

JUNG EL GNÓSTICO

Y

LOS SIETE SERMONES A LOS MUERTOS



PSICOLOGÍA
RACCORDANTE

STEPHAN HOELLER

heptada

JUNG
EL GNÓSTICO

Y

LOS SIETE SERMONES A LOS MUERTOS

STEPHAN HOELLER


PSICOLOGÍA
ASCENDENTE


haplada

Colección PSICOLOGIA TRASCENDENTE
Dirigida por Luis Maggi

Título original: The Gnostic Jung

Traducción: Servanda de Hagen
Ilustración de portada: Jan Semmel
Diseño: Bruno d'Aquino

- © 1982 Stephan Hoeller
- © 1990 para todas las ediciones en lengua castellana: Heptada Ediciones, S. A.
San Isidro, 23. 28220 Majadahonda (Madrid)

I.S.B.N.: 84-7892-021-8
Depósito Legal: M-44664 1990
Fotocomposición: Angel Gallardo, Madrid
Impresión y encuadernación: Talleres Gráficos Peñalara, Fuenlabrada (Madrid)
Impreso en España
Printed in Spain

*A Kristofer, un verdadero hijo de Hermes,
que trajo el medio de la Conjunción
a muchos, incluyendo al autor.*

Prefacio

La esencia de los comentarios sobre los *Siete Sermones a los Muertos* fue pronunciada por el autor en una clase de psicología de la religión en el Instituto para el Estudio de la Religión en Oriente y Occidente, de la Universidad de California en Los Angeles en el trimestre de la primavera de 1977. El Prólogo, «Premonición de un Mundo Ineludible de Sombras», fue publicado originalmente en *Perspectivas Psicológicas* (del Instituto C. G. Jung, Los Angeles), en el número de primavera de 1982.

El autor está profundamente agradecido a quienes prestaron ayuda para la realización del libro:

La Academia de Educación Creativa, y su presidente, el dr. James C. Ingerbretser, cuya subvención hizo posible su aparición.

El Círculo Ouroboros de Beverly Hills, California, y sus generosos anfitriones, el sr. Arthur Malvin y Sra.

Irene Malvin, que especialmente creó y donó su dibujo de Abraxas para este trabajo.

El profesor John Algeo, quien, al leer el manuscrito, enriqueció su calidad con valiosas sugerencias.

Prólogo

Premonición de un mundo ineludible de sombras

Era el año 1949. Una espesa capa de nieve oscurecía la silueta de los espléndidos edificios barrocos de la antigua ciudad de Innsbruck. La venerable capital de la tierra del Tirol parecía despoblada por la sombría fuerza del invierno alpino. La ancha avenida nombrada en honor a la emperatriz María Teresa, matriarca amada de los ya desaparecidos estados unidos de Europa Oriental, estaba vacía de sus paseantes vespertinos, que habían huido de los elementos buscando refugio donde podían. El refugio, especialmente el que brindaba calor, era escaso. La falta de materiales de calefacción privaba a la mayoría de las personas y los edificios de calor. Inclusive las históricas cámaras de la famosa Universidad de Innsbruck albergaban a tiritantes masas de abrigados estudiantes, amontonados alrededor de profesores cuya erudición era superada sólo por su incomodidad. Los verduleros ofrecían desanimadamente su escasa mercancía de verduras heladas, mientras los españoles marroquíes y los soldados de infantería senegaleses del ejército francés de ocupación maldecían el día en que sus generales habían decidido apostarlos en esta tierra de nieve y hielo. Sin duda era feliz aquel hombre, mujer o niño que podía cobijarse en una habitación caldeada en un día como éste.

Por una pequeña calle lateral de la zona central de la ciudad, dos figuras con abrigo, sombrero y bufanda se dirigían apresuradamente a un sitio bendecido por la temperatura, el

salón público de lectura mantenido para el enriquecimiento intelectual —e incidentalmente, o no tanto, para la comodidad física de la población— por el Servicio de Información de los Estados Unidos de América. Allí, en medio de libros y periódicos impresos en varios idiomas, todos con los ideales de los más ricos y generosos de los cuatro poderes ocupacionales, hombres cansados y con frío que se refugiaban del invierno tirolés se reunían con gran frecuencia. Las dos figuras a las que se hace referencia aquí eran refugiados no sólo de los elementos, sino de otras formas, más duraderas, de adversidad. Eran refugiados de su cercana patria, Hungría, que habían venido a residir, temporalmente, al país hermano, la patria imperial austríaca de los diversos pueblos de Europa oriental. El mayor de los dos compatriotas tenía una apariencia singularmente notable y unas credenciales igualmente notables en los campos de la erudición, la religión y la vida pública. El profesor J. era un sacerdote de la Iglesia católica romana, y hasta hacía poco, un miembro de la Orden Jesuita, que abandonó con la aprobación especial de la Iglesia aunque retuvo su condición de sacerdote. Durante muchos años, se le reconoció como una de las lumbreras sobresalientes del mundo académico de su país y como el profesor más joven que haya ocupado un lugar en la universidad húngara. Era el autor de varios libros de filosofía, y un reconocido experto en existencialismo, que conocía personalmente a Heidegger, Jaspers y Jean Paul Sartre. En 1945, su nombre fue uno de los nominados para el principal arzobispado de Hungría, que suponía el liderazgo de la Iglesia de toda la nación, pero fue pasado por alto en favor del heroico y trágico prelado cardenal Mindszenty, cuyo encarcelamiento escandalizaría al mundo entero durante los años siguientes. En ese momento, el profesor J. vivía tranquilo, prácticamente retirado en Austria: una figura austera y misteriosa, conocida sólo por unos pocos de sus compatriotas y que tenía contacto personal con menos aún. Uno de los escogidos con quien conversaba regularmente era su actual compañero en el paseo invernal, un joven y precoz estudiante de filosofía que aspiraba a entrar en el

sacerdocio. Este joven —que no es otro que el autor del presente tratado— había atraído extrañamente la atención del solitario profesor, quien parecía divertirse con su gran atracción hacia la religión, junto con un pensamiento no convencional y una extravagancia juvenil.

«Me gustas, mi joven Barón —le dijo cuando se conocieron—, en otra época te hubieras convertido en un verdadero hereje y hubieras sido quemado por los dominicos.» Estas prometedoras frases de bienvenida fueron el principio de una amistad marcada por reuniones casi diarias en el salón de lectura de la biblioteca estadounidense y, en raras ocasiones de prosperidad momentánea, en un bar tomando café y coñac francés.

—Quizás haya una sorpresa para ti esta tarde —dijo el profesor a su compañero.

—Estamos a punto de recibir un extraño libro que seguramente te interesará.

—¿Un extraño libro? ¿Cuál es su contenido y quién es su autor?

—Me han dicho que es acerca de tus viejos amigos, los herejes gnósticos, de quienes hablas con tanto entusiasmo. Además, ha sido escrito por otro hombre en el que te interesas, el formidable dr. Jung.

—¿El psicólogo suizo que vive al otro lado de las montañas y que es famoso por ser un verdadero mago en la antigua tradición de brujas y alquimistas? —preguntó el joven con entusiasmo.

—El mismo. El *Hexenmeister* (mago) de Zürich en persona.

Después de que el profesor anunciara esta intrigante noticia, los dos congelados viajeros entraron en el salón de lectura y, tras quitarse los abrigos cubiertos de nieve, se instalaron cómodamente en una mesa grande y vacía en un extremo de la sala. La joven bibliotecaria austríaca hizo una respetuosa reverencia al *Hochwurdiges Herr* (reverendo caballero) como acostumbraba a hacerlo, mientras depositaba varias publicaciones del material habitual de lectura del profesor delante

de él. Los dos compañeros se introdujeron en una nube etérea de bienestar tranquilo y erudito aumentado en gran medida por el agradable calor del salón, generosamente caldeado gracias a los fondos del plan Marshall. Pasó una hora.

La puerta que se abría y los excitados susurros de la bibliotecaria anunciaron la llegada del esperado portador de maravillas heréticas y psicológicas, que —según el profesor J.— debía unirles en su grato refugio. Se les acercó un individuo pequeño, poco atractivo, cuyas dos características inusuales, un enorme maletín abultado y un cuello de clérigo que asomaba por su raído abrigo negro, pronto revelaron que no era otro que el padre Z., un sacerdote húngaro itinerante cuya ocupación le suponía frecuentes viajes por Austria, Suiza e Italia.

