la “consciencia colectiva”. Pero exige también, no identificarse con lo colectivo inconsciente. Así, individuación es tanto integración como separación.

Por otro lado, al partir del hecho psicológico del desarrollo individual del hombre desde principios cognitivos, hemos de postular que en ese punto el individuo ha de reconocer que más allá del conocimiento logrado frente a la naturaleza del mundo, requiere negar todo lo anterior con el objeto de lograr un acercamiento con lo inconsciente<sup>21</sup>.

Esa era una de las principales tareas de Jung, adecuar la consciencia para el reconocimiento y asimilación del inconsciente, en sus palabras “Lo inconsciente dispone al fin y al cabo de posibilidades que están vedadas a la consciencia, pues puede recurrir a todos los contenidos psíquicos subliminales, a todo lo olvidado y pasado por alto, y a toda la sabiduría que, atesorada en miles de años de experiencias, ha ido depositándose en sus estructuras arquetípicas” (Jung, 2013, pág. 133).

El inconsciente se refiere a aquella realidad dinámica que se niega por parte de la vida consciente: los conocimientos de los objetos que se han olvidado, las cosas percibidas que ya no

---

<sup>20</sup> “...es posible representarse dicha asimilación como una suerte de aproximación entre la consciencia y lo inconsciente, con lo que el centro de la personalidad total ya no coincidiría con el yo, pasando a situarse en un punto central equidistante de la consciencia y lo inconsciente”. Véase en: Jung. *Dos escritos sobre psicología analítica*. (Jung, 2013, pág. 246)

<sup>21</sup> Esto que se afirma se relaciona con el concepto junguiano de «diferenciación».



se reconocen, lo que se pensó pero que no se quiso decir, los momentos y situaciones vivenciadas y reprimidas que siempre se accionan de manera envelada para la consciencia. Los contenidos pueden o no hacerse conscientes para el Yo (Jung, 2013, pág. 77).

El *factum* radica en el cambio de paradigma entre estos dos ámbitos que entran en un constante dinamismo, en donde el saber se armoniza desde la realidad consciente a la realidad inconsciente dejando atrás el miedo a lo desconocido y la carga simbólica y arquetípica que este lleva consigo. Estos contenidos inconscientes en ocasiones son efectos contrarios a las virtudes conscientes ya que usualmente actúan de manera *compensatoria* a la actitud llevada a cabo por el Yo.

¿Cómo ha de desarrollarse tal alterización? Consiste en desplegar los aspectos no vivenciados, olvidados, reprimidos o cancelados reconociéndolos de manera concreta. Un largo intento por contrastar dos realidades en apariencia antitéticas y así revelar aquellos contenidos psíquicos escondidos en el fondo del alma al llevarlos al plano consciente. Es así como lo postula Jung: “La integración de los contenidos inconscientes es un acto individual de realización, comprensión y valor moral” (Jung, 2014, pág. 212).

Tal como está expuesto en la Fenomenología del espíritu “la duplicidad de sentido de lo diferente reside en la esencia de la autoconciencia, la esencia de ser infinita o ser inmediatamente lo contrario de la determinidad en la que ella esté puesta. La explicitación y análisis del concepto de esta unidad espiritual en su duplicación nos presenta el movimiento del reconocer.” (Hegel, 2010, pág. 268).

La individuación prosigue tal ideario en la forma en que los contenidos del inconsciente se empiezan hacer manifiestos de manera imprecisa en sus primeros momentos como imágenes arquetípicas que, entrelazadas con el contexto de los contenidos conscientes del mundo exterior,

permiten un actuar del individuo imparcial frente a las imposiciones conductuales que este último demanda. Dado que, la naturaleza del arquetipo, como herramienta de razonamiento colectivo, ha permeado desde tiempos inmemoriales como balanza compensatoria en el equilibrio de los opuestos en los comportamientos del ser humano. Precisamente, porque los arquetipos funcionan como improntas repetitivas de reacciones subjetivas, al modo de aquello que Jung insiste en su obra: *patrones de comportamiento, imágenes vacías* que disponen al representar y al actuar.

Ahora bien, en este punto de reconocimiento del inconsciente con contenidos personales íntimos tiene dos facetas inescindibles: lo que asimila como propio y lo que rechaza el ego. A este último aspecto es a lo que Jung llama sombra (Jung, 2014, pág. 78), como la figura separada de los contenidos inconscientes que «aglutina» los contenidos desventajosos<sup>22</sup> o defectuosamente vividos; es decir, un estadio que contiene desarrollos débiles de la personalidad que chocan frente a la actitud consciente del Yo<sup>23</sup>. Para Jung “La sombra es la parte negativa de la personalidad, es decir, la suma de las propiedades negativas y desventajosas, las funciones defectuosamente desarrolladas y los contenidos de lo inconsciente personal” (Jung, 2014, pág. 78).

Este aspecto de nuestro estudio no se fundamenta en el hecho de reivindicar la realidad de la sombra como *otro yo* en nuestra propia entidad. Si bien es cierto que sus contenidos se rigen bajo intereses distintos de la consciencia, también es inamovible la postulación de un dinamismo entre los impulsos instintivos que les son inherentes y las conductas exteriores.

---

<sup>22</sup> Si por un lado la personalidad consciente desarrolla las cualidades de la personalidad de manera intensificadora, por otro, las cualidades difícilmente adaptables reposarán en el océano del inconsciente. Es un complejo que denota las debilidades del individuo pero que, brota en determinadas circunstancias de manera espontánea.

<sup>23</sup> “Es como si otro individuo se apropiara de su personalidad para hacer deliberadamente una serie de cosas opuestas a los deseos del yo consciente.” Véase en: Proffoff. *La psicología de C. G. Jung y su significación social*. (Proffoff, 1967, pág. 113).

Ello se encuentra en un devenir de constante observación entre lo que se desea y lo que la razón permite efectuar sin privilegiar alguno de los dos aspectos. La sombra es para la razón un aspecto que implica superación del conflicto interno (moral) del yo. Según la psicología analítica de Jung “La sombra es un problema moral que supone un reto para el conjunto de la personalidad del yo, puesto que nadie puede percatarse de su existencia sin un considerable ejercicio de decisión moral” (Jung, 2011, pág. 13). Esta toma de consciencia frente a los contenidos de la sombra nos lleva a conocer la naturaleza emotiva de la misma. La cuestión radica en la incapacidad del juicio frente a sus posibilidades de manifestación por la ausencia de voluntad en un posible escenario de autocontrol.

Recordar uno de los clásicos de la literatura alemana como lo es *Fausto* de Goethe, permite un acercamiento comprensivo del problema de la sombra. Ella es similar a la figura de *Mefistófeles* que encara al protagonista de la obra y le permite empezar a descubrir sus aspectos interiores más íntimos y celosamente guardados los cuales estaban adecuados para el recorrido de un mundo que nunca se había permitido, y ello debido a las demandas externas del saber acumulativo e intelectual al que siempre estuvo condicionado. Siendo así, esta figura acciona en él sus sensaciones y sentimientos reprimidos que se encontraban en constante censura.

Esto remite a un camino tortuoso de constantes oscilaciones entre lo propio y lo distinto que el psicólogo suizo (Jung, 2013, pág. 84) toma del pensamiento de Heráclito al llamarlo *enantiodromía*<sup>24</sup>. Ello supone un cambio drástico de actitud consciente. Y es así que, la integración de la sombra ha de mostrarse en principio como un problema moral en el desarrollo individual. La

---

<sup>24</sup> “Enantiodromía significa «corrimiento a lo contrario». Con este concepto se designa en la filosofía de Heráclito la alternancia de los opuestos en el sucederse de las cosas, es decir, la idea de que todo cuanto existe se transforma en su opuesto” Véase en: *Tipos psicológicos*. (Jung, 2013, pág. 449).

superación radica en el rescate de las vivencias que contribuyen a la evolución y no al deterioro del alma al hacerlas conscientes como elemento inalienable del crecimiento individual. Tales vivencias son propias del *Yo* (pero otrora en forma de *complejo*), y a éste le son necesarias de asimilar para poder emprender el camino más profundo hacia el otro nivel del inconsciente.

En general, podemos afirmar que, en el desarrollo evolutivo de la consciencia del individuo, el reconocimiento de la sombra como característica incensurable se construye espontáneamente de los estadios anteriores del proceso de individuación. Sin embargo, este estadio de sombra contiene en sí misma la siguiente etapa para el desarrollo de la individuación, pero vivenciada de manera enajenada y no aceptada. Esto es, al encuentro con cualidades reprimidas y ocultas en el inconsciente en un nivel o esfera colectiva en el ámbito sensitivo: lo masculino (*animus*) y lo femenino (*anima*). De lo cual nos ocuparemos a continuación.

En el escrito *Recuerdos, sueños y pensamientos* (Jung, 2002, pág. 223) el autor, retrospectivamente, reflexiona sobre estos dos aspectos y cómo se ha hecho consciente de tal experiencia; rasgos similares a la sombra, aunque incrustados con mayor profundidad en el inconsciente. Sin entrar en el terreno de las discusiones sobre género en los términos del constructo social, estos elementos como estructura básica de la psique refieren al carácter puramente individual de cada sujeto como rasgo inherente y contrasexual ya que complementa la actitud consciente en su esfera afectivo-sexual.

Ello complementa a la máscara expuesta ante el mundo y la vivencia del sí mismo; cualesquiera de estas dos manifestaciones revelan características e inclinaciones íntimas del alma humana. Cuando hablamos sobre la sombra notamos que esta es un recorte de la psique personal pero que el individuo siente con propiedad; ahora el problema del *anima* y el *animus* recorre un camino similar que es esquivo a su integración.

