

UNA APROXIMACION FILOSOFICA A JUNG

Bernardo Jorge Nante

Carl Gustav Jung (1875-1961) sostuvo una posición ambivalente con relación a la filosofía. Por un lado, se preocupó por insistir en que sus propias afirmaciones se mantenían dentro de los límites estrictos de la psicología pero, por el otro, no cesó de abreviar de textos filosóficos, con los cuales dialogó e incluso polemizó(1). Como bien afirma Baudouin, Jung “un philosophe malgré lui”; en efecto sus intereses filosóficos son indudables aunque pueda reprochársele una cierta imprecisión en la utilización del lenguaje filosófico. El mismo Jung recuerda que durante la tarea de describir y analizar el material clínico se halló envuelto en una “red de reflexiones” que alcanza la filosofía, la teología y la historia de las religiones(2). Pero, como también señala Baudouin, la vocación filosófica de Jung es más que nada la de un “médico-filósofo” preocupado por la curación del alma, interesado en conducir a la filosofía desde la mera especulación hacia la sabiduría(3). Para Jung la psicología no puede realizar afirmaciones metafísicas, pero los conceptos metafísicos que han perdido su relación con la experiencia natural, al ser relacionados con procesos psíquicos vivientes universales, pueden recobrar su sentido original y verdadero(4).

Sin duda, el descubrimiento del inconsciente conmovió a la psicología y, en general, a las ciencias humanas. Si bien es la filosofía la que primero introduce el concepto de inconsciente, luego parece desinteresarse del mismo, y es en el ámbito de la psicología, particularmente en la corriente freudiana, en donde el concepto de inconsciente es objeto de mayor análisis, condicionando su doctrina y su método. Por lo general la filosofía contemporánea ha oscilado entre la indiferencia y el rechazo del concepto de inconsciente. En efecto, ya Jung afirmaba al respecto: “Se puede decir que la actual conciencia cultural, en su expresión filosófica, no ha aceptado todavía la idea del inconsciente y sus consecuencias a pesar de que se la confronta con él hace más de medio siglo. La idea fundamental y básica de que nuestra experiencia psíquica tiene dos polos continúa siendo una tarea del futuro”(5).

Nuestro principal propósito en esta aproximación filosófica a Jung consiste en plantear el lugar del inconsciente en la pregunta por el fundamento del hombre o, si se prefiere, plantear la posibilidad de una antropología filosófica que asuma el inconsciente. Para orientar nuestra investigación recurriremos a Paul Ricoeur: “Le conscient et l'inconscient” en *Le conflit des inter-*

prétations(6). En este capítulo Ricoeur señala que el problema del inconsciente pone en cuestión el conjunto del proyecto filosófico pues supone el fracaso de una fenomenología de la conciencia. Pero con el propósito de superar dicho fracaso, Ricoeur aborda la problemática a partir de tres cuestiones que podemos denominar, respectivamente, fenomenológica, epistemológica y antropológica, a saber:

1. "¿Cómo debo repensar y refundir el concepto de conciencia de tal manera (. . .) que la conciencia sea capaz de ese otro que llamamos inconsciente?"
2. "¿Cómo, por otra parte, llevar a cabo una crítica -una crítica en sentido kantiano (. . .)- dirigida a los 'modelos' que el psicoanalista constituye necesariamente si quiere dar cuenta del inconsciente?"
3. "...lo que está en juego es la posibilidad de una antropología filosófica capaz de asumir la dialéctica del consciente y del inconsciente"(7).

Ricoeur se basa exclusivamente en el concepto freudiano de inconsciente y desarrolla la problemática antes señalada tomando a éste como un *datum*. Nosotros haremos lo propio pero partiendo del concepto junguiano de inconsciente sin detenernos en la ardua polémica Freud-Jung. Tampoco nos detendremos en detallar las diferencias entre ambos autores; las mismas surgirán en ocasión de nuestros respectivos análisis. Intentaremos demostrar, sin embargo, que la superación del fracaso del proyecto filosófico sugerido por Ricoeur se puede replantear y acaso resolver desde la lectura filosófica de Jung, merced al peculiar alcance del concepto junguiano de inconsciente.

