

Jung, Schopenhauer y el problema del mal

Alejandra Garralaga de Foronda¹

Recibido: 15 de agosto de 2023 / Aceptado: 17 de noviembre de 2023

Resumen. Mucho se ha escrito sobre la influencia de las sabidurías orientales en la filosofía de Arthur Schopenhauer, y muy poco sobre la impronta de éste en uno de los pensadores peor reconocidos en el ámbito de la filosofía académica como es Carl Gustav Jung. El presente artículo trata de dar con algunos puntos de encuentro en la obra de los dos autores, estrechando paralelismos y matizando distancias entre la «voluntad» schopenhaueriana y el «inconsciente» de Jung, a la par que ahonda en el elemento central que vincula, a nuestro juicio, el pensamiento de ambos: el problema del mal y su diversas concepciones en las tradiciones religiosas de Oriente y del Occidente cristiano.

Palabras Clave: Jung; Schopenhauer; problema del mal; religión; budismo; cristianismo; privatio boni; inconsciente; voluntad; metafísica.

[en] Jung, Schopenhauer and the Problem of Evil

Abstract: Much has been said about the influence of Eastern religions on Arthur Schopenhauer's thought, and very little about the latter's impact on one of the less recognized thinkers in academic philosophy, namely Carl Gustav Jung. The present paper attempts to draw a common ground between both authors, highlighting analogies as well as discrepancies between the Schopenhauerian «Will» and the Jungian «Unconscious», while deepening the central locus that links, as we argue, both thought systems: the problem of evil and its different formulations in Eastern religions and in the Christian West.

Keywords: Jung, Schopenhauer, problem of evil, religion; Buddhism, Christianity; privatio boni; Unconscious; Will; metaphysics.

Sumario: 1. Introducción; 2. Jung y Schopenhauer: lo inconsciente y la «voluntad»; 3. Jung, Schopenhauer y el problema del mal en el pensamiento oriental; 4. ¿Dónde está Satán? El problema del mal en el cristianismo; 5. Conclusiones; 6. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Garralaga de Foronda, A. (2023) “Jung, Schopenhauer y el problema del mal”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 56 (2), 363-382.

¹ UNED
agdeforonda@gmail.com

1. Introducción

Más allá de breves comentarios diseminados aquí y allá en recientes trabajos sobre Jung y la filosofía, resulta del todo infructuosa la búsqueda de estudios que analicen de manera crítica y sistemática la importante influencia que el filósofo alemán Arthur Schopenhauer ejerció en la obra del pensador suizo C.G. Jung.² La elocuencia de tal silencio, empero, permite una vez más constatar la infeliz sospecha de que la relación de éste último con la filosofía ha venido siendo hasta la fecha análoga a la del agua con el aceite. No es nuestro propósito esbozar aquí las posibles razones de un tal recelo, que bien podrían ser objeto de un trabajo bastante más amplio, sino analizar los paralelismos y diferencias que cabe rastrear entre conceptos puramente filosóficos como la «voluntad» schopenhaueriana y el desarrollo de ulteriores ideas como el «inconsciente» de Jung,³ delimitando a un tiempo la piedra de toque que certifica la afinidad en la obra de ambos autores y que a nuestro juicio no es otra que el *problema del mal*.

Jung, como Schopenhauer, es íntimo deudor del idealismo trascendental kantiano, y en su obra abundan las referencias a la *Crítica de la razón pura* y a la epistemología del criticismo. Influido también, entre otros, por Schelling, E. von Hartmann, Carus, y por supuesto, Freud y Nietzsche, la relación que Jung mantuvo a lo largo de toda su vida con la obra de Schopenhauer es una de abierta admiración. Como él mismo reconoce, durante los años de juventud su «mayor aventura mental había sido estudiar a Kant y Schopenhauer (...)»⁴ Ahora bien, parece que la importancia que Jung concedió al pensamiento del filósofo alemán no radicó tanto en la robustez de su sistema, ni en su descarnado pesimismo –que él se esforzará abiertamente en superar–⁵ sino en el hecho de haber sido uno de los pocos pensadores capaces de plantearse con seriedad y rigor filosóficos el problema de la omnipresencia del mal y del sufrimiento en el mundo, y de reclamar para éste el lugar que le corresponde. A propósito, comenta Jung:

El gran descubrimiento de mi investigación fue Schopenhauer. Era el primero que hablaba del sufrimiento del mundo, que nos envuelve de modo invisible y avasallador, de la confusión, de la pasión, y del mal, que los demás parecían apenas observar y que querían resolver en armonía y claridad. Aquí había por fin alguien que tenía el valor de opinar que el fundamento del mundo no se halla en lo mejor. No hablaba ni de una providencia de la creación, sapientísima e infinitamente buena, ni de la armonía de lo creado, sino que decía

² Sólo he logrado dar hasta la fecha con un breve artículo de James. L. Jarrett en el que analiza, aunque muy someramente, los paralelismos en el pensamiento de ambos autores. Cf. J. L. Jarrett, (1981) «Schopenhauer and Jung», en Papadopoulos, Renos K., (ed.) *Carl Gustav Jung: Critical Assessments*, 1992, vol. 4, pp. 82-92. El artículo de Luca Lupo (2013), aunque riguroso y solvente, se centra en la influencia de Schopenhauer para la elaboración del concepto de *sincronicidad* por parte de Jung. Cf. L. Lupo, «A ‘Mighty Hand’. Father, God and Chance. Jung reads Schopenhauer’s Transzendente Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen», *Schopenhauer-Jahrbuch* 94, 2013, pp. 203-216.

³ Utilizamos en lo que sigue las expresiones «lo inconsciente» y «el inconsciente» de manera indistinta.

⁴ C. G. Jung, *La vida simbólica*, OC., vol. 18/1, Madrid, Trotta, 2016, p. 206.

⁵ La necesidad de superar el pensamiento de orientación pesimista se puede leer en las siguientes palabras de Jung: «la idea freudiana de que lo inconsciente ‘sólo puede desear’, la voluntad ciega y sin objeto de Schopenhauer, el demiurgo de los gnósticos, que en su vanidad se cree perfecto y, ciego y limitado, no crea en realidad más que lamentables imperfecciones, la sospecha pesimista, en definitiva, de que los fundamentos del alma y del mundo son en lo esencial negativos se aproximaba amenazadora a nuestra puerta.» En C. G. Jung, *Civilización en transición*, OC., vol.10, Madrid, Trotta, 2014, p.151.

claramente que el doloroso transcurso de la historia de la humanidad y la crueldad de la naturaleza se basa en un defecto, a saber, la ceguera de la voluntad creadora del mundo.⁶

2. Jung y Schopenhauer: lo inconsciente y la «voluntad»

Tanto Jung como Schopenhauer comparten un mismo rechazo hacia el «idealismo absoluto» hegeliano⁷, y proponen, cada uno a su modo, un retorno a esa raíz universal e inconsciente que palpita en el interior de la «subjetividad humana»; una subjetividad, por cierto –y esto es importante hacer notar– que se hallará lejos del viejo dualismo sujeto-objeto en estrecha trabazón con el ser del *mundo* y de la *vida*. La voluntad (*Wille*) de Schopenhauer, romántica precursora del inconsciente freudiano⁸ y de la llamada *psicología de las profundidades* (o «depth psychology»), es ciego instinto, ansia irrefrenable de conservación y supervivencia, eterna búsqueda de satisfacción eternamente insatisfecha. La *Wille* schopenhaueriana es mera necesidad, bruto *conatus* que persigue indefinidamente su propio desear, sin llegar jamás a conocer el auténtico objeto de su deseo: «la afirmación de la voluntad –señala Schopenhauer– es el continuo querer no perturbado por conocimiento alguno y tal como llena la vida del hombre en general.»⁹ Es el principio por antonomasia del egoísmo, de la lucha por la vida y del ansia de vida (*Wille zum Leben*); una «voluntad ciega e inconsciente» desde la que cabe rastrear el origen de todo sufrimiento humano y de todo humano desear, pues para esa impotente criatura que es el hombre:

Querer y ansiar es todo su ser, en todo comparable a una sed imposible de saciar. Pero la base de todo querer es la necesidad, la carencia, o sea, el dolor, al cual pertenece en origen y por su propia esencia.¹⁰

La gran aportación de Schopenhauer fue la de haber devuelto al pensamiento la conciencia de su *instinto*, y al hombre la realidad de una naturaleza autónoma que se encuentra ya en las antípodas de la racionalidad ilustrada. En Schopenhauer late la profundidad de una esencia irracional gobernada por afectos y pasiones que sólo muy tímidamente permite ser iluminada por la «luz del intelecto». En efecto, este principio de irracionalidad e inconsciencia encarnado en la voluntad schopenhaueriana se

⁶ C. G. Jung, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Barcelona, Seix Barral, 1989, p.101.

⁷ Pese a la evidente –aunque a menudo olvidada– proximidad entre las ideas de la analítica junguiana y las del autor de la *Fenomenología del espíritu*, el juicio de Jung hacia este último será por lo general negativo, llegando a calificar la totalidad del hegelianismo de no ser otra cosa que un ejercicio «vacio» y superficial para proporcionar «a lo banal el encanto de la novedad o para hacer que lo insignificante parezca una sutil sabiduría.» En C. G. Jung, *La dinámica de lo inconsciente*, OC., vol. 8. Madrid, Trotta, 2011, p.172. Para la relación entre la filosofía de Hegel y Jung, Cf. S. Kelly, *Individuation and the Absolute: Hegel, Jung, and the Path Toward Wholeness*, Paulist Press, 1993.; y W. Giegerich, «*Dreaming the Myth Onwards*»: *C.G. Jung on Christianity and on Hegel*, Volume 6, Routledge, 2020.

