

## Carl Gustav Jung y la Tradición

Enrique Galán Santamaría

.....

Cualquiera que conozca, aun sumariamente, la obra de Carl Gustav Jung, sabe que este autor presta una atención muy particular a los referentes propios del esoterismo cristiano –ocultismo, alquimia, gnosis– y oriental –misticismos judío e islámico, taoísmo, tantrismo, budismo. En el marco de este VI Encuentro del Círculo de Estudios Espirituales Comparados, mi conferencia se centrará en señalar el papel que representan algunos de estos contenidos en el conjunto de dicha obra, origen y núcleo de la psicología analítica.

Por su propio campo semántico, 'tradición' ("transmisión") y sus derivados remiten al pasado para caracterizar alguna labor humana del presente, consolidando así la consciencia de continuidad histórica, de la cual extrae aquél su autoridad como origen de nuestro presente. La fuerza de este pasado estriba en la materialización de costumbres, discursos, modos, creaciones diversas. Su efecto multiplicador se produce a través de las lecturas que hace de él cada época para fundamentar sus tradiciones. Este "peso de la tradición" se hace sentir por todas partes, de modo distinto en culturas diversas y sus diferentes tiempos, con el fin de justificar o cuestionar el presente.

La historia en general, más allá de la Historia nacida con la escritura y que incluye todo acto humano desde la aparición de los homínidos y sus técnicas en el planeta, no puede dejar de interesar a la psicología: "sin historia no existe psicología, y menos aún la psicología de lo inconsciente"<sup>1</sup>, afirma Jung. En esa historia del hombre, las tradiciones religiosas (ritos, mitos, dogmas), artísticas (modos, temas, técnica, discursos), filosóficas (momento, claves, efectos), tecnológicas (materia, formalización, evolución), comportamentales (significados, tecnología psicológica, moral, estética) permean cada momento histórico y se modifican en él.

Así, toda tradición, en la medida que permanece históricamente, ha integrado los cambios producidos en ese tiempo, es decir, funciona como un "aparato codificador de ideas y valores nuevos [emergentes, copiados o adquiridos]"<sup>2</sup>. Conviene no olvidar esta "plasticidad" de la tradición cuando nos refiramos a la Tradición de la que en este

---

<sup>1</sup> Jung, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, p. 213. A partir de ahora, *RSP*. Las referencias bibliográficas completas, en Bibliografía final.

<sup>2</sup> Werblowsky, p. 105

encuentro se va a hablar. La mayúscula tiene el sello guénoniano algo acaparador, pero gracias a ella podemos delimitar conceptualmente el campo en el que nos movemos, el esoterismo cristiano, cuya historia académica ha empezado a consolidarse hace poco más de una década. Para bien o para mal, esta investigación no puede dejar de contar con el legado junguiano, ni, mucho menos, puede la psicología analítica no contar con ella.

Espero que al final de estas páginas se entienda por qué. Antes debo intentar esbozar una idea de este campo según se desprende de esas investigaciones, de una erudición que sólo cabe admirar, intentando no compadecer a quienes no dudan en enfrentarse a textos y demás documentos con vocación de secreto y que apelan a una compleja hermeneusis. La acción pionera de A. Warburg en los años 1920, continuada hasta hoy en su Instituto londinense, de historiadores del Renacimiento italiano como O. Kristeller o E. Garin, de los sabios reunidos desde 1933 en el Círculo Eranos, hasta la investigaciones de L. Thorndike, A.-J. Festugière M. Eliade y tantos otros, o las más actuales de J. Servier, I. Culianu, A. Faivre o W. Hanegraaf, han permitido delimitar un conocimiento sobre este amplio dominio cargado de todo tipo de idealizaciones a favor o en contra de sus contenidos.

### **Esoterismo cristiano como Tradición.**

Empezaré atendiendo al origen histórico de los términos y conceptos implicados: 'esoterismo', 'Tradición' y 'ocultismo', que adquieren su sentido actual en el último siglo y medio<sup>3</sup>. Con ello espero ofrecer un mínimo esbozo de esta compleja y extensa historia, con sus distintas trayectorias convergentes.

### **Esoterismo**

Si bien la idea de un conocimiento esotérico se atribuye a Aristóteles para referirse a la instrucción oral, el término aparece por primera vez cinco siglos más tarde, en el siglo II donde todo esto nace, en la obra de Luciano de Samósata titulada *La subasta de las vidas*, que narra cómo en el Inframundo, bajo la batuta de Hermes, se subastan entre las almas desencarnadas las de filósofos como Zenón y Epicuro, que en el reino de los muertos no tienen mucho valor. En esta obra de teatro se lee: "uno mira hacia fuera, otro hacia dentro...el primero es exotérico, el segundo, esotérico"<sup>4</sup>.

Algunos Padres de la Iglesia alejandrinos de los siglos II y III como Clemente y Orígenes, en su intento de diferenciarse del gnosticismo que constituye la primera teología cristiana, presentándose ellos como los verdaderos gnósticos, lo utilizan como sinónimo de

---

<sup>3</sup> Tomo los datos de dos diccionarios fundamentales: Servier (ed.) y Hanegraaf (ed.)

<sup>4</sup> Hanegraaf, "Esoterismo", en Hanegraaf (ed.), p. 336 [Las voces de los diccionarios y los títulos de los libros vienen traducidos al castellano en mi texto]

secreto y, de ahí, escondido, oculto, poco común, lo que explica su relación con las ciencias ocultas, el anhelo por desvelar lo escondido y la cualidad de raro o elitista. Clemente, en el capítulo 9 del tomo V de sus *Stromata*, comenta que "la vida sería insuficiente para enumerar la multitud de los que filosofan mediante símbolos, [...] lo que se dice veladamente" y señala que todas las escuelas filosóficas –Pitágoras, Platón, Zenón, Aristóteles y los fundadores de cultos místicos– tienen "escritos esotéricos, y otros, comunes y exotéricos", y de lo que se trata en los primeros es de "descubrir, mediante símbolos, las cosas que se predicán bajo la alegoría encubierta"<sup>5</sup>.

Ya en el siglo IV, Jámblico utiliza el término en su *Vida pitagórica*, donde describe la iniciación pitagórica, llena de reglas y privaciones, que sufrían los neófitos: "menospreciados tres años, poniendo a prueba su constancia, [...] después] un silencio quinquenal, [...] además de aceptar que] las propiedades de cada uno [...] pasaban a la comunidad". Superadas las pruebas, "si los candidatos se mostraban dignos de participar de las doctrinas [...] por el resto de sus días se convertían en 'esotéricos' y dentro del velo escuchaban y veían a Pitágoras"<sup>6</sup>.

En este primer estadio, el concepto se refiere a la enseñanza filosófica superior para el círculo de los iniciados y a los contenidos vehiculados por neopitagóricos (iniciación, el número como clave) y estoicos neoplatónicos y neoaristotélicos (orden armónico cósmico) en el crisol alejandrino, que en estos primeros siglos de la era común, desde el judío Filón en el quicio del siglo I, con su metodología de análisis alegórico, a Plotino en el siglo III, quien introduce al eros como razón el despliegue en escala del Uno, ven materializarse un afán sincrético en filosofía, religión, artes y ciencias. En el tiempo que va de los siglos II al IV, hasta la victoria del cristianismo sobre las otras religiones ascéticas en pugna –neoplatonismo, hermetismo y gnosticismo–, la astrología, la magia y la alquimia constituyen las prácticas científicas, y lo seguirán siendo en Occidente hasta bien entrado el siglo XVII y en algunos lugares de Extremo Oriente hasta hoy mismo.

Las Escuelas filosóficas de esos siglos revelan sincretismos de todo tipo a partir de tradiciones tomadas de aquí y allá (egipcias, persas, indias, chinas, judías, griegas y romanas). Ese fondo cultural impregna el cristianismo triunfante del siglo V, cuando el centro del poder cristiano se desplaza de Roma a Constantinopla, incluso para definir sus herejías, y estará presente de modo palpable en sus místicos. En todo este sincretismo, "se trata de ver el espíritu incluso en la materia inanimada, esforzarse en percibir a través de las innumerables signaturas dispersas en la Naturaleza y localizar en nuestra alma los peldaños de una escala de Jacob que une el cielo y la

---

<sup>5</sup> Clemente de Alejandría, pp. 417 y 421

<sup>6</sup> Jámblico, XVII, 72, en p. 57

tierra. [...] Se trata, en el fondo, de conciliar transcendencia con inmanencia”<sup>7</sup>.

‘Esoterismo’ aparece como término científico en 1690, cuando D. Colberg lo utiliza para referirse al cristianismo neoplatónico, a quien seguirá en 1700 G. Arnold para caracterizar el cristianismo herético. De ellos lo tomará J. Brucker, ampliando su concepto en *Historia crítica de la filosofía* (1744) al hablar de “esoterismo occidental” para describir la corriente filosófica que desde la gnosis alejandrina lleva, a través de J. Böhme, al Idealismo alemán. J. Matter, pastor protestante de Estrasburgo, en su *Historia crítica del gnosticismo y sus influencias*, publicada en 1828, fija definitivamente el concepto desde un punto de vista histórico (habla del “esoterismo de los gnósticos” en 1834).

Retoma el término unos años después con una óptica masónica J.-E. Marconis de Nègre en su *El hierofante, desarrollos completos de los misterios masónicos*, para hablar de “los aspectos interiores de una doctrina tendente hacia un sistema de pensamiento que transmite por iniciación en sociedades cerradas un saber eterno, distinto de la teología y las ciencias profanas”<sup>8</sup>. El salto a la idea elitista de una casta superior que dirige a los ignorantes lo da en 1840 el socialista P. Leroux en su *De la humanidad*: “El esoterismo, la escuela secreta, la secta religiosa y política, una suerte de casta superior, elevada por la iniciación a la inteligencia, con la misión de moralizar, enseñar y gobernar al vulgo”<sup>9</sup>.

Actualmente, el término ‘esoterismo’ se utiliza académicamente en un sentido (a) tipológico, para describir “la actividad religiosa asociada al secreto, el conocimiento salvífico de una serie de iniciados, un conocimiento secreto reservado a las élites en todo el mundo” (sociedades preliterarias o literarias de Oriente y Occidente, tanto pasadas como presentes), y en un sentido (b) histórico, para estudiar un “nivel de determinadas corrientes de la cultura occidental” (gnosticismo, hermetismo alejandrino, alquimia, teúrgia neoplatónica, ciencias ocultas, magia y, desde el Renacimiento florentino, hermetismo neoplatónico, cábala cristiana, filosofía oculta, paracelsismo, teosofía cristiana, rosacruzismo, iluminismo, francmasonería, ocultismo)<sup>10</sup>. Faivre denomina a este amplio repertorio “hermesismo” para diferenciarlo del hermetismo, basado en el *Corpus hermeticum*<sup>11</sup>.

### **Tradición**

---

<sup>7</sup> A. Faivre, “Fuentes antiguas y medievales de los movimientos esotéricos modernos”, en Faivre y Needleman (comps.), p. 54

<sup>8</sup> Cit. en J.-P. Laurant, “Esoterismo (historia de la palabra) en el Occidente moderno”, en Servier (ed.), p. 481

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> Hanegraaf, ob.cit, p. 337

<sup>11</sup> A. Faivre, “Reflexiones sobre la noción de esoterismo”, en Faivre, t. 1, p.48

En cuanto a la 'Tradición', restringiendo su sentido general como "transmisión de conocimientos, doctrinas o costumbres de generación en generación"<sup>12</sup>, defiende la "idea de que existe una tradición duradera de sabiduría espiritual, rastreable en la Humanidad desde los primeros tiempos de la historia, que permanece viva a través de las edades gracias a una cadena de sabios inspirados por la divinidad y por la labor de grupos iniciáticos"<sup>13</sup>. La idea está presente en *Isis y Osiris*, 10, de Plutarco, que hace depender la filosofía, ciencia y la política griegas de la sabiduría egipcia respecto a las cosas divinas, gracias a los viajes por Egipto de sabios como Solón, Tales, Platón, Eudoxo, Pitágoras y Licurgo. En su comentario al *Timeo* de Platón, obra central por la idea de 'alma del mundo', cita a los "antiguos, venerables filósofos", los "*prisci theologi*" que tanto influirán en el neoplatonismo y, a su través, en el hermetismo alejandrino y el cristianismo medieval, en grandísima parte dependiente de la transmisión árabe del legado clásico.

La tradición que hace de esos primeros teólogos que practican la teúrgia y hablan de un cosmos divino la fuente del conocimiento posterior está presente en la magia dominante en el Medievo europeo. Una magia, concebida como "adoración a los dioses" por persas, egipcios, babilonios e indios, que se transforma en "filosofía oculta" en los albores del Renacimiento (Agrippa), cuya *De la filosofía oculta*, escrita en 1510 y publicada en 1533, "acredita la idea de que tradiciones diversas están ligadas entre sí y constituyen un todo homogéneo llamado '*philosophia occulta*', '*physica prisca*' o '*philosophia perennis*'"<sup>14</sup>. Esta *philosophia perennis* de finales del siglo XV articula neopitagorismo, hermetismo alejandrino y cábala judía, cuyo influjo crece tras la expulsión de los judíos de la España donde nace el *Zóhar* en el siglo XIII, y "expresa la necesidad de reunir tradiciones del pasado mediante el desciframiento de documentos y el trabajo de erudición a la luz de la analogía"<sup>15</sup>.

Durante el Renacimiento italiano la Tradición se hace consciente de sí al subrayar su aspecto supraconfesional, siguiendo en ello al bizantino Gemisto Pleto (XIV-XV), un no cristiano que inicia la cadena de sabios de una filosofía religiosa universal en Zoroastro, tomando de Pselo (XI) y éste de Jámblico (III-IV) la magia de los *Oráculos caldeos* (s. II). Ficino sumará en esa cadena a Hermes, con su caduceo que une macrocosmos y microcosmos, G. Bruno su magia vincular cósmica basada en el lulismo y Pico della Mirandola, para quien "la magia es la sabiduría perfecta y más alta [...], la absoluta iluminación de la filosofía de la Naturaleza", añadirá la cábala judía cristianizada.

En 1540 A. Steuco publica su *De la filosofía perenne*, dedicada al Papa Pablo III. En ella habla de "un principio de todas las cosas,

---

<sup>12</sup> M. Seco, O. Andrés y G. Ramos, 1999

<sup>13</sup> Hanegraaf, "Tradición", en Hanegraaf (ed) p. 1125

<sup>14</sup> Faivre, "El esoterismo y la investigación universitaria en Francia", en Faivre, t. II, p. 20

<sup>15</sup> *Ibid.* p. 15

del cual siempre hay uno y el mismo conocimiento entre los pueblos [...], un conocimiento en degradación tras la Caída, cuando el conocimiento divino, perfecto, empieza a declinar y muchas cosas fueron escritas y olvidadas”<sup>16</sup>. Una *vera philosophia* que los babilonios, egipcios y fenicios habrían transmitido a los caldeos y éstos a los hebreos, quienes la harían llegar a griegos y romanos.

Esta búsqueda de los orígenes a un tiempo anterior a la Biblia, tan querida en Italia, no se da en la protestante Alemania. Allí, las ciencias ocultas —magia, alquimia, astrología, artes adivinatorias— no remiten tanto a una tradición como a la lectura directa de la Naturaleza. La figura fundamental es Paracelso (XVI), que parte de la alquimia y mantiene una cierta afinidad con la teología mística neoplatónica y gnóstica del Maestro Eckhart (XIII-XIV). Su influencia en la teosofía de Böhme (XVI-XVII), el rosacrucismo (XVII) y el iluminismo (XVIII-XIX) que desembocan en el Romanticismo es total. Aquí se trata, bajo el rigorismo luterano, de poner en armonía la Biblia y el Libro de la Naturaleza, y sólo en el XVIII, cuando proliferan los grupos iniciáticos que inventan la Tradición y sus historias ficticias alegóricas (francmasonería), se hablará de una Madre Tradición en el corazón del hombre, impresa por Dios y anterior a todo libro o tradición humanas. Un siglo en el que un mayor conocimiento del Extremo Oriente por un Occidente ávido de expansión permitirá introducir en esa cadena de sabios a Buddha y Krisna.