Los términos *anima/us* refieren a figuras arquetípicas que permean y constituyen el ámbito consciente en el mundo exterior (el núcleo familiar y social), y escapan a las posibilidades de aprehensión dado a su carácter velado que solo han de notarse cuando se accionan en sus manifestaciones (siendo la proyección en una persona específica la más primaria de todas). Ello versa sobre el equilibrio entre la consciencia individual y el inconsciente colectivo que conecta la singularidad con la parcialidad de la persona, es decir, un elemento que armoniza la actitud interna del individuo y la relación con el mundo externo.

En contraste directo, estos dos arquetipos o complejos<sup>25</sup> revierten como contrarios frente a las actitudes aventajadas en el ámbito de la consciencia. En una mujer el *animus* como complejo se muestra al modo de opiniones banales, prejuicios y pareceres infundados. Cuando se transforma en *función* deviene el *Logos* de la consciencia que le faculta para discriminar el sentimiento del pensamiento. En el caso del varón, el *ánima* como complejo actúa de formas diversas asociadas a estados de ánimo negativo y caprichos. Cuando se transforma en *función*, el *ánima* se convierte en el *Eros* de la consciencia, una función vinculante que le permite al hombre comprometerse con las personas y la vida.

Estas dos características son proyectadas desde el inconsciente colectivo y, en ese sentido, la asimilación y armonización de las dualidades *anima/us* convergen en una instancia del desarrollo personal con más relevancia en todo el proceso del crecimiento humano, porque ello significa que las realidades actitudinales contrarias que emergen desde el inconsciente colectivo se transforman en elementos funcionales activos en la psique.

---

<sup>25</sup> Cuando el *anima-animus* permanecen inconscientes y proyectados, actúan como complejos. Cuando son integrados en la individuación, se transforman en *funciones* o mediadores entre el *yo* y el *sí-mismo*.

El anterior conflicto entre anima y animus solo podría reconciliarse en la armonía de los opuestos. Donde hay conquista de algún contrario sobre otro no habrá superación. Es decir, el equilibrio de las dos fuerzas determina la posibilidad del acuerdo de convivencia emocional interno del individuo. Reflexionemos sobre el siguiente ejemplo: el ego que vigila<sup>26</sup> todo tipo de tendencias oscuras negativas representadas, en primer término, por la sombra y, en segundo término, por el anima/us, acepta e intermedia con el objeto de ampliar la realidad consciente, ello constituye un nivel de presencia intensificado. Es así como se vivencia ese movimiento progresivo del recorrido de la individuación.

La negación de tal estadio de sensibilidad interna constituye, en el modelo hegeliano, su conservación y su no eliminación. La reconciliación virtuosa entre anima y animus dependen de sus mismos componentes como sus propios determinantes. Se reconocen, exaltan y transforman mutuamente; se define como una forma reflexiva de la autopercepción que resume un proceso de conocimiento como una función del todo en el psiquismo humano. Dicho en términos de Progoff “el surgimiento del anima o animus como factor autónomo significa que ha comenzado ya el reajuste creador de la psique” (Progoff, 1967, pág. 120).

Esta constante interacción entre lo inconsciente y lo consciente en el individuo desde el punto de vista del *anima/us* conecta al individuo con la posibilidad de la formación de la idea de máscara o persona que se desprende del auto reconocimiento de su yo conservando lo vivido con fines colectivos. Pero para abarcar el problema de la persona hemos de aclarar que el equilibrio para la consecución de la individuación se adquiere integrando al arquetipo del viejo sabio<sup>27</sup> que

---

<sup>26</sup> Esta *vigilancia* genera un conflicto muy fuerte, pero necesario, ya que es el que obliga al Sí-mismo a fungir como entidad polarizadora del contraste.

<sup>27</sup> La figura del viejo sabio aparece en algunas representaciones o figuras mostrándose como sacerdote, medico, doctor, maestro, profesor o anciano o cualquier figura que se relacione con una suerte de conocimiento espiritual que exceda al yo consciente. El viejo sabio no es contrasexual y es una primera expresión de aquello que Jung denomina *Sí-mismo*.

reconcilia la oscuridad del inconsciente de la psique con las acciones externas al reconocer que el proceso vivido culmina, parcialmente, en el descubrimiento del propio ser.

Es como si ese *viejo sabio* antecediera o señalase la experiencia subsiguiente: la del Sí-mismo, el *propio ser*. Así, en muchos cuentos de hadas, sagas heroicas y en la misma ciencia ficción, la resolución de los conflictos y el triunfo del héroe o heroína estén precedidos y auxiliados por una figura anciana y sabia. Figuras que corresponden a lo que Jung trata como *arquetipo del significado*, el cual permea el sentido de la vida misma, es decir, como impulso dador de sentido en el ahora y las acciones futuras en pro de la armonía del individuo con los otros. Un momento hegeliano que encuadra con el objeto absoluto o la totalidad de la realidad que es, a la vez, totalidad del saber del inconsciente.

Ahora bien, como hemos dicho anteriormente, el objeto del proceso de individuación versa sobre la conquista del sí mismo. Este no es solamente un conglomerado de elementos integrados que han armonizado la psique en razón del fortalecimiento del aspecto racional en la vida humana sino es también un asimilador y reconciliador de todas las vivencias que constituyen al *yo*.

Así pues, el sí-mismo establece una realidad trascendental que escapa a cualquier posibilidad de representación empírica o simbólica dado a que su aprehensión como unidad abstracta difumina las barreras entre la esencia de la psique y la propia corporeidad en torno a la unidad indivisible del ser humano<sup>28</sup>. En términos de Jung “Se alcanza la meta de la individuación

---

En el caso de la mujer, la figura análoga al viejo sabio se denomina *madre ctonia*, la cual expresa la sabiduría femenina de lo natural, real y concreto. Si bien ambas figuras son del tipo *revelación*, el viejo sabio se vincula con el mundo del espíritu y la palabra, entretanto la madre ctonia con la tierra y la intuición.

<sup>28</sup> Pero, la experiencia del sí-mismo se manifiesta primeramente de manera simbólica, a través de una serie de imágenes asociadas a la totalidad, la completud y el sentido de la vida. En cuanto un símbolo en Jung es una formación psíquica que tiene un significado más allá del que muestra (esto es, trascendental o *nouménico*), los símbolos del Sí-mismo expresan que el individuo está alcanzando una suerte de *centramiento* de su personalidad. Entonces, no podemos captar a este Sí-mismo ‘en sí mismo’, pero podemos apereibir tal centramiento gracias a las manifestaciones simbólicas y el sentimiento de unidad que se establece en nosotros.

con la sensación del sí-mismo como algo irracional, un ente indefinible al que el yo no se opone ni está sometido, sino del que depende y en torno al que gira en cierto modo como la Tierra alrededor del Sol.” (Jung, 2013, pág. 265).

En suma, el proceso de individuación se totaliza en la coincidencia de opuestos integrados, sintetizados y superados que resumen la inmanencia del proceso psíquico desde la formación de su *yo* propio, el carácter individual del *sí-mismo*<sup>29</sup> y la transformación arquetípica del devenir. Un diálogo incesante entre lo consciente y lo inconsciente que permite enfrentar los conflictos morales de un individuo desarrollado y madurado en su unicidad, es decir, integrado al educarse en autonomía y libertad moral.

## **2. La máscara como externalidad metafísica y principio superador**

En este capítulo se abordan dos concepciones de carácter metafísico que, como paso al camino a la colectividad social y a su vez, hacia el absoluto universal indeterminado, convergen en la epistemología de Hegel trasladada en la concepción junguiana; en un primer momento, la *máscara* y, por otro lado, la acción de esta en el estadio categórico de la eticidad como camino a la externalización de realidades individuales y parciales del individuo al constructo de la vida social.

---

<sup>29</sup> “El *sí-mismo* podría ser descrito como una suerte de compensación al conflicto entre el interior y el exterior. [...] el sí-mismo posee el carácter de un resultado y una meta conquistada, algo que sólo cobra realidad paulatinamente y es experimentado con mucho esfuerzo. Así, el sí-mismo es también la meta de la vida, pues es la expresión más completa de esa combinación del destino que llamamos individuo”. Véase en: Jung. Dos escritos sobre psicología analítica. (Jung, 2013, pág. 265).



Al partir de la tradición etimológica del término, hemos de aclarar que las palabras persona y máscara son conceptos equiparables cuyos rasgos están vinculados en comunión incondicional como externalidad metafísica. Esto quiere decir que actúa como manto protector del Sí-mismo ante los fenómenos de la vida social.

La persona es un complicado sistema de relaciones entre la consciencia individual y la sociedad, una suerte de oportuna máscara que, por un lado, tiene como finalidad causar una determinada impresión en los otros y, por otro, ocultar la verdadera naturaleza del individuo (Jung, 2014, pág. 216). Se genera una realidad vinculante entre el individuo y su colectivo cuya finalidad es la de “aparentar ser”. Vale la pena detenerse en esto dado a que la integración de los contenidos exteriores en la consciencia es lo que permite en la evolución psicológica alcanzar la etapa siguiente.

Es así como nos encontramos en un primer estadio de la relación social cotidiana. Según el cual, el individuo asume el rol social, en primera instancia, como escudo de la totalidad de la personalidad. Por lo cual, ha de redirigirse hacia el desarrollo de determinadas actitudes, destrezas y cualidades según la demanda social. Es por ello que la personalidad de la máscara no es unívoca y ha de establecerse una pluralidad de facetas.

Todo ello con la intención de salvaguardarla intimidad individual en el desarrollo social. Ahora bien, el orden social establece, subrepticamente, la necesidad de una identificación<sup>30</sup> categorial que permita integrarlo como elemento funcional ¿Qué ha de ser? ¿Cuál es su oficio?