⁸ Sobre la influencia de la *Wille* de Schopenhauer en el desarrollo de la noción de «lo inconsciente», Cf. H. F. Ellenberger, *he Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*; Vol. 1. New York, Basic Books, 1970; y S. Gardner, «Schopenhauer, will and the unconscious», Cambridge University Press, 1999. pp. 375-421.

⁹ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 1, Leipzig, Brockhaus, 1819. Citamos por la versión española: A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol. I. (trad. Pilar López de Santa María), Madrid, Trotta, 2004, p. 385. En adelante, *MVR I*.

¹⁰ *Ibid.*, p. 369.

opone con obstinación al entendimiento (*Verstand*), y únicamente a través de la intuición (*Anschauung*) estética o la contemplación mística logrará, en muy contadas ocasiones, rasgar el velo de Maya tras el que se esconde la verdad del fenómeno.¹¹ Leemos en *Die Welt*:

La voluntad es metafísica, el intelecto, físico; el intelecto es, al igual que sus objetos, mero fenómeno; cosa en sí lo es únicamente la voluntad: en un sentido cada vez más figurado, y por tanto, metafórico, se puede afirmar: la voluntad es la sustancia del hombre; el intelecto, el accidente: la voluntad es la materia; el intelecto, la forma: la voluntad es el calor; el intelecto, la luz.¹²

La inteligencia y el intelecto son para Schopenhauer meras *ancillae* de la voluntad¹³ y como tales se encuentran sometidas a sus implacables demandas. Anular toda voluntad de vivir, reprimir cualquier conato instintivo, renunciar al deseo y desanudar las tenaces ataduras que encadenan al ser a la ilusión del mundo fenoménico son los ideales ascéticos que preconiza el filósofo alemán como únicos modos de iluminación y salvación. En su desesperado intento por trascender el sufrimiento que caracteriza a la miseria constitutiva de la vida humana, todo, hasta la voluntad, debe ser en última instancia superado. Es por ello que el radical pesimismo schopenhaueriano, fuertemente influido por las *Upanishads* y el budismo Mahāyāna, encontrará su vía de escape en una auténtica «negación de la vida y del mundo»,¹⁴ y, fiel a la consigna del Buda y a sus cuatro nobles verdades no verá en la realidad del mundo fenoménico sino un engañoso espejismo –un «velo de Maya»– cuya abrumadora pluralidad esconde tras de sí la verdadera unidad de lo existente. Para Schopenhauer el mundo es simple apariencia (representación, *Vorstellung*), y en su contingencia y transitoriedad se asemeja al *sueño*:¹⁵ es «el velo del engaño que envuelve los ojos de los mortales y les hace ver un mundo del que no se puede decir que sea ni que no sea.»¹⁶ Poner término al sufrimiento exige rasgar ese velo, trascender el mundo de la *representación* y aniquilar de raíz la voluntad.

Pero este «inconsciente irracional» con el que se identifica la voluntad schopenhaueriana no deja de ser, sin embargo, un «proto-inconsciente», o si se quiere, un «inconsciente bruto»: todavía no se hallan en él, como se hallarán en Freud y en Jung más adelante, los principios que descubran lo fundamental de su particular «racionalidad». Lo inconsciente, tal y como será formulado por el padre

¹¹ Schopenhauer culmina el criticismo kantiano, pero lo hace eliminando toda traza de dualismo *sujeto-objeto*, abriendo la posibilidad de conocimiento directo de la cosa-en-sí (la *voluntad*) –vedado para Kant–, en virtud de la intuición contemplativa; conocimiento cuya apoteosis no será sino la definitiva negación de sí misma.

¹² A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 2, Leipzig, Brockhaus, 1819. Citamos por la versión española, A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol. II. (trad. Pilar López de Santa María), Madrid, Trotta, 2004, pp. 239-40. En adelante, *MVR II*.

¹³ «El intelecto es en origen un asalariado obligado a un amargo trabajo y al que su exigente señora, la voluntad, mantiene ocupado de la mañana a la noche.» En A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften. Zweiter Band* (vol.2), Leipzig, Brockhaus, 1851. Citamos por la versión española: A. Schopenhauer, *Parerga y paralipomena*, vol. II, (trad. Pilar López de Santa María), Madrid, Trotta, 2009, p. 96. En adelante, *PII*.

¹⁴ Precisamente la ruptura de Nietzsche con el que fuera uno de sus maestros se percibe en su radical grito de afirmación hacia todo existente, en su *amor fati* e incondicional sí a la vida, en directa oposición a la schopenhaueriana «huida del mundo».

¹⁵ No en vano fue Schopenhauer gran admirador de Calderón.

¹⁶ Cit. en Pilar López de Santa María, «Introducción», A. Schopenhauer, *MVR I*, p. 14.

del psicoanálisis y la psicología analítica posterior, no se revela como mero instinto ciego –como quisiera la voluntad de Schopenhauer–, sino que obedece a ciertos estímulos y condicionamientos psíquicos cuyo complejo entramado libidinal (*libido sexual* en Freud, y *energía psíquica*, en sentido amplio, en Jung) es preciso descubrir a través de los sueños, las fantasías y los símbolos que tras ellos subyacen. Hallar la *dynamis* simbólica e imaginativa que se esconde tras esta apariencia de *irracionalidad* será la obra de los grandes descubridores de la *psique*, y la «revalorización del alma» que emprende la obra del pensador suizo Carl Gustav Jung, con su riqueza y amplitud de horizontes, exige –quizá hoy más que nunca– una radical confrontación con sus precedentes filosóficos. Dicho esto, es preciso reconocer que si bien Jung admite abiertamente la influencia de Schopenhauer en la elaboración de sus teorías sobre la *psique*, no siempre resulta fácil rastrear el alcance de dicha influencia. La interpretación que hace Jung del concepto schopenhaueriano de *voluntad* yerra a menudo en sus premisas básicas (e.g., confundiendo la *Wille* con una vaga idea de Dios), a lo que cabría sumar el testimonio de perplejidad y confusión que supuso para éste su primera toma de contacto con la obra del maestro alemán:

La imagen sombría del mundo de Schopenhauer encontraba mi aprobación, pero no su solución del problema. Me resultaba seguro que con «voluntad» aludía en realidad a Dios, el Creador y a éste describía como «ciego». (...) Pero tanto más me decepcionó su pensamiento de que el intelecto sólo debe oponer su imagen a la voluntad ciega para hacerla retroceder. ¿Cómo podía la voluntad ver en absoluto esta imagen si era ciega? ¿Y por qué debía, aunque pudiera ver, ser inducida a volverse atrás, si la imagen le mostraría precisamente lo que ella quería? ¿Y qué era el intelecto? Es una función del alma humana, no un espejo, sino un espejito de tamaño infinitesimal que el niño opone al sol esperando así cegar lo. Esto me parecía completamente inconsciente. Me resultaba un enigma cómo era posible que Schopenhauer hubiera llegado a esta conclusión.¹⁷

Resultan evidentes las simpatías y antipatías que despertó la filosofía de Schopenhauer en el joven Jung, y quizá no sería demasiado arriesgado suponer que más allá de esta declarada ambivalencia, las especulaciones acerca de ese arcaico mecanismo proyectivo que es la *voluntad* influyeran en la concepción junguiana de un inconsciente teleológicamente orientado. Ahora bien, sólo en este sentido amplio puede el inconsciente junguiano hallar un paralelismo en el concepto de voluntad de Schopenhauer, o lo que es lo mismo, únicamente entendiendo el primero como «energía psíquica» o «fuerza vital universal» puede establecerse una cierta analogía entre ambos conceptos. Desde esta perspectiva, las divergencias en el pensamiento de ambos autores salen meridianamente a la luz. Como hemos visto, la filosofía pesimista de Schopenhauer todavía ve en la *irracionalidad* de la voluntad una carga impuesta al individuo con carácter necesario, y ello en virtud de un inescrutable decreto de la naturaleza del que es preciso desembarazarse merced a los aunados esfuerzos del intelecto y de la intuición contemplativa (estética, mística). Para Jung, por contra, lo *inconsciente*, lejos de ser visto como obstaculizador de las más elevadas aspiraciones del individuo, funciona en rigor como instancia catalizadora de tal progreso y desarrollo. Si el fuerte antirracionalismo de Schopenhauer todavía se descubría arrastrando consigo una concepción *negativa* de lo inconsciente/irracional

¹⁷ C. G. Jung, *Recuerdos, sueños, pensamientos*. op. cit., pp. 101-102.