El Romanticismo del XIX supone la apoteosis y la secularización<sup>17</sup> del cosmos de la tradición esotérica (emanado, viviente, vinculado analógicamente en un juego de espejos y correspondencias)<sup>18</sup>, que puede captarse a través de la imaginación y la intuición y expresarse mediante alegorías presentes en las mitologías que se estudian intensamente en esa época ilustrada a la búsqueda de símbolos universales.

### **Ocultismo**

Vástago de este Romanticismo, tan diferente según geografía y momento a lo largo del XIX, será el ocultismo, que intenta unir ciencias y religión y para el que la Tradición constituye su “noción central”<sup>19</sup>, introduciendo en su filosofía nuevos textos extremorientales, traídos por los agentes comerciales occidentales.

‘Ocultismo’ aparece en 1842 pero entra en la historia de la mano de quien hizo llamarse Eliphas Levi en 1856. El ocultismo vive su época dorada entre 1870 y la I Guerra Mundial, un tiempo en el que popularmente se entiende por ‘psicología’ el espiritismo de Allan Kardec. Las cualidades ocultas aristotélicas encontraron una

---

<sup>16</sup> Cit. en Hanegraaf, *ob. cit.* p.1129

<sup>17</sup> Sladek, p. 152

<sup>18</sup> Cf. A. McCulla, “Romanticismo”, en Hanegraaf (ed.), p. 1001

<sup>19</sup> Amadou, p. 16

formulación operativa por la vía de las ciencias positivas nacidas en el Renacimiento y que la revolución de Newton (electricidad, magnetismo) volvería mecanicistas. Lo intraducible a esa ciencia materialista y su métrica, las medievales ciencias ocultas, remozadas por Mesmer y Swedenborg en el XVIII (las fuentes del espiritismo norteamericano que aparece en la década de 1840), llegarán a Levi en Europa y a H. Blavatsky y al Coronel Olcott en Estados Unidos, quienes fundan su Sociedad Teosófica en 1875, introducen el espiritismo en el esoterismo —ahora universal por su orientalismo— en contra de los ocultistas europeos, e imponen definitivamente el término 'Tradición' "para designar una *philosophia perennis* ampliada a las dimensiones de todo el universo espiritual de la humanidad"<sup>20</sup>. En su reacción crítica a la sincretista teosofía de Blavatsky y al espiritismo en los años 1920, R. Guénon fija el término para su propia idea de Tradición (extrahumana), una "metafísica tradicional" que identifica con el esoterismo universal, derivado para él del Vedanta, y desarrollado por los perennialistas de hoy.

La compleja y fascinante historia del esoterismo occidental no puede ser relatada aquí, donde sólo me permito, de la mano de A. Faivre, señalar sus características, las cuatro primeras fundamentales y accesorias las últimas: (1) La idea de correspondencia universal macrocosmos/microcosmos expresada en firmas, (2) la idea de una Naturaleza viva accesible mediante la magia, (3) la importancia fundamental de la imaginación, capaz de leer esas firmas y de las mediaciones (ángeles, escalas, símbolos) entre los niveles, (4) experiencia de la transmutación en un "segundo nacimiento" mediante visiones e iniciación, (5) concordancia entre tradiciones espirituales de épocas y lugares distantes y (6) transmisión mediante cadenas de sabios y sociedades iniciáticas<sup>21</sup>.

En la actualidad, la noción de Tradición cubre un arco que va desde la pretendida ortodoxia guénoniana, explícitamente antimoderna y tradicionalista, que Faivre considera "una mística intelectual que desemboca, como la concepción védica, en una visión átona, plana, amorfa del mundo: una mística bastante alejada de lo espiritual concreto debido a su rigidez"<sup>22</sup>, hasta el sincretismo indiscriminado propio de la New Age, tan blavatskyano. En zonas intermedias de ese arco se sitúan otras corrientes presentes en las ciencias humanas<sup>23</sup> y naturales<sup>24</sup>.

### **Jung y el esoterismo cristiano**

---

<sup>20</sup> J.P. Laurant, "Ocultismo", en Servier (ed), p. 964

<sup>21</sup> Cf. "El esoterismo y la investigación universitaria", en Faivre, t. II, p. 26ss

<sup>22</sup> "Reflexiones sobre la noción de esoterismo", en Faivre, t. I, p.35

<sup>23</sup> Cf. Durand

<sup>24</sup> Cf. entre otros, Laszlo

Estas mínimas bases conceptuales permiten empezar a adentrarnos en aquellos aspectos de la obra de Jung que se refieren a este dominio. Aplicándole la categorización recientemente expuesta, vemos que se cumplen en alguna medida todos sus requisitos. 'Sincronicidad' es el término junguiano para referirse a las correspondencias cósmicas. '*Unus mundus*' habla de esa Naturaleza viva, propositiva, dotada de psique. La 'imaginación activa' cumple con la tercera categoría. 'Proceso de individuación' es precisamente esa transmutación experiencial que procura un renacer. 'Inconsciente colectivo' es la razón de toda concordancia entre tradiciones religiosas y culturales diversas. 'Análisis didáctico' es un modo de transmisión de los conocimientos psicológicos que podemos denominar iniciático.

Una adecuación tal ha llevado a C. Maillard, autora de un excelente análisis de los *Siete sermones a los muertos*<sup>25</sup>, a afirmar que Jung "es una de las grandes figuras del esoterismo occidental del siglo XX", añadiendo que "la obra de Jung ocupa un lugar eminente y único en el campo del esoterismo del siglo XX. Establece un punto de inflexión en la historia de las doctrinas esotéricas y ofrece a la vez una aproximación innovadora, sin limitarse al puro estudio erudito ni adherirse a ninguna corriente institucionalizada"<sup>26</sup>. El historiador del esoterismo cristiano G. Wehr, por su parte, tras señalar que "Jung nunca se vio como un esotérico" y que "no sintió que estuviera llamado a renovar la cultura o a encontrar una disciplina moderna de iniciación", no duda en calificarle de "cristiano esotérico"<sup>27</sup>

Como veremos en el siguiente epígrafe, desde su época de estudiante universitario hasta el final de su vida, Jung se sumergió en todos estos asuntos, comprendidos de una u otra manera en la filosofía de la Naturaleza romántica, muy presente en su área cultural desde mediados del s. XIX. Conviene recordar además que la hipnosis, la forma moderna del mesmerismo del siglo XVIII y su "magnetismo animal", está en la base de la creación de la psicoterapia moderna en pleno auge del ocultismo victoriano del XIX, aunque sólo sea como reacción (Charcot, Freud). En cuanto a Jung, sus investigaciones psicológicas acerca de los fenómenos espiritistas fueron muy tempranas y se continuaron con el estudio del gnosticismo, décadas antes de zambullirse en la alquimia occidental, a la que llega desde la alquimia china y Paracelso. Es útil no olvidar, sin embargo, que los intereses de Jung van más allá de estos ingredientes esotéricos, ocupándose con pareja intensidad de los exotéricos –historia de la filosofía, dogmática religiosa, reflexión epistemológica, antropología, etología– en una perspectiva que se quiere psicológica. No se cansó de repetir que no era un filósofo, un

---

<sup>25</sup> Maillard, 1993, donde puede leerse que *Siete sermones a los muertos* "constituyen en realidad un texto-programa, una clave para la comprensión de toda la obra junguiana, una formulación, en lenguaje cifrado, de esta obra en su dimensión esotérica, y de la cual los escritos teóricos, psicológicos, de Jung, constituyen entonces el exoterismo" (p. 10)

<sup>26</sup> C. Maillard, "Jung", en Hanegraaf (ed.), pp. 648 y 652

<sup>27</sup> G. Wehr, "C.G. Jung en el contexto del esoterismo cristiano y la historia de la cultura", en Faivre y Needleman (comp.), pp. 505, 519 y 523

teólogo o creador de una religión sino un psicólogo empírico que intentaba describir fenómenos psíquicos.

Tampoco puede desmarcarse a Jung de su época. Empezando por el pietismo iluminista, moneda común en el protestantismo de una familia como la suya, que contaba con pastores protestantes a lo largo de dos generaciones en las familias paterna y materna, incluyendo su propio padre, pastor y semitista, y continuando con esa epidemia de mesas giratorias propias del espiritismo ocultista, que para su madre y su abuelo paterno, autor de una gramática universitaria de la lengua hebrea, eran fenómenos sobradamente conocidos. De adulto, su atención a la sociedad contemporánea le hizo captar el aspecto gnóstico que impregnaba la política. Así, en 1930, en su alocución necrológica sobre Wilhelm, repara en que "hoy detectamos un gran movimiento gnóstico en la masa anónima, que en el plano psicológico se corresponde exactamente con los que se vivieron hace mil novecientos años [...] Entonces, como hoy, proliferaron los descarrios espirituales y los falsos profetas hicieron su agosto"<sup>28</sup>. Hitler tomará el poder tres años después. Un contemporáneo suyo, E. Voegelin, ha dejado escrito que "la esencia de la modernidad es el crecimiento del gnosticismo"<sup>29</sup>, y nos habla de esa "actitud gnóstica" en su libro de 1968, *Ciencia, política y gnosticismo*, definida según los siguientes rasgos: (1) insatisfacción con el mundo, (2) confianza en que los males del mundo pueden restañarse, (3) que la mejora es posible, (4) que estos progresos deben 'desarrollarse históricamente', (5) la creencia en que la Humanidad puede cambiar el mundo y (6) la convicción de que el conocimiento – gnosis – es la clave del cambio"<sup>30</sup>.

Se han señalado muchos rasgos de la herencia gnóstica en la cultura contemporánea. U. Eco nos los recuerda en un excelente artículo<sup>31</sup>. Sintéticamente: (1) origen cántaro de la concepción del amor en Occidente, (2) celebración estética del mal como revelación, (3) raíz gnóstica de los grandes principios del Idealismo romántico, (4) irracionalismo filosófico de los dos últimos siglos, (5) vanguardias políticas revolucionarias a derecha ("superhombre") e izquierda ("hombre nuevo"), (6) inspiración gnóstica del existencialismo y (7) autores modernos autoidentificados como gnósticos (Cioran, Bloom) o estudiosos desde diferentes perspectivas del fenómeno (Jung, H. Jonas, G. Quispel).

Las reacciones a este interés de Jung por parte de los representantes tanto de las ciencias positivas como del esoterismo no suelen ser muy favorables. Empezando por Freud, quien recomendaba a Jung su "teoría sexual [...] como] un dogma, un bastión inexpugnable [...] contra la negra avalancha del ocultismo"<sup>32</sup> que Freud achacaba a Jung,

---

<sup>28</sup> OC 15, § 91 [ver nota 53 del presente texto]

<sup>29</sup> Voegelin, p. 155

<sup>30</sup> Cit. en Segal, p. 5

<sup>31</sup> U. Eco, "Aspectos de la semiosis hermética", en Eco, pp. 57ss

<sup>32</sup> RSP, p. 160

en quien denuncia la "prehistoria teológica de muchos suizos"<sup>33</sup>. En el psicoanálisis clásico se tiene a Jung por un "místico" ajeno a la ciencia, un "psicólogo académico prefreudiano", un "idólatra", "un romántico frustrado por sí mismo que se esfuerza en ser un artista"<sup>34</sup>. E. Glover, a quien se deben estas palabras, no duda en deplorar en la obra de Jung "la desnaturalización del pensamiento de Freud por la adición de sentimientos místicos no científicos que la vuelven seductora, pero no por ello menos en absoluta contradicción con el conjunto de las concepciones freudianas de la psicología en tanto que ciencia"<sup>35</sup>. La psiquiatría, su específico ámbito profesional, le descalificó en su tiempo como freudiano, aceptando sus anteriores estudios experimentales, la base de la actual "máquina de la verdad", y su tipología de funciones y actitudes, sin que se le vea un lugar en la psiquiatría biológica dominante.

Los historiadores de la alquimia, a su vez, han criticado la presentación de la alquimia que hace Jung por seguir un método en el que aparecen contenidos "de todos los periodos históricos inextricablemente mezclados"<sup>36</sup>, y por privilegiar el aspecto espiritual en un sesgo ocultista, hasta decir incluso que "la perspectiva junguiana parece poco más que el ocultismo del XIX trasladado a terminología 'científica'"<sup>37</sup>.

Por su parte, los autodefinidos esotéricos, más bien los autores de esa vía "severa" (A. Faivre) como Guénon, Evola, Burckhart o su paisano Schuon., son terminantes. Para los autores que formaron alrededor de J. Evola el "Grupo de Ur" en los años 1927-1929, el psicoanálisis en general y la psicología analítica en particular no tienen ninguna credibilidad, pues consideran un abuso aplicar categorías nacidas de la psicopatología al orden esotérico, denunciando la "presunción científica" de estos recién llegados.

"Ea", uno de esos autores, no duda en definir esa corriente psicológica, apoyada en la para él incongruente noción de inconsciente, como una "especie de masonería académica", un "esoterismo psicologista" que representa "un método más sutil de reconducir lo superior hacia lo inferior". Partiendo de que "todo cuanto se refiere a los símbolos y mitos tradicionales pertenece en su origen a un plano de *supraconsciencia*, referida no al sustrato vital e irracional cognitivo [dionisismo], sino a la realidad metafísica", entiende que "la dirección práctica de toda disciplina iniciática y de alta ascesis es exactamente lo opuesto al método psicoanalítico"<sup>38</sup>.

---

<sup>33</sup> S. Freud, p. 1927

<sup>34</sup> Glover, pp. 159, 99, 132 y 159

<sup>35</sup> Ibid, p. V

<sup>36</sup> Needham, t. V, p. 3

<sup>37</sup> L.M. Principe y W.R. Newman, "Algunos problemas sobre historiografía de la alquimia", en Newman y Grafton (eds.), p. 401

<sup>38</sup> Ea, "El esoterismo, lo inconsciente, el psicoanálisis", en Grupo de Ur, t. III, pp. 412, 423, 425 y 426.

De Jung dice que sus interpretaciones de la sabiduría antigua y oriental "se anulan en una distorsión y una degradación", y que sus referencias "a la metafísica oriental, hindú o taoísta, son absolutamente absurdas", concluyendo que "Jung no ha entendido nada y ha puesto su mano en cosas de las cuales no debería haberse ocupado de ningún modo"<sup>39</sup>. Otro autor de este grupo, "Arvo", califica la interpretación junguiana de *El secreto de la Flor de Oro* como "una colección de necesidades"<sup>40</sup>.

Por su parte, un alquimista contemporáneo, E. Canseliet, considera a Jung un "escritor especulativo que ha comprendido tan poco de la Ciencia, que pretende someterla a su acrobacia psicológica y conducirla simplemente a las dimensiones reducidas de sus procedimientos banales y de sus falaces inducciones", aunque también dirá de Guénon que "siempre ha ignorado la verdadera tradición de la alquimia occidental"<sup>41</sup> por haberse ocupado exclusivamente de los textos y no de las operaciones prácticas.

Las críticas tradicionalistas a Jung, que no suelen diferenciar entre subconsciente janetiano, inconsciente freudiano y junguiano, le acusan de panpsiquismo, negar la metafísica, imponer una tiranía del yo y rechazar hasta su destrucción la religión tradicional<sup>42</sup>. Una muestra reciente de esa crítica se encuentra en una entrevista de G. Henry a W. N. Perry realizada en 2005, en la que éste señala que "las técnicas psicológicas actuales (psicoanálisis, psicología cognitiva) son una falsificación de los métodos tradicionales para curar el alma y finalmente llevan a la disolución y no a la integración del ser humano"<sup>43</sup>.