El visitante se acercó a la mesa silenciosamente y con solemnidad se inclinó ante el profesor.

—*Laudetur Jesus Christus* (Alabado sea Jesucristo) —dijo, utilizando el saludo tradicional del clero monástico de Hungría.

—*In aeternum. Amen* (Por siempre. Amén) —respondieron el profesor y su compañero con propiedad, mientras el visitante se instalaba en silencio en un sitio vacío de la mesa ocupada por sus compatriotas. En voz baja, aunque discretamente audible, tuvo lugar una conversación de considerable duración. Al principio, y comprensiblemente, hablaron acerca de asuntos cercanos e importantes para sus angustiados corazones. Se habló de los movimientos más recientes de la dictadura comunista en Hungría, así como de los últimos arrestos de sacerdotes y monjas, los juicios a miembros del alto clero, la captura y encarcelamiento de desafortunados amigos y familiares. Las inconfesadas esperanzas de la comunidad exiliada; la posible caída de la tiranía apoyada por los rusos a causa de presiones políticas por parte de las naciones occidentales; las esperanzas del Vaticano; las vacilaciones de los políticos del mundo entero; la promesa de los numerosos refugiados en campos y otras instalaciones a lo largo de toda la Europa occidental: ésta y otras cuestiones relacionadas

fueron temas de discusión cargados de entrecejos fruncidos y miradas afligidas. Por fin, una vez reducidas las urgencias y contestadas las ansiosas preguntas, llegó el momento de hacerse cargo del tan esperado asunto.

—Amigo mío —dijo el profesor, revelando un portentoso carácter intencional en su voz—, esta mañana me habló de un pequeño libro del doctor Jung. ¿Lo ha traído?

Lenta y cuidadosamente, el padre Z. abrió su maletín y comenzó a buscar en sus atestados compartimentos. Después de algunos minutos, extrajo un volumen más bien pequeño y lo depositó sobre la mesa donde tanto el profesor como su joven amigo pudieran verlo con facilidad. El profesor abrió el volumen y lo giró en un ángulo donde la luz pudiera iluminar las páginas de la manera más eficaz. Los tres observaron con extasiada atención. Ante ellos descansaba un pequeño libro de costosa encuadernación, impreso con caracteres altamente decorativos sobre un papel artístico que imitaba un pergamino. Las letras iniciales de los breves capítulos imitaban nada menos que elaboradas iniciales de manuscritos medievales, y el texto de cada página estaba encerrado dentro de un marco que dejaba amplios márgenes, en donde los números de las páginas eran romanos. El texto del libro estaba en alemán, como se podía apreciar con una mirada gracias a los antiguos caracteres gótico-germánicos, obsoletos desde hacía tiempo. A pesar de que el texto estaba en alemán, el libro tenía un título latino, elaborado y artísticamente estampado en la primera página. Rezaba:

VII Sermones ad Mortuos

El autor estaba identificado en una línea debajo del título como *Basíledes*, y el sitio donde lo había escrito como *Alejandría, la Ciudad donde se unen Oriente y Occidente*.

El joven se sonrojó y se puso de pie como si lo hubieran golpeado. Trabajosamente y con la respiración entrecortada, preguntó al sacerdote:

—El profesor J. nos dijo, y usted parece estar de acuerdo, que el dr. Jung escribió el libro. Entonces, ¿por qué lleva el nombre de Basílides, el famoso hereje gnóstico de Alejandría, en Egipto? ¿Está seguro de tener el libro correcto?

—Sí, Barón, es el libro correcto, los *Siete Sermones a los Muertos*. Deje que le relate su historia rápidamente, para que comprenda. Fue escrito por el dr. Carl Jung en 1916 pero nunca se publicó. Esta es una copia excepcional de la edición que Jung imprimió personalmente para el uso de algunos de sus amigos más íntimos. De hecho, Jung entregó este volumen hace tiempo a un doctor en Holanda, quien, antes de morir, lo entregó a su vez a un prelado italiano que estaba visitando una iglesia holandesa y que se interesaba mucho por la psicología. El viejo *monsignore*, que ahora está en el Vaticano, me lo dio por razones muy similares. Como usted debe de haber oído, el dr. Jung va más allá de un interés normal por las enseñanzas de los antiguos gnósticos; por ello, utilizó el nombre de Basílides como un *nom de plume* aquí en particular¹.

—No es el único que siente fascinación por los gnósticos —dijo con una sonrisa el profesor J.—. El joven Barón es bastante herético. Pero echemos otro vistazo al libro.

El texto del volumen era, con toda certeza, extravagante y fascinante, tal como lo prometía la página del título. El primer capítulo, llamado «Sermo I», comenzaba con este ominoso verso en alemán:

Die toten kamen zurück von Jerusalem, wo sie nicht fanden, was sie suchten. Sie begehrten bei mir Einlass und verlangten bei mir Lehre und so lehrte ich sie:

Höret: ich beginne beim Nichts, das nichts ist dasselbe wie die fülle. In der Unendlichkeit is voll so gut wie leer. Das Nichts ist leer und voll. Ihr konnt auch ebenso gut etwas

¹ Ver Apéndice I, Nota del Traductor del alemán al inglés.

anderes vom Nichts sagen, z. b. es sei weiss oer schwarz oder es sei nicht, oder es sei. Ein unendliches wad ewiges Eigenschaften, weil es alle Eigenschaften hat...

Los muertos volvieron de Jerusalén, donde no encontraron lo que estaban buscando. Pidieron que se les permitiera verme y exigieron que yo les enseñara, y así les enseñé:

Oídme: comienzo con la Nada. La Nada es lo mismo que la plenitud. En el infinito estado, la plenitud es lo mismo que la vacuidad. La Nada está a la vez llena y vacía. Se pueden también expresar algunas otras cosas acerca de la Nada, a saber, que es blanca o que es negra, o que existe o que no existe. Aquello que es infinito y eterno no tiene cualidades porque las tiene todas...

Continuaron leyendo el primer capítulo, o sermón, hasta que el joven se dirigió al profesor:

—¿Qué es toda esta oscuridad? Reconozco la palabra *Pleroma*, el Plenum sobre el que escribieron los antiguos gnósticos, y algunas otras ideas que he visto expresadas por los Padres que escribieron acerca, o más bien en contra de los gnósticos. ¡No puedo comprender este supuesto sermón!

El profesor replicó enseguida:

—Es una descripción de lo Absoluto, lo indescriptible. No es extraño que el dr. Jung tenga dificultades con ello. ¿Recuerdas la oscuridad mística anunciada por Dionisio el areopagita? ¿O la vaguedad poética de las descripciones de *Meister Eckhart*? Sin duda, Jung se enfrentó a una labor con la que estos antiguos místicos también se habían tropezado. ¡Continúa leyendo!

Una hoja con el encabezamiento «Sermo III» atrajo luego su atención:

Los muertos se acercaron como niebla desde sus pantanos y gritaron: «Háblanos más acerca del Dios altísimo.»

Abraxas es el Dios al que es difícil conocer. Su poder es el mayor pues el hombre no lo percibe por completo. El hombre ve el *summum bonum* del sol, y también el *infinum malum* del demonio, pero no ve a Abraxas, pues es la vida indefinible misma, que es la madre tanto del bien como del mal.

El profesor J. interrumpió la lectura del texto.

—Oh, sí, Abraxas. El soberano gnóstico universal, cuya cabeza es como la de un gallo. Cuánto más coloridos serían nuestros cuadros y estatuas sagradas si hubiéramos conservado alguna de estas deidades gnósticas. Con seguridad, uno se cansa hasta de la imagen de Nuestro Señor Jesucristo, especialmente aquí en Austria, donde siempre está recubierto de pan de oro. Sin embargo, no importa. Jung realmente ha logrado algo con su descripción del antiguo dios-gallo. Debo decir que es una poesía grandiosa, como poco. ¡Escuchad esto!

Y continuó leyendo, con voz firme, aunque suave:

El es la plenitud, que se une a la vacuidad.
Es la sagrada unión;
Es el amor y la matanza de él;
Es el Sagrado y su traidor.

Es la más brillante luz del día y la más oscura noche
de locura.

Verlo significa la ceguera;
Conocerlo es la enfermedad;
Adorarlo es la muerte;
Temerle es la sabiduría;
No resistírsele significa la liberación.