---

<sup>30</sup> Según Jung la identificación es “un proceso psicológico en el que la personalidad se *desasimila* (v. *asimilación*) parcial o totalmente de sí misma. La identificación es una alienación del sujeto respecto de sí mismo en interés de un objeto, en el que aquél viene en cierto modo a transvestirse”. Véase en: *Tipos psicológicos*. (Jung, 2013, pág. 457).

¿Cómo debe comportarse? Por lo que la persona se desarrolla en función de un prototipo consciente, en gran medida idealista, de la personalidad<sup>31</sup>.

En este punto la consciencia de individuo y persona no únicamente se externaliza en busca del contrario, la negatividad acá referida ha de retomar la unicidad del individuo desde la diferencia. Por ello la exteriorización y el regreso a lo individual.

La máscara en el individuo significa un estar *en lo otro* cubierto que se enajena de la particularidad del individuo mismo. Escapa y se supera de la singularidad de la consciencia individual negándose a sí misma reconociendo el aspecto negativo de ella (inconsciente). Estos movimientos alterizadores de la concepción junguiana desarrollado hegelianamente muestra una faceta que no es en acto sino en potencia. Una externalidad metafísica inherente que supera la individuación que el mismo Jung afirma.

Todo lo dado en la naturaleza y en la vida del hombre contiene en sí una verdad a ser negada. Una realidad fragmentada y singular que prosigue a los movimientos propiciatorios de lo dado hacia la infinitud de la vida misma como resultado indeterminado. Por ello, el anterior capítulo consagrado a la individuación singular versa aquí como una realidad pasiva que busca su desarrollo activo en lo exterior, en lo palpable y lo manifiesto. Así, en este caso concreto, lo que hemos llamado «externalidad metafísica» es el resultado de la superación de la negación del proceso de individuación que se enajena en un existenciaro distinto conservándose de la particularidad del individuo.

La máscara no es una contradicción inadmisibles al proceso de individuación, es la auto alienación adherida como movimiento necesario, fundamental e inalienable en la columna

---

<sup>31</sup> Este prototipo pertenecería a la *consciencia colectiva* construida socialmente, de la cual la persona es un reducto individual. El *aspecto ideal* de los prototipos es similar, en cierta forma, a la propuesta freudiana de un Súper-yo, el cual es una estructura colectiva internalizada que contiene tanto las normas como los ideales sociales.

vertebral de toda existencia humana que erige el principio de la sana convivencia en la vida social. Esta idea proyectiva de la máscara es en sí misma parcial y defectuosa pero necesaria manifestada en distintos contextos, lugares y momentos escindidos de la totalidad del yo.

Este movimiento psicológico hacia la máscara tiene como objeto el contacto de la realidad del yo y el mundo circundante. El problema interno de la asimilación de la máscara se puntualiza en el dilema entre el ser y el parecer, y del mismo modo, de la posibilidad de adaptación del individuo en su momento de presentación ante el mundo. Una externalidad dinámica, en ocasiones cuasi-consciente o preconsciente que confronta la realidad interna con las referencias externas del medio en que vive.

## 2.1 La máscara como compromiso bidimensional

La máscara es, en palabras de Jung “un complejo funcional que debe su constitución a motivos adaptativos o de comodidad” (Jung, 2013, pág. 486) que influye en sí misma, en los objetos, en otras personas y, dialécticamente, confluye con otros sistemas psíquicos. En este sentido, afirmar la certeza de la individualidad supone también la certeza de la alteridad.

Igualmente, el individuo ha de accionar su vida social a partir de lo que le es propio consciente e inconscientemente desde el principio de imaginación activa<sup>32</sup> como principio de autonomía que conserva los saberes adquiridos en el desarrollo de su consciencia individual. En

---

<sup>32</sup>En los planteamientos de la psicoterapia de C. G. Jung la imaginación activa es un método para trabajar con el inconsciente y que cobra esencial importancia como concepto núcleo de una función que permite la relación entre la consciencia y el inconsciente, vale decir, la *función trascendente*. La característica central de este método versa en un dinamismo que permite a la imaginación crear formas para la actividad del pensamiento, las emociones y los sentimientos, y los presentimientos. Así, la *imaginación activa* facilita que las distintas esferas de lo psíquico inconsciente se manifiesten y logren asimilarse a la consciencia a través de los símbolos (éstos, a su vez, direccionados por la mencionada función trascendente).

este estadio de superación, la máscara se asume como compromiso bidimensional (Jung, 1993, pág. 50) es decir, pone en relación la individualidad como realidad secundaria y la acción de producir las impresiones que la sociedad espera.

En este sentido, los dos escenarios puestos en disenso estriban en lo que el individuo es y lo que pretende ser. Un movimiento hacia el exterior que en ocasiones desconecta el impulso de lo que se pretende manifestar y lo que por formación interna ha constituido. Como resultado de lo que subyace en esta contradicción psicológica interna, la armonía entre dichos estadios está en el conocimiento de la identidad del ser del individuo en un acto reflexivo que genere un “todo organizado” para la consciencia personal.

Precisamente, al tener en cuenta el movimiento dialéctico de la negación y la superación, reconocemos estas partes antagónicas en la esencia del ser de la máscara que reserva el vínculo entre la etapa anterior con el *factum* simbólico de la acción de enmascararse, es decir, que aprehende en una unidad los opuestos (el yo y el otro). Dicha unificación de estos aspectos es posible en la medida en que son elementos constitutivos de una totalidad que se sigue buscando y que se monta internamente en elementos reconciliados y alienados que pueden ser analizados en movimientos progresivos y regresivos, verticales y horizontales, y permanentes y transitorios.

De tal modo, la consciencia otra que determina la necesidad de la postulación de una máscara, es la que dibuja la singularidad del encuentro que pone en relieve el carácter agonal de los deseos contrapuestos: *mi-yo-de-mí* y *su-yo-de-él* que pugnan por desear el deseo de otro. Este movimiento supone negar la propia alteridad individual y transformarla en una propia identidad singular.

Por todo ello, la función de la máscara es la de conectar toda característica interna con la diversidad de las expresiones externas en una comunidad. En términos de Jung “...son en rigor

formas de enajenación, es decir, posibilidades en las que el individuo se desprende de sí mismo o renuncia a sí mismo en beneficio de un papel externo o de un significado figurado” (Jung, 2013, pág. 195). Ella es manifestación de las relaciones lógicas sociales objetivas que se encuentran en constante movimiento; una suerte de condición creadora que tiene como finalidad reconciliar las contradicciones y diferencias. Es una lógica dialéctica y relacional de toda entidad humana que contribuye al reconocimiento de lo que es y lo que parece ser hacia lo que se pretende ser.

Es precisamente esta acotación entre el ser y parecer lo que permite plantear una disonancia entre los dos pensamientos acá postulados, esto es, a la posibilidad de un fallo de eticidad. En la concepción de la psicología de Jung, la personalidad de la máscara genera en el otro una confusa y oscura idea de “autenticidad” e “individualidad” que, en definitiva, y retomando la definición clásica del término, es un rol de interpretación sobrepuesto al individuo que hace al individuo pensarse en los otros como individuales.

Este es el punto central de disociación entre los pensamientos aquí abordados, dado que en el sistema de la *fenomenología* el ser humano necesita, para un correcto y acabado cumplimiento de sus determinaciones, de la alteridad puesta en la otredad cuyas características se encuentran fuera de este. Tal reconocimiento es lo que externaliza su *sí mismo* hacia un *ser en el mundo* al llevar consigo una actitud activa de la totalidad del individuo a lo colectivo.

Si por un lado el problema de la máscara refleja una contradicción interna entre el Sí-mismo y la vida en comunión, por otro lado, la máscara se alteriza como dispositivo virtuoso de reconciliación en la siguiente etapa. Refiero al hecho de que toda referencia de ‘mascarización’ de lo individual en lo colectivo requiere de una eticidad inmanente. Ello con el objeto de orientar, desde la propia voluntad del yo, las acciones colectivas que rigen el principio de la vida en sociedad. De tal asunto nos ocuparemos a continuación.

## 2.2 La mascarización y la eticidad

En una primera impresión, la acción del ser-otro en uno mismo pareciera estar en disonancia con el estadio de la vida ética. A pesar de que para Jung lo es, para Hegel no en razón del ser otro como tránsito o estadio parcial como parte de un proceso. En este aspecto, la psicología de Jung es enfática en que, para el actuar del individuo en el mundo y el funcionamiento mismo del obrar, es menester tener como punto de partida el reconocimiento de una referencia externa y siempre extra mundana.

Con lo cual, podemos entrever que siempre los contenidos psicológicos de carácter arquetípico en el aparato psíquico, se encuentran en directa relación con el modo de reconocer y dirigir ciertas acciones más representativas y fundamentales del hombre, como lo son precisamente las cuestiones éticas. Aunque parezca contradictorio, el problema de la ética en Jung tiene otra connotación distinta (cercana a la visión hegeliana de la eticidad como categoría) refiero a la introducción de valores éticos con el objeto de solidificar aquello a lo que Jung llama la «totalidad de la personalidad del individuo».

Con lo anterior se aclara el pasaje de la vida ética, tradicionalmente entendida como imposición conductual por agente externo, hacia una eticidad inmanente que se manifiesta desde el interior del ser de cada persona. Al externalizar el obrar hacia la comunidad se bifurca la concepción de la moral individual a una eticidad social, un problema que, según Jung, radica en que la manifestación de la acción humana en colectivos grandes (como alienación parcial no absoluta) — cuyos principios se cimentan equivocadamente en consenso intersubjetivo—.