—como en buena medida ocurriría también en la concepción freudiana—¹⁸ en Jung lo inconsciente ostenta, por contra, un carácter abiertamente positivo, aunque no por ello menos «amenazador». No en vano, resultará ser justamente éste el centro de la crítica que Jung lanzará a Schopenhauer y a los precursores decimonónicos del concepto *Das Unbewusste*:

Olvidarse de la amenazadora autonomía de lo inconsciente y concebirla en términos puramente negativos como la simple ausencia de conciencia responde a la hipertrofia de la consciencia moderna y, sobre todo, a aquella *hybris* de la que ya hemos hablado.¹⁹

En efecto, con la psicología analítica asistimos a la superación de este fundamental pesimismo acerca de lo inconsciente, que correrá en paralelo a una fuerte resignificación del concepto de «alma» (de *psique*). Es ésta, por cierto, un tipo heterodoxo de «racionalidad», puesto que no sólo se apoya sobre la base del análisis intelectual, sino que armada con el instinto de su olvidada naturaleza incluye asimismo las funciones de la intuición, la sensación y el sentimiento.²⁰ En otras palabras: dicho inconsciente, que Jung ha anclado en el *psiquismo* pero que se extenderá siempre un paso más allá de éste, ya no se identifica con lo *irracional* en cuanto tal, con lo arbitrario o lo carente de sentido, con el ciego impulso instintivo o con lo sencillamente reprimido; antes bien, tras un cuidadoso análisis halla Jung en él la estructura de una *dynamis* universal de índole esencialmente paradójica que alberga en sí hasta la experiencia misma de lo sagrado:

La analogía más cercana a ella [a la imagen de Dios] es nuestra experiencia de lo inconsciente: se trata de una *psique* cuya naturaleza solo puede describirse mediante paradojas: es personal e impersonal, moral y amoral, justa e injusta, ética y no-ética, de poderosa inteligencia y ciega a un tiempo, inmensamente fuerte y extremadamente débil, etc.²¹

Jung rastrea aquí los sedimentos de todo un «inconsciente colectivo» portador de las huellas que la especie humana ha ido acumulando en las ignotas regiones de una *psique* que es a un tiempo matriz primordial (*matrix, mater*) que todo lo engendra y vivo receptáculo que todo lo contiene. A través de este «inconsciente colectivo», el hombre y la humanidad en su conjunto avanzan hacia un *fin y una meta* —aunque no necesariamente lineal y progresivamente, como hubiera querido Hegel—; y solo con la estrecha colaboración de la mente consciente puede tan *longissima via* dar buenos frutos en el transcurso continuo de su devenir y de su hacerse. Lo inconsciente

¹⁸ Las diferencias entre el inconsciente junguiano y el freudiano son, como se sabe, considerables, y no nos proponemos enumerarlas aquí. Baste decir, por ahora, que mientras Freud subordina el inconsciente a la primacía de la conciencia egoica, Jung confiere al primero un estatuto privilegiado sobre la segunda. A diferencia del inconsciente de Freud, que apunta *regresivamente* hacia una arqueología de la psique infantil, el inconsciente junguiano ha dejado de ser un mero receptáculo pasivo de fantasías reprimidas para comportarse como entidad dinámica y sobre todo, *teleológicamente* orientada hacia el devenir vital, tanto individual como colectivo.

¹⁹ C.G. Jung, *Acerca de la psicología de la religión occidental y de la religión oriental*, OC., vol. 11, Madrid, Trotta, 2008, p. 95.

²⁰ Aludimos aquí a las cuatro funciones de la *psique* formuladas por Jung: intelecto, sensación, sentimiento e intuición. Cf. C.G. Jung, *Tipos psicológicos*, OC., vol. 6, Madrid, Trotta, 2013.

²¹ Carta al Rev. Morton T. Kelsey. 1958. Cit. en E. F. Edinger, *The New God-image: A study of Jung's key letters concerning the evolution of the Western god-image*, Asheville; Chiron Publications, 1996. [Trad. propia]

entendido al modo junguiano deviene así principio creativo y autónomo, dinamizador de toda actividad e impulso vital, inabarcable, desconocido, silencioso y hermético –aunque también, valga decir, ambivalente, despótico y cruel–; una *complexio oppositorum*²² que en virtud de una continua integración dialéctica de los opuestos invita al sujeto a enfrentar, con la fuerza del símbolo, el mito y la imaginación, la densidad de sentido que su destino aguarda: «la individuación –señalará Jung– es un *mysterium coniunctionis*, al experimentarse el sí-mismo como la unión conyugal de las miradas opuestas.»²³ La idea de un *proceso de individuación*, central en el conjunto de su pensamiento, revela el carácter *axiológico* y teleológico del inconsciente así entendido, que a diferencia de la ciega voluntad de Schopenhauer manifiesta, junto a un lado oscuro, demoníaco y cruel, la sabiduría ancestral de un ser milenario. Pero conviene no pasar por alto otra importante diferencia entre la voluntad schopenhaueriana y el inconsciente junguiano, y es el hecho de que Jung pretende cifrar su división entre consciente e inconsciente en términos estrictamente psicológicos, como estructura *inmanente* a la *psique*, evitando siempre en lo posible extender dicha terminología al terreno de la metafísica. La voluntad de Schopenhauer ostenta, por el contrario, un claro estatuto de orden metafísico y ontológico. Es bien conocida la aversión de Jung hacia este tipo de pensar, al que él mismo se referirá en ocasiones como «metafísico», «filosófico» o «especulativo» y del cual, como declarado heredero de la crítica kantiana, buscará desvincularse presentándose públicamente como practicante de un «sano» escepticismo a menudo traducido en una fuerte reticencia a hacer aseveraciones de tipo metafísico y ontológico, y en general, a la especulación filosófica. Para Jung, la tarea del científico –o más concretamente, la del psicoanalista– debe limitarse exclusivamente a los datos que la *psique* proporciona, al material empírico inmediato (*viz.* sueños, visiones, símbolos y fantasías); toda vez que, a su juicio «las verdades psicológicas no son conocimientos metafísicos, sino más bien modos habituales de pensar, sentir y actuar, cuyo carácter adecuado y beneficioso demuestra la experiencia»²⁴, cualquier afirmación de este tipo quedaba para el psicólogo suizo fuera de los márgenes de dicha disciplina.²⁵ Este resultará ser un importante motivo de fricción y ambivalencia por parte de Jung hacia la obra de Schopenhauer, hasta el punto de que, haciendo balance final de su propia aventura intelectual, no dejará de acusar en retrospectiva al pensador alemán de lo que para él no es sino el «error capital» y el «pecado mortal» del conjunto de su filosofía:

²² El «inconsciente» junguiano en tanto que *complexio oppositorum* invita a un análisis comparativo con la noción de *lo numinoso* de Rudolf Otto, i.e., con ese *mysterium tremendum* o *numen* paradójico que alberga en sí los ambivalentes aspectos de *lo Unheimliche*, lo fascinante, lo majestuoso, lo absolutamente heterogéneo, etc. y que a juicio del fenomenólogo de la religión constituye el núcleo de toda experiencia de lo sagrado. Cf. R. Otto, *Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Klotz, 1926. [Trad. esp., R. Otto, *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza, 1980.] Cf. también, para una discusión acerca de la adecuación del uso de *Das Heilige* y *Das Numinose* en el contexto del proceso de individuación junguiano, Huskinson, L.: «Holy, Holy, Holy: The Misappropriation of the *Numinous* in Jung», en *The idea of the Numinous: Contemporary Jungian and Psychoanalytic Perspectives*, 2006, pp. 200-211.

²³ C. G. Jung, *Aion. Contribuciones al simbolismo del Sí-mismo*, OC., vol. 9/ii, Madrid, Trotta, 2011, p. 68.

²⁴ C. G. Jung, *Aion...*, op. cit., p. 33.

²⁵ Como quedará patente en el curso de la presente investigación, incluso armado con tales precauciones Jung no podría abstenerse de aventurar teorías e hipótesis de índole ontológica y metafísica, ni de demorarse por momentos en los difusos lindes entre filosofía, teología, psicología y fenomenología del hecho religioso.

Comencé, pues, a leer la obra de este filósofo [Kant] especialmente la *Crítica de la razón pura*, con gran atención. Mis esfuerzos obtuvieron su recompensa, pues creí haber descubierto el error capital en el sistema de Schopenhauer: había cometido el pecado mortal de hacer una afirmación metafísica, es decir, calificando [la voluntad] hipostáticamente de simple *noúmeno* de una «cosa en sí».²⁶

El fatalismo determinista de Schopenhauer contrasta a su vez con el radical indeterminismo de la psicología analítica. Para Jung, el hombre que ha renunciado a su delirio de control egoico sobre el mundo y la realidad se sabe impelido por una fuerza superior a su limitado *yo* (la totalidad, el Sí-mismo o *Self* en terminología junguiana, indiscernible de su *Imago Dei*), y paradójicamente, sólo cediendo a ésta su soberanía, puede el individuo reencontrarse en su perdida unidad originaria. De ello, empero, no ha de deducirse una merma de la libertad individual o una cómoda resignación al destino propio; antes bien, el inconsciente junguiano exige, como hemos visto con anterioridad, una estrecha y comprometida colaboración de parte del *ego* y de la mente consciente para alcanzar sus fines, resultando de este modo incompatible con la resignada pasividad que acompaña a una visión estrictamente determinista del universo tal como rige en buena medida el «transcendente[r] Fatalismus» de la filosofía schopenhaueriana.²⁷

3. Jung, Schopenhauer y el problema del mal en el pensamiento oriental

A juicio de Jung, la obra de Schopenhauer se reveló como el elocuente síntoma de la brutal escisión que venía gestándose en la conciencia europea desde el alborar de la modernidad hasta bien entrado el siglo XIX. El exceso de racionalismo ilustrado, cuyo culmen había encontrado en Hegel la realización de un espíritu Absoluto que equiparaba a Dios y la Razón, veía ahora en el ánimo romántico de Schopenhauer –tal como lo haría después trágicamente en Nietzsche–, la necesaria compensación a una conciencia racional hipertrofiada. La voluntad de Schopenhauer se manifestaba como ese impulso ciego e irrefrenable que venía a cobrarse la deuda del ímpetu racionalista: que su regreso tuviera las notas de una radical negatividad, de un profundo pesimismo, y que todo ello viniera acompañado de una revalorización del mal como principio ontológico fundamental, no era más que la respuesta esperable a esa suerte de «monoteísmo de la conciencia» o monolatría egoica que, a juicio de

²⁶ C. G. Jung, *Sueños, recuerdos, pensamientos*. op. cit., pp. 101-102.