Tras un breve intervalo de silencio, comenzó una vez más a leer en voz alta:

Así es el terrible Abraxas.

Es el ser manifiesto más poderoso, y en él la creación siente temor de sí misma.

Es la protesta revelada de la creación contra el Pleroma y su nada.

Es el terror del hijo, que él siente contra su madre.

Es el amor de la madre por su hijo.

Es el deleite de la Tierra y la crueldad del Cielo.

El hombre se paraliza ante su rostro.

Antes que él no existen preguntas ni respuestas.

Es la vida de la creación.

Es la actividad de la diferenciación.

Es el amor del hombre.

Es el habla del hombre.

Es tanto el brillo como la sombra oscura del hombre.

Es la realidad engañosa.

—Este Jung es realmente un poeta —observó el sacerdote portador de grandes maletines y libros raros—. Este pasaje es digno de Goethe, o por lo menos de nuestro muy filosófico poeta húngaro Endre Ady, que llamó a Dios terrible tiburón.

—Tiburón o gallo, es prácticamente lo mismo. Dios es terror y oscuridad tanto como amor y luz. De otra manera, ¿cómo podemos explicar Auschwitz y las cámaras de tortura de Siberia y Budapest, dirigidas por Stalin y sus servidores?

El profesor J. meneó la cabeza, y su largo pelo blanco volvió a arreglarse en descuidadas ondas sobre su frente.

—Sin embargo, ¿acaso estos terribles hechos no son obra del demonio más que de Dios? —preguntó el padre Z.

—En absoluto, mi amigo. El doctor suizo dice con razón en este pequeño libro que hay incontables dioses y demonios.

E incidentalmente, ¿qué es un demonio, en todo caso? La Iglesia lo llama un ángel caído, y lo es. Sin embargo, ¿de dónde cayó? Del reino de grandeza de Dios, o del *Pleroma* o plenitud, como se le llama aquí. Caer significa descender, bajar de lo alto. Entonces, los demonios son seres que han descendido de Dios a los niveles más bajos de la creación, llamados infiernos. Algunos creen que la palabra *diabolos* en realidad significa *dios pequeño*. Estos pequeños dioses malos, en efecto, pueden ser responsables de fomentar algunos errores, pero la responsabilidad final de todo el bien y el mal debe recaer sobre Dios. Esa es precisamente la razón por la que el Abraxas de Jung es una imagen más precisa de Dios que la que nosotros tenemos cuando seguimos a santo Tomás y a nuestros teólogos, que dicen que el mal es sólo la ausencia de bien. No es simplemente que a los campos de muerte alemanes y rusos les falte el bien; es que *son malvados*.

Llegó el momento para que el más joven de los tres reprendiera cautelosamente a su mayor:

—Parece, profesor, que esta vez es usted quien habla como un hereje gnóstico. Seguramente un dios que al mismo tiempo es malo y bueno se convertiría en un objeto muy poco satisfactorio para la adoración de la gente.

—Si por «gente» te refieres a las masas de creyentes, entonces, por supuesto, tienes razón. Sin embargo, tus amigos gnósticos de los días pasados hubieran dicho que el conocimiento de Dios es más importante que su adoración, y para conocer a Dios también se debe conocer el mal.

—Estoy de acuerdo con usted en que esto es lo que los gnósticos hubieran dicho, pero ¿qué dice *usted*, profesor?

—Me pregunto si lo que yo diga es tan sensato como necesario. Entonces, no digo nada.

—Lo que hubiera dicho un jesuita —murmuró el padre Z., arrepintiéndose enseguida de su impulsiva declaración.

—Sea como fuere, los jesuitas han sido famosos por sobrevivir cuando la mayoría sucumbe.

El profesor dirigió nuevamente su atención al libro.

El examen general del libro estaba llegando a su fin. El

último capítulo se expuso a la mirada de los tres lectores. Titulado «Sermo VII» y con el número de hoja XVII en romanos, comenzaba con una gran inicial ilustrada, una letra *D* gótica:

Des nachts aber kamen die Toten wieder mit kläglicher gebärde und sprachen: noch eines, wir vergassen davon zu reden, lehre uns vom Menschen...

Por la noche los muertos volvieron nuevamente, y entre quejas dijeron: «Otra cosa debemos saber, puesto que habíamos olvidado discutirla: enséñanos acerca del hombre».

El hombre es una puerta por la que entramos desde el mundo exterior de los dioses, demonios y almas, al mundo interior; desde el mundo grande al mundo más pequeño. El hombre es pequeño e insignificante; enseguida le dejamos atrás, y así entramos en el espacio infinito, en el microcosmos, en la eternidad interior.

En la distancia inconmensurable brilla una estrella solitaria en el cenit. Este es el Dios único de esta solitaria estrella. Este es su mundo, su Pleroma, su divinidad.

En este mundo, el hombre es el Abraxas, que crea y devora a su propio mundo.

Esta estrella es el Dios y el objetivo del hombre.

Este es el Dios que le guía: en él, el hombre encuentra descanso.

A él se dirige el largo viaje del alma después de la muerte; en él brillan todas las cosas que, de otra manera, podrían mantener al hombre alejado del gran mundo con el brillo de una gran luz.

A éste, el hombre debería orar.

Esta oración acrecienta la luz de la estrella.

Esta oración construye un puente por encima de la muerte.

Aumenta la vida del microcosmos; cuando el mundo externo se enfría, esta estrella aún ilumina.

No existe nada que pueda separar al hombre de su propio Dios, si el hombre puede simplemente desviar su mirada del espectáculo llameante de Abraxas.

El hombre aquí, Dios allí. Debilidad e insignificancia aquí, poder creativo eterno, allí.

Aquí no hay más que oscuridad y frío húmedo. Allí, todo es Sol pleno.

Después de oír esto, los muertos permanecieron en silencio y se elevaron como el humo sobre el fuego del pastor, que cuida a su rebaño durante la noche.

El texto terminaba con cuatro líneas crueles tituladas *Anagramma*, que claramente suponían un intento por parte del doctor Jung de disimular algún mensaje secreto y personal, pero que posiblemente también contenían una secuencia mágica de fórmulas gnósticas similares a las encontradas con frecuencia en antiguas fuentes egipcias.

Los tres lectores se miraron unos a otros de una manera uniformemente significativa. Un frío espíritu de temor reverente y de asombro parecía haber aparecido en la mesa. Hasta el dueño del libro, que conocía su contenido hacía ya varios años, estaba visiblemente afectado. Ninguno habló durante varios minutos.

El profesor J. rompió el silencio:

—El dr. Jung es un vidente y un místico a la manera de los magos del Renacimiento. Hace tiempo ya que me di cuenta de que hay mucho más en él de lo que puede percibir el ojo académico. Contrariamente a Freud, no es temeroso de los oscuros misterios del espíritu. Entre sus amigos y seguidores, hay personas de afiliaciones e intereses no convencio-

nales y peculiares. He oído que uno de sus alumnos italianos es un teósofo, mientras que un seguidor inglés, que también es doctor, se convirtió en devoto de un mago ruso². Debe de haber, también, algún contacto entre él y el grupo fundado por el místico austriaco Rudolf Steiner, cuya sede central está en Suiza. La mayoría de nosotros sabe que el dr. Jung estaba fascinado por los fenómenos del espiritismo y que obtuvo su doctorado con una tesis sobre fenómenos ocultos. Algunos creen que es un pagano espiritual, mientras que otros lo acusan de mostrar una tendencia hacia el Cristianismo. Este pequeño libro podría demostrar que estas dos opiniones son incorrectas, puesto que muestra que es una especie de gnóstico, lo cual le dejaría fuera de las categorías de pagano y cristiano. Estoy realmente contento de haber leído este notable documento, y le estoy agradecido, padre.

El sacerdote de modales suaves casi no había tenido tiempo de aceptar los comentarios del profesor cuando su joven compañero intervino en la conversación con más ardor del que era habitual en él:

—Yo también le estoy verdaderamente agradecido, más allá de toda medida y palabras. Sin embargo, estoy muy preocupado, puesto que recuerdo que usted dijo que este libro es muy difícil de conseguir. Ojalá pudiera memorizar su contenido para retener cada palabra. Si existe un libro que quisiera tener, es éste.