En consecuencia directa, emerge un *abajamiento* de la ética individual y del mismo hombre en razón de ser en el mundo y en el otro<sup>33</sup>, perdiéndose así los principios de autoregulación lo cual trae consigo el detrimento de la moral individual. Así pues, “Hegel despliega su dialéctica en el conflicto moral entre obligación e inclinación, en el problema de la apelación a la conciencia individual como algo universal y en los conflictos entre diferentes autoconciencias, que se contraponen en su pretensión de representar la espiritualidad universal y la libertad absoluta” (Hegel, 2010, pág. 47). La lucha será entonces por el reconocimiento de los contrarios que buscan a veces su armonía; además, por la superación de una mera ética colectiva en tanto que al reconocerse el hombre como persona tiende a trascender aquel criterio de los valores colectivos (que en un primer momento reposa en el Estado) hacia una conciencia ética universal e inmanencial.

Si para Hegel, todo lo que constituye el mundo y la historia<sup>34</sup> del mismo está cimentado en la base de la acción de los individuos, quienes convergen para sí mismos y para los otros en desarrollo dialéctico —en constante dinamismo y transformación—, ello significa que la comunidad humana se construye con base en el ejercicio de la constitución de juicios que llevan al reconocimiento mutuo de agentes activos en una comunidad social. En efecto, para el filósofo

---

<sup>33</sup> Fundamentalmente en los fenómenos de *masa* donde ocurren identificaciones colectivas y pérdida de la posición del yo como centro de la conciencia. Aquí, sin duda y muy acorde con Jung, sigue vigente la propuesta freudiana presente en su obra *Psicología de las masas y análisis del Yo*.

<sup>34</sup> Hegel era plenamente consciente de la tentación asociada a la idea moderna de progreso, que induce a tratar las experiencias del pasado como una clase de objetos entre otras. Por eso, al comienzo de *Diferencia entre los sistemas de filosofía* hace del modelo histórico de un tiempo de incesante progreso y su tratamiento objetivador de la tradición histórica objeto de reflexiones críticas: una mera «visión histórica» de los sistemas filosóficos que reduce a éstos a la literalidad de los textos existentes y no tiene en cuenta los límites de su propio horizonte de comprensión, convierte desde el principio los contenidos de experiencia sedimentados en la historia de la filosofía en «opiniones muertas» de autores históricos. (Hegel, 2010, pág. 24)

en cuestión “El espíritu es la *vida ética* de un pueblo en la medida en que *es la verdad inmediata*; el individuo que es un mundo”<sup>35</sup> (Hegel, 2010, pág. 382).

Tal movimiento dinámico de la eticidad en el devenir del hombre, resulta un aspecto trascendental en el esquema hegeliano que conecta la persona con la vida social, es decir, el tránsito en el que el hombre logra, en cada instancia superada y conservada, la mejor versión de sí mismo. Vuelve al hombre más social integrado a un absoluto.

Ello quiere decir que el hombre logra conseguir siempre, tanto por la superación de la instancia de su inmediatez del pensamiento como por el acto de ser en el otro por la eticidad, una mejor versión de sí mismo cuyo ritmo de superaciones es el salto de estadios progresivos inmanentes en la dialéctica de la negación que prosigue el ideario del absoluto indeterminado. Después del reconocimiento de lo otro —y en contraposición a la moral kantiana—, adviene la subsunción del aspecto ético como elemento constitutivo de la vida, resultando así la eticidad de carácter inmanente como un subsumir lo particular en lo universal, lo individual en lo social y, el objeto en el concepto.

Si el método epistemológico que aplicamos a la psicología tiene como objeto la ciencia del recorrido de la consciencia, no podemos deslindar el hecho de que ella (la consciencia) se conduce a sí misma al saber absoluto. Es decir, el individuo se exterioriza de su realidad ontológica inmediata con el objeto de inmiscuirse a un ámbito que transforma la relación con otros individuos en el momento de actuar en la sociedad.

A modo de parentesis, la relación entre individuo y colectivo es uno de los problemas nucleares para el análisis del movimiento de una figuración a otra. La tragedia de Antígona es un

---

<sup>35</sup> La cursiva es original.



claro modelo de ello visto desde la fenomenología de Hegel. Para este autor, el conflicto entre lo público y lo privado es un claro análogo entre la constitución de un modelo familiar y uno estatal. A este último le es asignado una función netamente utilitaria que queda por fuera del ejercicio inmanente de la eticidad en el individuo.

Tanto el aspecto familiar como los religiosos están permeados de eticidad en el sentido de que conecta con un aspecto casi olvidado y es la falta de alienación. Estas ideas antitéticas de lo privado y lo público son necesarias pero no suficientes si no son canceladas, asumidas y superadas en un todo integrado. Con lo anterior, nuestra episteme permite establecer que tal reconocimiento de la necesidad de una alterización en lo otro (el mundo), se erige bajo el principio del obrar social como un constituirse a sí mismo; es decir, cuando en un contexto común, cada consciencia dirige su acto para el establecimiento de una armonía colectiva.

Cobra relevancia realizar la siguiente observación: cuando el individuo asume una actitud de adherencia identificatoria con la máscara, ha de sufrir lo que se conoce como una inflación del *yo*; es decir, el estado de máscara se transforma en determinante de la totalidad del sí mismo que desfigura al *yo* e internaliza vivencialmente la función social. Con lo cual, el desarrollo interno del individuo pasa a un segundo plano y, en los casos más graves, ocurre lo que se conoce en psicología como una identidad disociativa. En las situaciones menos graves (en la vida cotidiana) acaece aquello que se conoce como *disociación*<sup>36</sup>.

En todo caso, tanto en la identidad disociativa (de naturaleza patológica) como en la disociación se experimenta una suerte de escisión en el *yo*, que es más severa en los momentos en que el *yo* se identifica con algo que excede sus límites (algo colectivo). Precisamente es a esto que

---

<sup>36</sup> Referimos a la identificación del *yo* con funciones o complejos que sobresalen de la totalidad de la personalidad generando así una disolución de la base o sustancialidad de la consciencia.

se conoce como *inflación*: un «hincharse» de lo colectivo perdiendo la función básica de ser el centro de la consciencia individual. Una inflación que, en el caso de la *máscara*, implica que el *yo* se identifica con sus papeles en el mundo, con los valores colectivos y los ideales externos al sí-mismo.

Tal direccionamiento del obrar en la consciencia individual a lo colectivo se deforma y transforma desde la inmediatez de sus actividades básicas personales y cobran un sentido colectivo. De ese modo, el individuo se reconoce como un elemento social en el que vive y vulnera las prótesis de las máscaras cuando ya no aparenta realidad social sino que lo es.

Para lograr esto, y dado que es una personificación consciente del individuo, la máscara necesariamente se arraiga en el inconsciente (individual) y de ahí se fortalece. Sin él, no tendría ningún sustento. Ello conlleva a un posible conflicto de contrarios en la psique. Un claro ejemplo de ello es la persona construida bajo el principio de la bondad y la amabilidad cuya carga se refleja en una interna irritabilidad. Es allí donde se vulnera la prótesis de la máscara.

Dicho en otros términos, los atributos conscientes autoformados por la persona se encuentran vinculados a ella misma. De tal modo que, al suceso del colapso de los atributos conscientes, se derrumba la estructura misma de la máscara. Es allí cuando el individuo reflexiona sobre sí mismo, da cuenta de que los estandares establecidos no son atributos propios. Con ello, comienza el desarrollo de una nueva actitud consciente al dejar a un lado tales categorías que exigía al individuo extrañarse del *yo* propio hacia una nueva y más acabada interpretación de sí en contraposición a lo que la máscara requería.

Con ello logra un verdadero estado de adultez, es decir, cuando logra salir de su individualidad y va más allá de su interés personal a la acción social. De tal problema nos ocuparemos a profundidad en el siguiente capítulo.

### 3. Del sujeto a la colectivización

Los capítulos anteriormente abordados muestran un panorama del proceso el cual hemos querido dilucidar en el presente escrito. El primero, cuyo objeto versa en el desarrollo del principio de individuación del psicólogo suizo en donde el ser humano cultiva la unidad indivisible del sí mismo; el segundo, la postulación de la idea de máscara como externalidad metafísica cuya función es la alienación virtuosa de reconciliación entre lo que el individuo es y lo que se pretende ser en el mundo exterior.

Ahora bien, si la superación es la instancia por la cual se resuelve la contradicción ( en nuestro caso, la máscara en el individuo), tal superación se desarrolla cuando asumimos que el proceso pasa de una alteridad psicológica hacia un ámbito inmanente. Con ello, el individuo resuelve, desde adentro hacia afuera, el modo de desarrollarse en comunidad.

En este sentido, nos encontramos frente a una contradicción: toda organización cultural y social tiene como núcleo el desarrollo de la vida de los individuos que lo conforman (y ello hace parte de la dinámica de su constitución). Esta idea establece que en tal desarrollo los procesos psíquicos están estrechamente relacionados con la naturaleza en el hombre respecto a su orientación a ser social. Tomamos como base la idea de que todos los desarrollos evolutivos del aparato psíquico juegan un rol preponderante en el desarrollo de la personalidad individual. Ahora dirigimos el análisis a mostrar la idea de que la psicología analítica de Jung, desde el proceso de individuación, penetra en el constructo social.

Antes de abordar esta problemática hemos de puntualizar los elementos que nos hacen desviar la mirada del individuo hacia lo colectivo. Los problemas centrales de Jung (partiendo del

hecho que sus orientaciones están dirigidas en principio al tratamiento con pacientes) es la diversidad en las actitudes, creencias y pensamientos como posibles focos nosológicos en el individuo. Sin embargo, y en un sentido amplio, sus preocupaciones permean y repercuten en las colectividades no en cuanto su constitución como fenómeno de masas sino como elemento inherente y permanente en la historia de la humanidad. De tal manera, la teoría junguiana también fija su mirada en el transcurso de esa constitución. Principalmente como el fruto de la diversidad de las personalidades de los individuos.