²⁷ Schopenhauer, fiel a su espíritu pesimista, sí creyó en el fatalismo del destino y en la estricta necesidad de los acontecimientos, así como en un rígido determinismo merced al cual la libertad humana no sería en realidad sino mera ilusión y apariencia. A propósito de esta actitud, señala Jung: «el intento de Schopenhauer es tanto más valioso por cuanto que tiene lugar en una época en la que el enorme avance de las ciencias naturales convenció a todo el mundo de que el único principio de explicación posible era la causalidad (...) en lugar de no tener en cuenta todas aquellas experiencias que no acababan de doblegarse a la soberanía de la causalidad, Schopenhauer intentó incluirlas dentro de su visión determinista.» C.G. Jung, *La dinámica de lo inconsciente*, op. cit., pp. 424-425. No en vano, el concepto junguiano de sincronicidad (en tanto que principio de conexiones *acausales*) es deudor de las ideas que Schopenhauer desarrolla en su opúsculo «*Transcendente Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen*», «Especulación trascendente sobre la aparente intencionalidad en el destino del individuo», en A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften*. Bd. I. Leipzig: Brockhaus, 1851. Citamos por la versión española: A. Schopenhauer, *Parerga y paralipomena*, vol. I (trad. Pilar López de Santa María), Madrid, Trotta, 2009, p. 223-247. En adelante, *PI*. Cf. Sobre la mencionada influencia, el artículo de L. Lupo, 2013, op. cit.

Jung, opera en detrimento de la totalidad del hombre completo. Los dioses y diosas del antiguo panteón pagano, sometidos ahora a la todopoderosa hegemonía de la Razón y del progreso científico-técnico, hacían acto de presencia y reclamaban para sí las prerrogativas de su antiguo protagonismo:²⁸

Cuando C. G. Carus, E. von Hartmann y, en cierta medida, Arthur Schopenhauer identifican lo inconsciente con el principio creador del universo, todos ellos llegan a la misma conclusión que todas esas doctrinas del pasado a las que una invariable experiencia interna indujo a personificar lo que operaba de forma misteriosa en las figuras de los dioses.²⁹

El mal (*dukkha*), en el budismo y otros sistemas de pensamiento oriental no-teístas, se identifica plenamente con el dolor y sufrimiento humanos. El desconocimiento de la naturaleza de la propia mente es para el budista la forma más flagrante de *avidyā* (ignorancia), razón por la cual se llama al individuo a trascender su propia ignorancia por la vía espiritual, ascética y contemplativa. Según observan Jung y Schopenhauer, el oriental es un experto en «salvarse a sí mismo»: su sabiduría no radica sino en conocer por experiencia que la verdadera liberación proviene de *dentro*, y que ninguna libertad que se precie responde a demandas de añadidos externos. En la medida en que el *mundo* de la realidad física y material es visto y sentido como simple engaño y falsa ilusión («*Māyā*»), como el escenario donde se representa el drama de una dualidad generadora de dolor y sufrimiento, un mismo afán por sacudirse las cadenas que esclavizan el alma (o espíritu, *ātman*) a la realidad fenoménica inmediata y un deseo análogo por trascender lo mundano de toda vida emparenta a las fórmulas soteriológicas del hinduismo y el budismo. Al respecto, comenta Schopenhauer:

La doctrina de la *redención* de la humanidad y del mundo, que es de claro origen hindú, supone también la doctrina hindú según la cual el origen mismo del mundo (ese *sansara* de los budistas) es ya malo, en concreto, un acto pecaminoso del Brahma.³⁰

El filósofo alemán reconoce en la voluntad de vivir –y en el deseo y sufrimiento que ésta lleva inevitablemente aparejados– el origen de todo *mal*. Fiel al ideal budista, Schopenhauer insiste en el carácter engañoso y transitorio de la realidad empírica, pues en tanto que fenómeno o *Vorstellung*, la realidad toda «se nos aparece como la cara exterior del mundo. Desde ella el mundo se presenta como un espejismo y un sueño inconsistente, como una cáscara sin núcleo.»³¹ El reino de lo inconsciente es el reino de *Brahman*, el Absoluto, la pura Unidad indiferenciada para la cual cualquier multiplicidad no es más que falsa apariencia, representación, ilusión, *fenómeno*. Con objeto de conocer y captar la verdadera esencia del mundo –tal es el núcleo de la filosofía pesimista schopenhaueriana– se impone el deber de abandonar el ámbito de la *idea* y penetrar en la *cosa-en-sí*, en el reino de la voluntad,

²⁸ No es casualidad que este periodo fuera testigo del florecer de los estudios sobre orientalismo. La recepción de la sabiduría oriental supuso una bocanada de aire fresco para el estancado racionalismo de la época, y el movimiento romántico encontraría en los exóticos mundos del Oriente una auténtica inspiración renovadora de las artes, la poesía, la música y la filosofía.

²⁹ C.G. Jung, *Acerca de la psicología de la religión...*, op. cit., p. 95.

³⁰ A. Schopenhauer, *PII*, pp. 96-97.

³¹ *Ibid.*, p.15.

a la que el yo cognoscente obtiene acceso privilegiado a través de la contemplación ascética y el cuerpo (*Leib*) propio.³² Pero una vez llegado a este conocimiento, a la intuición contemplativa capaz de percibir lo engañoso de la existencia fenoménica; una vez reconocido ese ímpetu voluptuoso que empuja al hombre «desde atrás» y «brutalmente», es necesario abandonar toda pretensión de satisfacerlo, renunciando a ceder a su implacable demanda. Para Schopenhauer, como para el ideal budista, a una tal revelación solo llega el hombre que ha alcanzado, mediante la práctica de una diligente ascesis y disciplinada *praxis* de meditación, a trascender la voluntad y la inmediatez de sus instintos y pasiones, y que en tal acto de renuncia ha abandonado el mundo, libre ya de todo acto volitivo (de todo *karma*), ajeno por fin a la miserable rueda del *Samsāra*. De resultados de semejante liberación, el sabio que alcanza este ideal contemplativo, el budista *zen* que ha experimentado el *satori* o aquel que como *Bodhisattva* ha alcanzado a extinguirse en el *Nibbāna* renunciando a la posibilidad de una nueva reencarnación; un hombre así, decimos, deviene feliz testigo del desvanecimiento súbito de toda dualidad, y con él de la caída y rasgadura del engañoso velo de *Maya*, pues ha comprendido –quizá definitivamente– que la dualidad entre el objeto y el sujeto de conocimiento no es *realmente* tal, y que la esencia de la realidad última se encuentra siempre un paso más allá de toda oposición y hasta de toda posible determinación. De modo análogo, el *Tao* chino, en su constante sucesión de los contrarios, persigue por esta vía su propia autoanulación, revelando –en un vaivén muy próximo, por cierto, a la naturaleza psíquica de los opuestos que atraviesa de parte a parte el pensamiento junguiano– que el principio absoluto del Ser se encuentra lejos de esa mundana dualidad, polaridad pendular que incesantemente rige el cambio en el mundo natural. Al respecto, señala Jung:

That is the secret of the Eastern attitude: observing the opposites teaches the Easterner the character of Maya. It gives reality the glint of illusion. Behind opposites and in the opposites is true reality, which sees and comprehends the whole.³³

El budismo niega la inmortalidad del alma (*Ātman*) porque niega precisamente que exista algo semejante a un yo individual. Ese yo tan caro a Occidente, esa personalidad egoica que continuamente limita al ser en sus determinaciones es para Schopenhauer el principio de todo mal, maldad y egoísmo. Este *principium individuationis*, íntimamente enraizado en la ilusión del mundo fenoménico, es aquello que discrimina, corta, separa y divide lo que para el sabio oriental no deja de ser, en esencia, sino una Única realidad, un mismo Ser unitario en continuo flujo y mutación:

Quien conozca las ideas, traspase el *principium individuationis* y se percate de que las

³² El cuerpo es aquella unidad que Kant había olvidado en su idealismo trascendental y que Schopenhauer recoge como punto de partida de su filosofía de la *voluntad*. Para el propio individuo el cuerpo es tanto «objeto de la representación» mediatamente accesible al entendimiento, como experiencia inmediata e interna, esto es, *voluntad*: «Al sujeto del conocimiento, que por su identidad con el cuerpo aparece como individuo, ese cuerpo le es dado de dos formas completamente distintas: una vez como representación en la intuición del entendimiento, como objeto entre otros y sometido a las leyes de estos; pero a la vez, de una forma totalmente diferente, a saber, como lo inmediatamente conocido para década cual y designado con la palabra *voluntad*.» En A. Schopenhauer, *MVR I*, p. 152.