—Puede que no sea necesario que pongas tu memoria a prueba de esa manera, Barón, pues no me iré de Innsbruck hasta mañana por la noche, y quizás puedas copiar estas pocas hojas sin mucha dificultad antes de mi partida. Sólo te pido que me devuelvas el libro antes de mañana a las cinco de la tarde. Estoy alojado en el monasterio franciscano, no lejos de aquí.

² Ver Roberto Assagioli en *The Unfinished Autobiography of Alice Bailey* (Nueva York: Lucis Publishing Company, 1951) y *Psychological Commentaries on the Teachings of Gurdjieff and Ouspensky* (Londres: Vincent and Stewart, 1964).

Entregó el libro a su feliz compatriota, quien, con manos temblorosas, lo agarró ansiosamente y con cuidado lo guardó en el bolsillo interno de su abrigo.

—Lo copiaré esta noche. Podrá tenerlo tan temprano como quiera, incluso antes de la misa matutina.

Afuera, había caído la temprana oscuridad del invierno. El salón de lectura estaba prácticamente vacío, y la biblioteca obviamente se disponía a cerrar las puertas. Después de desearse mutuamente buena suerte, los tres compañeros se pusieron sus abrigos y demás vestimentas contra el frío y salieron del establecimiento. La tarde invernal los recibió como acostumbra y, tras un pequeño paseo, se separaron para dirigirse cada uno a sus respectivos barrios. Un día notable había llegado a su fin.

Aunque no del todo. Uno de ellos realmente no estaba preparado para ver terminar el día. Ningún caballero de la mesa redonda hubiera podido llevar el Santo Grial con más veneración y ardiente deseo de lo que el estudiante húngaro llevaba aquella copia de los *Siete Sermones a los Muertos* de Jung. El frío y el lento tranvía, la caminata desde la parada hasta su barrio en una zona alejada de la ciudad, las preparaciones frenéticas de cantidades adecuadas de papel y una resistente pluma estilográfica, llegaron a convertirse en parte integrante de un viaje a un sitio donde toda una vida de trabajo y expectativa se vería recompensada y coronada. La cocina, lugar sagrado de operaciones culinarias y alquímicas, se convirtió rápidamente en un aposento nocturno, y el entusiasta escriba se sumergió con absoluta dedicación en una de las actividades más mágicas de su joven vida.

Hoja tras hoja de escritura cuidadosamente copiada comenzaron a yacer sobre la amplia mesa de la cocina, preciada posesión de la dueña de la casa, que tenía la costumbre de utilizarla para innumerables cosas útiles, desde cepillar a su perro por la mañana, preparar y servir varias comidas y planchar ropa, hasta jugar a las cartas por la noche, con los naipes medievales de *Tarock*, una variante de la baraja mágica conocida como *Tarot*. Sin embargo, esta venerable mesa nun-

ca había presenciado mayor esmero y más ferviente devoción.

Pasada la medianoche terminó el trabajo. Pronto llegó el momento de levantarse y correr al monasterio de los franciscanos. Llegó cuando éstos estaban en misa, y una vez acabada ésta, entregó el precioso volumen al algo tambaleante padre Z. en la puerta de la sacristía.

El trabajo estaba terminado, pero el misterio acababa de comenzar. Un mundo ineludible de sombras había penetrado en el mundo luminoso de la vida cotidiana.

El tiempo pasó y el mundo cambió, pero los *Siete Sermones a los Muertos* siguió siendo un objeto maravilloso y de gran interés para su antiguo copista. Trece años más tarde, en la lejana California, los muertos «regresaron» a su entusiasta admirador una vez más. No vinieron de Jerusalén sino de Zürich, y aparecieron en un libro con el título *Erinnerungen Traume Gedanken (Recuerdos, Sueños, Pensamientos)* de C. G. Jung. Con una copia alemana en pruebas que le había obsequiado un amigo suizo, nuestro protagonista enseguida descubrió que el apéndice de este libro contenía el texto en alemán de los misteriosos *Sermones*. La página que introducía los *Sermones* contenía una ominosa nota al pie: «Para ser publicado sólo en la edición en alemán». Una vez más, el entusiasmo del escriba se renovó considerablemente. A su mente llegó con fuerza la sugerencia de que el texto alemán debería ser accesible para muchas buenas personas que sólo leían inglés, pero a quienes no se podía privar de esta experiencia sólo por esa razón. Ahora tenía otra tarea, menos romántica, pero aun así, intrigante, que consistía en la traducción al inglés a partir del alemán original. Esta traducción llegó a imprimirse privadamente y se distribuyó entre un número escogido de amigos personales, prácticamente como la edición original en alemán, distribuida por el propio Jung. Para entonces, por supuesto, el sabio anciano de Zürich y Küsnacht había abandonado el escenario de su carrera en la

Tierra. Su personalidad, aún sujeta a la especulación y a los chismes oscuros, ya había emergido con mayor claridad que antes. La psicología junguiana lentamente estaba ganando fuerza fuera del mundo de habla germana, y los intereses espirituales no convencionales de su fundador ya estaban documentados en parte gracias a la aparición de sus grandes obras acerca de la alquimia, y a su ataque gnóstico a la teología convencional en su *Respuesta a Job*.

Sin embargo, la traducción de los *Siete Sermones* siguió siendo un texto que estudiaría un pequeño número de personas cuyos intereses se encontraban en las áreas del Gnosticismo y la psicología de Jung. Durante algunos años, fue la única traducción, siendo desconocida fuera de círculos especializados. Otro pequeño trabajo estaba concluido, pero el misterio permanecía y el mundo de sombras crecía aún más.

De nuevo el tiempo pasó y el mundo cambió aún más que antes. La década de los sesenta y la mayor parte de la de los setenta pasaron, y con ellas una era de turbulencia y gran actividad espiritual. Se perdió la guerra de Vietnam (la única guerra perdida por los Estados Unidos de América), pero la guerra contra la conciencia trivial y la escasa espiritualidad de la cultura occidental moderna estaba prácticamente ganada. La cruzada de los niños, que muchos se sintieron satisfechos de llamar la Era de Acuario, como las cruzadas anteriores, liberó temporalmente el Santo Sepulcro, donde descansaba el poder salvador del espíritu. Los cándidos niños de la nueva era levantaron la piedra y proclamaron que había surgido una grandeza inefable. Una bestia turbulenta aunque gloriosa, alguna vez vaticinada por el poeta Yeats, se acercaba con indolencia a la ciudad de Belén, para nacer allí. Los trovadores cantaban: «Los tiempos están cambiando» y, en efecto, así fue. Las alas de los ángeles están en el aire.

En estos tiempos, el dr. Jung fue más reconocido que nunca. Aunque estaba físicamente ausente, su presencia se sintió cada vez más año tras año. Los psicólogos y psiquiatras

continuaron con las enseñanzas de Freud y Skinner, deleitándose en la libido y en los laberintos de ratas neuróticas, pero el mundo de la literatura, la mitología, la poesía y el de una cultura propia de un mundo cada vez menos ilustrado, comenzaron a ser más conscientes de Jung. Jung se había vuelto más importante que su terapia, más importante aun que su psicología analítica y, curiosamente, esta circunstancia parecía perfectamente justa y correcta.

Junto con el renacimiento de Jung y de otras figuras y temas antes arcanos, el mundo también presenció un modesto despertar del interés por el Gnosticismo, la antigua disciplina espiritual con la que Jung se alineó en los *Siete Sermones*. Códices que habían permanecido enterrados durante mucho tiempo salieron a la luz en Egipto, lo cual atrajo la atención de muchos estudiosos y de aún más legos imaginativos y creativos. Palabras y nombres tales como *Pleroma*, *Abraxas* y *Basíledes* ya no resultaban totalmente extraños para un considerable número de personas perspicaces y creativas. Había llegado la hora de Jung y de los gnósticos. Había llegado la hora de los *Siete Sermones a los Muertos*.