Hablar de unos cimientos históricos de la vida en comunidad implica tomar como apoyo la idea de inconsciente colectivo es decir, no como un espacio vacío y oscuro de significación sino como aquello desde donde emergen todos los símbolos<sup>37</sup> aprehendidos por el aparato psíquico que, en últimas, son atributos presentes en todos los seres humanos —cuenta decir que el símbolo es una manifestación directa y espontánea del inconsciente. Precisamente, ese emerger del cúmulo de realidades simbólicas (en potencia), son asimilados como objetos de formación de los contenidos psíquicos del individuo. Por tal motivo, es pertinente la definición general del hombre como entidad principalmente social. Ello en razón de lo anteriormente expuesto; es decir, la formación psíquica que tiene como base contenidos del inconsciente colectivo que han permitido la formación cultural en los colectivos humanos a lo largo de la historia.

En efecto, no son las vivencias particulares las que se encuentran en la base del desarrollo de las personalidades sino los contenidos de tal inconsciente que se reflejan en los patrones de conductas y costumbres en los conglomerados humanos los que erigen la psique misma. Es así

---

<sup>37</sup> “el símbolo, tal como lo define Jung, no proviene del mundo de la experiencia exterior. Se expresa en la sociedad, pero no se desarrolla partiendo del intercambio social... constituye una formación espontánea de lo inconsciente y que aflora “grávido de significado”, siempre que sea una realidad viva para la psique”. Véase en: Progoff. *La psicología de C. G. Jung y su significación social*. (págs. 225-226).

como todo principio que proviene del océano del inconsciente colectivo tiene un carácter relacional y vinculante entre el ser humano con sus coetáneos en comunión con las estructuras culturales que han emergido desde tiempos pasados.

En razón de lo anterior, el concepto de espíritu desde la fenomenología resuena con mucha fuerza en este estadio de cosas. Desde nuestra metodología es manifiesta como una conexión interna que acarrea las relaciones en el devenir y que se establecen en la realidad. En primer término, porque en todas las sociedades constituidas a lo largo de la historia en donde la consciencia vive y se modifica a sí misma; y en segundo término, porque los resultados parciales en momentos históricos y culturales son una clara manifestación de dicho espíritu como un accionante que condiciona y posibilita la esencia misma de un pueblo.

Por todo lo anterior, lo significativo del presente análisis no consistirá, en último término, en aplicar una visión psicoanalítica en los albores de la vida social sino desde un punto de vista filosófico como un proceso de humanización el cual desarrollaremos a continuación.

### **3.1 Identidad e identificación**

Uno de los principales quiebres entre el idealismo moderno gestado a partir de Descartes, Leibniz, Kant, Schelling y la fenomenología de Hegel está dado en relación al problema de la identidad. Si bien es cierto, según la tradición moderna, la concepción de identidad es principalmente referida a una unidad indivisible, cerrada y monádica en tanto que totalidad, que empieza y termina en su unicidad; para Hegel, esta idea de concebir la identidad es incompleta y fragmentada que no prosigue el ideario hacia la totalidad del absoluto.

Una identidad para sí misma ha de seguir un recorrido dialéctico dirigido a su exterioridad al negar su presupuesto de unidad cerrada. Momento, según el cual, la identidad del individuo ha

de otrearse hacia su negación, como lo afirma Forero “una consciencia cualquiera no se asume a ella misma como un sujeto centrado en su propia interioridad que debería reflexionar sobre sí antes de conocer y actuar en el mundo, sino que ya cree estar compenetrada con la realidad” (Forero, 2019, pág. 220). A saber, una identidad abierta a las cosas, al mundo y al otro y deja al lado el ejercicio de la reflexión<sup>38</sup> (sujetivación).

Esto es, ya no un pensamiento autoreflexivo sino el regreso mismo a la autoconsciencia que le permita el reconocimiento de otros sujetos<sup>39</sup>, en palabras de Jung “porque la identidad con la psique colectiva acarrea consigo un sentimiento de universalidad.” Y afirma enseguida “para el cual la psique diferente y personal de sus vecinos deja de ser un obstáculo.” (Jung, 2013, pág. 172). Con lo cual, el reconocimiento de otras autoconsciencias en el hombre es dada a través de la experiencia<sup>40</sup> del otrearse camino a la comunidad a partir de la finitud que se ha constituido rumbo a la formación de un mundo, de un todo o de un absoluto<sup>41</sup>.

En este sentido, la identidad podría ser descrita como un individuo que se ha hecho persona y que, como constitución humana de ser individuo y persona a la vez, se humaniza. Así, adquiere identidad; por lo tanto, identidad es humanismo y ese humanismo que es un carácter consciente de la psicología es además una posibilidad de otrearse en torno de una estructura social. En efecto, damos cuenta del matiz social según el cual va dirigida la teoría junguiana de la individuación bajo prisma filosófico. La idea de identidad constituye en tal proceso la posibilidad de confrontar el

---

<sup>38</sup> Pensamiento que vuelve a sus presupuestos.

<sup>39</sup> Ha de conducir el ejercicio del pensamiento hacia la amplitud de lo otro convirtiéndose en pensamiento especulativo.

<sup>40</sup> “Toda autentica experiencia tiene su momento fundamental no en la determinación positiva de lo que las cosas *son*, sino en el descubrimiento de lo que estas *no son*.” (Forero, 2019, pág. 228).

<sup>41</sup> “Hegel refiere este término a la “identidad de sujeto y objeto”, que corresponde a la definición clásica de la verdad, pero esta identidad no puede suponerse, después de Kant, como un ser trascendente ni fundarse en una instancia divina, pues entonces no sería absoluta, sino objeto de un pensamiento y por tanto, dependería de este” (Hegel, 2010, pág. 71).

objeto mismo de la individuación como un puente hacia la alteridad de la persona al sujeto que, como lo hemos dicho anteriormente, va en función del desarrollo tanto individual como del colectivo.

Valls Plana lo reconoce en sus análisis sobre Hegel “No solamente la dialéctica del individualismo nos condujo a través de la «cosa misma» a la sociedad, sino que ahora se puede y debe comprender mejor la necesidad intrínseca de ese paso” (Plana, 1994, pág. 333). Es así como, podríamos concluir parcialmente que la identidad refiere a la cualidad de abrirse o darse del sujeto.

Por tanto, cancela el carácter introspectivo para ser-otro en el reconocimiento de la pluralidad. Solo allí cuando ocurre el desprendimiento de la unidad que deja así atrás la idea del sujeto moderno para darse al otro, a los otros o a las demás identidades, ello puede insertar la idea de sujeto como entidad y constante acción en pro del cambio que, como dinamismo, está siempre dispuesta a la consideración y puesta en análisis y discusión de las diferencias dadas en lo social con el objeto de superarlas a través de la mediación. En suma, cuando ha de ponerse en relación con otras autoconsciencias.

Ahora bien, una identidad abierta a la otredad postula la posibilidad de relación entre la unidad del ser del individuo y su entorno. Una constante búsqueda de identificación en lo otro que, a partir de la disputa entre contrarios, encuentre la legitimidad de su propio yo. Con ello, una relación entre identidad y no-identidad cuyo telos es una visión objetiva de sí y del otro.

Un movimiento que, en apariencia, aliena al sujeto y se genera así, como ha de esperarse, una lucha de lo propio como unidad de identidad y una más acabada desde la perspectiva del reconocimiento y asimilación de una identidad cultural abarcada hacia un todo que constituye el mundo en concordancia con la construcción de la comunidad humana.

En cuanto al problema de la identificación con el otro o el colectivo, la consciencia de la identidad singular se diversifica y amplía con las determinaciones de los objetos y modos de ser que lleva consigo el contacto con el mundo. Así, es constituida la identidad desde dos ramificaciones; por un lado, la identidad individual la cual abordamos anteriormente, y por otro, una identidad de carácter colectivo. Esta última es una faltante en el pensamiento previo de Hegel en la modernidad respecto a la unidad del ser del hombre.

En tal caso nos encontramos ante una alterización de carácter vinculante al tener en cuenta que la identidad ha devenido en colectividad. Esto es, el todo singular en busca del todo colectivo. Es así como la experiencia de la adecuación en lo colectivo remite al desarrollo de la consciencia social como aquella que entremezcla las determinaciones individuales y sociales camino al absoluto en la pluralidad del mundo. Solo ese punto del camino de la consciencia es donde esta se encuentra frente a la posibilidad de su universalización.

Es así como tal acción que acá llamamos identificación ha sido constituido desde dos perspectivas; la primera como elemento funcional de la estructuración de la identidad del sujeto y, como núcleo de la estructuración básica de la cultura en determinada sociedad.

### **3.2 Símbolo, religión y colectividad**

Resulta considerablemente complejo plantear este plano parcial que nos hemos propuesto desde un principio camino al absoluto del humanismo socializante. Entre otras cosas por el carácter místico, representativo y trascendental que inhiere en la esencia misma de las realidades puestas en discusión en el presente estadio. En primer lugar, *símbolo* es un concepto que se entrelaza desde el inconsciente y repercute con las posibilidades de establecer vínculos comunes de identificación



entre los pueblos. Puede verse así, como un elemento vinculante tanto a nivel individual como colectivo.

A modo de conexión análoga, podríamos afirmar que la relación que se establece entre tales conceptos tiene en sí mismas un objeto teleológico de transformación social. Un molino de viento, cuyo sistema pone en movimiento determinado número de hélices a partir de la fricción causada por la energía eólica es un claro paralelismo de lo que queremos plantear. Las hélices unidas bajo el mismo eje giratorio transforman la energía causada por el viento en una energía mecánica de carácter transitoria utilizada en algunos casos para moler maíz.

Cuando hablamos de energía referida hacia la sociedad hacemos hincapié en que en un primer momento tal energía psíquica se encuentra sin camino específico que le permita manifestarse y encausarse; es aquí precisamente donde detectamos el carácter funcional del símbolo. Todo símbolo se desarrolla de manera autónoma en la psique colectiva, por lo cual es posible entrever que la comprensión de éste escapa a la posibilidad de su recepción por medios meramente sensitivos. En efecto, los símbolos están inmersos en el océano del inconsciente y se activan cuando el sujeto los comprende como realidades (elementos) que confieren sentido y vitalidad a los procesos culturales y sociales.