Para llevar a cabo nuestro propósito hemos dividido el presente escrito en tres apartados que se corresponden con las tres cuestiones antes señaladas por Ricoeur pero dándole preferencia a la problemática antropológica. A su vez, dividiremos cada apartado en diversos párrafos '#A' y '#B'; los '#A' corresponden a textos de Ricoeur en resumen o en cita y los '#B' a nuestro diálogo con Ricoeur pero desde una lectura filosófica de Jung. No se trata, por lo tanto, de consignar algo así como "la postura filosófica de Jung", sino de abordar filosóficamente sus textos. Caben aún dos advertencias; Ricoeur se basa en el artículo metapsicológico de Freud titulado "Lo Inconsciente"(8). A nuestro juicio no hay ningún trabajo equivalente en la obra de Jung que condense su teoría metapsicológica; por ello nos basaremos en principios bien asentados consignados a lo largo de toda su obra(9). Asimismo debemos señalar que, por razones de espacio, en los párrafos '#A' incluimos solamente aquello que resulte fundamental para nuestros propósitos, cuidando de respetar el pensamiento de Ricoeur.

I La crisis de la noción de conciencia

#A) Ricoeur afirma: "Hay una certidumbre de la conciencia inmediata, pero esta certidumbre no es un saber verdadero de uno mismo"(10). En esta separación inicial entre la certidumbre y el saber verdadero se inscribe el inconsciente, al menos en su posibilidad más genérica. Por razones inversas Freud y Hegel coincidirían en que "...la conciencia es aquello que no puede totalizarse. . ."(11); para Freud porque el saber verdadero de uno mismo se ve imposibilitado por el condicionamiento inconsciente y para Hegel porque la adecuación de uno a uno mismo no se halla al comienzo sino al final y es el objeto de una filosofía del espíritu y no de la conciencia(12).

#B) Esta distancia entre 'la certidumbre de sí' y la 'verdad de sí' es a nuestro juicio equiparable -aunque dentro de su propio marco teórico -a la distancia junguiana entre el 'ego' y el 'sí mismo' (*Selbst*). Para Jung: "...el ego es el sujeto de todos los actos personales de la conciencia"(13). "He sugerido denominar a la personalidad total que, aunque presente, no puede ser totalmente conocida, el sí mismo. El ego está, por definición, subordinado al sí mismo y relacionado a él como una parte al todo"(14). El proceso de individuación es el que media en esta distancia entre el ego y el sí mismo: "Individuación significa: llegar a ser un individuo y, en cuanto por individualidad entendemos nuestra peculiaridad más interna, última e incomparable, llegar a ser uno mismo. Por ello podría traducir 'individuación' también por 'mismación' o 'autorrealización' "(15). El sí mismo constituye la realización de la totalidad y la individualidad del hombre(16). El proceso de individuación se realiza mediante la integración del inconsciente colectivo que es previo a la conciencia, integrando al hombre a su entorno, a su pasado, al pasado de toda la humanidad y ligándose fundamentalmente a Dios. El proceso de individuación sólo puede realizarlo el hombre desde sí, a partir del libre albedrío que el hombre posee dentro del campo de la conciencia(17). Este proceso 'singulariza', 'individualiza'; el sujeto se distingue de los otros y de su entorno porque alcanza o cimenta su identidad. Pero, paradójicamente, esta 'distinción' no es individualista, pues el proceso no se realiza cerrándose a la alteridad sino integrándola; por ello puede hablarse de una singularización que es, a la vez, una totalización. La individuación torna al hombre más social y mejor vinculado al prójimo(18). La integración del inconsciente, opuesta a la confusión o identificación con éste, supone la elaboración del mundo natural (a través del instinto), del hombre y su humanidad (a través de la memoria del inconsciente colectivo) y a la divinidad, máxima expresión del espíritu, en definitiva, el sí mismo propiamente dicho, como totalidad que sólo es dable concebir racionalmente como idea límite, pero que

constituye existencialmente el eje de sentido que concilia el consciente y el inconsciente.

#A) Ricoeur recuerda que es mérito de la fenomenología husserliana haber establecido que la "constitución" remite a lo irreflexivo como pre-reflexivo, pero que, a diferencia de Freud, éste "irreflexivo" es un "poder devenir consciente"(19).