Así fue como los muertos regresaron una vez más de Jerusalén y exigieron que se les prestara atención. Treinta años habían sido su tributo entre los agentes del pequeño drama original, que había sido útil para establecer el vínculo entre los *Sermones* y la persona que una vez los había copiado con devoción, sin imaginar cuál sería su uso en el futuro. Se dijo que su corazón estaba destrozado por el desastroso fracaso del levantamiento patriótico de su pueblo en 1956, que observó con ansiedad desde su exilio en Munich, Baviera. El padre Z., el portador del libro, había muerto de la misma manera en que había vivido; discreta y modestamente, siendo un humilde trabajador en una viña extraña. El exilio continuó, reflejando quizás ese exilio mayor al que se referían los antiguos gnósticos: el exilio de las chispas de luz de la totalidad de la luz. Lejos de los Alpes tiroleses donde se encontró con ellos por primera vez, el otrora joven copista continuó sintiéndose acechado por los muertos y por los *Sermones* que

Basíledes el Sabio había pronunciado para ellos. El aliento de compañeros nuevos en un mundo nuevo había avivado la llama encendida en una tarde invernal hacía mucho tiempo y lejos de allí. Entonces, tres décadas después de los acontecimientos originales que aquí se refieren, la gnosis del dr. Jung, tal como se propone en sus *Siete Sermones*, se encuentra disponible para un círculo más amplio.

En todas las eras de la historia humana ha habido individuos con una calidad especial de sabiduría, de gnosis. Carl Jung era uno de ellos. Esta sabiduría, como él siempre expresaba, no podía encontrarse en las tradiciones disponibles de la ciencia y la religión de su época, o de cualquier época. Sólo había una forma, una opción; Jung debió pasar por la experiencia original. Esta experiencia de gnosis, la *Urefahrung* (experiencia arcaica u original), como él la llamaba, lo condujo al mundo de sombras de Basíledes y los muertos inquisitivos. Aún cuando vivía en el luminoso mundo de sus primeros años, nunca pudo huir de una condición que más tarde describió como la premonición de un mundo ineludible de sombras. Esta premonición ciertamente no es una experiencia única de Jung; más bien es compartida hasta cierto punto por toda la humanidad. La presencia, en todas las personas, de una sensación de este mundo de sombras pone en evidencia la naturaleza gnóstica de la vocación humana. A pesar de su irracionalidad e improbabilidad, el elemento trascendente de una gnosis interior está inscrito indeleblemente en el corazón humano; todas las trivialidades del mundo cotidiano como resultado de la desatención y la subsiguiente ignorancia son incapaces de extinguir su recuerdo. La negación de la gnosis no hace más que afirmar, calladamente, su poder. Como expresó *Meister Eckhart*: «El hombre, cuanto más blasfema, más exalta a Dios».

El estado de olvido de la gnosis siempre conlleva una fastidiosa sensación de privación, que no podrá calmarse hasta que se encuentre nuevamente su único propósito verdadero, en lugar de aquéllos falsos y fingidos. Los antiguos gnósticos, de cuya tierra de sombras Jung sacó a la luz los *Siete Sermones*,

con frecuencia decían que todos los deseos que siente la gente, todos sus intentos por lograr excitación, felicidad y amor de esta cosa o aquella experiencia, no son más que signos de una infalible añoranza del *Pleroma*, «la plenitud del Ser», que es el verdadero hogar del alma. Sólo quienes hayan encontrado el camino pueden enseñarlo a otros. Un hombre que ha perdido su propio camino no puede ser un buen guía. Este hecho invalida la tesis igualitaria que sostiene que los uniformados pueden ofrecer servicio al mundo siempre y cuando tengan buenas intenciones. A la larga, sólo *aquéllos que saben* pueden ofrecer una ayuda útil, pues son los que conocen el camino por haberlo recorrido.

C. G. Jung era un sanador de almas y un sanador de la cultura. El mundo ha visto pocas veces un servidor más eficiente de la humanidad. Esta eficiencia y sabiduría fueron el resultado no de la herencia, circunstancias, o educación, sino de haber recorrido el camino hacia el mundo de sombras donde habita el conocimiento secreto del alma. Recorrer este camino y encontrar nuestro objetivo significa ir en contra del mundo y las nociones de lo razonable y lo probable. Jung una vez escribió que nuestra imagen del mundo sólo se ajusta con la realidad cuando lo improbable tiene un lugar en él. Es improbable que el orden prevalezca sobre el caos y que el sentido supere a la insensatez. Sin embargo, lo improbable sucede; es posible y no está fuera de nuestro alcance. En un sentido muy real, lo improbable es la verdadera vocación, el auténtico destino del ser humano. Esta es la vocación de la que se puede decir que nos hace humanos, pues somos menos que humanos en la medida en que la pasamos por alto o hacemos caso omiso de ella. Los árboles y las flores, las aves y las bestias que siguen su destino son superiores al humano que traiciona al suyo.

El presente prólogo, que llega ahora a su fin, tiene el carácter de una declaración personal. Para su escritor, los *Siete Sermones* y la forma en que una vez los descubrió, fueron y continúan siendo el símbolo grandioso de un curioso destino, a la vez profundamente personal y universal. La vida no fue,

*Idea final: dar a lo Acipachelento
A. J. T. J.*

ni podía ser igual después de ese momento mágico en el acogedor salón de lectura de la fría ciudad de los Alpes cubierta de nieve. Como un volumen de escrituras sagradas o un código de fórmulas transformativas de poder, las palabras transcritas del pequeño libro misterioso cambiaron el curso de una vida. El puerto seguro de la ortodoxia había perdido toda su atracción, y con ella, las instituciones de credo y tradición honradas en toda época. La pérdida de la fe y lealtades convencionales podrían haber traído consigo los signos de un desarraigo espiritual, tan característico de aquéllos que substituyen el pensamiento por la fe, y la búsqueda por la tradición. Con cuánta facilidad podemos condenarnos, en un momento así, al destino del Holandés Errante y navegar en el océano de la vida eternamente, de un lado a otro, aterroizados por sus fuertes vientos y hechizados por sus calmas, mientras buscamos siempre un puerto que nunca encontramos. Este no podría ser el destino de quien entra en el mundo encantado de sombras arquetípicas armado con la espada de la gnosis. De una premonición, la vida creó una comprensión y una experiencia. Con frecuencia es así; las realidades, que al principio no son más que una visión intrigante aunque lejana, demuestran estar más a mano que los sueños. Están «más cerca que tu vena yugular», como expresó el profeta del Islam hablando con la elocuencia concisa del desierto. El ineludible mundo de sombras está presente en la morada de todos, como ciertamente lo estaba en la de Jung. La única pena es que para demasiados permanece siempre invisible. Sin embargo, para aquéllos que, en la visión y en el sueño, en las mágicas sincronías de la luz del día, o en la oscura hechicería del sueño, han conectado con estas sombras, éstas no sólo retienen su visibilidad, sino que realmente se convierten en las fuentes de la existencia misma. Quizá fue esta cualidad imperativa del mundo de sombras lo que Jung deseaba expresar cuando dijo a Laurens van der Post: «El sueño es como una mujer. Tendrá la última palabra así como tuvo la primera».

Un prólogo se define como la primera palabra. En otro

sentido, también debe ser la última, pues en él debe resumirse el alfa y la omega del trabajo que sigue a continuación. El autor no debe juzgar si estas líneas logran cumplirlo o no. Todo lo que puede hacer es alimentar la esperanza de que el lector haya recibido una premonición del estado de ánimo o el temperamento del espíritu que fueron la fuerza motriz de su trabajo. Jung dijo que sólo un poeta podía comprenderle, entonces, sería apropiado concluir con unos versos del poeta A. E., otro errante en la extraña tierra de la gnosis:

De un mundo eterno
las sombras caen sobre el Tiempo,
de una belleza más antigua que la Tierra,
una escala por donde el alma puede subir.
Subo por la escalera fantasma
hasta una blancura más antigua que el Tiempo.

I

La Gnosis de C. G. Jung

Una ciencia nacida del misterio

En los últimos 25 años del siglo xx, pocos se atreverían a negar la verdad de la afirmación de que el psicoanálisis ha demostrado ser una de las más poderosas fuerzas de la cultura de nuestra era. Surgido de la oscura enajenación de la conciencia que caracterizó al siglo xix, el redescubrimiento del misterio inconsciente dentro de la mente humana se asemeja en gran medida al incentivo bíblico que hizo que el mundo entero del espíritu se irguiera ante los ojos de generaciones pasadas. El filósofo alemán Martin Heidegger dijo una gran verdad cuando llamó al siglo xix el más oscuro de todos los siglos de la era moderna; sin embargo, fue precisamente en la época de mayor oscurecimiento de la luz del espíritu cuando nacieron los dos gigantes pioneros del inconsciente, Sigmund Freud y Carl Gustav Jung, en 1856 y 1875 respectivamente.