Es así como la transformación de determinados fenómenos de carácter psicológico repercute en el dinamismo del proceso de la vida misma. Al centrarnos en detalle a tal proceso, es posible incluso analizar que en la materialidad del mundo habita un mecanismo de transformación social.

Por otro lado, en nuestro ideario metodológico, el problema del símbolo aproxima nuestra teleología al ámbito de la religión. ¿Cuál es la importancia de tal estadio? Por su caracterización general la fenomenología tiene una connotación teológica y el cristianismo cala en esta visión

triádica. En un primer momento, los análisis sobre la religión se esbozan desde sus representaciones simbólicas o pictográficas que ellas constituyen en su ideario total. Un momento donde la referencia al mito y la narración permite a la razón transformar esa mitografía en concepto.

En el ámbito de la religión, desde la perspectiva junguiana, comienza su recorrido desde lo anteriormente planteado sobre las “realidades simbólicas” dado a que, los procesos fenomenológicos del nacimiento de la cuestión religiosa tienen tales matices debido a que sus manifestaciones reposan sobre la activación de símbolos en la psique<sup>42</sup>.

La psique, como núcleo problemático de los planteamientos de Jung constituye la estructuración psicológica de todo individuo. En este sentido, su característica es la de ser referencia de la experiencia interior constituida por “energía”; es decir, por aquello que impulsa todo proceso vital en el individuo.

En correlato a lo anterior, la energía psíquica se dinamiza en el sentido de la exteriorización de tal energía a los colectivos. Esto es, un puente de interacción entre los individuos con su comunidad que gira en torno al establecimiento de normas y principios sociales de convivencia desde los valores simbólicos y religiosos. Es allí donde los relatos mitológicos cumplen su papel principal en el establecimiento de sociedades como desde donde se erige el objeto o la teleología que permita andar en pro de determinados ideales que reposan en el mito, el símbolo o la religión.

---

<sup>42</sup>Carl Jung a lo largo de su obra sigue una línea que puede denominarse *fenomenológica* con respecto a la religión. En efecto, los análisis de Jung se centran en considerar las representaciones religiosas como símbolos y no en su carácter *metafísico* (teológico, místico, etc.). En una perspectiva kantiana: los análisis de Jung se centran en lo fenoménico de lo religioso y no en lo nouménico. Esto no implica un ‘reduccionismo’ del hecho religioso a lo psicológico, sino, más bien, una consideración del símbolo religioso como algo que también atañe al alma del individuo. Todo lo anterior es contrario a la propuesta de su maestro Freud, quien vio en la religión un reducto del pensamiento primitivo; más aún, como una enfermedad mental neurótica.

Lo anterior en razón de la idea de que el símbolo es un símil libidinal que permite el encauzamiento de la energía que se manifiesta principalmente en forma de imágenes.

Retengamos, con lo anterior, la vivencia de la religión se comprende como momento inicial y previo a la propia consciencia y a la racionalidad. Ello no significa, por ningún motivo, una radical separación como lo advierte (Jung, 2013, pág. 192)

Depositamos nuestra fe en la Ilustración, ¡como si un cambio meramente intelectual de rumbo pudiera ejercer un influjo verdaderamente profundo en los procesos anímicos o aun en lo inconsciente! Y olvidamos por completo que la religión de los dos últimos milenios es una actitud psicológica, un modo y manera muy concretos de adaptarnos a los mundos interno y externo, que ha creado una forma muy concreta de civilización.

Por el contrario, la vida de la experiencia simbólica<sup>43</sup> y religiosa supone la activación energética de los procesos de crecimiento interno y externo del hombre. En consecuencia, el rompimiento del inconsciente y la consciencia desde el punto de vista de la vivencia del símbolo supone la supresión de la energía vital que subyace en la religión. Solo allí, cuando el materialismo ateo confiere a la racionalidad toda comprensión de realidades y verdades, es cuando en el individuo la energía vital retorna a las profundidades del inconsciente sin por ello perder el dinamismo de la energía vital. Los sistemas ateos terminan volviéndose religiones fanáticas justamente por no dar cauce simbólico al instinto religioso del ser humano.

Por otro lado, la religión natural en la fenomenología de Hegel ocupa tal cuestión “el sí mismo *representado* no es lo *efectivamente real*; el que, como cualquier otra determinación más

---

<sup>43</sup> Las representaciones simbólicas de todas las religiones son configuraciones de procesos inconscientes que adoptan una forma típica y universalmente vinculante. Véase en Jung. *Tipos psicológicos*. (Jung, 2013, pág. 58).

cercana de la figura, pertenezca en verdad a esta, en parte es algo que ha de ser puesto en ella por la actividad de autoconsciencia” (Hegel, 2010, pág. 494). Es así como el momento propiamente dicho del paso de tales representaciones al concepto se da cuando la consciencia sabe que el absoluto es espíritu en forma conceptual, es cuando nos empezamos a adentrarnos en el estadio del saber absoluto.

Por otro lado, y en un segundo estadio producto de la superación de la concepción de la religión natural (como proyección de lo natural o sensible del mundo), en la religión del arte (como proyección ético-estético del ideario de lo divino en la representación externa), el sujeto vivencia la asimilación de la divinidad de dios en el ámbito de la condición humana, es decir, las acciones de antropomorfización de la divinidad en representaciones corpóreas. A grandes rasgos y siguiendo a Hyppolite “Lo divino sólo llega a su consumación con la ayuda del hombre y el hombre sólo se encuentra a sí mismo elevándose hasta lo divino” (Hyppolite, 1974, pág. 428).

En este sentido, la religión del arte puesta en análisis propiamente en la cultura griega expresa en la forma de su contenido la superación del estadio naturalista de la religión natural y que se dirige a la sustancialidad del espíritu que ha de constituir la sociedad de sujetos en constante reconocimiento cuya característica principal es el surgimiento de la subjetividad abstracta en la que los sujetos son conscientes de su totalidad humana y se orientan hacia la figuración de lo divino con sus cualidades.

Ahora bien, el elemento de la inmanencia está presente en este estadio que revierte en el alcance del absoluto humanizante. Con la triada cristiana podemos entreverlo: Jesús como el verbo

hecho carne o como *homo-ousia*<sup>44</sup> que interviene en lo humano fácticamente dado en el papel de entidad mensajera creada a partir de la entidad divina y se manifiesta como su negación<sup>45</sup>.

La inmanencia exige que cada una de las determinaciones contradictorias que viajan en el camino de la ciencia de la experiencia de la consciencia nazcan del individuo. El problema con Cristo es su papel o destino salvador (soteriológico) y por tanto ese estadio no permite una salvación inmanente sino una dada por la intersección divina. Para Hegel esta concepción es la más próxima a su sistema y por tal motivo echa mano del cristianismo.

Según Valls Plana “para Hegel la religión equivale a cristianismo. El cristianismo es la religión manifiesta, la forma suprema de lo religioso” (Plana, 1994, pág. 323). Manifiesta una vocación por la trinidad teológica y lo lleva al ámbito conceptual. En Jung “En el Espíritu Santo culmina propiamente el desplegarse de lo Uno después de que este haya entrado como Padre en contradicción con el Hijo” (Jung, 2016, pág. 148). Con esto, se asume tanto lo Uno como su opuesto al enajenarse en la contradicción.

Es así como la figura resultante supone tanto la divinidad como la representación hecha carne; a partir de ello, se manifiesta la figura de alteridad de mayor representación, es decir, el Espíritu Santo como una autoconsciencia universal que reposa en la comunidad —de hecho la *ekklesia* o *ecclesia* surgió con la manifestación del Espíritu Santo en Pentecostés. Dicho esto, es difuminada la barrera entre lo ideal abstracto de Dios y la concreción del hijo materializado que

---

<sup>44</sup> (ὁμοουσία) Que siendo hombre es también consustancial al Padre.

<sup>45</sup> Indudablemente puesto que Jesús es hombre y el Padre espíritu. O, por decirlo de otro modo: Jesús es carne y el Padre espíritu; por lo tanto, el primero niega o contradice al segundo aun siendo ambos de la misma naturaleza. Por su parte, el *espíritu divino* procedente de ambos (en la Iglesia Católica) funge como un *conciliador* puesto que, al igual que el Padre es pneumático; pero, como el Hijo, es un *maestro* que está con los creyentes. Estas cuestiones son totalmente paradójicas y pertenecen al ámbito de la primitiva patología cristiana.

conlleva a la actividad de la comunidad por relación a la interiorización tanto de los ideales como con la enseñanza concreta de Cristo.

Entonces, en la trinidad (asumida como símbolo) puede denotarse una representación de la entidad suprema como afirmación o tesis, Cristo hecho carne como negación de la afirmación, pero en último término por fuera de la consciencia profunda o inmanencial de los hombres; por último, el espíritu como reconciliación o la negación de la negación. Así lo afirma Hegel “La *tercera*, finalmente, cancela y asume el carácter unilateral de las dos primeras; el *sí-mismo* es tanto un *sí-mismo inmediato* como la *inmediatez es sí-mismo*. Si en la primera el espíritu está, como tal, en forma de consciencia y en la segunda en forma de autoconsciencia, en la tercera está en la forma de la unidad de ambas; tiene la figura de lo *en y para-sí*; y estando él representado tal como él es en y para-sí, eso es la *religión puesta de manifiesto*. ”<sup>46</sup> (Hegel, 2010, pág. 493).