#B) A nuestro juicio no puede concebirse el proceso de individuación junguiano como un mero aumento de conciencia, como una 'extensión' del ego, sino como un salto cualitativo mediante el cual el ego concilia consciente e inconsciente y lo supera en el sí mismo. Sin duda aquí despunta una suerte de "psicología del espíritu" que persigue la transformación del hombre, su divinización.

#A) Ricoeur señala que cuando con Freud la conciencia descubre que la certidumbre inmediata es presunción, ya no pretende el acceso de la conciencia a la conciencia, sino "...a aquello que está dicho en el decir"(20).

#B) En el caso de Jung se trata de un "decir simbólico", cuyos significados infinitos y convergentes no sólo remiten a lo reprimido de una historia personal, sino que poseen un alcance prospectivo, un valor orientador que remite al hombre a aquello que puede transformarlo. Como señala Humbert: "Jung reprocha a Freud el practicar sólo una lectura semiótica de los fenómenos psíquicos, es decir, interpretarlos sistemáticamente con relación a otros que son ya conocidos o que pueden ser hallados por memorización, asociación o reconstrucción. Es el caso, por ejemplo, de la interpretación que se apoya sobre una etiología sexual. Por más fecunda que ella sea, esta lectura es reductora en la medida en que ella elimine la dimensión propia del símbolo"(21). El símbolo es el lenguaje de los arquetipos, estructuras universales de conducta que, lejos de poseer un sentido exclusivamente determinista, son la condición de posibilidad de la creatividad. El símbolo manifiesta una convergencia de sentido entre el adentro y el afuera, expresa la orientación de la energía psíquica en correlación con el entorno, con la energía física. Pero esta orientación que correlaciona el adentro y el afuera propone un sentido que el sujeto descubre u oculta, alienta o desalienta.

II. La crítica de los conceptos freudianos y junguianos

#A) Ricoeur afirma que el realismo empírico freudiano escapa a una crítica fenomenológica, por ello propone "recurrir a una crítica epistemológica en el sentido kantiano del término, es decir, una 'deducción trascendental', que tiene por tarea justificar el uso de un concepto por su poder de ordenar un nuevo campo de objetividad e inteligibilidad"(22). En efecto, este realis-

mo freudiano propone, a diferencia de los románticos, un inconsciente cognoscible; lo que se conoce no es el impulso (*Trieb*) sino la representación que lo representa y ésta puede ser articulada en un discurso(23). “Es necesario, entonces, decir a la vez que el inconsciente existe de manera tan real como el objeto físico, y que no existe más que en relación a sus ‘represiones’, en la que se prolonga y que lo hacen aparecer en el campo de conciencia”. Esta ‘relación’ antes mencionada se refiere a que “. . . el inconsciente es relativo al sistema de desciframiento (. . .) la realidad del inconsciente se constituye por la hermenéutica, en un sentido epistemológico y trascendental”(24).

#B) En la psicología junguiana el momento propiamente analítico no agota la comprensión del inconsciente cognoscible. En el proceso de individuación la imaginación activa o creadora permite conocer o elaborar el inconsciente en diálogo con su lenguaje simbólico que sólo en parte es articulable en un discurso. El inconsciente junguiano, a diferencia del freudiano, no aparece solamente en relación con sus represiones. Esto constituye sólo un momento de la analítica junguiana, aquella que corresponde al inconsciente personal. Jung distinguió cuatro etapas en sus análisis; las tres primeras (reconocimiento, esclarecimiento y educación) están destinadas a socializar al hombre, a que el hombre se transforme en un ‘hombre normal’(25). Pero a esta fase se agrega el proceso de individuación que supone la transformación del hombre normal en hombre realizado, integrado. Por otra parte, el carácter final del inconsciente junguiano, que se torna ostensible en el proceso de individuación, hace que no sólo se trate de remontar de la ‘represión’ a su ‘origen’, sino del *kairós* o momento privilegiado en el cual se le presenta al sujeto un campo de conexiones significativas orientadas hacia la meta, que es la individuación(26).

#A) Ricoeur advierte que el realismo freudiano no es ingenuo, pues el inconsciente no piensa, de lo contrario engendraría una “metafísica fantástica” que otorgaría una conciencia de sí a este inconsciente(27).