³³ C. G. Jung, «Good and evil in analytical psychology», en *Journal of Analytical Psychology*, 1960, vol. 5, no 2, pp. 91-99.

formas del fenómeno no convienen a la cosa en sí. (...) Así pues, al que ha alcanzado ese conocimiento le resultará claro que, dado que la voluntad es el en sí de todo fenómeno, el tormento infligido a los demás y el sufrido por uno mismo, la maldad y el mal, afectan siempre a uno y el mismo ser.³⁴

El *principium individuationis* schopenhaueriano contiene en rigor el despunte de todo humano *Egoismus*; no es sino aquello que por mor del propio beneficio y de la más propia estima engendra la negación e infravaloración del prójimo; en otras palabras, el *principium individuationis* nace de una afirmación del yo que de suyo no es –no puede ser– sino negación de algún otro y aun de todos los otros; su satisfacción se nutre de un «estar-por-encima» y de un «ser-más-que» que equivale al deseo de alcanzar al otro invariablemente en «falta», en «deficiencia» e «inferioridad», de ahí la afirmación de Schopenhauer de que dicho menoscabo encuentre su razón de ser en «la insatisfacción con nosotros mismos, que es la consecuencia inevitable del desconocimiento de la propia individualidad, de la falsa presunción y de temeridad (*Vermessenheit*) que de allí nace».³⁵ Ahora bien, este *principium individuationis* alude, como acabamos de señalar, a la conciencia egoica, y no ha de confundirse –aunque la terminología invite a ello– con el *proceso de individuación* elaborado por Jung. La psicología analítica reconoce en este último *precisamente* lo contrario, esto es, un desplazamiento y una ampliación de la conciencia hacia el eje *yo/Sí-mismo*. En este proceso, el Sí-mismo, entendido como totalidad psíquica, cristaliza en una relación progresivamente armónica con la personalidad consciente, ampliando y enriqueciendo lo estrecho de su condicionamiento; toda vez que, a decir de Jung, «la individuación no excluye al mundo, lo incluye»:

El yo no puede por menos que descubrir que la afluencia de contenidos inconscientes reanima y enriquece la personalidad y crea una forma que, de algún modo, sobrepasa al yo en volumen e intensidad. Esta experiencia paraliza a una voluntad demasiado egocéntrica y convence al yo de su retirada al segundo plano (...). De esta manera, la voluntad, como energía disponible, se somete paulatinamente al factor más fuerte, es decir, a la nueva forma de totalidad que he denominado *sí-mismo*.³⁶

Si el *principium individuationis* que refiere Schopenhauer limita al ser en sus determinaciones, el proceso junguiano de individuación resulta ser un movimiento justamente inverso: éste pasa por el descubrimiento y el reconocimiento de la totalidad que en el hombre habita, paulatinamente afianzado en una relación con la divinidad y lo sagrado que mora en él.³⁷ En una realidad donde la separación entre los seres no obedece más que a la ilusión de la representación, «el atormentador y el atormentado –afirma Schopenhauer– son uno y el mismo.»³⁸ De ahí que ese *logos*

³⁴ A. Schopenhauer, *MVR I*, p.414.

³⁵ *Ibid.*, p. 364.

³⁶ C.G. Jung, *La dinámica de lo inconsciente*, op. cit., p. 225.

³⁷ Henry Corbin ha resumido del modo siguiente el ideal budista de iluminación asimilándolo a la meta de la psicología junguiana: «Parece que en este momento alcanzamos el clímax: todo el esfuerzo budista está concentrado en derogar y superar la conciencia yoica; y todo el esfuerzo de la psicología de las profundidades, dedicado a sobrepasar el ego restringido al centro de la psique consciente y a sacar de su corazón la joya que concentra los destellos que irrumpen en la noche de la transconsciencia.» H. Corbin, *Acerca de Jung: el budhismo y la Sophia*, Madrid, Siruela, 2015. p. 80.

³⁸ A. Schopenhauer, *MVR I*, p.414.

discursivo característico de todo lenguaje racionalizador, aunque apto para delimitar conceptos e ideas, resulte del todo insuficiente a la hora de describir el flujo inefable e inaprensible en que discurre la realidad última. La «personalidad», el «Sujeto» es, para Schopenhauer, una pura ficción –y en esto Jung estaría muy probablemente de acuerdo–; es el instrumento del que se vale la voluntad en su continua sed de conquista y supervivencia. Como principio de egoísmo, es lo puramente negativo, lo *malo en sí*:

El odio y la maldad están condicionados por el egoísmo y éste se basa en un conocimiento sumido en el *principium individuationis*, también descubrimos que el origen y la esencia de la justicia –y luego, cuando va más allá, del amor y la nobleza hasta llegar al más alto grado– consiste en traspasar el *principium individuationis* que es lo único que, al eliminar la diferencia entre el individuo propio y ajeno, hace posible y explica la perfecta bondad del espíritu que llega hasta el amor más desinteresado y el más generoso sacrificio de sí mismo.³⁹

En la tradición mítico-religiosa del hinduismo los dioses benevolentes necesitan de los *demones*, y las divinidades benéficas y amistosas dependen en último término de las vengativas e iracundas, pues solo en su relación de recíproco surgimiento puede la dinámica de los opuestos emerger en toda su potencia. Ahora bien, el prodigioso panteón de dioses hindú mantiene y enfatiza la ambivalencia de sus múltiples divinidades; a *Siva*, por ejemplo, se le conoce como «el benéfico», pero es a su vez el «destructor» y regenerador del orden: a él se atribuyen todas las calamidades y miserias que atormentan a los hombres. Encarnado en su avatar *Bhairava*, la capacidad destructora de Siva se extiende por doquier, incluyendo a los demonios y a la totalidad de los males que pueblan el mundo. En su danza eterna Siva aniquila sin miramientos: reduce a cenizas lo bueno, pero en su paso aterrador destruye a su vez lo malo y pernicioso; aplaca el sufrimiento, mitiga los dolores, libera al alma de las cadenas del mundo físico. Siva triunfa sobre el mal, pero no definitivamente ni de una vez por todas. Algo análogo puede decirse de *Visnú*, que en su venida al mundo como *Krihsna* consigue extirpar a Kaliya, la serpiente de la maldad, sin lograr jamás destruirla por completo.⁴⁰ El mal es semejante a la Hidra de innumerables cabezas: no importa cuántas se corten, ni lo afilado de la espada o del cuchillo, uno puede estar seguro de que una nueva cabeza resurgirá amenazante, dispuesta a desafiar la estéril homogeneidad del bien. Así, y en línea con la noción hindú de «*dharma*» (cuya riqueza de significados podríamos traducir tentativamente por «orden», «ley», «naturaleza») cabe por otra parte mencionar que para la religiosidad hindú el bien no consiste sino en el permanecer toda criatura fiel a su *esencia*, en la plena libertad de su manifestación, ya sea ésta buena, mala o ambivalente.⁴¹ En otras palabras: el mal en sentido estricto alude aquí a una cierta «desviación», «errancia», o «separación» de la criatura con respecto a lo que ésta de suyo *es* y ha sido llamada a ser; «desviación» que posibilita en cualquier caso el reconocimiento de dicha esencial naturaleza, y sin la cual, valga decir también, todo posible «reconocimiento» se encuentra

³⁹ A. Schopenhauer, *MVR I*, p. 440.

⁴⁰ Cf. O. Gächter, «Evil and suffering in Hinduism», en *Anthropos*, 1998, pp. 393-403.

⁴¹ «El hinduismo reconoce, por su parte, que la naturaleza, el hombre y dios, contienen una mezcla de bien y mal. El único mal verdadero es ir contra la propia naturaleza.» En *Ibid.*

como tal ineludiblemente vedado.⁴² Todo lo dicho hasta ahora no viene sino a poner de relieve una importante cuestión, a saber: que para buena parte de la sabiduría oriental tanto el mal como el sufrimiento forman parte integrante de la aritmética dual del universo, y como tal han de ser aceptados, asumidos, y en última instancia «integrados».

Por lo que hace a Jung y a Schopenhauer –y aquí radica, a nuestro modo de ver, la que quizá sea una de sus afinidades más sobresalientes– el mal es un principio ontológico fundamental, a la par que el bien: psicológicamente, el mal es tan primordial como su contrario⁴³, y a falta de dicha constatación el Occidente cristiano ha sufrido, a juicio de Jung, graves e irreparables pérdidas. Según el diagnóstico junguiano, a consecuencia de la radical escisión que se gesta en la raíz misma de su conciencia religiosa, el individuo reprime y reniega de sus «malos instintos», de su egoísmo, ineptitud y maldad, proyectándolos sistemáticamente en un *otro* siempre extranjero a la propia personalidad. El occidental es un desconocido para sí mismo, sostiene Jung, precisamente porque la concepción de su Dios, tal como es formulada en el dogma trinitario, oculta y rechaza a un tiempo el aspecto oscuro y demoníaco de su propia naturaleza; oscuridad abismal cuyo reconocimiento es exigencia y requisito para el advenimiento de la totalidad. Pero determinar en qué consisten exactamente dichas presuntas «graves pérdidas» nos interesa quizá tanto como averiguar el modo preciso en que esta particular «concepción del mal» (en cuanto *substantia*) se opone a otras «concepciones del mal» (en tanto que *privatio*, etcétera) mediante una recapitulación de sus posibles antecedentes filosóficos y/o mítico-religiosos.⁴⁴ Con todo, más allá de dichas consideraciones, que se hallan todavía lejos de las posibilidades de la presente investigación, trataremos en lo que sigue de exponer la postura que nuestros autores sostienen acerca de qué es aquello que está en juego en la constatación de ese presunto «olvido», «pérdida» o «infravaloración» del mal por parte de la tradición cristiana, sin detenernos en general a considerar lo acertado de dichas observaciones –lo cual, como es obvio, requeriría de una mucho más amplia y profunda confrontación con el material, tanto religioso como mítico y simbólico, aportado efectivamente por tales tradiciones filosóficas y religiosas. Semejante consideración y tratamiento del problema exigirá de nuestra parte nuevas y ulteriores investigaciones de índole fenomenológica y hermenéutica sobre el *simbolismo* del mal, tal y como éste ha sido de hecho pensado, elaborado y exhibido en los particulares universos griego y judeocristiano.⁴⁵ Por el momento, nos

⁴² Pues el comparecer del mal implica ya el despuntar de aquello mismo que no puede sino ser considerado su contrario (a saber: el bien, lo bueno, la belleza). Por eso dice Heráclito (B51), Οὐ ζῆνιάσιν, ὄκος διαφερόμενον ἐσωτῶι ὁμολογέει: παλίντροπος [παλίντροπος] ἄρμονιῇ, ὄκωσπερ τόζου καὶ λύρης. (Hippol., Ref. 9,9,2).