Sin embargo, esta concepción de Hegel también ha de entenderse como ámbito espiritual porque, justamente, el objeto mismo del término fenomenología es la relación entre la consciencia y la existencia. En ese sentido la trascendencia no tiene cabida<sup>47</sup> porque el autor hace un símil con la idea de Dios y realiza analogías. Ello se inserta en lo no-otro, se referencia a Dios porque no tiene relación ni alteridad con quien confrontarse dado a que, antes de tal realidad no hay entidad.

Es por ello que la fenomenología se ocupa de la relación anteriormente mencionada entre consciencia y existencia u objeto y sujeto. Forero lo hace manifiesto en su escrito “en la experiencia final y definitiva la consciencia ya no se enfrenta a ninguna realidad externa presuntamente autónoma u objetividad extraña, pues reconoce que toda objetividad participa de la razón absoluta en la que también ella habita” (Forero, 2019, pág. 240).

---

<sup>46</sup> Las cursivas son originales.

<sup>47</sup> “una religión de trascendencia se considera propia de la consciencia alienada o desdichada” (Plana, 1994, pág. 267)

Con todo esto, el espíritu que ha recorrido todo un proceso figurativo de la consciencia en la historia de la humanidad ha llegado a un punto donde tiene consciencia de sí mismo manifestado propiamente en la comunidad. “el espíritu está puesto, entonces, en el tercer elemento, en la *autoconsciencia universal*; es su *comunidad*” (Hegel, 2010, pág. 533). Esto es, una autoconsciencia del saber de su proceso evolutivo que es consciente de todas sus instancias de superación.

El mérito del anterior análisis sobre símbolos y religión reside en que los análisis de Jung y Hegel permiten una mirada armonizadora de lo interno y lo externo y, posteriormente, una que permite llevar un lugar interno vacío frente a la búsqueda de un horizonte de significado de la vida a partir de la experiencia inmanente consciente e inconsciente que da sentido a su ser en el mundo. En palabras de Jung “Entre la religión de un pueblo y su estilo real de vida se da siempre una relación compensatoria, pues de lo contrario la religión no tendría, en efecto, ningún significado práctico” (Jung, 2013, pág. 145).

Es llamativo del anterior aspecto la idea de que la energía psíquica accionada es reflejada tanto en el interior del individuo como en su campo de desenvolvura social. De esta suerte, la dinamización colectiva entre individuos interrelacionados (por principios y valores simbólicos) diversifica las manifestaciones de la energía a la par del cumplimiento de tales criterios simbólicos.

Dicha transformación energética o libidinal repercute, por condiciones propias del mecanismo psíquico, en los estadios físicos, mentales, sociales y culturales. Esto en razón a la consecución de un buen vivir, la conservación de la comunidad y la preservación de dichos principios que permiten a los miembros de una sociedad ir a la par de una evolución paulatina del grupo y, viceversa, que la dinámica en el colectivo, su estructura y desarrollo se manifiesten y transformen las singularidades.

De tal manera, la experiencia colectiva, desde el individuo, se manifiesta como la realización de la vivencia concreta de una razón universal que es develada en la realidad dinámica de la convivencia. Ello al dar cuenta de los momentos de la negatividad; porque la experiencia transcurre entre positividad y negatividad, pero también, como positividad y positividad por la aceptación de verdades sin el reconocimiento de contradicciones, negaciones ni conexiones lógicas internas como testimonio vivo de los vínculos propiciatorios para la superación de las parcialidades.

Por lo cual, la experiencia de la consciencia supone la trasgresión de la individualidad del individuo hacia el constructo social como un proceso de culturización de manera que la consciencia singular se libera sucesivamente de sus presupuestos y capta el carácter universal de la totalidad parcial del colectivo humano.

En general, la envergadura del proceso acá descrito entre la singularidad del individuo y la colectividad del grupo social se asienta en el cambio de paradigma del abordaje de la singularidad en las conductas humanas y la relevancia de los aspectos psíquicos referidos a su accionar en los colectivos desde el punto de vista psicosocial.

Es así como hemos podido desarrollar una reflexión filosófica que gira en torno al individuo y su tránsito a la colectivización del grupo social al tener en cuenta los tres elementos nucleares de este estadio que son: símbolo, religión y colectividad. De tal manera, hemos establecido un camino dialéctico desde la singularidad del individuo a la universalización de lo colectivo.

#### **4. De la psicología a la filosofía**



En los anteriores capítulos presentamos un desarrollo epistemológico de un problema de la psicología junguiana por relación a la búsqueda de una exteriorización y universalización de lo singular a lo colectivo. Ahora nos compete mostrar, en un primer momento, que la psicología junguiana tiene raíces metodológicas filosóficas. Y en un segundo momento, analizar los elementos presentes en la teoría de Jung que han calado con algunos criterios de la filosofía de Hegel.

En primer lugar, si quisiéramos aproximarnos a una definición práctica sobre lo que significa la psicología, traer a la discusión su etimología podría ser un primer paso. Según el diccionario filosófico de Ferrater Mora (1978) psicología es la ciencia del alma o el estudio del alma como forma o principio del cuerpo (pág. 506). A pesar de que tal definición se ocupa, de manera genérica, del problema central, la evolución de esta disciplina ha cobrado otros matices a lo largo del tiempo. En principio por los estudios sobre la conducta psíquica y las repercusiones de los comportamientos nosológicos de los individuos en el contexto de la vida colectiva. A lo que vale agregar que los primeros psicólogos buscaron estudiar los fenómenos psíquicos -otrora estudiados por la filosofía- mediante métodos experimentales, llegando a equiparar lo *psíquico* con lo puramente observable, esto es, el comportamiento.

Hasta este momento, este acercamiento nos genera más preguntas que respuestas. Principalmente porque delimitar los objetos de estudio como estadios independientes de la investigación psicológica o entenderlos como un objeto consecuente de otro objeto, solo ofrecería una mirada racional que concluiría en la observación de fenómenos particulares sucesivos que confluyen uno por relación a otro. Así, el estudio cae en una lógica sistemática bajo el prisma del positivismo.

Dicho esto, una mirada parcialmente universalizada de la psicología consistiría en entender, desde el interior, los elementos constitutivos de los fenómenos sociales que tienen sus raíces en la estructuración psicológica del individuo particular. Con esto, situamos la mirada a los problemas del individuo contrastantes con el sentido interno de identificación en lo cultural y social. Así, el camino de lo singular a lo colectivo y el retorno nuevamente al singular, supone para el sujeto una búsqueda de significación a su ser en el mundo.

Podemos afirmar la psicología de Jung como una hermenéutica fenomenológica; a saber, como un ejercicio de la interpretación del fenómeno psíquico de las esferas individuales y colectivas en el transcurso de la historia cuya finalidad versa en reconciliar lo singular con lo universal, la práctica y la teoría, el pensamiento y la acción, el inconsciente con la consciencia, entre otros. En últimas, la hermenéutica psicológica de Jung posibilita una «lectura» de la vida en la cual la *psique* se convierte en la dadora de sentido, y en la que se busca conciliar los opuestos de la misma.

Por otro lado, gran parte de la terminología junguiana están asentadas sobre bases filosóficas. Tales objetos de estudio son moldeados para los fines propios de su psicología; términos como psique, alma, individuación, consciencia, símbolo, religión, entre otros, son una muestra de lo anterior. En consecuencia, su visión holística y relacional ha permeado en diversas disciplinas como la historia, la sociología y la filosofía; es así como la psicología junguiana constituye un abrirse a las demás disciplinas.

#### **4.1 Singularidad**

Singularidad es el primer término que buscamos contrastar. Justamente, el problema de la singularidad de la individualidad de nuestro psicólogo reposa en lo que él denomina el Sí-mismo;

a saber, “como el *Eidos* (idea) de todas las supremas representaciones de la totalidad y la unidad” (Jung, 2011, pág. 40). Ello respecto a la unidad totalizada del hombre completo. Más aún, el vínculo reside en el análisis de la importancia que tiene el sí-mismo desde su interrelación con lo otro. El proceso de individuación (cuyo logro es la consecución del sí-mismo) en los individuos es un estadio parcial indispensable en donde se da el inicio al proceso dialéctico de la “ciencia del recorrido de la consciencia” cuyos movimientos internos constituyen el ejercicio de la objetivación y el autoconocimiento.

Aunque los dos autores abordan la cuestión de la singularidad de la individualidad en términos de distinta significación, en últimas, las intenciones investigativas toman caminos un tanto similares. Esto es, la psicología junguiana caracterizada por la búsqueda de una integración de las dualidades cuya teleología persigue una totalidad o una amplitud del espectro de significado que abarque los grandes estadios de la realidad consciente e inconsciente. Y en cuanto a la fenomenología del espíritu de Hegel, “como *ser en sí de lo Uno*, o bien, como *ser reflexionado dentro de sí mismo*”<sup>48</sup> (Hegel, 2010, pág. 240) . Es decir, de un momento parcial en donde la dificultad es la no trascendencia de la instancia de la realidad singular al concebir el individuo como parte de una totalidad que ha sido consciente de todo su proceso evolutivo y se sabe en un primer momento para sí mismo.

## 4.2 Alteridad

Alteridad es el segundo término que buscamos contrastar, si bien es cierto que el autor suizo no toma como eje central de su metodología tal concepto, tampoco podríamos afirmar que

---

<sup>48</sup> La cursiva es original.

el ejercicio del otrearse no ha sido abordado en sus problemáticas. Como lo dijimos en nuestras primeras páginas el pensamiento de Heráclito fue un pilar edificador de su teoría desde la perspectiva del reconocimiento del otro, de lo otro y de las otras cosas. En términos de Hegel “el *desplazamiento* de unos momentos por otros se expresa en la conciencia de tal manera que ellos no están puestos *en sí*, sino puestos en ella sólo para *otro*”<sup>49</sup> (Hegel, 2010, pág. 368). Un corrimiento hacia el contrario vivido como una dinámica que dio paso desde la unidad del individuo a la evolución de un sujeto sabido en el colectivo.