#B) La afirmación anterior de Ricoeur no sólo constituye una defensa del realismo freudiano, sino que, consciente o no, parece un reproche a la psicología junguiana. Sin embargo, a nuestro juicio, hasta el mismo “realismo freudiano” hace de algún modo ‘pensar’, si no al inconsciente (que es “*per se*” incognoscible), al menos al preconscious. Freud hubo de postular al preconscious para explicar el mismo mecanismo de la represión que no puede producirse ni en el sistema consciente ni en el inconsciente, pues el primero sería conocido y comprendido como claro y distinto y sería voluntario, y en el segundo sería inexplicable. El preconscious es de algún modo la sede de las significaciones no conscientes, el *topos* en donde se traducen las pulsio-

22 - INVESTIGACIONES

nes en ideas(28). Una lectura superficial podría hacer creer que Jung hace pensar al inconsciente, como si éste fuera una suerte de 'conciencia oculta'. Así, por ejemplo, cuando Jung interpreta este texto de Goethe: "Hemos traído tres/El cuarto no quiso venir/Dijo que era el justo/El que por todos pensaba", parece transformar al inconsciente en una suerte de conciencia oculta que, además, piensa por nosotros(29). Sin embargo, no es dable afirmar lisa y llanamente que el inconsciente piensa y que posee una conciencia de sí. Sin duda, los arquetipos y los mismos complejos poseen algún grado de 'egoicidad', se presentan como orientados hacia la conciencia, pero el único que puede consumir esa 'concientización' es el ego, centro del consciente. Por ello, como ya fue señalado, el sí mismo, arquetipo fundamental, no es, en sentido estricto, 'inconsciente', en tanto que totalidad psíquica es, de alguna manera, una idea límite hacia donde se orienta toda la psiquis. Así, entendido como idea límite, puede quizás decirse que el sí mismo, en tanto que totalidad psíquica, se piensa, y al pensarse piensa también al ego, quien, a su vez, descubre su pensar en la medida que co-piensa con el sí mismo.

III La conciencia como tarea. El proceso de individuación

#A) Del análisis de los puntos anteriores Ricoeur concluye que "la conciencia no es origen, sino tarea"(30). Al preguntarnos por el sentido que pueda dársele a esta tarea se accede a un conocimiento dialéctico, ya no realista, del inconsciente. La cuestión, de competencia filosófica, es ahora para Ricoeur la siguiente: "¿Qué significa el inconsciente para un ser que tiene la tarea de ser una conciencia?"(31). Para ello este autor acude a un método emparentado al de Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* cuyas 'figuras' no se despliegan a partir del prolongamiento de la conciencia inmediata, pues "...no es una génesis de la conciencia o en la conciencia, es la génesis del espíritu en un discurso"(32). El hombre se hace adulto, es decir, lleva a cabo la tarea de la conciencia en la medida en que se hace capaz de nuevos significantes claves, cercanos a los momentos del Espíritu en la fenomenología hegeliana. En esta dialéctica se trata de pasar del deseo como deseo del otro al reconocimiento (*Anerkennung*): "En términos muy exactos el nacimiento de Sí en el desdoblamiento de la conciencia"(33). Las etapas de reconocimiento nos hacen atravesar "regiones" de significaciones humanas que son en su esencia no sexuales. Ricoeur propone tres esferas de sentido: del tener, del poder y del valer. Nos limitaremos a considerar esta última. "Aquí, nuevamente -dice Ricoeur- la 'psicología' no abarca más que la sombra, a saber, la ambición, presente en todo hombre, de ser estimado, aprobado, reconocido como persona. Mi existencia, por mí mismo, es en efecto tributaria

de esta constitución de sí en la opinión de otro (. . .); pero esta constitución de los sujetos (. . .) está guiada por nuevas figuras (. . .) 'objetivas'; (. . .) estas figuras del hombre hay que buscarlas en las obras y monumentos del arte y la literatura". A su vez, las obras proyectan de alguna manera la figura del hombre y es por mediación de ellas "...que se constituye una dignidad del hombre y una estima de sí"(34).