⁴³ Para Schopenhauer, como veremos a continuación, el bien es en rigor lo dependiente, lo auténticamente privativo, lo negativo en sí. El mal es, en cuanto sufrimiento, lo primario, lo *real* en tanto comparece con una *realidad* inapelable. Ocurre ciertamente algo análogo en el budismo: el bien se asimila a lo no-ente, mientras la realidad fenoménica de lo creado queda identificada en su conjunto con el mal y el puro *no-ser* (i.e., engaño, espejismo, transitoriedad). El cristianismo, por contra, hereda de las especulaciones de los filósofos griegos y neoplatónicos la concepción que asimila el bien al Ser (en cuanto ente) y el mal a *no-ser* (i.e., privación de bien, de perfección, de existencia).

⁴⁴ Que una postura semejante a la defendida por aquellos con quienes hemos venido hasta aquí dialogando pueda ser tachada de «dualista», «maniquea» o incluso «gnóstica» no nos exime de una investigación –tal vez hasta la exige– acerca del modo preciso en que ésta se halla en relación con otras, y a menudo opuestas, conceptualizaciones análogas del mal, con objeto de determinar específicamente la manera en que puede ser legítimamente tachada de «gnóstica», etc.

⁴⁵ Cf. P. Ricoeur, *Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie*, Génova: Labor et fides, 2004. [Trad. esp. P.

contentaremos con dejar abiertos algunos interrogantes y vías de estudio acerca de la mencionada problemática, y a certificar en lo que sigue la proximidad valorativa entre Schopenhauer y Jung en lo concerniente a la cuestión que ahora prioritariamente nos ocupa: la cuestión del *mal* en el cristianismo.

4. ¿Dónde está Satán? El problema del mal en el cristianismo

Si Jung se sintió inspirado por el dionisiaco retorno a la naturaleza proclamado por Nietzsche, por esa irreprimible demanda de los instintos, de los fundamentos del ser hundidos en la tierra y en lo inconsciente, reconoció a su vez en su predecesor Schopenhauer al genio que alcanzara a penetrar en los hondos abismos de lo humano a través de una contemplación sin trabas de la maldad como fundamento ontológico y del mal como principio metafísico por excelencia. La metafísica schopenhaueriana se hace de este modo acreedora de una constatación fundamental: la *substancialidad y omnipresencia* del mal en el mundo. Y ello porque, si como hemos venido analizando hasta aquí, la voluntad de Schopenhauer se revela como principio ontológico del mal y el sufrimiento, su hallazgo en el hombre y en todo lo que infunde vida al universo corrobora para el filósofo alemán la sospecha de que éste no se trata de una mera *privatio boni*, sino que alude de suyo a un principio metafísico por derecho propio cuya positividad y sustancialidad no se encuentran en absoluto subordinadas al bien:

No conozco un absurdo mayor que el de la mayoría de los sistemas metafísicos, que interpretan el mal como algo negativo; cuando es precisamente lo positivo, lo que se hace perceptible; en cambio, lo bueno, es decir, toda felicidad y satisfacción, es lo negativo, a saber: la simple supresión del deseo y la finalización de un tormento.⁴⁶

En otras palabras: Schopenhauer está invirtiendo aquí los términos de la doctrina del *malum privatum est* tal y como ésta queda establecida por la corriente racionalista cristiana (i.e., agustiniana, tomista, leibniziana), identificando mediante una tal inversión el *mal* con lo puramente actual y con lo absolutamente positivo en sí.⁴⁷ Por su parte, Jung considera la doctrina de la *privatio boni* de todo punto insostenible⁴⁸,

Ricoeur, *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*. Buenos Aires-Madrid, Amorrortu editores, 2006.; del mismo autor, *Philosophie de la volonté: Finitude et culpabilité: I. L'homme faillible. II. La symbolique du mal*. Vol. 2. Paris: Aubier-Montaigne, 1960. [Trad. esp. *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Trotta, 2011, esp. libro segundo: *La simbólica del mal*, pp. 169-490]; y P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris: Média Diffusion, 2013. [Trad. esp. P. Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. op. cit., esp. pp. 261 y ss.]

⁴⁶ A. Schopenhauer, *PII*, p. 308.

⁴⁷ «En realidad todo placer es meramente *negativo* [i.e. *privativo*], no actúa más que suprimiendo el dolor; mientras que, por el contrario, el dolor o el mal es lo verdaderamente positivo y lo que se siente inmediatamente.» En A. Schopenhauer, *PII*, p. 598.

⁴⁸ El sacerdote dominico Victor White y Jung mantuvieron una amistad y larga correspondencia que se prolongó durante varias décadas en un intento mutuo –eventualmente fallido– por reconciliar la psicología junguiana con la teología de corte escolástico tomista. El motivo del distanciamiento tuvo que ver con sus diferencias en lo tocante a la doctrina de la *privatio boni*, y terminó prematuramente tras la publicación por parte de White de una crítica en exceso mordaz a la muy polémica y, a su juicio, visceralmente «iracunda» *Respuesta a Job*, que había visto la luz en 1952. Cf. V. White, «Jung on Job», *Blackfriars* 36.420, 1955, pp. 52-60.; A. C. Lammers y A. Cunningham (eds), *The Jung–White Letters*, Londres, Routledge, 2007.; A. C. Lammers, *In God's shadow: The collaboration of Victor White and C.G Jung*, Paulist Press, 1994.; A. C. Lammers, «Jung and White and the

pues, a su juicio «esta fórmula priva al mal de todo su ser, convirtiéndolo en una sombra que disfruta de una existencia meramente relativa y subordinada a la luz.»⁴⁹ La evidencia empírica, sostiene el psicólogo suizo, demuestra más bien lo contrario: tanto el bien como el mal son fenómenos cuya substancialidad y presencialidad (ética, moral, psíquica, física) se manifiestan con una realidad inapelable. Partiendo de dicha constatación, que en su emotiva *Respuesta a Job* (1952)⁵⁰ elabora Jung su particular visión de una todavía «amoral» e «inconsciente» divinidad veterotestamentaria transformada por mor de la humana apelación de Job en un Dios próximo, cercano, íntimo, consciente de sí, pero moralmente escindido y cómplice de un apego excesivo a la luz (cf. § 563 y ss.). Jesucristo es concebido *sine macula peccati*, redime a la humanidad del pecado, y tras la Encarnación, el que antes fuera Dios-Único ha visto su ambivalente naturaleza indiferenciada escindida en una potencia amorosa, un Dios-hombre predicador del amor incondicional, y una potencia destructora y marginal, Satán (*Samael*, en el mito hebreo), arcángel favorito de Dios que prefigura al adversario de Cristo y al que se atribuyen las oscuridades y corrupciones de este mundo.⁵¹ Cristo queda así, según el particular diagnóstico junguiano, irremisiblemente desvinculado de su *sombra*, y el Occidente cristiano privado de una realidad ontológica que resulta en última instancia irreconciliable con su *imago Dei*:

Aquí reside también la verdadera razón de que el Diablo, esta instancia supremamente influyente, carezca en último término de sitio en el cosmos trinitario. Es imposible averiguar qué relación guarda con la Trinidad. Como adversario de Cristo, el Diablo tendría que ocupar una posición antitética equivalente y ser asimismo un «hijo de Dios». Tal cosa nos llevaría directamente a aquellas sentencias gnósticas según las cuales, el Diablo, Satanael, fue el primogénito de Dios, y Cristo el segundo de sus hijos. A ello habría que añadir la consecuencia, no menos lógica, de que la Trinidad desaparecería en beneficio de una cuaternidad.⁵²

Dicha «escisión» se pone de manifiesto en el flagrante «olvido», «pérdida» e «infravaloración» del mal que Jung constata en la formulación del dogma trinitario; dogma que, a su modo de ver, ha pasado por alto un cuarto elemento fundacional: «Padre, Hijo, Espíritu Santo, sí, pero ¿dónde está el Diablo?»⁵³

God of terrible double aspect», *Journal of Analytical Psychology* 52.3, 2007, pp. 253-274; y F. X. Charret, «A dialogue between psychology and theology: The correspondence of C. G. Jung and Victor White», *Journal of Analytical Psychology*, 1990, vol. 35, no 4, pp. 421-441.

⁴⁹ C. G. Jung, *Acerca de la psicología de la religión...*, op. cit., p. 178. Cf. una crítica análoga a la doctrina de la *privatio boni* en B. Russell, «The elements of ethics», en *Philosophical Essays*, 1919, pp. 13-59.

⁵⁰ C. G. Jung, *Antwort auf Hiob*. Zürich, Rascher, 1952. [Trad. esp. *Respuesta a Job*, OC., vol. 11, p. 553-758. Madrid, Trotta, 2008.]