Freud fue un gran descubridor, destinado a desenmascarar muchas cosas. Los psicólogos, igual que el público, todavía tardan en darse cuenta de la deuda de gratitud que tienen con él. Miembro de la antigua y estrechamente materialista escuela de ciencia, a quien sólo las exigencias prácticas llevaron del laboratorio de biología a las artes de la curación, Freud no pudo hacer otra cosa que usar las pautas de pen-

Haber
11.13

samiento de su época. A causa de un trágicamente irónico cambio del destino, el mismísimo hombre cuyos descubrimientos, en última instancia, hicieron tambalear los cimientos del racionalismo científico, permaneció, él mismo, encadenado al dogma racionalista y reduccionista, que cuidó y defendió con desesperada convicción. Como Moisés, no pudo entrar en la tierra prometida hacia donde conducía a otros; así, la conquista final recayó sobre un hombre más joven, un nuevo Josué de la mente, cuyo nombre era Carl Gustav Jung.

¿Quién era Jung y cómo llevó a cabo la coronación de la exploración psíquica? ¿Cuáles fueron las fuentes de esta percepción profética dentro de los lugares más recónditos del alma humana? ¿De dónde obtuvo su sabiduría?

A lo largo de la extensa vida de Jung (26 de julio de 1875 a 6 de junio de 1961), la gente se asombró con las alusiones curiosamente esotéricas y mágicas de su trabajo. Aquí había un fenómeno hasta ahora desconocido en el mundo de la intelectualidad desde el Siglo de las Luces. Se desenterraron de sus tumbas milenarias símbolos e imágenes de poderes oscuros y antiguos. Sabios taoístas y lamas tibetanos prestaron los tesoros de sus búsquedas arcanas a la hechicería del moderno Hermes suizo. Desaparecieron las preocupaciones mundanas y personalistas del psicoanálisis anterior, con sus traumas de la niñez y sus caprichos infantiles, y los dioses antiguos ya no fueron considerados como las máscaras glorificadas de placeres y terrores pueriles. Como Venus, que surgió de la espuma del mar, o Atenea, que brotó de la frente de Zeus, los arquetipos lo hicieron de la *prima materia* del inconsciente colectivo; los dioses una vez más caminaron con los hombres. Por encima de estas aguas creativas primordiales de la psique, se movía el espíritu de un hombre, el genio de Jung. Bien podían maravillarse los ilustrados y sorprenderse los sabios, pues había llegado una nueva era de la mente.

Aquéllos que estaban enterados de las disciplinas y teorías arcanas de la tradición de la realidad alternativa, a veces llamadas la filosofía perenne, o *teosofía* (sabiduría divina), pronto vieron con claridad que existían ciertos paralelismos

entre las enseñanzas de Jung y lo que ellos conocían, desde hacía mucho, como el camino de la iniciación. Como el conocido poeta y diplomático esotérico Miguel Serrano observó en su pequeño trabajo original, *C. G. Jung y Hermann Hesse*, era como si hubiera un segundo lenguaje debajo del primero en todas las obras de Jung. El analista se transformaba en un hierofante de los misterios, mientras que el paciente se convertía en un neófito o discípulo. La enfermedad se revelaba como una condición dividida o incompleta, y la salud como un estado de plenitud espiritual. La psicología analítica comenzó a aparecer como un diálogo entre el individuo y el universo, sin destruir la personalidad o el ego, a la manera de algunas teorías budistas e hindúes.

Las fuentes de la obra de Jung fueron un tema de conjeturas durante muchas décadas. Durante su vida, Jung cubrió los orígenes de sus descubrimientos con un manto de cautela que con frecuencia rayaba con un ocultamiento hermético. Dijo una y otra vez que todo lo que escribía estaba basado en evidencias empíricas, indicando que aunque su trabajo pareciese en extremo esotérico y místico, siempre se basaba en la experiencia en el campo psicológico. La mayoría de las personas entendieron con ello que Jung trataba a muchos pacientes, que también tenía acceso a la investigación práctica de muchos de sus colegas más jóvenes, y que sus libros sin duda eran el resultado de información obtenida de estas fuentes. Por supuesto, había rumores que indicaban que, en efecto, era un científico extremadamente informal, y que se asociaba con astrólogos y hombres de religión. También se murmuró que él mismo tenía experiencias ocultas y sobrenaturales, que veía fantasmas y consultaba oráculos.

No fue sino hasta después de la muerte de Jung en 1961, y especialmente después de la publicación de sus notables fragmentos autobiográficos titulados *Recuerdos, Sueños, Pensamientos* que un fluir continuo de revelaciones cada vez más osadas comenzó a manar de las plumas de sus discípulos y aparecieron en las notas y cartas del propio Jung, publicadas póstumamente. A partir de estas numerosas revelaciones, nos

enteramos de que entre 1912 y 1917 Jung pasó por un intenso período de experiencias que involucró una tremenda inundación de su conciencia desde adentro, por parte de fuerzas que él llamó arquetípicas, pero que en épocas anteriores hubieran sido percibidas como divinas o demoníacas. Jung comunicó en secreto cierta cantidad de información acerca de estas experiencias a varios de sus colaboradores, pero indudablemente experimentó más de lo que jamás reveló, de hecho, más de lo que jamás se revelará. El gran explorador con frecuencia llamaba a esta experiencia, o más bien ciclo de experiencias, su *Nekyia*, usando el término con el que Homero describió el descenso de Odiseo a los infiernos¹. Se nos ha dicho que en esta época se apartó de la mayoría de las actividades externas, con excepción de algunas de sus prácticas psiquiátricas. Incluso se ha afirmado que durante este período no leyó ningún libro, lo cual significa un gran acontecimiento en la vida de un estudiante tan ávido de todas las formas de la literatura. A pesar de no leer, sí escribió. Sus trabajos de esta época están compuestos por los registros de sus extrañas experiencias interiores que llenaron 1.330 hojas escritas a mano, ilustradas por él mismo. Su escritura en esta época se transformó en la usada en el siglo XIV; pintó sus ilustraciones con pigmentos que él mismo fabricó a la manera de los artistas de tiempos pasados. Hizo encuadernar en cuero rojo algunos de sus más preciosos dibujos y escrituras, y los colocó en un lugar de honor entre sus pertenencias; desde entonces se los conoció como el *Libro Rojo*. Según testigos oculares, los trabajos de este período de su vida se dividen en dos categorías distintas; algunos son luminosos y angelicales, mientras que otros son oscuros y demoníacos en su forma y contenido. Sentimos la tentación de decir que Jung, como otros magos, pasó por experiencias que pertenecían a las categorías de Invocación Teúrgica de dioses y de Evocación Goética de espíritus, y que llevó un «registro mágico» de cada una.

¹ Ver James Kirsch, «Remembering C. G. Jung», en *Psychological perspectives*, vol. 6, p. 57.

Por más fascinantes que sean en sí mismos estos hechos acerca de la temprana transformación de Jung, su verdadera importancia se revela sólo cuando nos damos cuenta de que la mayor parte de su trabajo científico, si no todo, puede estar basado en revelaciones visionarias. El muy repetido adjetivo *empírico*, que caracteriza las fuentes del trabajo de Jung, aparece así bajo una luz enteramente nueva. La ciencia psicológica de Jung estaba, sin duda, basada en elementos empíricos, pero éstos no eran principalmente de naturaleza externa, sino que consistían en las experiencias y experimentos que llevaba a cabo en su propio mundo secreto, en las regiones ocultas de su inconsciente más profundo. Por supuesto, Jung no es «científico» en el sentido más estricto de la palabra en la actualidad, pues no controlaba variables ni realizaba experimentos minuciosos y repetibles. Su «ciencia» consistió en desarrollar un cuerpo sistematizado de conocimiento obtenido gracias a la observación, estudio y descubrimiento de principios y significados detrás del área de sus estudios, usando patrones científicos objetivos. El (y Freud) tienen un aceptable y moderno aliado científico en la fenomenología, cuyos defensores consideran los varios modos de conciencia humana como su información principal y construyen hipótesis, teorías y explicaciones basadas en ellos.