#B) Para Jung la libido no es meramente sexual(35), pero las significaciones humanas a las que alude Ricoeur, inspirándose en la fenomenología hegeliana, no sólo son no sexuales, tampoco son meramente 'psíquicas', pues son 'objetivas' y a la vez constitutivas de los sujetos. En las primeras obras de Jung se plantea la cuestión relativa a la realidad transpsíquica sobre la que se fundamenta directamente la psique. En obras posteriores el estudio de la realidad psíquica le exige interesarse por los sustratos material y espiritual de la misma(36). M.L. von Franz afirma: "En todas sus ulteriores obras sospechaba Jung que los arquetipos podrían ser en parte, en último término, de naturaleza no psíquica, pero que por el momento tan sólo resultan describibles debido a su actividad ordenadora en el ámbito de lo psíquico"(37). Jung se limita a describir y a analizar lo psíquico, pero aquello que describe y analiza supone una referencia a lo no psíquico, vinculado fundamentalmente a las categorías de "materia" y "espíritu". Estas categorías surgen, por así decirlo, como condiciones de posibilidad de la descripción y el análisis junguiano. Así, por ejemplo, cuando en el curso del proceso de individuación se alcanza el estadio de integración del arquetipo del anima/animus, éste no sólo se caracteriza por un modo más pleno de resolver la relación con el mundo exterior e interior y, en definitiva, un progreso en el conocimiento, una afirmación óntica y una transformación del hombre. La transformación no implica solamente alcanzar la adultez, sino in-dividuarse, conquistar nuevas figuras que lleven al hombre más allá de su propia historia personal. En *Psicología y Religión*, Jung describe niveles progresivos de conciencia(38). En el primer nivel, el hombre participa de su entorno en un estado de inconsciencia acrítica, sometiéndose a las cosas tal como ellas aparecen. En un segundo nivel, una imagen dualista del mundo y Dios suscita tensión, duda y una actitud crítica ante Dios, la vida, la naturaleza y uno mismo. En un tercer nivel, la comparación o confrontación de los polos de la dualidad antes señalada suscita un aumento de conciencia y la captación y redescubrimiento de la unidad en un grado superior. Pero este nivel triádico no es el último, pues aunque el carácter 'eterno' y la 'validez absoluta' de ciertas estructuras es ciertamente reconocida por el ego, éste asume el rol de heraldo de la verdad y se torna meramente 'intelectual', y en consecuencia intolerante y absoluto en sus declaraciones. El cuarto nivel, o la vía del tercer nivel hacia el cuarto

nivel, constituye el proceso de individuación. El proceso de individuación requiere en primer lugar de una "*expérience d'ouverture*", de una actitud existencial de apertura hacia el mundo exterior e interior, aceptando, en primer lugar, lo que podríamos denominar nuestra condición de "caídos", es decir, los aspectos oscuros, no integrados de nuestra personalidad. Esta actitud inicial produce una constelación arquetípica que genera un campo sincronístico de eventos, es decir, el reconocimiento de una correspondencia significativa en la cual los fenómenos exteriores e interiores se autoiluminan. Como puede observarse, este proceso, aunque descripto desde lo psíquico, se apoya en la objetividad de los distintos momentos del proceso de individuación. Así, las diversas figuras de lo femenino en la integración del *anima* no se limitan a describir un proceso psíquico del sujeto, sino que a la vez se plasman en figuras que transforman al mundo y la cultura y manifiestan al 'eterno femenino' que transforma las conductas y se expresa, por ejemplo, en el *Fausto* de Goethe o bien en el himno "*El Eterno Femenino*" de Teilhard de Chardin. El proceso de individuación, en una correspondencia recíproca de lo interior y lo exterior, va suscitando al sí mismo como eje y centro del sujeto y el objeto. Se descubre entonces lo que Jung denominó, inspirándose en la filosofía medieval, el *unus mundus*, la realidad unitaria trascendental que subyace al dualismo de la psique y la materia(39).