Es sabido que la obra de Jung ha sido siempre polémica en distintos ámbitos. Una polémica en parte heredada de la más general que rodea a toda la psicología profunda desde el psicoanálisis, del cual constituye incluso una de sus retóricas fundamentales, y en parte referida específicamente a nuestro autor. Su amplia influencia, más allá de la psicología analítica que continúa profundizando su obra, se desarrolló a través del Círculo Eranos<sup>44</sup>. También su papel en la "astrología arquetipal" es central, considerada por S. Grof la psicología del futuro<sup>45</sup>. Mención aparte merece el "junguismo"<sup>46</sup>, la lectura new age de Jung, dentro del cual podemos clasificar los intentos de hacer de Jung lo que no es (un neo-gnóstico<sup>47</sup>, un mago<sup>48</sup>, un

---

<sup>39</sup> Ibid. pp. 417, 432 y 433

<sup>40</sup> Arvo, "La Flor de Oro del Gran Uno", en ob. cit., t. II, p. 423

<sup>41</sup> Canseliet, pp. 73 y 70

<sup>42</sup> Cf. Oldmeadow, p. 55

<sup>43</sup> En *Sophia perennis*, nº5, p.114

<sup>44</sup> Cf. A. Ortiz-Osés, "La Escuela de Eranos. Una arquetipología de la cultura", en *Suplementos* correspondiente de la revista *Anthropos*.

<sup>45</sup> Cf. Tarnas, y Grof

<sup>46</sup> O. Hammer, "Junguismo", en Hanegraaf (ed.), pp. 653-5

<sup>47</sup> Cf. por ejemplo, Hoeller

“Cristo ario”<sup>49</sup>...), o el garante de todas las mancias y de la creencia en los platillos volantes. En su artículo citado, Hammer describe cómo el junguismo banaliza, tergiversa y contradice a Jung hasta hacerlo irreconocible.

### **Visión junguiana del esoterismo cristiano**

Vengamos ahora a la posición explícita de Jung según aparece en su propia obra, empezando por sus apuntes autobiográficos. Allí comunica que al acabar su segundo curso de estudios universitarios hizo “un fatal descubrimiento [...], un pequeño manual de los años setenta sobre aparecidos. Se trataba de un informe sobre los conocimientos del espiritismo. [...] Pude comprobar, de modo manifiesto, que en todas partes y en todas las épocas se contaban las mismas historias, [... algo que] debía estar relacionado con el comportamiento objetivo del alma humana. [...] Las observaciones de los espiritistas fueron para mí las primeras noticias sobre fenómenos psíquicos objetivos. [...] Leí, por así decirlo, toda la literatura que estaba entonces a mi alcance [Zöllner, Crookes, Passavant, Kerner, Görres, Swedenborg... Aunque] no estaba seguro respecto a la autenticidad de tales informes [...], el mundo ganaba en profundidad y perspectiva”<sup>50</sup>. Asistió por entonces a las sesiones de mesas giratorias que tenían a su prima materna adolescente H. Preiswerk como médium, para conocer por experiencia directa fenómenos de esas características. “Esta fue la gran experiencia que abolió mi precoz filosofía y facilitó un punto de vista psicológico. Había experimentado algo objetivo sobre el alma humana”<sup>51</sup>.

### ***Jung antes de Jung***

Durante sus estudios universitarios en Basilea, Jung pertenece a la asociación cultural Zofingia, entre cuyas actividades más formales los estudiantes de las distintas facultades dictaban conferencias con tema libre. Se conservan las cuatro conferencias del joven Jung, publicadas en 1983 como volumen suplementario A de la versión inglesa de su obra completa<sup>52</sup>. Sus títulos son muy elocuentes y muestran una coherencia pasmosa con su obra futura: “Las zonas limítrofes de la ciencia exacta” (1896), “Algunas reflexiones sobre la psicología” (1897), “Reflexiones sobre la naturaleza y el valor del pensamiento especulativo” (1898) y “Reflexiones sobre la interpretación del cristianismo en relación a la teología de A. Ritschl” (1899). Echemos una ojeada sintética sobre lo dicho en esas conferencias. Pido benevolencia al lector ante las páginas que siguen, aquejadas

---

<sup>48</sup> Grimaldi

<sup>49</sup> Noll

<sup>50</sup> *RSP*, pp. 110 y 111

<sup>51</sup> *Ibid.* p, 119

<sup>52</sup> Jung, 1983

gravemente de 'cititis'. Pero creo fundamental que sea el propio Jung quien aquí comparezca.

En la primera de dichas conferencias Jung se propone "combatir al materialismo [...], ese absurdo coloso con pies de barro"<sup>53</sup>. Un materialismo mecanicista representado por los grandes científicos alemanes (DuBois Reymond, Wundt, Helmholtz, Molleschott...), contra quienes defiende, apoyado en Kant, "los necesarios presupuestos metafísicos de todo proceso físico"<sup>54</sup>. Refiriéndose al carácter inmaterial del éter propuesto hasta Einstein (1905) para explicar la física de la luz, Jung comenta que "si existe un éter, la razón exige que la luz tenga las características de un cuerpo imperceptible, un cuerpo, en el sentido total de la palabra, metafísico, por ser inmaterial"<sup>55</sup>, del cual desconocemos el efecto de la gravedad. Señala también la paradoja de una "materia extensa corpuscular" y la negación, en el origen de la vida, del postulado biológico que dice que todo ser vivo proviene de otro ser vivo. A sus dieciocho años, Jung repara en que "los fenómenos físicos han sido estudiados por arriba y por abajo hasta el último detalle. Los fenómenos metafísicos son virtualmente un libro cerrado [...] Lo que queremos es dejar a lo inmaterial conservar sus propiedades inmateriales"<sup>56</sup>. El instrumento para ello está a mano, pues "uno de los ejemplos más llamativos de los cambios en el conocimiento humano es la entrada triunfal del hipnotismo en el ámbito de la ciencia alemana. [...] Vemos la infinitud del mundo en el microcosmos, la vemos en el macrocosmos. ¿Dónde acaba?"<sup>57</sup>.

La conferencia del siguiente año se ocupa a fondo del mundo invisible de la psique e invita a sus compañeros a internarse con él en "el reino de las sombras" y "descender a los abismos nocturnos de la Naturaleza"<sup>58</sup>. Para ello busca sus aliados, de quienes dice "que no pertenecen al rango de los conocidos exiliados y heréticos, entre ellos las reverenciadas y brillantes figuras como Crookes, William Weber y, por encima de todos, Zöllner, sino más bien hombres cuya reputación permite citar su autoridad sin escrúpulo"<sup>59</sup>: Kant, Schopenhauer y D. Strauss -el estudioso del informe de Kerner sobre la vidente de Prevorst. Aunque, además de los comentarios de Kant sobre las visiones de Swedenborg y sus postulados sobre el carácter categorial, no nouménico, de espacio y tiempo, y la crítica de Schopenhauer al "escepticismo de la ignorancia" que revelan las ciencias positivas, autores en quienes Jung fundamenta una "psicología racional" que

---

<sup>53</sup> Ibid, § 14 [en las citas de Jung utilizo el sistema de notación de su *Obra completa*, tanto en los volúmenes publicados en nuestro país como otros textos suyos de otras ediciones en español o tomados de sus *Collected Works*. El número de volumen viene en negrita, seguido de la notación para el párrafo (§) correspondiente].

<sup>54</sup> Ibid. § 16

<sup>55</sup> Ibid, § 44

<sup>56</sup> Ibid. §§ 65 y 66

<sup>57</sup> Ibid, § 63

<sup>58</sup> Ibid. §§ 69 y 70

<sup>59</sup> Ibid. § 73

permite pensar que "el alma es una inteligencia independiente de espacio y tiempo"<sup>60</sup>, si acabará citando los estudios de W. Crookes, cuyo "clásico informe sobre el tema [en la británica Royal Society mediada la década de 1870] contiene la confirmación más comprehensiva de la validez de los fenómenos espiritistas"<sup>61</sup>, además de las investigaciones de Zöllner y sus discípulos, Fechner, Weber –autores de la primera ley científica de la psicología– y Schubner, o a otros célebres científicos espiritistas como Schiaparelli o Lombroso, cuyas obras constituyen una parte de esa "psicología empírica" que permite hacerse una idea del "reino de la oscuridad"<sup>62</sup>.

Esta psicología de los "fenómenos ocultos" –premoniciones, profecías, segunda visión, clarividencia, sueños proféticos, telequinesia, telepatía– se hace accesible a través de la hipnosis, de la cual Jung subraya su aspecto de "vínculo íntimo entre el agente y el perceptor"<sup>63</sup>, esa 'transferencia' mesmerista que retomará Freud. Frente al "Ignorabimus" de DuBois-Reymond, que fija los límites del conocimiento positivo en el mecanicismo, Jung considera que "los secos postulados de la razón y los meros sentimientos religiosos no pueden reparar los destrozos de nuestro tiempo; sólo pueden hacerlo los hechos que establezcan directamente la validez de algo que está más allá de nuestros sentidos"<sup>64</sup>.

Concluye Jung su conferencia con un puro pensamiento esotérico: "Nuestras vidas están en contacto con un elevado orden del ser. Las leyes que gobiernan nuestro universo mental palidecen ante esa luz que emana del orden metafísico, que asumimos como tenuamente divino. El hombre vive en una frontera entre dos mundos [material y espiritual]. Viene desde la oscuridad del ser metafísico, pasa como un meteoro fulgurante a través del mundo fenoménico y, tras vivir en él, sigue su curso en el infinito"<sup>65</sup>.

El año siguiente, cuando ya ha decidido seguir los estudios de Medicina, su mirada se dirige al organismo humano, siempre sujeto a la dialéctica entre instinto e historia. Recuerda que mientras el hombre medieval "entiende que el mundo debe ser mejorado y redimido a través del desarrollo y mejora del individuo, [...] la absoluta secularización de todo es la característica que distingue al hombre moderno del medieval"<sup>66</sup>. En cuanto al instinto, considera, siguiendo a Schopenhauer y von Hartman, que "la absoluta propositividad es la marca de todas las acciones instintivas"<sup>67</sup>, por lo que "la categoría de causalidad puede

---

<sup>60</sup> Ibid. § 96

<sup>61</sup> Ibid. § 108

<sup>62</sup> Ibid. § 100

<sup>63</sup> Ibid. § 125

<sup>64</sup> Ibid. § 138

<sup>65</sup> Ibid. § 142

<sup>66</sup> Ibid. §§ 168 y 169

<sup>67</sup> Ibid. § 183

ser designada como un instinto<sup>68</sup> y estaría "referida a priori a causas de naturaleza trascendental"<sup>69</sup>.

Esta naturaleza trascendental es la cosa-en-sí kantiana, "todo aquello de lo que no tenemos una imagen mental"<sup>70</sup>, aunque no deje de existir en "un reino absoluto [que] no está dividido en dos reinos distintos, de una parte la cosa-en-sí, de otra el mundo fenoménico. Todo es Uno. Existe una separación sólo respecto a nosotros porque nuestros órganos de los sentidos únicamente son capaces de percibir áreas específicas del mundo-como-absoluto"<sup>71</sup>. El conocedor de la obra junguiana verá aquí una prefiguración de su concepción de la psique objetiva y el *unus mundus*.

Sobre esta base, queda por explicar el mundo fenoménico de los entes, para lo cual recurre a J. Böhme, la cima de la teosofía cristiana, de quien cita que "sin oposición nada puede aparentemente convertirse en sí mismo, [...] si no se vuelve algo contra sí mismo [...] no conoce nada de su primitiva condición"<sup>72</sup>. Esa oposición, que funda un "dualismo polarizado como principio que genera el mundo material", en palabras de von Hartman, la contempla Jung en la física (ley de conservación de la energía) y en la biología (lucha por la vida), concluyendo que "el dualismo interno del hombre es la continuación directa del dualismo de la naturaleza inorgánica"<sup>73</sup>. Un dualismo que genera "autoconsciencia", y, por ello, "el sufrimiento que resulta del dualismo es absolutamente esencial para una personalidad diferenciada"<sup>74</sup>. Su camino a la psicoterapia parece claro.

Leemos en esta conferencia de 1898 que "toda filosofía genuina, como expresión completa de un deseo metafísico, es religión. La religión es la madre que recibe a sus hijos con los brazos amantes cuando van a ella aterrizados por la confusión"<sup>75</sup>. En su siguiente intervención anual se ocupará precisamente de la religión, pretendida garante del mundo metafísico. Para ello se detiene en la obra de teología racional del momento, debida al teólogo protestante A. Ritschl.

Modelo de crítica ilustrada a la religión, su objetivo es despojar a la teología de toda experiencia religiosa personal, mística o visionaria, en contra de la actitud preconizada por el Romanticismo, transido de iluminismo y pietismo: "Ritschl rechaza cualquier conocimiento iluminista o subjetivo y, en consecuencia, rechaza la *unio mystica*, el foco de atención de toda la mística medieval, en sintonía

---

<sup>68</sup> Ibid. § 178

<sup>69</sup> Ibid. § 184

<sup>70</sup> Ibid. § 196

<sup>71</sup> Ibid. § 197

<sup>72</sup> Ibid. § 202

<sup>73</sup> Ibid. § 224

<sup>74</sup> Ibid. § 227

<sup>75</sup> Ibid. § 181

con nuestros tiempos civilizados e ilustrados, [...cuando] en determinados círculos se considera la discusión sobre asuntos religiosos no sólo desagradable, sino claramente indecorosa"<sup>76</sup>. Unos tiempos en los que "se utiliza el estándar de hombre normal para calibrar todos los resultados científico-filosóficos"<sup>77</sup> mientras se proclama a Cristo como modelo moral.

Pero "Cristo no es un 'hombre normal' y mucho menos un elemento en un mundo de conceptos abstractos totalmente divorciados de la realidad [...] La imagen de Cristo debe ser restaurada a partir de la idea que él tiene de sí mismo, explícitamente un profeta, un hombre enviado por Dios, [...no] un 'idealista ingenuo'. [...] y para ello conviene conocer el] universo conceptual de los primeros cristianos"<sup>78</sup>. Sólo años más tarde podrá Jung profundizar en este universo conceptual: el gnosticismo alejandrino.

Frente a la descalificación que sufren los místicos, teósofos, iluministas, pietistas y su *unio mystica* en la crítica de Ritschl, quien la considera el "resultado de la confusión de un sentimiento subjetivo de valor y una sensación determinada subjetivamente"<sup>79</sup>, pura ilusión o autosugestión, por no decir alucinación, Jung resalta el valor del testimonio de los interesados, que "molidos a palos en la cabeza hasta su corazón [...] sostienen que Cristo les consuela, directamente en el presente, a través del Espíritu Santo que Dios prometió enviar a su pueblo"<sup>80</sup>. Un eco de Joaquín de Fiore, cuya larga inspiración conduciría, entre otras prácticas religiosas, al pentecostalismo norteamericano, contemporáneo del espiritismo y fundamentado como él en el trance extático.

La atención de Jung a la religión cristiana, defendiendo la vivencia religiosa frente a la teología racional, viene determinada por su interés en el "misterio de un mundo metafísico, un orden metafísico de la realidad que Cristo enseña y encarna en su propia persona. [...]De ahí que] cualquier realización consistente de la idea mística debe inevitablemente reintroducir el debate concerniente a los objetos de la especulación escolástica"<sup>81</sup>. Su futura psicología de la religión está aquí *in nuce*.

Esta apretada síntesis muestra algunos de los rasgos más explícitos de la posterior obra junguiana: empirismo en su atención a la experiencia subjetiva, fundamentación filosófica y epistemológica de sus asertos, interés por lo desconocido e implícito, rechazo del materialismo reduccionista, importancia de la religión y la figura de

---

<sup>76</sup> Ibid. §§ 257 y 287

<sup>77</sup> Ibid. § 246

<sup>78</sup> Ibid. § 287

<sup>79</sup> Ibid. § 259

<sup>80</sup> Ibid. §§ 257 y 267

<sup>81</sup> Ibid. §§ 288 y 289

Cristo, visión de la realidad como dialéctica entre los opuestos y rigor en la exposición escrita de sus planteamientos.

***Espiritismo ocultista***

En 1900, el médico Jung está trabajando en la prestigiosa Clínica Universitaria Burgöhlzli bajo la dirección de E. Bleuler. Mientras aprende la profesión de psiquiatra como asistente del director, prepara su tesis doctoral, *Psicología y patología de los llamados fenómenos ocultos*<sup>82</sup>, que será publicada en la universitaria Leipzig el año 1902. Utiliza como material central de su investigación los protocolos de las sesiones de espiritismo centradas en su prima, aquí llamada "señorita S.W." A nuestro autor le interesa sobremanera "la superioridad de los rendimientos inconscientes", esto es, "aquel proceso automático que tiene unos resultados inalcanzables para la actividad psíquica consciente"<sup>83</sup>, tal como manifiesta el sujeto de investigación en el estado sonambúlico, e indica que "ha sido preferentemente el ocultismo el que se ha apoderado de este campo y ha sacado conclusiones prematuras de observaciones dudosas"<sup>84</sup>.