Puede resultar útil recordar que Freud llevó a cabo la mayor parte de su investigación de una manera parecida a la de Jung. El gran doctor vienés descubrió los secretos de los sueños analizando los suyos, y fue, quizás, el único psicoanalista que nunca se sometió al análisis de otro, con excepción de una breve discusión sobre algunos de sus propios sueños con Jung en su viaje común a los Estados Unidos. Jung no fue el único en buscar la compañía de ocultistas y místicos no convencionales, pues Freud era un ávido visitante de adivinos y fomentó una importante amistad con un científico extravagante llamado Wilhem Fliess². Sentimos la tentación

² Ver Ernest Jones, *Life and Works of Sigmund Freud* (Nueva York: Basic Books, Inc.).

de describir a Jung como un antirracionalista sumamente racional. Sin embargo, ambos buscaban lo mismo: «Más luz» (el famoso *Mehr Licht* de Goethe) con respecto a los misterios de la psique.

En 1917, al concluir el gran descenso a su infierno personal y espiritual, Jung se enfrentó a una ominosa elección. Pudo haber tomado sus revelaciones tal como se le presentaban, quizás publicándolas como una especie de tomo religioso extraordinario, uniéndose así a los grandes escritores ocultistas de su época, como H. P. Blavatsky y Rudolf Steiner. En cambio, Jung decidió permanecer dentro del campo de su disciplina científica escogida, es decir, el psicoanálisis, aunque sin dejar de utilizar las 1.330 hojas del misterioso y arquetípico material revelatorio para enriquecer su labor científica. Existe una buena razón para sospechar que Jung, a lo largo de toda su vida, siguió enriqueciendo este registro de ciencia secreta e incorporando elementos de él en sus numerosos libros, a medida que lo consideraba apropiado. Existe una evidencia incontrovertible de que hizo esto en el caso de su primer gran trabajo creado tras su transformación personal, es decir, su libro *Tipos Psicológicos*, publicado en 1921. Cuando tuvo tos convulsa contagiosa y debió ser aislado de sus pacientes usuales, dictó el manuscrito de su trabajo a un ritmo increíblemente frenético, y completó las primeras 583 páginas en un lapso de seis semanas. Posteriormente, confesó al poeta holandés Roland Holst que había escrito *Tipos Psicológicos* basándose enteramente en el material contenido en 30 páginas de su *Libro Rojo*³.

Como era de esperar, Jung mantuvo un contacto constante con las fuentes misteriosas que inspiraron su *Libro Rojo* a lo largo de su vida. Siguió siendo un revelador inspirado —algunos dirían perturbado— por el resto de sus días. Su labor científica nunca fue un compartimento de su existencia que pudiese ser separado de su vida mística y profética; las dos

³ Anunciado por G. Quispel en una conferencia en el primer Congreso Panarion de especialistas junguianos, Los Angeles, 1975.

estaban íntima e inexorablemente relacionadas. Jung, el místico, guiaba e inspiraba a Jung, el científico, mientras que el médico y el psicólogo proporcionaban equilibrio y sentido común para brindar estabilidad y hacer que los mensajes de los dioses y demonios arquetípicos fueran prácticos. Así fue concebida y llevada a cabo la memorable obra de Carl Jung. Tanto en su contenido como en su intención, fue un ejemplo del precioso principio de *coniuncto oppositorum*; la unión de polaridades que siempre produce el elixir del significado último.

Jung nunca ofreció al público el *corpus* que contiene sus experiencias originales sobre el inconsciente surgidas a partir del período de su gran transformación. La actitud de sus herederos parece ser quizás aun más reservada en este aspecto de lo que lo había sido la de Jung. Al escribir estas palabras (1982), parece difícil que se satisfaga, a corto plazo, cualquier esperanza o expectativa que podamos alimentar con respecto a la publicación de este material. Por consiguiente, nos quedamos con los trabajos científicos de Jung y muy poco más. Sin embargo, en esta categoría de *más* encontramos, por lo menos, un documento extremadamente notable que nos dice mucho acerca de las fuentes de la psicología de Jung. Es un pequeño trabajo, apenas mayor que una breve monografía, aunque el significado de su contenido puede convertirlo con toda facilidad en un artículo de suma importancia para el estudio del mensaje y la misión de Jung. La obra a la que nos referimos se conoce como los *Siete Sermones a los Muertos*.

Prédica a los Muertos

Carl Jung sólo permitió la publicación de un fragmento aislado de la enorme cantidad de material arquetípico que escribió bajo una misteriosa inspiración en la primera etapa de su carrera. Fue escrito en un corto período de tiempo, en algún momento entre el 15 de diciembre de 1916 y el 16 de febrero de 1917. Según las declaraciones de Jung que apa-

recen en sus fragmentos autobiográficos, sólo le llevó tres tardes escribirlo⁴. La creación de este pequeño libro fue anunciada por acontecimientos sobrenaturales y se vio colmada de fenómenos de naturaleza parapsicológica. En primer lugar, varios de los hijos de Jung vieron y sintieron entidades espectrales en la casa, mientras que él mismo sintió una atmósfera ominosa a su alrededor. Uno de los niños tuvo un sueño de colorido religioso y amenazante, en el que figuraban un ángel y un demonio. Luego —era una tarde de domingo— la campanilla de la puerta sonó violentamente. Se la podía ver moverse con frenesí, pero nadie visible era responsable de tal acto. Una multitud de «espíritus» parecía llenar la habitación, de hecho, la casa, y nadie podía siquiera respirar normalmente en el vestíbulo infestado de fantasmas. El dr. Jung exclamó con voz temblorosa y preocupada:

—Por el amor de Dios, ¿qué es todo esto?

La respuesta llegó en un coro de voces espectrales:

—Hemos vuelto de Jerusalén, donde no encontramos lo que buscábamos.


Con estas palabras comienza el tratado, cuyo título está en latín: *Septem Sermones ad Mortuos*. Luego continúa en alemán con el subtítulo: «Siete exhortaciones a los muertos, escritas por Basílides en Alejandría, la ciudad donde se unen Oriente y Occidente».

Incluso una lectura superficial del tratado revela que está escrito siguiendo el estilo del Gnosticismo del siglo II, y emplea en gran medida la terminología de esta época. El subtítulo mismo revela el nombre del famoso sabio gnóstico Basílides, que enseñó en la Alejandría del Egipto helenístico entre los años 125-140 d.C. aproximadamente. De hecho, Jung parece atribuir la autoría del documento a Basílides, lo cual sugiere a algunos que utilizó un medium y (o) escritura automática. Con respecto a ello, es necesario recordar que durante muchos siglos fue habitual que los autores de literatura espiritual no

⁴ Ver C. G. Jung, *Recuerdos, Sueños, Pensamientos*, Aniela Jaffé, ed. Seix Barral, Barcelona, 1964.

firmaran sus trabajos con sus propios nombres, sino que los atribuyeran poéticamente a quien ellos consideraban que ocupaba una posición superior a la suya. Así, el célebre *Zohar* del *corpus* cabalístico está atribuido a Rabbi Shimon ben Jochai, siendo desconocido su verdadero autor. Es muy probable que C. G. Jung haya utilizado este tradicional ejercicio de humildad poética al usar el nombre de Basílides como autor de los *Sermones*. Sin embargo, Jung admitió libremente y enfatizó el elemento parapsicológico presente en los fenómenos ocurridos en torno a la creación del tratado, hasta el punto de aplicarles las palabras de Goethe en la segunda parte de *Fausto*: «¡Sale al exterior, está en el aire!» Una cosa es cierta: ésta es una obra inusual, escrita bajo circunstancias muy inusuales.

La importancia de los *Siete Sermones* dentro del contexto del pensamiento jungiano es algo sobre lo que las opiniones difieren. Cuando se preguntó a Jung acerca de ello, pasados bastantes años, refunfuñó y lo llamó una «indiscreción juvenil». Algunos de sus discípulos más conservadores, como Aniela Jaffé, tienden a perpetuar el mito de una «indiscreción juvenil», mientras que otros sienten algo muy diferente. M. L. von Franz, sin duda una discípula muy importante, afirmó que cuando Jung se refería a la *publicación* de los *Sermones* como una locura juvenil, no estaba calificando su contenido. Un grupo de especialistas junguianos, reunidos en el primer Congreso Panarion en Los Angeles, California, en 1975, convinieron que los *Siete Sermones* son nada menos que «la fuente y el origen» del trabajo de Jung. Y la exposición conmemorativa del centenario de C. G. Jung, que recorrió el mundo en 1975, incluía la primera página de la edición original de los *Sermones*, y los describía de la siguiente manera: «Los *Septem Sermones ad Mortuos* son un resumen de las experiencias de Jung con las imágenes del inconsciente». Aún más significativamente, el propio Jung declaró respecto al contenido del *Libro Rojo* y los *Sermones*, que todas sus obras, toda su actividad creativa habían surgido de esas visiones y sueños iniciales, y que todo lo que logró en su vida posterior-



mente ya estaba contenido en ellos⁵. ¡Estas palabras difícilmente pueden referirse a una indiscreción juvenil!