#A) El enfoque fenomenológico hegeliano propuesto por Ricoeur constituye así un ámbito de significaciones no contemplado desde el realismo del inconsciente. Se pregunta, entonces, Ricoeur: "¿Qué le ocurre al realismo del inconsciente cuando se le reemplaza en una relación dialéctica con la apercepción mediata de la conciencia de sí?"(40). Ricoeur opone así el procedimiento regresivo y analítico hacia el inconsciente y el procedimiento hegeliano, progresivo y sintético hacia la conciencia. En el procedimiento hegeliano, el sentido se encuentra en figuras posteriores; así, por ejemplo: "...en la *Fenomenología del Espíritu*, el estoicismo, como momento de la conciencia, no se revela en su significación última más que en el escepticismo, en tanto que éste revela el carácter absolutamente indiferente de la posición del amo y del esclavo en relación con la libertad pensada; es lo mismo con todas las figuras, se puede decir de una manera muy general que la inteligibilidad de la conciencia va siempre de adelante hacia atrás"(41). Por otro lado: "...el inconsciente significa, en el fondo, que la inteligibilidad procede siempre de figuras anteriores. . ."(42). Esta oposición, admite Ricoeur, es aún abstracta y, por lo tanto, exige ser superada. El autor recurre entonces al complejo de Edipo; la conocida interpretación freudiana no daría cuenta de una segunda problemática, no sexual, la tragedia de la conciencia de sí: "...el mismo Edipo entra en una segunda culpabilidad, propiamente adulta, que es la cul-

pabilidad de la propia justicia; al maldecir al comienzo de la tragedia al desconocido manchado que es causa de la peste, se ha maldecido a sí mismo. . .”(43). El nudo del problema ya no es el sexo sino la luz. “Apolo es allí el símbolo, puede ser, podríamos decir, que sea el mismo Apolo que llama a Edipo a conocerse a sí mismo. . .”(44). Pero este doble aspecto de la tragedia (diríamos el “freudiano” y el “hegeliano”) vuelve a hacerse patente en el castigo igualmente doble: a más de interpretarse el vaciamiento de sus ojos como una conducta masoquista, “. . .(Edipo) al perder la vista, recibe la visión; el castigo como conducta masoquista se convierte en la noche de los sentidos, del entendimiento y de la voluntad: ‘Cesa de querer ser siempre el amo -increpa Creón- pues aquello que te han traído sus precedentes victorias no te ha servido siempre en la vida’. El destino exterior se ha convertido en destino interior. El hombre maldito se ha transformado, como Tiresias, en el vidente ciego”(45).

#B) El procedimiento junguiano es regresivo y progresivo a la vez. Jung estableció dos modos polares de consideración del acontecer psíquico; el mecanicista o ‘causal’ y el energético o ‘finalista’. El primero está referido a los condicionamientos pasados (por ejemplo, al modo freudiano), y el segundo, a las tendencias evolutivas del inconsciente que se ‘actualizan’ en el proceso de individuación(46). Si bien los arquetipos son inconscientes, como ya fue señalado, los mismos adquieren su significación en la medida en que se plasman en figuras exteriores e interiores, integrándose al ego y transformando al sujeto. Este proceso supone la conciliación de los opuestos, de lo instintivo y lo espiritual, proceso infinito y hasta paradójal que se consuma en el *mysterium coniunctionis*(47). Sin duda el proceso de individuación describe psicológicamente, en su última faz, la unión mística o, si se prefiere, la “realización metafísica”. No se trataría de un “psicologismo” *stricto sensu*, es decir de una reducción de lo religioso y lo místico a lo psíquico, sino de una descripción de los procesos psíquicos involucrados en la misma. Pero esta descripción, lejos de ser reductora es instauradora, pues en la medida en que la experiencia no se describe como un proceso subjetivo sino, por el contrario, como un proceso objetivo y transformador o, si se prefiere, dador de sentido, justifica la denominación de “psicología del espíritu”. En nuestra cultura es, sin duda, la imagen de Cristo la que expresa máximamente al sí mismo que actúa como orientador del proceso de individuación, en la medida en que no se limite a ser un modelo exterior, por el contrario, en la medida en que actúe como un modelo interior, transformador(48).