Apoyándose en James, Janet, Forel, Flournoy y Freud para la explicación científica, y en Kerner, Görres, Crookes, Swedenborg y Myers para la fenomenología y amplificación de los contenidos empíricos de las sesiones experimentales, Jung escribe que "he investigado [...] la literatura ocultista que aquí venía al caso y he descubierto ciertamente una profusión de paralelos con nuestro sistema gnóstico [los diagramas de S.W.], paralelos procedentes de diversos siglos, pero dispersos en toda suerte de obras"<sup>85</sup>. En la conclusión de este trabajo se lee que "mis esfuerzos han estado dirigidos sobre todo, en contra de la opinión pública, que no tiene para los fenómenos ocultos sino una sonrisa despectiva, a exponer las conexiones entre estos fenómenos y los campos empíricos del médico y de la psicología", confiando en que "mi trabajo contribuirá a abrir a la ciencia una vía para ir aclarando y asimilando progresivamente la todavía muy discutida psicología de lo inconsciente"<sup>86</sup>.

Jung profundiza en estas investigaciones tan prometedoras, en las cuales no está solo, ciertamente, pues no sólo el propio Bleuler está interesado, sino también unos cuantos médicos y hombres de ciencia de su entorno. En una conferencia pronunciada el 5 de febrero de 1905 en el Bernouillianum de Basilea, titulada "Sobre los fenómenos espiritistas"<sup>87</sup>, comunica que "en los últimos años he investigado a ocho médiums, seis mujeres y dos hombres [...] Los resultados tienen un

---

<sup>82</sup> OC 1, §§ 1-150

<sup>83</sup> Ibid. § 138

<sup>84</sup> Ibid. § 137

<sup>85</sup> Ibid. § 149

<sup>86</sup> Ibid. § 150

<sup>87</sup> OC 18, §§ 697-789

interés puramente psicológico, [... pues] todo ello puede considerarse un hecho científicamente establecido que pertenece al dominio de los procesos cerebrales y mentales, fácilmente explicable en términos de las leyes ya conocidas por la ciencia"<sup>88</sup>. Añade un poco más adelante que "estos fenómenos psicológicos sólo resultan extraños a quien nada sabe de hipnosis"<sup>89</sup>.

Comienza su conferencia afirmando que "el espiritismo, mas que ser una teoría (que quienes abogan por ella califican de 'científica'), es una creencia religiosa que, como toda creencia, constituye el corazón espiritual de un movimiento religioso [...] Debido a su naturaleza dual —de un lado creencia religiosa, de otro hipótesis científica— afecta a amplias áreas diversas de la vida que nada tienen en común"<sup>90</sup>. Recuerda que el espiritismo surge en 1848 en Norteamérica y se extiende rápidamente por Inglaterra y el continente —en forma de una "epidemia de mesas giratorias"<sup>91</sup>— gracias al terreno abonado por el Romanticismo y su promoción de lo extraordinario (mística, histeria, sonambulismo, vida después de la muerte, visiones, etc.), encontrando décadas después a un investigador privilegiado en W. Crookes, el físico que descubre y hace operativos los rayos catódicos que han posibilitado la televisión.

Para Jung, "Crookes y sus observaciones [durante ocho años] siguen siendo hasta el presente un enigma psicológico irresuelto, [... y recomienda que], cuestionando la realidad física de estos fenómenos, dirijamos nuestra atención a la cuestión psicológica"<sup>92</sup>. Al encarar de ese modo los "procesos suprasensibles" (fenómenos "magnéticos", clarividencia, profecías, visiones) Jung pretende "descubrir mediante una cuidadosa investigación psicológica las fuentes ocultas de este aparente conocimiento sobrenatural"<sup>93</sup>, rechazando "la jactancia de muchos espiritistas sobre su 'ciencia' o su 'conocimiento científico', desde luego un irritante sinsentido. Esta gente carece no sólo de criticismo sino del más elemental conocimiento de psicología"<sup>94</sup>.

Catorce años más tarde, el 4 de julio de 1919, Jung dicta otra conferencia al respecto. Lo hará en Londres, en la sede de la British Society of Psychical Research, la institución fundada por Crookes y a la que Jung pertenece desde 1907, el mismo año en que inicia su fructífera relación con Freud. El título no puede ser más explícito: "Los fundamentos psicológicos de la creencia en los espíritus"<sup>95</sup>. Han pasado muchas cosas desde 1905, tanto en la vida de Jung como en Europa, que acaba de salir de la I Guerra Mundial. En esta época Jung

---

<sup>88</sup> Ibid. § 724

<sup>89</sup> Ibid. § 726

<sup>90</sup> Ibid. § 697

<sup>91</sup> Ibid. § 699

<sup>92</sup> Ibid. §§ 722 y 723

<sup>93</sup> Ibid. § 735

<sup>94</sup> Ibid. § 740

<sup>95</sup> OC 8, §§ 570-600

está elaborando su psicología analítica, una pretendida ampliación del psicoanálisis no aceptada por Freud, con quien rompe oficialmente en 1913. Ante un público formado, Jung señala la "creencia generalizada en la existencia de seres aéreos o etéreos [... que influyen] de manera invisible pero eficaz, [...y a los cuales] se asocia casi siempre la idea de [...] espíritus o de las almas de los difuntos"<sup>96</sup>.

Tras recordar que la Ilustración ha combatido con rigor esta concepción, comenta que "hemos visto que la creencia en los espíritus ha experimentado un resurgimiento aún más intenso en la era del materialismo —esa inevitable consecuencia de la Ilustración racionalista— y esta vez no como una recaída en las tinieblas de la superstición, sino como un interés científico [...Se trata de] una reacción del espíritu humano contra la cosmovisión materialista"<sup>97</sup>. La idea de compensación, que Jung recoge de Adler, ampliando su ámbito y comprensión, está en la base de este comentario, que desarrolla un poco más adelante en su conferencia con un tono de resonancias freudianas: "todos aquellos factores reprimidos por la cosmovisión o actitud predominante en la vida de un pueblo poco a poco se van acumulando en lo inconsciente colectivo, activando así sus contenidos"<sup>98</sup>.

Jung ofrece una formulación psicológica de esos "espíritus" que son "para el primitivo la evidencia inmediata de la realidad de lo espiritual"<sup>99</sup>, mientras que para el hombre contemporáneo son síntomas de trastorno mental, "complejos autónomos que afloran en sueños, visiones, alucinaciones patológicas e ideas delirantes"<sup>100</sup>. Sintéticamente, "las almas de los primitivos responden a los complejos autónomos de lo inconsciente personal, mientras que los espíritus responden a los complejos de lo inconsciente colectivo"<sup>101</sup>. Aún no utiliza su término cardinal, 'arquetipo'. Desde esta premisa, concluye que "si bien las habituales comunicaciones espiritistas no son en su mayor parte sino manifestaciones muy cotidianas de lo inconsciente personal, [...] en el espiritismo hay un intento espontáneo de lo inconsciente por volverse consciente de forma colectiva, [...] persigue los mismos objetivos que la psicología médica, [...] presenta] las mismas ideas básicas —aunque en forma de 'enseñanzas espirituales'— que caracterizan la esencia de lo inconsciente colectivo"<sup>102</sup>.

Por lo tanto, si el "país de los espíritus = país de los sueños (inconsciente), [...] he de considerar este terreno fenoménico como un capítulo de la psicología"<sup>103</sup>. Ahora bien, a esas palabras escritas en 1919, añade Jung una nota a pie de página cuando prepara en los

---

<sup>96</sup> Ibid. § 570

<sup>97</sup> Ibid. § 571

<sup>98</sup> Ibid. § 594

<sup>99</sup> Ibid. § 573

<sup>100</sup> Ibid. § 584

<sup>101</sup> Ibid. § 591

<sup>102</sup> Ibid. § 599

<sup>103</sup> Ibid. §§ 599 y 600

primeros años de la década de 1950 este texto para su inclusión en la *Obra completa*: “Después de llevar medio siglo reuniendo experiencias psicológicas de mucha gente y en muchos países, ya no me siento tan seguro como en el año 1919 [...] Confieso con sinceridad que dudo de que un método y una observación exclusivamente psicológicos puedan juzgar con imparcialidad el fenómeno en cuestión. No sólo las averiguaciones de la parapsicología, también mis propias reflexiones teóricas [...] me han llevado a determinados postulados que rozan el terreno de las ideas físico-nucleares, es decir, del *continuum* espacio-tiempo”<sup>104</sup>. Se refiere a la sincronicidad, esa coincidencia de sentido en un orden acausal.

Esta hipótesis permitirá una concepción no estrictamente psicológica de la temática espiritista. En 1948, en “Psicología y espiritismo”<sup>105</sup>, su prólogo a la traducción alemana del libro del norteamericano S.E.White, *El universo sin obstáculos*, publicado originalmente en 1940, comenta que “he observado un número suficiente de estos fenómenos como para estar completamente convencido de su realidad. Sin embargo, me resultan inexplicables y no puedo decidirme a favor de ninguna de las interpretaciones usuales”<sup>106</sup>. Sí tiene claro, empero, que “la meta de la psicoterapia moderna es similar, [...] compensar la unilateralidad de la mente consciente profundizando en el conocimiento de lo inconsciente”, partiendo de que “la proyección primitiva de los factores psicológicos es común al espiritismo y la teosofía [blavatskyana]”<sup>107</sup>.

Jung siempre subraya este aspecto compensatorio: “Racionalismo y superstición son complementarios. [...] La racionalidad es en gran medida una defensa apotropaica contra la superstición, omnipresente e ineludible”<sup>108</sup>, como escribe en el prólogo a la obra de F. Moser, *Fantasmas, ¿Creencia falsa o verdadera?*, publicado en 1950. También señala ahí que “es de particular importancia investigar la localización de lo inconsciente y el fenómeno de la sincronicidad, que apunta a la relatividad del espacio y el tiempo y, por lo tanto, también de la materia”<sup>109</sup>. Es decir, “la psicología necesita un tremendo ensanchamiento de su horizonte”<sup>110</sup>. O, como propone en 1957, en su prólogo a la obra de A. Jaffé *Apariciones y precognición*, conviene “sacudir nuestras certezas y dar alas a la imaginación”<sup>111</sup>.

Cuando Jung escribe estas palabras, cuatro años antes de su muerte, su obra está prácticamente culminada, después de publicar el

---

<sup>104</sup> Ibid. § 600, n. 15  
<sup>105</sup> OC 18, §§ 746-756  
<sup>106</sup> Ibid. § 750  
<sup>107</sup> Ibid. §§ 755 y 756  
<sup>108</sup> Ibid, § 759  
<sup>109</sup> Ibid. § 761  
<sup>110</sup> Ibid. § 763  
<sup>111</sup> OC 18, § 789

año anterior el segundo tomo de *Mysterium coniunctionis*. Su deseo juvenil de una psicología empírica que podía fundarse en la investigación de los fenómenos espiritistas, denominados ocultos, como una prueba de la existencia de una psique objetiva que se mostraba más allá del sujeto, no sólo en su interior –inconsciente personal y colectivo– sino fuera de él –sincronicidad–, pudo cumplirse tras un trabajo psiquiátrico e intelectual admirable.

Como escribe M. Eliade en 1976, en su intento de arrojar alguna luz sobre la "explosión ocultista" de la década de 1970, origen de la New Age, "la investigación actual [Scholem, Yates, Faivre, Needham...] ha revelado el significado religioso coherente y la función de gran número de prácticas, creencias y teorías ocultistas registradas en muchas civilizaciones, europeas y no europeas, en todos los niveles de la cultura, desde los rituales populares –como la magia y la brujería– hasta las técnicas secretas y especulaciones esotéricas más eruditas y elaboradas: alquimia, yoga, tantrismo, gnosticismo, hermetismo renacentista y sociedades secretas y logias masónicas del periodo de la Ilustración"<sup>112</sup>. En esa investigación Jung ocupa un lugar primordial.

El 1928, ecuador histórico entre la dos guerras mundiales, Jung publica "El problema anímico del hombre moderno". Define a ese hombre moderno, su contemporáneo, como aquel "que vive en el presente más inmediato"<sup>113</sup>. Eso le hace "ahistórico". A una década del horror de la Gran Guerra, este hombre occidental encarnaba "la desilusión de esperanzas e ilusiones milenarias"<sup>114</sup> y su escepticismo político revelaba "hasta qué punto se han desacreditado la religión, la política y la reforma del mundo"<sup>115</sup>.

Un signo de ese descrédito es, para Jung, el "gran aumento, francamente general, del interés por todo tipo de fenómenos anímicos, incluyendo el espiritismo, astrología, teosofía, parapsicología, etc. Desde finales del siglo XVI y durante el siglo XVII no se había visto en el mundo nada semejante. Tan sólo el florecimiento del gnosticismo de los siglos I y II de nuestra era representó un fenómeno comparable, y es precisamente este último al que más íntimamente se asemejan las corrientes espirituales actuales. [...] El más importante de estos movimiento, medido en cifras, es sin duda la teosofía, con su hermana continental, la antroposofía: gnosticismo de lo más puro con aderezos indios"<sup>116</sup>. Jung considera esa teosofía blavatskyana una "imitación diletante, verdaderamente bárbara de Oriente"<sup>117</sup>, aunque "en 1973, la budista Sri Lanka conmemoró el 66° aniversario de la muerte de H.S. Olcott [el cofundador con Blavatsky de la Sociedad Teosófica]"<sup>118</sup>.

---

<sup>112</sup> Eliade, 1976, p. 83

<sup>113</sup> OC 10, § 149

<sup>114</sup> Ibid. § 154

<sup>115</sup> Ibid. § 170

<sup>116</sup> Ibid. § 169

<sup>117</sup> Ibid. § 189

<sup>118</sup> Werblowsky, p. 193

Psicoterapeuta al fin y al cabo, Jung cree positivo "el hecho de que todos esos movimientos adopten un tinte científico [...] pues se refieren a la ciencia, es decir, al *conocimiento*, en contraposición a la esencia de las formas occidentales, es decir, la *fe*. La consciencia moderna rechaza la *fe*"<sup>119</sup>. *Gnosis contra pistis*.

### **Gnosis**

'Gnosticismo' es la palabra clave. El término se utiliza a partir del siglo XVII por los teólogos conocidos como "platónicos de Cambridge", para referirse peyorativamente a los filósofos alejandrinos de los tres primeros siglos del cristianismo, tratados como herejes por los Padres de la Iglesia (Orígenes, Ireneo, Clemente, Hipólito y varios más hasta culminar en Agustín de Hipona). Hasta 1945 no se contaría, gracias al descubrimiento de la biblioteca de Nag Hammadi, con textos gnósticos auténticos, que mostrarán su diversidad y riqueza. Algunos de esos textos componen el *Códice Jung* desde 1953.

Jung comenta en su libro autobiográfico que "desde 1918 a 1926 me ocupé seriamente de los gnósticos"<sup>120</sup>. G. Quispel, amigo del *Eranoskreis* y corresponsal suyo, dice que "en el periodo del gran silencio, de 1912, tras la ruptura con Freud, a 1921, año de aparición de su libro *Tipos psicológicos*, los gnósticos, según él, fueron sus únicos amigos"<sup>121</sup>. La amarga experiencia de ver cómo los colegas y aliados de la Asociación Psicoanalítica Internacional, que él presidía desde su fundación en 1908, se aliaban en un Círculo Secreto alrededor de Freud para defenestrarle públicamente le afectó intensamente.