⁵¹ *Samael* (en hebreo סַמְאֵל), el *Satanás* del libro de Job, significa en origen «acusador» o «adversario», y se identifica a menudo con la figura de Helel o Lucifer (Hijo de la aurora) y con la célebre serpiente del Edén que mueve a Eva a pecar. Satán es en este sentido, para algunos rabinos y comentaristas talmúdicos, el responsable último de la caída del hombre. Cf. R. Graves y R. Pathai, *Los mitos hebreos*, Madrid, Alianza, 2015. esp. pp. 117-120.

⁵² C. G. Jung, «Ensayo de interpretación del dogma de la trinidad», en *Acerca de la psicología de la religión...*, op. cit., pp. 180-181.

⁵³ Una pregunta análoga la formula Jung del modo siguiente: «Padre, Hijo, Espíritu Santo, sí, pero ¿dónde está la Madre?», resaltando de este modo otro presunto garrafal «olvido» de la Trinidad cristiana, a saber: la *naturaleza*; la madre, el elemento femenino, en suma. Cf. C. G. Jung, «Ensayo de interpretación del dogma de

La definición cristiana de Dios como *Summum Bonum* excluyó al mal por principio, a pesar de que en el Antiguo Testamento éste era todavía uno de los hijos de Dios. De este modo, el Diabolo fue apartado del orden trinitario, enfrentado a él y reducido a la categoría de *simia Dei* (simio de Dios). (...) ⁵⁴

Schopenhauer se pregunta con insistencia análoga acerca del papel del Diabolo en el pensamiento cristiano:

En el *cristianismo* el *diablo* es una persona sumamente necesaria como contrapeso de la bondad infinita, la omnisciencia y la omnipotencia de Dios; pues con ellas no se puede ver de dónde han de proceder los preponderantes, incontables e ilimitados males del mundo, si no existe el diablo para tomarlos de su cuenta. ⁵⁵

El desgarramiento de Dios, el «estallido de su interna antinomia», paralelo a su devenir consciente de-sí, queda patente para Jung en la aludida dualidad entre Cristo y su Adversario, lo cual no haría sino consumir en ciertos pasajes del Nuevo Testamento el divorcio entre la verdad pura del Reino espiritual que Jesús anuncia (cf. Jn 18:36) y el reino mundano de la realidad física, lugar indeseable del que el buen fiel ha de renegar con el fervor inquebrantable de su fe y una promesa de salvación escatológica situada eternamente en un *más allá* reacto a lo inmediato. ⁵⁶ La naturaleza, como el Adversario, es aquí para ambos la gran olvidada, y de ello se deduce que la escisión abierta en el seno del pensamiento cristiano solo podrá ser restaurada en su unidad originaria, a juicio de Jung, en virtud de la integración del mal y de la naturaleza mediante un desarrollo «cuaternario» del símbolo clásico de la Trinidad. Análogamente, para Schopenhauer, el cristianismo priva al hombre de contacto con su propia naturaleza, separándolo de toda natural continuidad con el reino animal y alienándolo de su propia e instintiva animalidad:

Otro defecto fundamental del cristianismo (...) es que ha separado de forma antinatural al hombre del *mundo animal*, al que pertenece en esencia, y solo quiere admitirlo a él, considerando los animales directamente como *cosas*; – mientras que el brahmanismo y el budismo, fieles a la verdad, reconocen claramente la manifiesta afinidad del hombre con toda la naturaleza en general, pero ante todo y sobre todo con la animal, y lo presentan siempre en estrecha conexión con el mundo animal a través de la metempsicosis y de otros medios. ⁵⁷

la trinidad», en op. cit., p.168.

⁵⁴ C.G. Jung, *Acerca de la psicología de la religión...* op. cit., p. 183.

⁵⁵ A. Schopenhauer, *PII*, p.38.

⁵⁶ Esta interpretación de un mundo material corrupto y degradado, por oposición irreconciliable a un reino espiritual de bienaventuranza e iluminación, aunque aplicable en líneas generales a las corrientes de tintes gnósticos y neoplatónicos, resulta discutible por lo que hace al conjunto de los Evangelios sinópticos. Si bien es cierto que los conceptos de soteriología ultramundana son específicamente cristianos, cabe destacar que la doctrina de la encarnación del *λόγος*, la humanidad y la «carne» de Cristo, la resurrección de los cuerpos o la fundación de una Iglesia intramundana, presente en el Evangelio de Mateo, por poner sólo algunos ejemplos, revelan ya, hasta cierto punto, una superación de esta concepción radicalmente negativa de lo material y mundano. En suma, el cristianismo como tal no se cifra en una supuesta «transgresión de la materia», y ello por la sencilla razón de que para éste no *todo* lo material es rechazable, toda vez que lo material es también creación de un mismo y único Dios. Cf. A. Piñero, *Los cristianismos derrotados*, Madrid, Edaf, 2007.; y A. Piñero, *Guía para entender el Nuevo Testamento*, Madrid, Trotta, 2006.

⁵⁷ A. Schopenhauer, *PII*, p. 479.

La teología cristiana se halló desde los comienzos ante un problema de difícil resolución: si se admite que ninguno de los atributos que se adjudican a Dios *qua summum bonum* (bondad infinita, omnipotencia, infinita justicia, etc.) permite constatar en él traza alguna de la maldad que gobierna el universo, ¿de dónde provienen, pues, los males y sufrimientos, las injusticias sin fin que a lo largo de la historia vienen atormentando al hombre? En otras palabras: ¿cómo conciliar el mal que gobierna el mundo con la existencia de un Dios omnipotente y omnibenevolente? Esta es, en definitiva, la cuestión que plantea la Teodicea leibniziana retomando el lema fundacional del gnosticismo: *unde malum?*⁵⁸ San Agustín, inspirándose en los neoplatónicos (i.e., en la «nada» plotiniana, en el *no-ser* de Platón, etc.) verá en el mal un mero *nihil privativum* (i.e., deficiencia de bien, privación del ser, *nihil, nada*) opuesto en todo a la perfección de lo existente; negatividad, en suma, a la que no cabe atribuir existencia, inteligibilidad ni substancialidad alguna. Esta concepción del mal como *privatio* desplazará, a decir de Ricoeur, el problema del mal desde la onto-teo-logía al orden de la moralidad, deslizando la cuestión desde el ámbito de la metafísica hasta su estallido en el dominio de la voluntad y del libre arbitrio. Al tiempo que la pregunta por el *origen* del mal sufrido deviene pregunta por un mal moral cometido (*Unde malum faciamus?*) se inaugura la concepción penal del devenir histórico que culminará con *La religión dentro de los límites de la razón* (1793) y el criticismo kantiano. A partir de la reflexión del santo de Hipona se podrá hablar del mal exclusivamente en términos de *retribución* (como consecuencia necesaria a un *pecado original* universalmente heredado) y de responsabilidad moral –por oposición al mal sufrido por el justo y al injusto sufrimiento– (i.e., *malum poenae* vs. *malum culpae*),⁵⁹ ya que sólo una naturaleza ignorante de los divinos designios y separada de la divinidad por el abismo que dista entre una finita pequeñez y una grandeza infinita puede dar cuenta de la abrumadora realidad del mal que le acosa. Dios, el Dios de la Teodicea, quedaba de nuevo absuelto. A Él corresponde dispensar al hombre de su condición pecadora merced a la *gracia*.

5. Conclusión

Tanto Jung como Schopenhauer constataron la abrumadora realidad del mal en el mundo y hallaron sus raíces respectivamente en la profundidad del *psiquismo* y del *instinto* humanos. Con el coraje y la libertad de un pensar que en su sobrevuelo rehúsa toda atadura de índole dogmática, denunciaron las deletéreas consecuencias que un excesivo «olvido» o «infravaloración» del mal puede llevar tras de sí; la doctrina racionalista de la *privatio boni* evita, a juicio de los autores, una auténtica

⁵⁸ Señala el filósofo P. Ricoeur que «entre la gnosis y el problema del mal hay una alianza inquietante y especialmente desorientadora. Fueron los gnósticos quienes plantearon en toda su patética dureza la pregunta *πόθεν τὰ κακά*; ¿de dónde proviene el mal? (...) la gnosis se construye exclusivamente en torno al tema trágico de la degradación, caracterizado por su esquema de exterioridad: el mal, para la gnosis, está afuera; es una realidad cuasifísica que asalta al hombre desde el exterior.» En P. Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires, FCE, 2013, p. 272. Seguimos aquí en líneas generales el recorrido esbozado por Ricoeur en su *El mal*, op. cit. pp. 36 y ss.