#A) Mediante la oposición de ambos procedimientos, Ricoeur intenta salvaguardar los dos órganos de realidad: el inconsciente y el espíritu. “Pero la oposición en la que nos hallamos es una oposición abstracta. Sería preciso

todavía comprender que, en su oposición, el sistema de figuras arrojadas hacia adelante, y aquel de las figuras que remiten siempre a una simbólica ya dada, son el mismo. Es difícil de comprender y apenas lo comprendo yo”(49). La oposición entre la conciencia como historia y el inconsciente como destino es necesaria para comprender la identidad de las sistemáticas que apuntan, cada una de ellas, a explicar todo el hombre. Pero ni la identidad ni la oposición autoriza al eclecticismo, enemigo de la dialéctica que meramente yuxtapone la alteridad sin mediatizarla(50).

#B) Puede concebirse el proceso de individuación como una dialéctica que concilia permanentemente el orden del instinto y el orden del espíritu. Pero esta dialéctica *sui generis*, que se enfoca desde la psiquis, no se limita a la mediación racional y, el proceso que sólo puede en parte articularse en un discurso, se traduce con mayor plenitud en las imágenes universales que expresan los arquetipos y que están a la base de todas las creaciones humanas. Como la conciencia es finita, el sentido de totalidad se completa con el inconsciente, que es el suelo desde donde puede concebirse todo desarrollo, todo progreso hacia el sí mismo. Se ha comprendido erróneamente la elaboración junguiana del inconsciente. No se trata de un determinismo según el cual los arquetipos condicionan absolutamente al ego. Esto ocurre en la medida en que no hay elaboración del inconsciente, cuando no hay proceso de individuación. Es en el curso de este proceso, por el contrario, cuando el hombre se descubre y, a la vez, se anticipa a sí mismo, ‘co-creándose’. Por ello, esta “psicología del espíritu”, a diferencia de la psicología freudiana, se abre y es requerida por el “espíritu” y, a la vez, a diferencia de la fenomenología del espíritu, describe y realiza el desarrollo de una conciencia que se torna espíritu desde el hombre concreto, manteniéndose aún como psicología del instinto y del alma mediante una presencia permanente y envolvente del inconsciente que se instaura como límite del hombre, signo de su irrecusable finitud y, a la vez, como horizonte de sentido. A la luz de todo lo escrito cabe preguntarse: ¿Cuál es el fundamento del hombre para Jung? El fundamento es el sí mismo, pero un sí mismo que está en el origen y en el final, un sí mismo fundante y, a la vez, co-creado por el hombre a través de ese interminable recorrido interior y exterior que apunta a la divinización del hombre.

BIBLIOGRAFIA

1. Cfr. C.G. Jung. *Aion. Researches into the Phenomenology of the Self*, C W, Vol. IX, part. II, #98, en donde Jung señala que si bien no tiene competencia para ocu-

parse de temas metafísicos, a veces se ve obligado a polemizar con la metafísica cuando interpreta experiencias psicológicas sin la debida justificación empírica. CW = 'Collected Works' y GW = 'Gesammelte Werke' corresponden respectivamente a *The Collected Work of C.G. Jung*, ed. by Herbert Read et al., trans. by R.F.C. Hull et al., Bollingen Series XX, Princeton, 1967-1978, y a *Die gesammelten Werke von C.G. Jung*, ed. Marianne Niehus-Jung et al., Zürich: Rascher, 1958-1970. Olten: Walter, 1971. Ambas ediciones consignan una misma numeración de párrafos que es la que aquí consignaremos salvo indicación en contrario. Existen algunas discrepancias entre la numeración de la edición alemana e inglesa en los volúmenes 6, 8, 11 y 14. En este caso nos guiaremos por la edición inglesa que está más avanzada. Una bibliografía completa hasta 1975 de y sobre las obras de Jung en alemán, inglés y francés, así como abundantes referencias de obras traducidas a otras diecisiete lenguas, puede hallarse en: *General Bibliography of C.G. Jung's Writings*, C W, 1975, vol. 19, compilado por Lisa Ress y colaboradores. Las publicaciones consignadas en ibid., págs. 253-258 actualizan la bibliografía. Una bibliografía más actualizada, aunque menos completa y más orientada a la lengua francesa, puede hallarse en *Carl G. Jung*, dirigé par Michel Cazenave, París, Ed. de l'Herne, 1984, págs. 511-516.