Unos meses antes de que estallara la I Guerra Mundial, el 12 de diciembre del 1913 concretamente, decidió abandonarse a la tensión psíquica acumulada desde la ruptura oficial con Freud el 27 de octubre, a raíz de los conflictos manifestados en el IV Congreso de la API, celebrado en Múnich los días 7 y 8 de septiembre. Esa precisión temporal de la que da prueba Jung cuarenta y tantos años después de ese momento revela un valor natalicio. Nacía un método de relación con lo inconsciente, la 'imaginación activa'. Con ese método, que consistió en abandonarse a las fantasías ligadas a las emociones y darles una forma artística, Jung se iba "familiarizando paulatinamente con la objetividad psíquica, la realidad del alma"<sup>122</sup>. Levantando acta de sus fantasías, del diálogo mantenido con las figuras visionarias y oníricas que surgían espontáneamente, compuso su *Libro negro*, un testimonio de su objetividad psíquica, que intentaba dotar de figura a esa movilización emocional: una "confrontación con lo inconsciente".

---

<sup>119</sup> OC 10, § 171

<sup>120</sup> RSP, p. 208

<sup>121</sup> G. Quispel, "Jung y la gnosis", en Cazenave (ed.), p. 136

<sup>122</sup> RSP, p. 190

En 1916, y aquí no proporciona Jung una fecha exacta, "comencé a experimentar una intranquilidad [...] Existía una atmósfera extrañamente cargada a mi alrededor y tenía la impresión de que el aire estaba lleno de entes fantasmagóricos", un ambiente que describe como "una casa repleta de gentío, toda llena de espíritus, [...] la sensación de no poder respirar". Jung se lanzó a la redacción de un escrito que intentaba hacerse cargo de esas presencias que él sabía visionarias, pero que venían acompañadas por fenómenos *poltergeist*: "En tres tardes escribí este acontecimiento. Apenas hube dejado la pluma, desapareció la legión de espectros"<sup>123</sup>.

Ese escrito, firmado por Basílides en Alejandría, "la ciudad en que Oriente linda con Occidente"<sup>124</sup>, se titula *Septem sermones ad mortuos* y "constituyeron una especie de prólogo de lo que yo tenía que comunicar al mundo acerca de lo inconsciente: un cierto croquis o resumen del contenido general de lo inconsciente"<sup>125</sup>. Empieza entonces a dibujar mándalas y otras figuras de alto contenido simbólico, que articuladas con el *Libro negro* darán posteriormente lugar al grueso *Libro Rojo* que conforma el autoanálisis de Jung.

La firma de esos sermones, transcripción del discurso de la figura imaginal de Filemón, aparecida en un sueño y a quien Jung define como un "pagano que aportaba una influencia egipcio-helenística con un matiz gnóstico"<sup>126</sup>, es muy significativa. Basílides es un reconocido cristiano gnóstico alejandrino del siglo II que rechaza el martirio cristiano como obra del Diablo, confiando en un Dios justo que ama a sus creaturas, y del cual Jung tiene noticia por Clemente de Alejandría, quien reprueba su fatalismo, Hegemonio y los heresiólogos Hipólito e Ireneo, menos precisos y más dogmáticos.

El gnosticismo, esa "mezcla de religión oriental y filosofía griega"<sup>127</sup>, surge en Samaria en la época de Cristo (Simón Mago, Menandro). Los gnósticos, de alto nivel social y cultural, acogen el cristianismo y formulan su primera teología. En la Alejandría del siglo II, que ve nacer el hermetismo y desarrollarse la alquimia, el gnosticismo experimenta un gran auge como una interpenetración de judaísmo y cristianismo, con sus místicas correspondientes, y la filosofía helenística —orfismo, neoestoicismo, neopitagorismo, neoplatonismo.

En sus muy diversas escuelas y mitos, el gnosticismo está de acuerdo en que la ignorancia es la madre de todo mal y predica la salvación personal a través del autoconocimiento, la gnosis. Explican el mal por la caída de la sabiduría (Sofía) en la materia, por lo que tienden a un anticosmismo que será combatido por el hermetismo, mucho

---

<sup>123</sup> Ibid. p. 197 todas las citas.

<sup>124</sup> Ibid. p. 390 [Los sermones, en pp. 390-400]

<sup>125</sup> Ibid. p. 199

<sup>126</sup> Ibid. p. 190

<sup>127</sup> Quasten, p. 251

más optimista, y por Plotino, cuyo neoplatonismo influye decisivamente en la cábala judía y en el cristianismo. Este último sí abrazará ese odio a la materia, a lo femenino y lo dionisiaco. En un sentido amplio, que recoge tanto su aspecto de herejía cristiana como el de fondo filosófico precristiano, "el gnosticismo es la creencia en un dualismo antitético entre lo inmaterial, bueno, y la materia, mala [...] Dualismo radical en los seres humanos, en el cosmos y en la divinidad, frente a la unidad primigenia de toda inmaterialidad, [...] por lo que] añora restaurar la unidad. [...] Afirma también] el entrampamiento presente de una porción de inmaterialidad en los cuerpos humanos, la necesidad del conocimiento para redimir a los seres humanos de su entrampamiento y la dependencia de los hombres hacia un salvador que les revele este conocimiento [gnosis]"<sup>128</sup>

De la pugna entre las cuatro nuevas religiones ascéticas occidentales de los siglos II al IV —hermetismo, gnosticismo, neoplatonismo, cristianismo— saldrá triunfante el cristianismo, que llevará en su seno algunas de las mitologías de las vencidas, las cuales crecerán a su sombra y reaparecerán en algunos momentos como herejías (los cátaros medievales, por ejemplo) y, en general, como mística más o menos sospechosa para el dogma, conformándose así el esoterismo cristiano.

El interés de Jung por los gnósticos, en esa época en la que está intentando elaborar su perspectiva psicológica, se debe a su "descubrimiento de que al parecer los gnósticos fueron los primeros pensadores que se ocuparon, a su manera, de los contenidos de lo inconsciente colectivo"<sup>129</sup>, como escribirá mucho más tarde al filósofo M. Buber, en 1952, en respuesta a la acusación que le dirige este último de ser el heraldo de un "dios gnóstico que ha descendido a la tierra como realización de la 'identidad de Dios y el hombre', esa identidad que Jung profesó alguna vez"<sup>130</sup>.

Se ha creído así que Jung es un gnóstico porque se ocupa en su obra de toda la proliferante mitología gnóstica del Pleroma, plena de símbolos del conflicto entre los opuestos. Pero contra el deseo anticósmico del gnosticismo, que desea la disolución de la materia, mal ontológico opuesto al bien absoluto de lo inmaterial, y que demoniza el sexo, Jung celebra la creación y al eros que busca la integración de opuestos. Y si "para el gnóstico Abraxas es el demiurgo inferior, el creador del mundo, [...] para ] Jung, Abraxas es el nombre de la deidad más alta [...] que] acerca el mundo al dios más alto, lo que es típicamente no gnóstico"<sup>131</sup>.

R. A. Segal, que ha editado una selección de textos de Jung sobre la gnosis, le cree sin embargo un "gnóstico contemporáneo": "Como los

---

<sup>128</sup> Segal, p. 3

<sup>129</sup> OC 18, § 1501

<sup>130</sup> Buber, 1952, p. 126

<sup>131</sup> Quispel, p. 139

antiguos gnósticos, Jung busca volver a conectarse con la esencia perdida de la naturaleza humana y considera esa reconexión como un equivalente de la salvación. Para Jung, como para los antiguos gnósticos, la reconexión es un proceso a lo largo de la vida y requiere típicamente la guía de quien lo haya conseguido —el terapeuta como revelador gnóstico. Tanto para Jung como para los gnósticos el conocimiento significa autoconocimiento ante todo [...] Pero] es un gnóstico contemporáneo porque la esencia redescubierta es enteramente humana, no divina, y se asocia enteramente con el interior de uno mismo, no con la divinidad”<sup>132</sup>.

La contemporaneidad consiste precisamente en la psicología como ciencia, pues al decir de Jung, “los gnósticos [...] tropezaron con el mundo primitivo de lo inconsciente. Captaron sus contenido e imágenes, [...] pero no es probable que tuvieran una concepción psicológica”<sup>133</sup>. En *Aion* será más generoso: “muchos gnósticos no eran sino psicólogos [...] La gnosis es indudablemente un conocimiento psicológico cuyos contenidos provenían de lo inconsciente. Los gnósticos llegaron a él por una concentración de la atención sobre el llamado ‘factor subjetivo’ [...] Así se explica el asombroso paralelismo entre la simbólica gnóstica y los resultados de la psicología de lo inconsciente”<sup>134</sup>.

Pero eso no supone que él se considere un gnóstico, algo que califica de “invención de mis críticos teólogos. [...] La gente que me llama gnóstico no comprende que soy un psicólogo que describe modos del comportamiento psíquico precisamente como un biólogo estudia las actividades instintivas de los insectos. [...] Cuando señalo los paralelismos entre los sueños y las fantasías gnósticas yo no creo en ninguno de ellos [...] Un alienista no está necesariamente loco porque describa y analice los delirios de los lunáticos”<sup>135</sup>.

El paralelismo entre el gnosticismo y la psicología analítica ya aparece en 1921, cuando en su libro *Tipos psicológicos* lo ciñe a la diferenciación de las funciones psíquicas, señalando que “la filosofía gnóstica estableció tres tipos, el neumático, el psíquico y el hílico, que tal vez correspondan a estas tres funciones psicológicas básicas: el pensamiento, el sentimiento y la sensación”<sup>136</sup>. Treinta años después los considera los precursores de su concepto de sí-mismo, presente en la idea gnóstica del *Ánthropos*, identificado con Cristo, “el hombre interior, al cual conduce la vía del conocimiento de sí”<sup>137</sup>. Más explícitamente, afirma que “el intento, con mucho, más fecundo de

---

<sup>132</sup> Segal, 1992, p. 48

<sup>133</sup> *RSP*, p. 208

<sup>134</sup> OC 9/2, §§ 347 y 350 [pp. 233 y 235 de la edición citada en Bibliografía]

<sup>135</sup> OC 18, §§ 1642 y 1647

<sup>136</sup> OC 4, § 10

<sup>137</sup> OC 9/2 § 318 [p. 213]

hallar expresiones simbólicas adecuadas para el sí-mismo es el de los gnósticos”<sup>138</sup>

La evolución que conduce de la tipología junguiana (1921) a la idea del sí-mismo como *Ánthropos* (1951) tiene un nombre, ‘proceso de individuación’, y un soporte conceptual, la alquimia. Como escribe en *Recuerdos, sueños, pensamientos*, “Los gnósticos estaban muy lejos en el tiempo para que pudiera relacionarme con ellos. La tradición entre gnosis y actualidad me pareció rota y durante mucho tiempo no me fue posible hallar el puente entre gnosticismo –o neoplatonismo– y la actualidad. Sólo cuando comencé a comprender la alquimia, reconocí que por medio de ella se produce la vinculación histórica con el gnosticismo, que por la alquimia se constituye la continuidad del pasado hasta la actualidad. Como filosofía de la Edad Media, la alquimia tendió un puente lo mismo con el pasado, concretamente con el gnosticismo, que con el futuro, con la psicología de lo inconsciente”<sup>139</sup>.

### **Alquimia**

Antes de ocuparnos del lugar que ocupa la alquimia en la obra de Jung creo necesario recordar rápidamente el nivel de la psicología analítica antes de 1928, año en el que Jung está preparando su “Comentario europeo” al tratado alquímico taoísta *El secreto de la Flor de Oro*, traducido por Richard Wilhelm<sup>140</sup>. Es entonces cuando cae en la cuenta de la importancia que reviste la alquimia, con su cuerpo de símbolos e interpretaciones, como psicología, un logos de la psique objetiva proyectada en la materia. Argumentarlo le llevará décadas.

Ya en el prólogo a la segunda edición de este libro, culminada la primera de esas décadas, en 1938, da fe de la importancia que tuvo este libro para él: “Desde el año 1913 estaba yo ocupado en la investigación de los procesos de lo inconsciente colectivo [...] que] sobrepasaban los límites de la psicología médica [...] Mis resultados, que se basaban en quince años de esfuerzos, parecían estar en el aire. [...] Las únicas analogías [...] las encontré dispersas en las exposiciones de la heresiología [...] Un lapso no menos de mil setecientos a mil ochocientos años separa al presente de ese pasado [...] El texto que me envió Wilhelm [...] contenía justamente aquellos fragmentos que yo había en vano buscado en los gnósticos [...] El carácter alquímico del texto es de especial significación [...] Sólo debe destacarse que fue el texto de la *Flor de Oro* el que primero me ayudó a encontrar la pista correcta”<sup>141</sup>.

En estos veintiocho años, hasta sus 53, Jung, que desde su primera publicación se presenta como un investigador de lo inconsciente

---

<sup>138</sup> Ibid. § 428 [p. 282]

<sup>139</sup> RSP, pp. 208-209

<sup>140</sup> OC 13, §§ 1-84

<sup>141</sup> Ibid. “Prólogo”, sin numeración de párrafo [pp. 9 y 10]

en su aspecto de objeto científico, con Freud como la vía a seguir, ha ido creando una psicología, un modelo para la descripción e interpretación de fenómenos psíquicos. Empieza fundamentando experimentalmente la teoría psicoanalítica del complejo (1903-1907), ofrece la primera formulación psicoanalítica de la psicosis (1908), postula la existencia de un inconsciente colectivo (1912), denominando entonces 'imago' la realidad psíquica que posteriormente llamará 'arquetipo' (1918), elabora una tipología psicológica que es también una psicología de la consciencia (1921) y describe la dinámica energética de la autorrealización psíquica (1928). No parece mala cosecha.

El objeto empírico cardinal en esta psicología es el símbolo, prueba palpable de una creatividad psíquica que va más allá de la consciencia y que porta necesariamente un sentido. La obra de Jung, toda ella, es una lectura de los símbolos naturales tal como los encuentra en su empiria psiquiátrica: sueños y cuadros patológicos. Precisamente para entender esa fenomenología, Jung se ve obligado a una investigación antropológica general que permita objetivar el significado de un símbolo que brota en la psique individual. Como escribe a Quispel el 21 de abril de 1950, "hay que buscar siempre en primer lugar la explicación histórica de un símbolo en su propio entorno cultural y después símbolos idénticos o semejantes en otras civilizaciones, antes de poder afirmar con certeza que se trata de un arquetipo. Y esta afirmación no será totalmente segura si esta imagen no se vuelve a encontrar en nuestros días en un sueño y ciertamente en un individuo que no haya tenido nunca el menor contacto con las tradiciones en cuestión. Este es al menos el método que yo practico"<sup>142</sup>

Jung define el símbolo como la mejor expresión posible de lo desconocido, subraya su carácter paradójico e hipotetiza una quinta función psíquica, la 'función transcendente' (1916)<sup>143</sup> para explicar dinámicamente su presencia. Una función que puede ser vehiculada en la 'imaginación activa' y las diversas manías. Los contenidos inconscientes en el individuo superan el umbral de su consciencia en los sueños, lapsus, visiones o discursos, espontánea y autónomamente, mediante símbolos. Muchos de ellos son comunes a la Humanidad de modo más o menos consciente, dentro de los avatares históricos que sufren las comunidades y los individuos. Muchos más son estrictamente individuales, pero todos cumplen la misma misión, asegurar la dinámica psíquica.

Para Jung, tal como señala en su obra seminal de 1912 que acabaría llamándose en 1952 *Símbolos de transformación*, hay "dos formas de pensamiento: el pensamiento dirigido y el sueño o fantaseo. El primero [...] es laborioso y agotador. El segundo, [...] funciona sin esfuerzo, como si dijéramos, espontáneamente, con contenidos inventados y dirigido por motivos inconscientes. El primero [...] procura obrar

---

<sup>142</sup> C. G. Jung, "Carta a Quispel" (21/4/1950), en Cazenave (ed.), p. 143

<sup>143</sup> OC 8, §§ 131-193

sobre [...la realidad]. El segundo, [...] se aparta de la realidad, [...] es improductivo, refractario a toda adaptación"<sup>144</sup>. Mientras el pensamiento dirigido es verbal y se aplica a la comunicación, el otro es un "pensamiento 'supraverbal', puramente 'imaginativo', que se manifiesta en imágenes y sentimientos 'inefables'"<sup>145</sup>.