Siguiendo la idea anterior, sabemos de un recorrido sucesivo que partió desde la afirmación de la particularidad o la inmediatez de la conciencia individual. Consiguientemente, a la asimilación de una máscara como externalidad metafísica cuyo *telos* es dar cumplimiento a las demandas sociales de lo que por referencia externa ha de ser; con ello, surgen conflictos éticos y morales a partir de lo que en Jung se conoce como una inflación del yo por la exageración de atributos conscientes no propios.

Así pues, es preparado un nuevo estadio que asume la persona al conservar los valores propios y las metas de vida sin extrañarse del yo; en virtud de ello saberse para la vida en comunidad donde todos los estadios anteriores han sido superados y asumidos integrándolos en el proceso del devenir. De tales estadios de realidades parciales es de lo que ocupa Hegel en la dialéctica de las contradicciones, esto es, la vivencia del recorrido de la conciencia a través de las transformaciones de la determinación de su verdad inmediata. Con lo cual, la propuesta de Hegel es comprender dicha inmediatez como momento conexo entre la afirmación del presupuesto con su negación o contrariedad.

---

<sup>49</sup> Las cursivas son originales.

### 4.3 Totalidad

Totalidad es el tercer término que buscamos contrastar, por un lado, hacemos referencia al reconocimiento de las dualidades y de los contrarios en todo el aparato psíquico según el autor suizo. Esto es, la búsqueda de una armonización entre los estadios consciente-inconsciente, masculino-femenino, individuo-colectivo, entre otros. Para Hegel el término se entiende “como un todo abierto que se transforma” (Hegel, 2010, pág. 79). En este sentido su metodología abarca las contradicciones con el objeto de asimilarlos y unificarlos en una totalidad ideal y empírica en tanto que, los fenómenos psíquicos repercuten en la realidad fáctica a consecuencia del desarrollo de la psique del hombre cuyo carácter abarca y concilia los conflictos entre los contrarios.

Ahora, desde el desarrollo filosófico que logramos en el presente trabajo, notamos que durante todo el proceso de la investigación que nuestro objeto fue justamente alcanzar un estadio que trasciende la instancia particular del desarrollo individual y psicológico de los individuos hacia el ejercicio de la colectivización en una comunidad concreta. Como es bien sabido, para Hegel no son posibles las particularidades en tanto que el singular vive escindido de lo otro. La episteme de la Fenomenología del Espíritu ha roto los esquemas duales dados a lo largo de la historia del pensamiento occidental y difumina la barrera entre la unidad y el todo a través de la superación de las contradicciones.

Vale decir que sin estos tres elementos no habría sido posible el desarrollo epistémico de la presente investigación. En razón del principio hegeliano sobre el movimiento hacia el contrario que tiene como finalidad ser lo mismo en lo otro y en una totalidad que toma como eje los puntos de transformación de la particularidad de la singularidad. Esto es, sencillamente, el camino a la totalidad del absoluto que ha recorrido la consciencia a partir de sus determinaciones y

presupuestos. Un camino en donde el Todo está en la consciencia y la consciencia está en el Todo. a saber, una totalidad gestada desde la propia subjetividad del individuo.

La teoría junguiana no reconoce, en ninguno de sus postulaciones, esta epistemología<sup>50</sup>; sin embargo, su psicología muestra algunos indicios de su modo de concebir los fenómenos particulares en los sociales y viceversa. Pero, las categorías de singular-alteridad-universal en el trasfondo, son objetos metodológicos de su psicología.

### Conclusiones

Como se notó a lo largo de todo el escrito, nuestra principal preocupación fue la posibilidad de llevar a cabo una lectura filosófica de un problema de la psicología junguiana. Es por ello que en los capítulos anteriores contrastamos, desde un punto de partida metodológico, las dos áreas en torno a la idea de que el principio de individuación tiene una alteridad filosófica que repercute en los colectivos humanos y cuyo punto de conexión ha sido la idea de *máscara* como externalidad metafísica.

Por otro lado, vimos en el desarrollo del segundo capítulo sobre la *máscara* como externalidad metafísica, que el núcleo del proceso en este estadio dio comienzo en la correlación metódica entre los conceptos de *máscara* y *alteridad* siendo este último el término medio entre el particular y el universal o la vida en comunidad. La etapa culmina en una superación y un retorno al individuo. De manera que marca el camino del desarrollo del proceso desde el camino de ida

---

<sup>50</sup> Cualquier lector de Jung presenta innumerables dificultades a la hora de tratar de organizar su teoría. Nuestro autor fue renuente a sistematizar su pensamiento y hacer esquemas conceptuales que en últimas encierran y limitan la complejidad de los problemas abarcados. En nuestra investigación hemos detectado los momentos de desarrollo de su proceso de individuación y, en cierto sentido, la obra junguiana ha sido abordada desde una metódica filosófica que corresponde al basamento hegeliano.

del singular al colectivo parcial y el regreso a lo que por constitución propia hizo de sí mismo en la etapa anterior. Con ello logra la unificación del individuo con sus posibles representaciones ante el contexto social.

La importancia de un *nosotros* en la construcción de colectivos tiene su arista en tanto que como acción socializante no sería nada más que la difuminación de la consciencia individual en la colectiva y, a consecuencia, la pérdida del sí-mismo como unidad total del psiquismo humano. Por ello la urgencia del abordaje del problema desde una epistemología que avance progresivamente en los estadios sin disolver las vivencias de las etapas pasadas; esto es, un continuo progreso que echa su mirada hacia atrás y es consciente de lo vivido al interiorizar sus elementos superando, cancelando e integrándolos.

No quisiéramos terminar la presente investigación sin brindar al lector algunas razones que aconsejan la lectura de la psicología analítica de Jung y la fenomenología de Hegel. Por un lado, la primera razón para valorar la teoría junguiana cuenta con matices históricas. En primer término porque sus investigaciones están centradas en los problemas de su época no en relación a determinado fenómeno psicológico sino el abarcamiento tanto de la historia como de la sociología, filosofía, política y religión. Una preocupación incesante que, en búsqueda de un todo, fundamente los posibles puntos conexos o las relaciones que se establecen en los problemas de su tiempo.

Ello permitió a Jung una aproximación con mayor profundidad sobre los problemas del inconsciente cuya base es la vida simbólica que mueve los engranajes de los fenómenos psíquicos. Pero más allá de eso, la idea de que la psique refiere a una estructura psicológica con carácter de totalidad contenedora de las energías psíquicas según las cuales repercuten en todos los procesos de la vida humana. Y, en segundo término, porque en toda su obra hemos podido observar que el *principio de los opuestos* juega un papel trascendental en su investigación. Precisamente, eso nos

permitió el abordaje de esta monografía dado al dinamismo de los contrarios que sus teorías reflejan y, a su vez, tal principio hace parte activa de la episteme de los problemas por él planteados.

Hemos dicho, con razón, que la individuación junguiana busca siempre la constitución del *Sí-mismo* desde la transformación de las energías psíquicas en la consciencia que se manifiestan a manera de fuerza energética nueva en el sentido de la conservación, unificación y superación de los conflictos de contradicciones internas y externas.

En estos términos, la psicología junguiana es sumamente significativa para la comprensión del desasosiego de los individuos en esta época respecto a la búsqueda de sentido y significado de la vida. Entre otras cosas porque nace a partir de la necesidad de reinterpretar los procesos teleológicos de la vida misma en virtud del encausamiento de la experiencia del proceso de individuación al que todo ser humano está destinado a recorrer.

Por otro lado, la razón por la cual hemos valorado la metodología de la fenomenología de Hegel versa en relación a sus postulados sobre la existencia de un sistema conformado por estadios que dan direccionamiento al desarrollo humano en diferentes ámbitos de la realidad. Su dialéctica de las contradicciones y superaciones ha ofrecido a las filosofías subsiguientes la posibilidad de ejecutar todos los posibles desarrollos de los fenómenos humanos. Siendo así, como una bitácora que suscribe la singularidad del individuo como inicio de un proceso y resultado de este; ha sido consciente de todas las parcialidades vividas en la experiencia de la consciencia tejiendo así una asombrosa aventura en su interior.



### Bibliografía

- Forero, F. (2019). *Filosofía y negatividad. Sobre el camino del pensar de Hegel en Jena*. Bogotá: Biblioteca Abierta. Colección General, serie filosofía.
- Hegel. (2010). *Hegel I Fenomenología del espíritu*. Madrid: Gredos.
- Hyppolite, J. (1974). *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona : península.
- Jung, C. G. (1967). *The archetypes and the collective unconscious* (Vol. 9). New Jersey: Princeton U Press.
- Jung, C. G. (2004). *La dinámica de lo inconsciente*. Madrid: Trotta.
- Jung, C. G. (2006). *La práctica de la psicoterapia*. Madrid: Trotta.
- Jung, C. G. (2011). *Aion. Contribuciones al simbolismo del sí mismo*. Madrid: Trotta.
- Jung, C. G. (2013). *Dos escritos sobre psicología analítica*. Madrid: Trotta.
- Jung, C. G. (2013). *Tipos psicológicos*. Madrid: Trotta.
- Jung, C. G. (2014). *Sobre el fenómeno del espíritu en el arte y la ciencia*. Madrid: Trotta.
- Jung, C. G. (2016). *Acerca de la psicología de la religión occidental y de la religión oriental*. Madrid: Trotta.
- Mora, J. F. (1978). *Diccionario de Filosofía* (Vol. II). Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Plana, R. V. (1994). *Del yo al nosotros. Lectura de la fenomenología de Hegel*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias S.A.
- Progoff, I. (1967). *La psicología de C. G. Jung y su significación social*. Buenos Aires: Editorial PAIDÓS.