2. Cfr. Charles Baudouin. *L'Oeuvre de Jung*, París, 1963, págs. 297-300.
3. C. Baudouin, op. cit., pág. 301.
4. Cfr. Jung. *Aion*, pág. 34.
5. Jung, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Buenos Aires, 1981, trad. María Rosa Borrás, pág. 177.
6. Paul Ricoeur. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, París, 1969. Parte II, *Herméneutique et Psychanalyse*, págs. 101-121. Citaremos de acuerdo con la versión castellana: *Hermenéutica y Psicoanálisis*, Buenos Aires, 1984, trad. Hiber Conteris, págs. 5-28.
7. P. Ricoeur, op. cit., pág. 6.
8. Cfr. Sigmund Freud. "Lo Inconsciente": en *Obras Completas*, Madrid, 1972, trad. Luis López Ballesteros y de Torres, Tomo VI, págs. 2061-2082.
9. La obra de Jung es difícil de sistematizar sin caer en reduccionismos o simplificaciones. Hay además una apertura hacia la temática filosófica y metafísica que se torna más notable en las obras tardías, en las cuales nos hemos concentrado principalmente.
10. Ricoeur, op. cit., pág. 7.
11. Ricoeur, op. cit., pág. 8.
12. Ibidem.
13. Jung. *Aion*, pág. 3 (nuestra traducción).
14. Op. cit., pág. 5 (nuestra traducción).
15. Jung. *El yo y el inconsciente*, Barcelona, 1938, pág. 91. trad. S. Montserrat Ezteve.
16. Cfr. Elie G. Humbert. *Jung*, París, 1983, pág. 125.
17. Jung. *Aion*, pág. 5.

28 - INVESTIGACIONES

18. Cfr. Marie Louise von Franz. *C.G. Jung*, México, 1982, pág. 68. Ver también nota 71 y en general el cap. XIII, 'Individuo y Sociedad', pág. 227. trad. Alfredo Guerra.
19. Ricoeur, op. cit., pág. 8.
20. Ricoeur, op. cit., pág. 9.
21. Humbert, op. cit., pág. 45. Asimismo Jung rechazaría una interpretación "simbólica" en la medida en que el símbolo sea interpretado desde pautas prefijadas.
22. Ricoeur, op. cit., pág. 9.
23. Op. cit., págs. 10-11.
24. Op. cit., pág. 12.
25. Cfr. M.L. von Franz, op. cit., pág. 60.
26. Cfr. M.L. von Franz. *Number and Time*, London, 1974, pág. 256, trad. Andrea Dykes,
27. Ricoeur, op. cit., págs. 13-15.
28. Freud, op. cit., pág. 2073.
29. Jung. *Simbología del Espíritu*, , 1948, pág. 275 trad. Matilde Rodríguez Cabo.
30. Ricoeur, op. cit., pág. 15.
31. Ibidem.
32. Ricoeur, op. cit., pág. 16.
33. Op. cit., pág. 17.
34. Op. cit., pág. 19.
35. Jung. *The Structure and Dynamics of the Psyche*, CW, Vol. VIII, # 54-56.
36. Cfr. M.L. von Franz. *C.G. Jung*, México, 1982, pág. 54.
37. Op. cit., pág. 112.
38. Jung. *Psychology and Religion*, CW, Vol. XI, # 269s.
39. Cfr. Jung. *Mysterium Coniunctionis*, CW, Vol. XIV, # 769s.
40. Ricoeur, op. cit., pág. 20.
41. Ibidem.
42. Ibidem.
43. Op. cit., pág. 23.
44. Op. cit., pág. 24.
45. Op. cit., págs. 24-25.
46. C.G. Jung. *The Structure and Dynamics of the Psyche*, CW, Vol. VIII, #2s. Cfr. M.L. von Franz, op. cit., págs. 79-80.
47. Está fuera del alcance de este escrito la descripción y análisis del proceso junguiano de individuación. Puede consultarse para ello: *Mysterium Coniunctionis*, CW, Vol. XIV.
48. Jung desarrollo este tema en varias de sus obras. Cfr. principalmente, *Aion*, CW, Vol. IX.
49. Ricoeur, op. cit., pág. 26.
50. Op. cit., págs. 27-28.