Si el primero "es un fenómeno totalmente consciente [...], a través del pensamiento fantaseador se establece el enlace con los 'estratos' más antiguos del espíritu humano"<sup>146</sup>. Porque "lo que tenemos en el fondo de la fantasía, antaño estuvo a plena luz"<sup>147</sup>. Los contenidos que brotan de esos estratos, al superar el umbral de la consciencia dan lugar al símbolo (una parte conocida, otra desconocida): "Las imágenes oníricas y las imágenes espontáneas de la fantasía son símbolos, es decir, las mejores formulaciones posibles del estado de cosas todavía desconocido o inconsciente, que la mayor parte de las veces guardan una relación compensatoria con el contenido de la consciencia o con la actitud consciente"<sup>148</sup>.

Los símbolos espontáneos, con su estructura paradójica, quiebran la lógica consciente, la intelección queda en suspenso. También serán semióticamente fijados en los discursos teológicos (dogma) o literarios (canon) dominantes, constituyendo las tradiciones culturales exotéricas. Jung dedicó gran parte de su vida a estudiar todos esos símbolos en mayor o menor grado de coagulación y conformación. Mitos de culturas literarias y preliterarias, de Oriente y Occidente, antiguas y contemporáneas, rituales, cuentos, folclore.

Para esa tarea se documentó en las obras de los autores que componen la Escuela de la Historia de las Religiones decimonónica: Bousset, Usener, Dieterich, Reitzenstein. Estos autores "(1) creían en la unidad de todas las religiones y suponían que el cristianismo y el paganismo tienen muchos puntos en común, (2) sabían muchas cosas, particularmente cosas extrañas, y echaron por tierra la concepción según la cual la cultura griega era clásica y el cristianismo único, (3) ponían más el acento en lo irracional, los sacramentos, las visiones, la brujería que en la aparente racionalidad del dogma y la doctrina" y (4) pensaban que la gnosis no era una filosofía griega sino un misticismo oriental [...] no una herejía únicamente pagana, sino un fenómeno general del fin de la Antigüedad"<sup>149</sup>. Tal formación le permitiría a Jung encontrar en la alquimia, ese "filón simbólico [...] de] ambigüedad constitutiva"<sup>150</sup>, como dice Eco, una mina de información, aunque eso sólo lo intuyó al estudiar el texto traducido por Wilhelm.

---

<sup>144</sup> OC 5, § 20 [p. 43]

<sup>145</sup> Ibid. §19 n. 19 [p. 43, n. 21]

<sup>146</sup> Ibid. § 39 [p. 54]

<sup>147</sup> Ibid. § 35 [p. 51]

<sup>148</sup> OC 14, § 427

<sup>149</sup> Quispel, p. 132

<sup>150</sup> Eco, pp. 84 y 85

Mucho antes, en 1914, cuando H. Silberer publica la primera aproximación psicoanalítica a la alquimia, *Problemas de la mística y de su simbolismo*, a Jung la alquimia le "parecía una cosa afectada y ridícula"<sup>151</sup>, pero catorce años después se supo "condenado a estudiar la alquimia desde el principio, [...] un trabajo que me tuvo ocupado durante más de una década"<sup>152</sup>. Un penoso trabajo de documentación y levantamiento de diccionarios y libretas de referencias cruzadas que no podría haber hecho sin M.L. von Franz. "Sólo cuando estudié la alquimia vi claro que lo inconsciente es un proceso. [...] A través del estudio de los procesos individuales y colectivos de transformación y mediante la comprensión del simbolismo de la alquimia, llegué al concepto central de mi psicología, el *proceso de individuación* [...] y comprendí que] el proceso por el que pasé entonces [mis experiencias de los años 1913 a 1917] correspondía al proceso de transmutación de la alquimia"<sup>153</sup>.

Presenta sus primeros textos sobre alquimia en el Círculo Eranos en 1936 y 1937, reunidos y ampliados en la publicación de 1944 *Psicología y alquimia*<sup>154</sup>, después de publicar su *Paracélsica* (1941)<sup>155</sup>, pues "mi estudio sobre Paracelso fue lo que finalmente me llevó a imaginar la esencia de la alquimia, y concretamente en su relación con la religión y la psicología, [...] la alquimia en su aspecto de filosofía religiosa"<sup>156</sup>.

Paracelso, que revoluciona la medicina al introducir su espagiria, la alquimia farmacológica, y facilita el paso de las ciencias ocultas a la filosofía de la Naturaleza de la teosofía de Boehme, será su hilo conductor, interpretado por sus seguidores, los prototeósofos G. Dorn, el primer biógrafo de Paracelso, cuyo pensamiento vagabundo intentará sistematizar, y H. Kuhnraht, que ofrece una rica iconografía alquímica, profusamente citados en las obras alquímicas de Jung, en las cuales describe el proceso de individuación, esa transmutación consiguiente a la captación del sí-mismo como centro de la psique, a través de la conjunción de opuestos psíquicos (consciente/inconsciente e individual/colectivo).

Inmerso en la alquimia cristiana, igual que había visto en los gnósticos a los primeros teólogos cristianos luego severamente reprimidos y apartados del dogma, entendía que "la alquimia forma, por decirlo así, una corriente subyacente, cuya superficie está dominada por el cristianismo. La relación en que se encuentra con respecto a éste es la de un sueño con la consciencia, y así como el sueño compensa los conflictos de la consciencia, la alquimia procura llenar las

---

<sup>151</sup> RSP, p. 211

<sup>152</sup> Ibid. pp. 212 y 213

<sup>153</sup> Ibid. pp. 216 y 217

<sup>154</sup> OC 12

<sup>155</sup> En OC 15, §§ 18-43 y OC 13, §§ 145-238

<sup>156</sup> RSP, p. 217

lagunas de la tensión de los opuestos que el cristianismo ha dejado abiertas [lo femenino y el mal]"<sup>157</sup>. En un mundo poscristiano que decreta que Dios ha muerto, los contenidos esotéricos occidentales han salido a la luz del día para rellenar ese vacío.

### **Inconsciente colectivo, Memoria e Imaginación**

La noción principal de la psicología analítica es 'inconsciente colectivo'. Con este término se denominan aquellos contenidos de la psique inconsciente individual que presentan una identidad estructural con representaciones culturales psicológicas comunes a la Humanidad *urbi et orbe*. Esa estructura, que puede venir expresada de formas muy diversas, recibe el nombre de 'arquetipo'. Tales contenidos psicológicos, que dan fe de una psique común de la especie humana y su conformación instintiva, están actuando continuamente en la vida de todo individuo, orientando su comportamiento y sus relaciones en su medio social, sujeto a su vez a los movimientos de ese mismo estrato psíquico.

La consciencia colectiva, el conjunto de formas culturales propias de cada comunidad, diferenciada histórica y geográficamente, que modulan sus modos específicos de hacerse con el mundo, delimita una fracción de esa psique objetiva humana. Lo ajeno a ese límite, por represión, negación o desatención, constituye lo inconsciente colectivo para esa comunidad. Tanto en el caso del individuo como en el de la colectividad —grupo, comunidad, cultura o civilización— lo inconsciente colectivo aflora en las crisis, de mayor o menor importancia, que atraviesa la consciencia. La mayoría de las investigaciones de Jung son un intento de validar esta hipótesis.

La psique de especie no puede entenderse sin una perspectiva evolucionista e histórica. Evolucionista, pues sabemos cuánto debe la biología del hombre al resto de los seres vivos y qué paralelismo se encuentra entre la conducta instintiva de nuestra especie con la de nuestros más próximos parientes, el resto de los primates. E histórica, porque no podemos pensar al hombre sin referirlo a sus condiciones históricas. La hipótesis junguiana sostiene que la psique humana recoge la experiencia psíquica anterior y la despliega culturalmente en forma de historia. El conjunto de toda esta experiencia de la especie en evolución, en gran parte inconsciente y olvidada, está presente en cada individuo por su conformación biológica y determina de algún modo su biografía personal en un medio cultural dado. Jung aplica la discutible ley biogenética de Haeckel, (la ontogenia —individual— recapitula la filogenia —colectiva) a la dimensión psíquica de las imágenes e ideas internas que impelen las conductas externas de individuos y grupos más o menos amplios en su correspondiente cultura histórica.

---

<sup>157</sup> OC 12, § 26

Lo inconsciente colectivo es, por lo tanto, una Memoria de la especie y más allá (lo 'psicoide' como psique de la materia) inscrita en el individuo. Para objetivar tal Memoria debemos partir necesariamente de la Historia tal como ha sido relatada a lo largo del tiempo. Ese relato, no sólo historiográfico sino cultural general, constituye el logos humano que llamamos Espíritu y que se manifiesta en toda obra humana, empezando por el rasgo al que va adherido y que nos diferencia de los demás seres naturales: la palabra y, a su través, la autoconsciencia y la correspondiente transmisión intergeneracional que constituyen las diversas tradiciones.

Pero sabemos que la palabra sólo es central en uno de los tipos de pensamiento, regido por la lógica aristotélica. La fantasía, con su carácter compensatorio, desborda con mucho en intensidad, extensión y dinamismo a la esforzada labor del espíritu ligada a la palabra. Esta fantasía es el ámbito psicológico privilegiado por la psicología de lo inconsciente, pues sólo podemos hablar de inconsciente siguiendo las evoluciones de estas fantasías y sus efectos.

La investigación de lo inconsciente colectivo exige, por lo tanto, una antropología general que permita captar invariantes en el cúmulo de las diferencias culturales humanas. Y ofrece en contrapartida a esa antropología el resultado de sus investigaciones, enfocadas desde la óptica psicológica, basada en la experiencia individual. Los aspectos colectivos privilegiados de la investigación de lo inconsciente son las grandes fantasías de la Humanidad —mitologías, incluidas las religiones, artes, discursos metafísicos, supersticiones, delirios colectivos... Un mundo de símbolos. Como ese mundo de símbolos en que consiste el esoterismo occidental.

Profesionalmente, los símbolos que más le interesan a Jung son los relativos a la transformación psíquica. Aquí dominan los conflictos, en su mayor parte morales, y la lógica de la individuación, que implica una articulación de las posiciones encontradas que se dan entre ellos. La alquimia le ofrecerá una imagen de ese proceso: "la alquimia preparó el camino de la psicología de lo inconsciente, por una parte, al legar (sin pretenderlo) numerosos símbolos que constituyen un material valiosísimo para la interpretación moderna de los símbolos y, por otra, al bosquejar en sus esfuerzos sintéticos intencionados procedimientos simbólicos que redescubrimos en los sueños de nuestros pacientes"<sup>158</sup>. Y la historia de la alquimia, desde su prehistoria chamánica que desemboca en el taoísmo hasta las elaboradísimas interpretaciones espirituales barrocas, le ofrecerá un escenario para apreciar el malestar psíquico de nuestro tiempo. Como señala Quispel, "gracias a la gnosis y a un conocimiento perfecto de la historia religiosa de la Antigüedad, Jung descubrió que el verdadero problema del hombre actual no es ni la cuestión sexual ni la cuestión social, sino la cuestión religiosa"<sup>159</sup>.

---

<sup>158</sup> OC 14, t. II, § 447

<sup>159</sup> Quispel, p. 135

El hijo, sobrino y nieto de pastores protestantes de su Suiza natal captó claramente las consecuencias de que fueran los países protestantes donde surgió la idea de la muerte de Dios —en Hegel primero, después en Nietzsche—, y que Alemania iniciara las dos guerras mundiales que hicieron temblar al mundo. La racionalista Reforma, con su alergia a la imaginación, había roto la *unio mystica* y las raíces metafísicas del hombre europeo. El origen de este giro se produce con la aparición del hombre moderno en sentido estricto, a finales del Renacimiento.

Lo dice Culianu con toda claridad: “ La cultura del Renacimiento, que es ‘un renacimiento de las ciencias ocultas y no, como se dice diariamente en las escuelas, la resurrección de la filosofía clásica y de un vocabulario olvidado’<sup>160</sup>, era una cultura de lo fantástico. Daba un peso inmenso a los fantasmas suscitados por el sentido interno [imaginación] y desarrolló al extremo la facultad humana de *operar activamente sobre y con los fantasmas*. Creó toda una dialéctica del eros, en la que los fantasmas, que se imponían en primer lugar al sentido interno, acababan siendo manipulados a voluntad. Creía firmemente en la potencia de los fantasmas. Que se transmitían del aparato fantástico del emisor al del receptor. Creía igualmente que el sentido interno estaba ligado por excelencia a las manifestaciones de fuerzas transnaturales —démones y dioses.”<sup>161</sup>

Esta potencia imaginativa fue el enemigo común declarado de quienes en aquel momento discutían a muerte entre ellos: la Iglesia Católica, la Reforma y las ciencias positivas galileanas. “La censura de lo imaginario y el rechazo en bloque de la cultura de la edad fantástica que ejercen los medios cristianos rigoristas desembocan en una modificación radical de la imaginación humana”<sup>162</sup>. Para el llorado Culianu, “la civilización occidental moderna representa en su totalidad el producto de la Reforma [...] En el plano teórico, la gran censura de lo imaginario desemboca en la aparición de la ciencia exacta y de la tecnología moderna. En el plano práctico, su resultado es la aparición de las instituciones modernas. En el plano psicosocial, supone la aparición de todas nuestras neurosis crónicas, debidas a la orientación demasiado unilateral de la civilización reformada y su rechazo principal de lo *imaginario*”<sup>163</sup>.

Jung, testigo de los movimientos telúricos puestos en juego en las dos guerras mundiales, en las que las Iglesias mostraron su impotencia y una ciencia fáustica abrazó la causa de la destrucción, vio en ellos una emergencia de lo reprimido al final del Renacimiento para dar paso a esa Era de la Razón que culminaría en el XVIII. Consideraba incluso que los países católicos tenían menos necesidad de

---

<sup>160</sup> W.E. Peuckert, *Pansofia*, cit. en Culianu, p. 235

<sup>161</sup> Culianu, p. 257

<sup>162</sup> *Ibid.* p. 269

<sup>163</sup> *Ibid.* p. 291

psicoanálisis. La terapia de ese hombre desarraigado en esta "era anticristiana [... con sus] espejismos sociopolíticos [... su] *hybris* racionalista que corta a la consciencia de sus raíces transcendentales y le pone fines inmanentes por delante"<sup>164</sup>, era precisamente la imaginación.

Esa imaginación que ponía a la consciencia en contacto con su mundo de fantasías, su inconsciente, la Memoria de la especie. Frente a la represión cultural de "la fantasía mítica, desaparecida de nuestra época racional"<sup>165</sup>, Jung ofrece su método de la 'imaginación activa' a todo individuo que quiera liberarse de su inconsciencia de sí, de su ignorancia sobre su propia existencia. Un método que recuerda al uso bruniano del arte de la memoria clásico. En palabras de F. Yates, para Bruno "la meta del sistema de memoria es fundar en el interior, en la psique, por medio de la organización de imágenes significativas, el retorno del intelecto a la unidad. [...] Se trata de] una técnica mágico-religiosa, un modo de unirse, como parte de un Hermetismo culto misterioso, al alma del mundo. [...] La visión mágica de la Naturaleza y la filosofía que hace posible que el poder mágico de la imaginación tome contacto con ella, y el arte de la memoria, según Bruno la transformara, fue el instrumento con el que mediante la imaginación efectuar este contacto"<sup>166</sup>.

### **Sincronicidad y unus mundus**

"El ocultismo es el conjunto de las doctrinas y prácticas fundadas en la teoría de las correspondencias [...] según la cual todo objeto pertenece a un conjunto único y posee con todos y cada uno de los elementos de dicho conjunto relaciones necesarias, intencionales, no temporales y no espaciales"<sup>167</sup>. Jung confesará que su hipótesis de la sincronicidad es una puesta al día de la teoría de las correspondencias, debida al estoicismo platónico y aristotélico de Posidonio de Apamea en el los siglos II-I a. C. y que fundamenta no sólo el esoterismo sino la visión medieval exotérica occidental.