⁵⁹ «Podemos decir que el mal de culpa es un desorden en la acción u omisión libre, o carencia de la perfección debida según la acción libre, y que el mal de pena es cualquier otra carencia del bien debido, contraída o infligida por causa de la culpa.» F. Suárez, *Disputaciones metafísicas*, vol. II, Disp. XI. sec. II. 5, Madrid, Gredos, 1960, pp. 297-298 y ss.

reflexión sobre el problema del mal y condena al hombre a análoga incomprensión acerca de sí mismo. De este modo, lo que antes no fuera sino un intento por descargar a Dios de la responsabilidad ante los males que gobiernan el universo, haciendo simultáneamente del hombre esa trágica criatura ética capaz de responder de su natural *inclinación* a la maldad y al egoísmo (el mal radical de Kant), se mostraba ahora como imposibilidad pura a la hora de pensar reflexivamente un *mal* que se desintegra en la mera inapariencia y en la carencia de ser. La *Wille* de Schopenhauer, encarnada en una ciega irracionalidad a la que aún cabía oponer la aspiración *consciente* del individuo por su liberación al modo oriental, se revelaría, tal y como hemos tenido oportunidad de ver en el curso de esta exposición, una de las más egregias precursoras de aquel «Otro» de la Razón que más tarde vendría a conocerse como lo «inconsciente». En el empeño del filósofo alemán, sin embargo, creería Jung hallar restos aún de esa *hybris* característica de un egoico afán de dominio, residuos de un lastre racionalista producto del excesivo pesimismo hacia aquello que no podía todavía considerarse más que pura y simplemente «irracional» y «ciego». Schopenhauer se refugió en las sabidurías del Oriente con la esperanza de encontrar respuesta a las amargas cuestiones que su existencia le planteaba: su inmediata comprensión de un mal metafísico y ontológico, de la maldad que gobierna el universo y del egoísmo que mueve el corazón de los hombres, pronto habrían de sucumbir a su contrario, y en el ideal ascético, en la renuncia al mundo y a las pasiones que propugna el budismo Mahāyāna, el filósofo de lo irracional hallaría por vez primera la intuición de una verdad transmundana que invita al hombre a vivir en la espiritualidad y la contemplación mística las más elevadas aspiraciones de la existencia desligada de todo lazo con el mundo físico.

La solución de Jung, diametralmente opuesta en este aspecto, no pasó por una «huida hacia el Oriente», sino por una arriesgada ponderación del destino de los símbolos de la tradición hebrea y cristiana –en su estrecha relación con sus “análogos” orientales–, y de su todavía latente potencial transformativo. A pesar de lo tajante de su diagnóstico, el futuro de Occidente continuó siendo para Jung una de sus mayores preocupaciones, y su deseo de hacer justicia al deformado –pero siempre prometedor– espíritu occidental (helenístico, judeocristiano) motivó que buena parte sus escritos sobre religión y fenomenología del hecho religioso tuvieran como corolario la constatación de un grave extravío en la conciencia ética y religiosa del individuo europeo: los símbolos clásicos del cristianismo, que en tanto símbolos *vivos* se hallan en perpetua transformación y dinamismo, han dejado de apelar al hombre en general y a su natural aspiración a la totalidad, privándolo de contacto con esa inalienable y paradójica dimensión de sentido (ese *Das Numinose*, a decir de Rudolf Otto) que constituye la experiencia última de lo sagrado. Tan prolongada e intensa inquietud por el enigma del mal alentó que la obra de Jung y Schopenhauer propendiera siempre hacia una reflexión de índole netamente religiosa, ética y filosófica, en el devenir de un pensamiento que no retrocedió ante el problema del dolor y de la crueldad. No fueron los únicos: otros espíritus osados, antes y después de ellos, colocarían el enigma del mal en el turbio meollo del corazón humano y divino (pensamos, por supuesto, en Jakob Böhme, en Schelling, etc.). El caso paradigmático de Jung y Schopenhauer nos invita una vez más a reconquistar aquello que constituye en rigor una de las cuestiones por excelencia de todo quehacer filosófico: más específicamente, nos invita a no eludir el hecho de que la responsabilidad individual y colectiva por el *mal moral* cometido, y hasta la toma de conciencia de algún *Deus*

absconditus ante el *mal sufrido* por la criatura, entrañan la urgencia de una «tarea también secular», *–postsecular*, nos atreveríamos a decir– capaz de arriesgarse a (re) pensar el mal *hoy* reflexivamente en el seno de sus muy a menudo diversos –pero necesariamente complementarios– decires filosóficos.

6. Referencias bibliográficas

- Charet, F. X.: «A dialogue between psychology and theology: the correspondence of C.G. Jung and Victor White», en *Journal of Analytical Psychology*, 1990, vol. 35, nº 4, pp. 421-441.
- Corbin, H.: *Acerca de Jung: el buddhismo y la Sophia*, Madrid, Siruela, 2015.
- Dourley, J. P.: «The Jung-White dialogue and why it couldn't work and won't go away», en *Journal of Analytical Psychology* 52.3, 2007, pp. 275-295.
- Edinger, E. F.: *The New God-image: A study of Jung's key letters concerning the evolution of the Western God-image*, Asheville, Chiron Publications, 1996.
- Ellenberger, F. H.: *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*. Vol. 1, New York, Basic books, 1970.
- Gächter, O.: «Evil and suffering in Hinduism», *Anthropos*, 1998, pp. 393-403.
- Gardner, S.: «Schopenhauer, Will and the Unconscious», Cambridge University Press, 1999. 375-421.
- Giegerich, W.: «*Dreaming the Myth Onwards*»: *CG Jung on Christianity and on Hegel, Volume 6*, Routledge, 2020.
- Graves R. y Pathai, R.: *Los mitos hebreos*, Madrid, Alianza, 2015.
- Haas, A. M.: *Viento de lo absoluto: ¿existe una sabiduría mística de la posmodernidad?* Madrid, Siruela, 2009.
- Hillman, J.: *Re-visioning psychology*, Harper & Row, 1975.
- Huskinson, L.: «Holy, Holy, Holy: the Misappropriation of the Numinous in Jung.» *The Idea of the Numinous: Contemporary Jungian and Psychoanalytic Perspectives*, 2006, pp. 200-211.
- Jarrett, J. L.: «Schopenhauer and Jung», en Papadopoulos, Renos K., (ed.) *Carl Gustav Jung: Critical Assessments*, vol. 4, 1992, pp. 82-92.
- Jung, C. G.: *Acerca de la psicología de la religión occidental y de la religión oriental*. OC., vol. 11, Madrid, Trotta, 2008.
- Jung, C. G.: *Aion. Contribuciones al simbolismo del Sí-mismo*. OC., vol. 9/ii, Madrid, Trotta, 2011.
- Jung, C. G.: *C.G. Jung Letters*, vol. 2, Princeton University Press, 2021.
- Jung, C. G.: «Good and evil in analytical psychology», *Journal of Analytical Psychology*, vol. 5, no 2, 1960, pp. 91-99.
- Jung, C. G.: *La dinámica de lo inconsciente*, OC., vol. 8, Madrid, Trotta, 2011.
- Jung, C. G.: *La vida simbólica*, OC., vol. 18, Madrid, Trotta, 2016.
- Jung, C. G.: *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Barcelona, Seix Barral, 1989.
- Jung, C. G.: *Respuesta a Job*, Madrid, Trotta, 2021.
- Jung, C. G.: *Tipos psicológicos*, OC., vol. 6, Madrid, Trotta, 2013.
- Kelly, S.: *Individuation and the Absolute: Hegel, Jung, and the Path Toward Wholeness*, Paulist Press, 1993.
- Lammers, A. C.: Cunningham, A. (eds.): *The Jung–White Letters*, Londres, Routledge, 2007.

- Lammers, A. C.: *In God's shadow: The collaboration of Victor White and C.G Jung*, Paulist Press, 1994.
- Lammers, A. C.: «Jung and White and the God of terrible double aspect», *Journal of Analytical Psychology* 52.3, 2007, pp. 253-274.
- Lupo, L.: «A 'Mighty Hand'. Father, God and Chance. Jung reads Schopenhauer's Transzendente Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen», en *Schopenhauer-Jahrbuch* 94, 2013, pp. 203-216.
- Otto, R.: *Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Klotz, 1926. [trad. esp., Otto, R.: *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza, 1980.]
- Piñero, A.: *Guía para entender el Nuevo Testamento*, Madrid, Trotta, 2006.
- Piñero, A.: *Los cristianismos derrotados*, Madrid, Edaf, 2007.
- Ricoeur P.: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Média Diffusion, 2013. [trad. esp. P. Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires, FCE, 2013.]
- Ricoeur P.: *Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie*, Génova: Labor et fides, 2004. [trad. esp. *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu editores, 2006.]
- Ricoeur P.: *Philosophie de la volonté: Finitude et culpabilité: I. L'homme faillible. II. La symbolique du mal. vol. 2*. Paris, Aubier-Montaigne, 1960. [Trad. esp. *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Trotta, 2011, esp. *libro segundo: La simbólica del mal*, pp. 169-490.]
- Russell, B.: «The elements of ethics», *Philosophical Essays*, 1919, pp. 13-59.
- Schopenhauer, A.: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 1. Leipzig, Brockhaus, 1819. [trad. esp. *El mundo como voluntad y representación*, vol. I. (Trad. P. López), Madrid, Trotta, 2004.]
- Schopenhauer, A.: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 2. Leipzig, Brockhaus, 1819. [trad. esp. *El mundo como voluntad y representación*, vol. II. (Trad. P. López), Madrid, Trotta, 2004.]
- Schopenhauer, A.: *Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften*, Bd. 1, Leipzig, Brockhaus, 1851. [trad. esp. *Parerga y paralipómena*, vol. I. (Trad. P. López), Madrid, Trotta, 2006.]
- Schopenhauer, A.: *Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften*. Bd. 2, Leipzig, Brockhaus, 1851. [trad. esp. *Parerga y paralipómena*, vol. II. (Trad. P. López), Madrid, Trotta, 2006.]
- Schopenhauer, A.: *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde: eine philosophische Abhandlung*, Leipzig, Brockhaus, 1813. [trad. esp. *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, (trad. P. López), Madrid, Alianza, 2019.]
- Suzuki, D. T.: *An Introduction to Zen Buddhism*, Nueva York, Grove Press, 1991.
- Suárez, F.: *Disputaciones metafísicas*, vol. II, Madrid, Gredos, 1960.
- White, V.: «Jung on Job», *Blackfriars* 36.420, 1955, pp. 52-60.