Jung encontró gracias a R. Wilhelm la clave que le llevaría a su estudio de la alquimia. También le guió el eminente sinólogo en la sabiduría del *I Ching*, de donde extraería la idea de ese orden acausal que denominó 'sincronicidad'. Lo dice en su necrología de Wilhelm, en 1930: "La ciencia del *I Ching* radica precisamente no en el principio de causalidad, sino en un principio hasta ahora innombrado —por no existir entre nosotros— que yo he denominado tentativamente *principio sincrónico* [...] Un ejemplo de sincronicidad a gran escala sería la

---

<sup>164</sup> OC 9/2, § 346 [p. 232]

<sup>165</sup> RSP, p. 196

<sup>166</sup> Yates, pp. 266, 303 y 359

<sup>167</sup> Amadou, p. 16

astrología"<sup>168</sup>. Hasta 1952 no haría una presentación teórica de este principio.

"La sincronicidad como principio de relaciones acausales"<sup>169</sup> se publica junto a un texto de Wolfgang Pauli, "La influencia de las ideas arquetípicas en las teorías científicas de Kepler"<sup>170</sup>, conformando un volumen de los "Estudios psicológicos" editados por el Instituto Jung de Zúrich desde su fundación en 1948, con el título *La interpretación de la naturaleza y la psique*. Jung dice en el prólogo de su texto que "no se trata ni mucho menos de una descripción y explicación exhaustivas del complicado estado de la cuestión, sino sólo de un intento de plantear el problema de tal manera que salgan a relucir, si no todos, sí al menos muchos de sus aspectos y relaciones"<sup>171</sup>.

La cadena histórica que establece Jung como precursores de la idea va de Lao Tsé hasta Leibniz, pasando por Ch'uang Tsé, Teofrasto, Filón, Zósimo, Agrippa, Paracelso y Kepler. Concluye que la "sincronicidad y un sentido absoluto, que constituye la base del pensamiento clásico chino y la ingenua hipótesis de la Edad Media [...] no se trata de una superstición, sino de una verdad que si no ha sido contemplada durante mucho tiempo, sólo es porque tiene menos que ver con el aspecto material de los acontecimientos que con su aspecto psíquico"<sup>172</sup>. Con ello afirmaba todo el mundo esotérico cristiano en su conexión con el pensamiento clásico chino, coincidentes ambos en la lectura de un universo energético cualitativo cuyas correspondencias se expresan simbólicamente. La conexión la encontró en la propia alquimia.

Ahora bien, Needham destaca, en la parte correspondiente a la alquimia de su obra monumental sobre la civilización china, que mientras la "alquimia interior" china se desarrolla dentro de la medicina hasta hoy, "los temas dominantes de la alquimia alegórico-mística occidental son (1) la muerte y resurrección a la vida eterna, con los motivos asociados del descenso a los infiernos y la liberación y redención del espíritu aprisionado en la materia básica, [...] una idea maniquea basada en el gnosticismo, y (2) el tema sexual de la conjunción de opuestos, un estado de equilibrio alcanzado paso a paso hacia la perfección absoluta, ligado al tema del andrógino y seres hermafroditas como símbolos y la descripción de la unidad de todas las cosas en diagramas cósmicos", que no se debe al antisexual maniqueísmo y es muy similar a la dinámica yin/yang. Aunque Needham previene, en explícita referencia a Jung, que "no debe sobreestimarse tampoco la importancia que haya tenido aquello que los chinos han pensado como yin y yang a lo largo de la alquimia occidental, con todo lo que ello implica"<sup>173</sup>.

---

<sup>168</sup> OC 15, § 81

<sup>169</sup> OC 8, §§ 816-958

<sup>170</sup> Pauli, 1996, cap. 21

<sup>171</sup> OC 8, § 816

<sup>172</sup> Ibid., § 934

<sup>173</sup> Needham, pp. 10 y 12

La sincronicidad, esa coincidencia de sentido en el tiempo, con sus tres formas, "(1) coincidencia y simultaneidad de cierto contenido psíquico con un proceso objetivo correspondiente, (2) coincidencia de un estado psíquico fantasioso –visión o sueño– que posteriormente se comprueba como un reflejo aproximadamente fiel de un acontecimiento ocurrido en otro lugar más o menos al mismo tiempo y (3) el mismo caso, con la excepción de que el acontecimiento objetivo ocurre en el futuro, mientras la fantasía correspondiente se da en el presente"<sup>174</sup>, habla de un mundo cargado de sentido en un tiempo relativo y constituye la máxima formulación de Jung acerca de la psique objetiva.

Su trabajo sobre la sincronicidad era un instrumento más para poder enfrentar su obra cumbre, que culmina toda su labor: *Mysterium coniunctionis*, publicada, en dos tomos, en 1955 y 1956, a los que se suma como tercero el análisis llevado a cabo por M.L. von Franz sobre el tratado alquímico del siglo XIV-XV *Aurora consurgens*. Es en esta obra compuesta cumplidos sus ochenta años donde Jung presenta su idea del *unus mundus*, un término medieval que tiene gran importancia para Gérard Dorn, quien lo identifica con la *res simple*, "un mundo potencial del primer día de la creación en el que nada habría sido separado todavía"<sup>175</sup>. Un término nuevo para el gnóstico Pleroma, que Jung considera idéntico a lo inconsciente colectivo, aunque subrayando que "mientras que el concepto *unus mundus* es una especulación metafísica, lo inconsciente puede ser experimentado"<sup>176</sup>, como demuestran los avistamientos individuales y colectivos de OVNIS<sup>177</sup>.

Uno de los símbolos fundamentales de ese inconsciente, en concreto el mándala como representación del sí-mismo, le sirve para acercar a la empiria el término metafísico que no puede ser experimentado aunque sí pensado: "El mándala simboliza mediante su punto central la unidad última de todos los arquetipos y la pluralidad del mundo fenoménico, por lo que constituye el equivalente empírico del concepto metafísico *unus mundus*"<sup>178</sup>.

Desde un punto de vista conceptual, no es difícil comprender que "todo lo que sucede tiene lugar en el mismo mundo y forma parte de él"<sup>179</sup> y que "el trasfondo de nuestro mundo empírico parece ser, en efecto, un *unus mundus* [...] El trasfondo psicofísico transcendental corresponde a un 'mundo potencial' porque en él están puestas todas las condiciones que determinan la figura de los fenómenos empíricos. Está claro que esto vale tanto para la física como para la psicología; mejor dicho, para la macrofísica igual que para la psicología de la

---

<sup>174</sup> OC 8, § 958, "Addenda"

<sup>175</sup> OC 14, t. II, § 421

<sup>176</sup> Ibid. § 325

<sup>177</sup> *Un mito moderno* [1958], en OC 10, §§ 589-824

<sup>178</sup> OC 14, t. II § 326

<sup>179</sup> Ibid. § 327

consciencia"<sup>180</sup>. En términos psicológicos, la consciencia brota de lo inconsciente y el proceso de individuación sugiere que existe un centro rector inconsciente, el sí-mismo, abierto al alma del mundo.

Este sí-mismo, con las formas geométricas, cósmicas, minerales, vegetales, animales y antropomórficas que reviste para la consciencia, y que Jung ha rastreado en documentos correspondientes a distintas culturas y épocas, esos textos enciclopédicos que Needham describe críticamente como "un verdadero fárrago de imaginería, paralelismos, patrones, visiones y formulaciones simbólicas tomadas del orfismo, gnosticismo, *Corpus Hermeticum*, los filósofos protoquímicos alejandrinos, la Cábalá y otras muchas fuentes, sin excluir los Evangelios apócrifos y similar material cuasilegendario cristiano"<sup>181</sup>, es el concepto fundamental de Jung, la representación de la gran coincidencia de opuestos, expresado cabalmente en los mándalas.

Si "el simbolismo del mándala es el equivalente psicológico de la idea metafísica del *unus mundus*, la sincronicidad [es] el parapsicológico"<sup>182</sup>. El término 'parapsicología' surge en el año 1934 en Alemania, donde el espiritismo gozó de una aceptación entre las elites científicas como no se dio en ninguna otra parte de Occidente, cuando la antigua revista *Estudios psíquicos*, publicada en el siglo que va de 1824 a 1925, se transforma en 1934 en la *Revista de parapsicología*<sup>183</sup>. Sería sin embargo la obra del norteamericano J.B. Rhine, quien en su laboratorio de la Universidad de Duke, fundado en 1934 dados los prometedores resultados de sus investigaciones desde 1930, pondría a punto un trabajo experimental que ha sentado las bases de "esta rama de investigación herética, polémica y de vanguardia, que está aún clamando por su debido reconocimiento ante la ciencia oficial, conservadora y circunspecta", como expone el propio Rhine en 1948<sup>184</sup>. Las cosas han cambiado mucho en estos sesenta años

Jung encuentra en Rhine al interlocutor ideal, pues investigando desde otros presupuestos los mismos fenómenos permite verificar sus propias hipótesis y analizar los fenómenos ocultos sin ninguna metafísica religiosa. En todo caso, como puede leerse en sus respuestas a un cuestionario sobre el futuro de la parapsicología que le hizo llegar el *International Journal of Parapsychology*, "la parte mayor y más importante de la investigación parapsicológica será la exploración cuidadosa y la descripción cualitativa de los eventos espontáneos [... a los cuales] generalmente no puede aplicarse el método experimental"<sup>185</sup>. Tal remodelación de estos estudios, ligados a las ciencias físicas, abre nuevas vías de comprensión de la complejidad del universo y del carácter aespacial y atemporal de la psique que ya señalaba Jung en sus

---

<sup>180</sup> Ibid. § 424

<sup>181</sup> Needham, p. 3

<sup>182</sup> OC 14, t. II, § 327

<sup>183</sup> J.P. Deveny, "Espiritismo", en Hanegraaf (ed.)

<sup>184</sup> Rhine, p. 30

<sup>185</sup> OC 12, §§ 1219 y 1216

escritos de juventud. Así, "la independencia del tiempo y del espacio causa fenomenológicamente una simultaneidad (o una *coincidencia de sentido*) entre acontecimientos distantes y no conectados causalmente que hasta ahora habían sido recogidos bajo los conceptos puramente descriptivos de telepatía, clarividencia y 'precognición' [...] El principio de sincronicidad [...] remite a una conexión o a una unidad de acontecimientos no conectados causalmente y representa, por lo tanto, un aspecto de unidad del ser al que se puede designar *unus mundus*"<sup>186</sup>.

## Conclusiones

Creo haber recopilado y presentado suficiente material, a mi juicio relevante, para establecer los puntos centrales de la relación indicada en el título de esta conferencia. Hemos podido comprobar que hay varios niveles en la perspectiva junguiana respecto al esoterismo cristiano, a los cuales denominaré: (1) biográfico, (2) empírico, (3) antropológico, (4) sociológico, (5) epistemológico y (6) metodológico.

Biográfico en primer lugar, por los numerosos testimonios del propio Jung sobre sus experiencias parapsicológicas (visiones, fenómenos *poltergeist*, sincronicidades, sueños terminantes, etc.), que revelan una movilización de su inconsciente colectivo, al que llama "personalidad 2", y que tanta importancia tendrá en la elaboración de su psicología analítica.

Empírico, cuando Jung se refiere a los fenómenos propios del trance extático y sus rendimientos psíquicos superiores específicos de los estados alterados de consciencia. En ellos se revela un poder psíquico inconsciente que debe ser explicado por la psicología. Si bien no es difícil ver procesos de escisión, propios de la histeria y su represión instintiva, ni los efectos de una sugestión debido al descenso del nivel mental con su relativa neutralización del yo, tampoco puede negarse la enorme riqueza creativa que sale a la luz. Por otra parte, allí donde el trance es hipnótico, inducido, el vínculo entre el hipnotizador y el hipnotizado adquiere un valor especial, llamado transferencia, como el mismo joven Jung tuvo que penar al ver el revuelo que provocó en la familia el estado en que empezó a encontrarse Hélène<sup>187</sup>. Una transferencia que reproduce en parte el *opus alquímico*.

Antropológico, cuando señala la importancia que estos fenómenos tienen a lo largo de la historia en forma de chamanismo, profetismo, mística, folclore e incluso en las artes. La irrupción de ese poder psíquico inconsciente de carácter visionario es objeto de elaboraciones

---

<sup>186</sup> OC 14, t. II, § 327

<sup>187</sup> Cf. H.F. Ellenberger, "C.G. Jung y la historia de Hélène Preiswerk", en Ellenberger, cap. 11, p. 296

religiosas, médicas, mágicas y artísticas en distintas áreas culturales y revela una dimensión de la creatividad humana. La hipótesis de un inconsciente colectivo como fuente de la psique humana individual surge precisamente de la concordancia, más allá de la geografía y la Historia, de motivos mitológicos comunes, mitologemas, universales antropológicos que brotan de ese fondo chamánico común fundamentado en la participación mística de todos los seres.

Sociológico, como se desprende de los comentarios de Jung acerca del ocultismo y la teosofía de su tiempo, que considera una respuesta religiosa espontánea en un mundo secular y escéptico con su pasado inmediato, expresión clara de un hambre espiritual en un mundo desencantado, en claro paralelismo estructural con movimientos sociales semejantes ocurridos en otras crisis históricas, cuando se hunde un orden simbólico para dar paso a otro nuevo. Aquí el concepto básico es compensación. Jung concibe precisamente la alquimia, que condensa todo el esoterismo occidental, como la compensación del cristianismo.

Epistemológico, en su estudio de la forma de conocimiento que revelan los símbolos. Cualquier discurso esotérico, que intenta integrar en un todo coherente diversos niveles del ser, velando a su vez este conocimiento, se expresa necesariamente en un lenguaje simbólico, paradójico, escapando a la lógica aristotélica del discurso verbal. La inefabilidad del místico, la improbabilidad de las mancias, la creación de talismanes y amuletos, las sincronicidades son fenómenos de frontera, como lo es el propio arquetipo, que sólo pueden comunicarse mediante símbolos. La tradición esotérica constituye por ello un registro mayor de símbolos que estimula la labor de la psicología analítica.

Metodológico, en lo que respecta a la fundamentación de su propia obra. Jung no deja de señalar el paralelismo de los símbolos del gnosticismo, la alquimia, el taoísmo, el tantrismo o los ritos religiosos con las formaciones espontáneas de lo inconsciente en el individuo. En este nivel, Jung puede encontrar reglas para sus investigaciones y el tipo de inferencias permitidas. El ingente trabajo hermenéutico que caracteriza el discurso esotérico, definiendo Eco por ello como "discurso al cuadrado" al corpus alquímico por consistir en "el discurso de la alquimia sobre los discursos alquímicos"<sup>188</sup>, ofrece modelos de composición analógica que obliga al sincretismo y, de ahí, a la elaboración de sistemas con diferentes niveles de significado.

De lo dicho hasta aquí puede desprenderse que para Jung el esoterismo era un objeto de la psicología que revelaba con particular nitidez la dinámica psíquica de la adaptación y la autorrealización de individuos y comunidades. En los discursos y prácticas esotéricas, de la astrología a la creación cabalista del homúnculo, de las fábulas rosacrucianas al espiritismo más banal, como el satanista, pueden

---

<sup>188</sup> Eco, p. 85

percibirse los esfuerzos de los individuos para integrar los opuestos hacia un centro donde se articulan y mantener la confianza en un mundo ordenado más allá de ellos y de su tiempo histórico. Un cosmos sujeto a un orden metafísico en el que la existencia individual de todo ente tiene sentido.

A través de la inmersión en ese mundo apartado de la vista por la Modernidad, que decretó irrelevante su propio pasado histórico y todo lo que no fuera su autoimagen de un Occidente racional, Jung veía la compensación de una peligrosa deriva hacia el más craso nihilismo, gracias al cual la tiranía podía campar por sus respetos mientras el individuo se debilitaba espiritualmente. Atendiendo a esa Tradición descalificada por la Ilustración, Jung señalaba la hondura de la psique como más de veinticinco siglos antes lo hubiera dejado dicho Heráclito. Por eso celebra en los movimientos ocultistas de su tiempo, que prácticamente es el nuestro, más allá de sus críticas a la superficialidad en su concepción de las ciencias o su apego por las modas orientalizantes, su aspecto terapéutico como religión enfrentada al unilateralismo de una consciencia mecanicista y reduccionista.

Ese apoyo a todo aquello que permita dar una forma a la fantasía no creo yo que le haga, sin embargo, un esotérico. No busca el secreto como forma de poder, ni piensa que su cuerpo de doctrina psicológica sea una religión o un nuevo mito, a pesar de la opinión de alguno de sus seguidores, como E. Edinger, que no duda en considerar a Jung el creador de un nuevo mito para nuestro tiempo, el cual "nos enseña que el yo de cada individuo es un crisol para la creación de consciencia, es decir, un lugar favorable para la Encarnación del Espíritu Santo"<sup>189</sup>. Jung no busca la perfección con su psicología analítica, sino la completud, que supone asumir la sombra negativa, ni pretende hacer magia para poner a la Naturaleza a su servicio, ni cree que la cuidadosa aplicación de ritos externos tenga un efecto transformador. Jung se presenta como un psicólogo y un psiquiatra que intenta ser justo con las vivencias de sus pacientes. Ello requiere comprender sus creaciones psíquicas y ofrecerles un contexto histórico más allá del familiarismo freudiano. Su concepto de símbolo como un contenido psíquico que tiende al futuro le obligó a una investigación de aquellos discursos humanos plagados de símbolos más que de ideas claras y distintas. No se puede hacer una psicología de lo inconsciente atendiendo exclusivamente a las producciones de una consciencia segura de sí.

Por otra parte, la situación actual de las ciencias naturales, que no dejan de sorprendernos cotidianamente con sus observaciones e hipótesis, demuestra una atención creciente hacia aquellos temas relativos a un orden metafísico subyacente al maravilloso orden explícito de la Naturaleza. No voy a entrar aquí en esas investigaciones que llevan de la energía oscura cosmológica a las supercuerdas, del descubrimiento de la base bacteriana de toda vida a

---

<sup>189</sup> Edinger, p. 43

las matemáticas de los sistemas no lineales. Simplemente decir que si la idea del *unus mundus*, como señala Jung, es metafísica, todo la investigación que se realiza dentro del paradigma holográfico parece ofrecer suficientes pruebas de su carácter físico.

Traeré sólo a colación tres ejemplos de cómo las ciencias actuales atienden a ese orden metafísico. El primero se debe a E. Laszlo, creador junto a von Bertalanffy de la teoría de sistemas y su continuador. Basándose en las hipótesis de la física actual, afirma que vivimos en un "universo in-formado" lleno de significado, en el que "materia y vacío forman un circuito de realimentación autogenerada"<sup>190</sup>. Entiende la in-formación como "una conexión sutil, casi instantánea, no evanescente y no energética entre cosas situadas en lugares diferentes en el espacio y entre sucesos que ocurren en diferentes momentos del tiempo. Dichas conexiones se denominan 'no-locales' en las ciencias naturales y 'transpersonales' en la investigación de la consciencia [...] La materia y la mente no están separadas ni son realidades diferentes; son aspectos complementarios de la realidad del cosmos"<sup>191</sup>. Laszlo hipotetiza desde la idea hindú de *akhasa*, el éter quintaesencial que subyace a los cuatro elementos, la existencia de un "campo akásico, un archivo permanente de todo lo que ocurre y ha ocurrido en todo el universo; [...] la autorreconocida mente de Dios"<sup>192</sup>. Este campo A, que hace unos años denominaba Psi, está en la base de "la memoria colectiva de la especie"<sup>193</sup>.

Otro autor, sobradamente conocido, F. Capra, en su libro *Las conexiones ocultas*, de 2002, parte de la teoría de la complejidad, basada en la dinámica no-lineal, para investigar los procesos propios de la vida. Tras afirmar que "la mente es inmanente a la materia viva, [...] que] el proceso de vivir es un proceso cognitivo [...] igual que] la evolución es un proceso cognitivo"<sup>194</sup>, entiende aristotélicamente que las relaciones entre mente y materia son las existentes entre proceso y estructura, y describe así la isomorfía entre los niveles psíquico y material: "Las redes metabólicas de los sistemas biológicos se corresponden con las redes de comunicación de los sistemas sociales, [...] Los procesos químicos productores de estructuras materiales se corresponden con los procesos de pensamiento que producen estructuras semánticas, y [...] los flujos de materia y energía se corresponden con los flujos de ideas e información"<sup>195</sup>. Este físico teórico no duda en afirmar que "no hemos sido arrojados al caos y la aleatoriedad, sino que formamos parte de un orden superior, de la gran sinfonía de la vida"<sup>196</sup>. Hermetismo frente a gnosticismo.

---

<sup>190</sup> Laszlo, p. 60

<sup>191</sup> Ibid. pp. 97 y 162

<sup>192</sup> Ibid. PP. 7 y 237

<sup>193</sup> Ibid. p. 175

<sup>194</sup> Capra, pp. 61, 64 y 217

<sup>195</sup> Ibid., p. 329

<sup>196</sup> Ibid., p. 101

El otro ejemplo se debe a dos biólogos que estudian la vida en general atendiendo al orden ecológico, E.D. Schneider y D. Sagan, quienes en su *La termodinámica de la vida*, exponen, como el joven Jung del Club Zofingia, que “la vida es intencional [...], un sistema orientado a un fin”<sup>197</sup>, cuestionando así el papel del azar tan relevante en el darwinismo académico bajo el concepto de ‘mutación’. Para ellos, el propósito, aparente propiedad de la consciencia humana, es “un fenómeno natural de raíces termodinámicas”<sup>198</sup>. Y ofrecen su propia hipótesis metodológica: “Mente y materia se conectan a través de la termodinámica de no equilibrio”<sup>199</sup>, en concordancia con Capra.

En este punto, creo que conviene al respecto recordar las palabras de Faivre referidas a la vuelta de algunos científicos actuales a la filosofía de la Naturaleza de raíz romántica. Partiendo de que “la gnosis ha considerado siempre al Espíritu indisociable de los fenómenos físicos y químicos”, añade que “los gnósticos intentaron responder a la cuestión filosófica fundamental desde siempre, que es tal vez la de las relaciones entre Espíritu y Naturaleza, y cuando se la plantean los físicos y astrofísicos, se les ve retomar, o encontrar, en un lenguaje diferente, hipótesis e imágenes propias de las tradiciones religiosas”<sup>200</sup>.

Sirvan estos ejemplos, que podían multiplicarse (el pitagorismo de la teoría de las supercuerdas, la consciencia como forma de energía, la materia oscura como *apeiron*, etc.), para señalar cómo las ciencias naturales convergen en sus investigaciones con un tipo de planteamientos propios de la filosofía hermética. Lo que está en juego es la necesidad de un pensamiento unificado en una época de especializaciones. De nuevo Faivre: “Las ciencias se dirigen a la multiplicidad, la gnosis siempre remite a la unidad, incluso cuando esta unidad se revela compleja”<sup>201</sup>.

Creo que es en este contexto donde hay que situar el pretendido esoterismo de Jung. Al privilegiar el instante en su concepción cualitativa del tiempo (sincronicidad), une en el presente pasado y futuro, Oriente y Occidente, psicología y física, lo individual y lo colectivo, esoterismo y exoterismo, ciencias y religiones, atendiendo a los muchos antagonismos presentes e históricos, personales y grupales, dentro una dinámica psíquica que permea el *unus mundus*, donde “psique y materia son uno y el mismo mundo”<sup>202</sup>. Una observación que conviene retener en esta época aparentemente materialista: “El espíritu humano se ha sumergido profundamente en el mundo sublunar de la materia, reiterando el mito gnóstico del Nous, que contemplando su propia imagen

<sup>197</sup> Schneider y Sagan, pp. 362 y 365

<sup>198</sup> Ibid. p. 366

<sup>199</sup> Ibid. p. 388

<sup>200</sup> “Las metamorfosis de Hermes”, en Faivre, t. I, pp. 345 y 344

<sup>201</sup> Ibid. p. 360

<sup>202</sup> OC 9/2, § 413 [p. 244]

en la profundidad, se abandonó al descenso y fue devorado por la Physis. Los puntos culminantes de este desarrollo corresponden en el siglo XVIII a la Ilustración francesa, en el XIX al materialismo científico y en el XX al llamado "realismo" político y social, que hace retroceder la rueda de la historia en dos milenios, retrotrayéndonos al despotismo, la falta de derechos del individuo, la crueldad, la indignidad y la esclavitud propias del mundo precristiano; [...] la 'transvaloración de todos los valores' se juega ante nuestros ojos"<sup>203</sup>.

---

<sup>203</sup> Ibid. § 368

## Bibliografía

En los títulos de las traducciones, la fecha de publicación original va entre paréntesis cuadrado

Amadou, Robert. *El ocultismo* [1950]. No consta traductor. Pentaclo Ed., Buenos Aires, 1956

*Anthropos*, n° 153: *El círculo de Eranos*. Febrero, 1994. Anthropos Ed., Barcelona

Buber, Martín. *Eclipse de Dios* [1952]. Trad. L. Fabricant, FCE Ed., México DF, <sup>3</sup>1993

Cazenave, Michael (ed.) *C. G. Jung*. Cahiers l'Herne, París, 1984

Canseliet, Eugène. *La alquimia explicada sobre su textos clásicos* [1972]. Trad. L. Cárcamo, Luis Cárcamo Ed., Madrid, 1981

Capra, Fritjof. *Las conexiones ocultas* [2002]. Trad. D. Sempan. Anagrama Ed., Barcelona, 2003

Clemente de Alejandría. *Stromata IV-V*. Trad. M. Merino. Ciudad Nueva, Ed. Madrid, 2003

Coulianou, Ioan O. *Éros et magie à la Renaissance, 1484*. Flammarion Ed., París, 1984

Durand, Gilbert. *Ciencia del hombre y tradición* [1979]. Trads. A. L. Tobajas y M. Tabuyo. PAIDÓS Ed., Barcelona, 1999

Eco, Umberto. *Los límites de la interpretación* [1990]. Trad. H. Lozano, Lumen Ed., Barcelona, 1992

Edinger, Edward. *La création de conscience* [1984]. Trad. Y. Oddos, Séyverat Ed. La Varenne Saint-Hilaire, 1989

Eliade, Mircea. *Ocultismo, brujería y modas culturales* [1976]. Trad. E. Butelman. PAIDÓS Ed., Barcelona, 1997

Ellenberger, Henry. *Beyond the Unconscious*. Princeton UP, Princeton N.J., 1993

Faivre, Antoine. *Accés de l'ésoterisme occidental*. Gallimard Ed., París, 1986, <sup>2</sup>1996

Faivre, Antoine y Needleman, Jacob. *Espiritualidad de los movimientos esotéricos modernos* [1992]. Trads. A. López Tobajas y M. Tabuyo. PAIDÓS Ed., Barcelona, 2000

Freud, Sigmund. "Historia del movimiento psicoanalítico" [1914], en *Obras completas*, t. V. Trad. L. López-Ballesteros. Biblioteca Nueva Ed., Madrid, 1972

Glover, Edward, *Freud ou Jung?* [1950]. Trad. L. Jones, PUF, París, <sup>2</sup>1983

Grimaldi, Horacio E. *C.G. Jung, el último de los magos*. Fundación C.G. Jung de Buenos Aires, sin fecha.

Grof, Stanislav. *La psicología del futuro* [2000], Trad. S. Telle, La liebre de marzo, Ed., Barcelona, 2002

Gruppo di Ur. *Introduzione alla magia quale scienza dell'Io*. Fratelli Melita Ed., Génova, 1987

Hanegraaf, Wouter (ed.). *Dictionaty of Gnosis and Western Esotericism*. Brill Ed., Leiden, 2005

Hoeller, Stephan. *Jung el gnóstico* [1982]. Trad. M. Pino, Ediciones B., Barcelona, 1990

Jámblico. *Vida pitagórica*. Trad. E.A. Ramos, Etnos Ed., Madrid, 1991

### **Jung, Carl Gustav**

La *Obra completa* de Jung está siendo publicada en nuestro país por Trotta Ed., Madrid, desde 1999. Los volúmenes publicados hasta el momento son: 1, 4, 7, 8, 9/1, 10, 11, 12, 14, 15 y 16. En cualquiera de ellos puede encontrarse el listado y contenido de los 20 volúmenes que la componen. Los volúmenes citados en el texto son los siguientes:

- 1** *Estudios psiquiátricos*. Trads. A. Sánchez Pascual y M.L. Pérez Cabana, 1999
- 8** *La dinámica de lo inconsciente*. Trad. D. Pérez Abalos, 2004
- 10** *Civilización en transición*. Trad. C. Martín, 2001
- 12** *Psicología y alquimia*. Trad. A.L. Bixio, 2005
- 14** *Mysterium coniunctionis*. Trads. J. Rivera y J. Navarro, 2002
- 15** *Sobre el fenómeno del espíritu en el arte y la ciencia*. Trad. C. García Ohlrich, 1999

*Símbolos de transformación*. [1952] Trad. L. Rosenthal. PAIDÓS Ed. 1953, <sup>5</sup>1993 (corresponde a OC **5**)

*Aion* [1951]. Trad. J. Balderrama, PAIDÓS Ed., Barcelona, 1986  
(corresponde a OC 9/2)

*Tipos psicológicos*. Trad. A. Sánchez Pascual. Edhasa,  
Barcelona, 1994 (constituye OC 6)

*El secreto de la Flor de Oro* [1928]. Trad. R. Pope. PAIDÓS  
Ed., Barcelona, <sup>2</sup>1982

*Recuerdos, sueños, pensamientos* [1961] Trad. M. L. Borrás,  
Seix Barral, Barcelona, 1964

*The Zofingia lectures*. Trad. J.V. Heurk. Princeton UP,  
Princeton, N.J., 1983

*Collected Works*, vol 18 . *The symbolic life*. Trad. R. F. C.  
Hull, Princeton UP, Princeton, N.J., 1980

Laszlo, Erwin. *El univesrso in-formado* [2007]. Trad. M.  
Dominguez. Nowtilus Ed., Madrid, 2007

Maillard, Christine. *Les sept sermons aux morts*. P. U. de Nancy,  
Nancy, 1993

Needham, Joseph. *Science and civilization in China*, vol. 5, parte  
V. Cambridge UP, Cambridge, 1983, <sup>3</sup>2000

Newman, William R. y Grafton, Anthony. *Secrets of Nature*. MIT  
Press, Cambridge, Massachussets, 2001

Noll, Richard. *Jung, el Cristo ario* [1997]. Trad. M. Pino,  
Ediciones B, Barcelona, 2002

Oldmeadow, Harry. *Mircea Eliade y C. G. Jung* [1992]. Trad. E.  
Serra. J. J. de Olañeta Ed., Palma de Mallorca, 2008

Pauli, Wolfgang. *Escritos sobre física y filosofía* [1994]. Trads.  
T.M. García y R. Hernández, Debate Ed., Barcelona, 1996

Quasten, Johannes. *Patrología I*. [1950] Trad. I. Oñatibia. BAC  
Ed. Madrid, 1995

Rhine, Joseph B. *El alcance de la mente* [1948]. Trad. T.D.  
Ivnisky, PAIDÓS Ed., Buenos Aires, 1956

Schneider, Eric D. y Sagan, Dorion. [2005] *La termodinámica de la  
vida*. Trad. A. García Leal. Tusquets Ed., Barcelona, 2008

Seco, Manuel, Andrés, Olimpia y Ramos, Gabino. *Diccionario del español actual*. Aguilar Ed., Madrid, 1999

Segal, Robert A. *The gnostic Jung*. Princeton UP, Princeton N.J., 1992

Servier, Jean. *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*. PUF, Paris, 1998

Sladek, Mirko. *L'étoile d'Hermès* [1984]. Trad. J. Rigal, Albin Michel Ed., Paris, 1993

*Sophia perennis*, nº 5. J.J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 2005

*Suplementos nº 42: Una interpretación evaluativa de nuestra cultura*. Anthropos Ed., Barcelona, 1994

Tarnas, Richard. *Cosmos y psique* [2006]. Trad. M.A. Galmarini, Atalanta Ed., Gerona, 2008

Voegelin, Eric. *La nueva ciencia de la política* [1952] Trad. J. Ibarburu, Katz Ed., Buenos Aires, 2006

Werblowsky, R.J. Zwi. *Más allá de la tradición y la modernidad* [1976]. Trad. R. Ruza, FCE Ed., México, 1981

Yates, Frances. *El arte de la memoria* [1969]. Trad. I. Gómez de Liaño, Taurus Ed., 1974