Jung publicó este breve y poético tratado para satisfacer a un círculo de amigos íntimos. H. G. Baynes enseguida tradujo al inglés el texto en alemán. Fue incluido en el apéndice de la edición original en alemán de *Recuerdos, Sueños, Pensamientos*, publicada por Rascher Verlag en Zürich, en 1962, pero se omitió en la edición inglesa publicada simultáneamente por Pantheon Books. Esta omisión deliberada sólo puede explicarse como una evidencia más de la conocida sospecha que tienen los europeos sobre los pueblos angloparlantes y su tendencia a malentender y malinterpretar cualquier cosa que raye en lo místico y lo oculto. Sin embargo, un volumen separado, diseñado artísticamente, de los *Sermones* también fue publicado por Stuart & Watkins en Londres con la traducción de Baynes. Así, en la actualidad hay varias ediciones en circulación que garantizan una luz adicional sobre el texto mismo.

Realmente hubo acontecimiento en el curso de la carrera de Jung por los que pudo haberse arrepentido de la indiscreción juvenil de publicar su pequeño volumen de visiones arquetípicas. Uno de estos incidentes tuvo que ver con el formidable Martin Buber —con respecto de Jehová—, que nunca se llevó bien con Jung y que, además, logró alejar a uno de los discípulos de Jung de su órbita y atraerlo hacia él. Este discípulo desleal, cuyo nombre era Martin Trüb, entregó a Buber una copia de los *Sermones*, cuya ira, propia del Antiguo Testamento, alcanzó tremendas proporciones al leer lo que él consideraba que eran las herejías gnósticas de Jung. Una y otra vez, Buber atacó a Jung, y en su libro *Eclipse de Dios* le acusó severamente de ser un gnóstico. Jung se indignó por ello e hizo una réplica algo ambigua, negando y, por así decirlo, al mismo tiempo afirmando su propio Gnosticismo⁶.

⁵ Ver C. G. Jung, *Recuerdos, Sueños, Pensamientos*. Para la historia completa de la publicación, ver Nota del Traductor en el Apéndice I.

⁶ Anunciado en el primer Congreso Panarion.

Otra curiosa historia tiene que ver con el ganador del premio Nobel, el autor alemán Hermann Hesse y su memorable novela *Demian*, en la que incluyó muchos temas explícitamente gnósticos (notablemente, aparecen algunas referencias al dios gnóstico arquetípico Abraxas, con un tratamiento similar al que dio Jung a la misma figura en los *Sermones*). Estando el Gnosticismo totalmente en el aire durante el período de entreguerras, el *tipo* de Gnosticismo que Hesse adoptó en *Demian* resulta tan junguiano que muchos sospecharon que había una conexión. En efecto, un analista junguiano llamado Lang trató a Hesse más o menos en el año 1916 y fácilmente pudo haber proporcionado una copia de los *Sermones* al entonces creciente genio literario. Continuó existiendo una simpática conexión entre Jung y Hesse durante varias décadas que fue luego immortalizada por el diplomático y poeta chileno Miguel Serrano en su bello volumen *C. G. Jung y Hermann Hesse*. Parece que el pequeño libro de Gnosticismo poético, originado a partir de la visita de los muertos a Jung en 1916, tuvo una mayor influencia y provocó una mayor respuesta de lo que el propio Jung jamás hubiera imaginado. Sin embargo, todas estas respuestas trataban un tema, a la vez oscuro y controvertido que, por supuesto, era el Gnosticismo⁷.

¿Qué son los gnósticos?

Las palabras *gnóstico* y *Gnosticismo* no son ciertamente usuales en el vocabulario contemporáneo. De hecho, más personas están familiarizadas con el antónimo de *gnóstico*, que es *agnóstico*, que literalmente significa no conocedor o ignorante, pero que figurativamente describe a una persona sin fe en la religión pero que toma a mal que lo llamen ateo. Sin embargo, los gnósticos existían mucho antes que los agnósticos y, en general, parecen haber sido una categoría de

⁷ Ver la parte III del presente trabajo para más detalles de la relación de Hermann Hesse con Jung y los *Siete Sermones a los Muertos*.

personas mucho más interesante que los segundos. En una definición por contraste a los no conocedores, se consideraban conocedores —*gnostikoi* en griego— o sea, aquéllos que tienen *gnosis* conocimiento. Los gnósticos vivieron, la mayoría, durante los primeros tres o cuatro siglos de la llamada era cristiana. La mayor parte de ellos no se hubieran puesto el nombre de *gnósticos*, sino que se hubieran considerado cristianos o, extraordinariamente, judíos, o pertenecientes a las tradiciones de los antiguos cultos de Egipto, Babilonia, Grecia o Roma. No eran sectarios o miembros de una nueva religión específica, como decían sus detractores, sino más bien personas que compartían una cierta actitud ante la vida. Esta actitud consistiría en la convicción de que los seres humanos pueden acceder a un conocimiento directo, personal y absoluto de las verdades auténticas de la existencia y, además, de que el logro de tal conocimiento siempre debe constituir la meta suprema de la vida humana. No consideraban este conocimiento, o *gnosis*, como un conocimiento racional de tipo filosófico, ni siquiera como un conocimiento filosófico de la verdad, sino más bien como uno que surge en el corazón intuitiva y misteriosamente y, por lo tanto, se le llama, por lo menos, en una obra gnóstica el *Gnosis kardias* (el *Evangelio de la Verdad*), el conocimiento del corazón. Este, obviamente, es un concepto religioso que, a la vez, es altamente psicológico, pues el significado y el propósito de la vida no parecen ser ni la fe, con su énfasis en una confianza ciega y una represión igualmente ciega, ni extrovertidas obras de bien, sino más bien una percepción y transformación interior; en una palabra, un proceso psicoanalítico.

Si imaginamos a los gnósticos como los primeros psicoanalistas, entonces se percibe inmediatamente por qué la enseñanza y la práctica gnósticas eran radicalmente distintas a la enseñanza y la práctica de la ortodoxia judía y cristiana. El conocimiento del corazón, por el que luchaban los gnósticos, no podía obtenerse haciendo un tratado con Yavé; cerrando un tratado o alianza que garantizase al hombre bienestar físico y espiritual a cambio de cumplir con un reglamento

como los esclavos. Tampoco se podía lograr la gnosis simplemente creyendo con fervor que el acto de sacrificio de un hombre divino en la historia podía descargar el peso de la culpa y la frustración de nuestras espaldas, y asegurar una beatitud perpetua más allá de los confines de la existencia mortal. Los gnósticos no negaban la utilidad de la *Torah* o la magnificencia de la figura del *Christos*, el Dios supremo ungido. Consideraban que la Ley era necesaria para un cierto tipo de personalidad que requiere reglas para lo que hoy podría llamarse la formación y el fortalecimiento del ego psicológico. Tampoco negaban la grandeza de la misión del misterioso personaje a quien, en su disfraz, los hombres conocieron como el Rabí Jehoshuah de Nazareth. La Ley y el Salvador, los dos conceptos más venerados de los judíos y cristianos, se convirtieron para los gnósticos en simples medios para un fin mayor que los trascendía. Estos se transformaron en incentivos y recursos que podían, de alguna manera, conducir al conocimiento personal que, una vez logrado, no requiere ni ley ni fe. Para ellos, como para Carl Jung varios siglos después, la teología y la ética eran sólo puntos de apoyo en el camino hacia el autoconocimiento.

Diecisiete o 18 siglos nos separan de los gnósticos. Durante estos siglos, el Gnosticismo se convirtió en una fe no sólo olvidada (como uno de sus intérpretes, G. R. S. Mead, la llamó), sino también en una fe y una verdad reprimida. Al parecer, casi ningún grupo ha sido tan implacable y consistentemente temido y odiado durante casi dos milenios como lo fueron los infelices gnósticos. Los libros de texto de teología aún se refieren a ellos como los primeros y más perniciosos de todos los herejes, y la era del movimiento ecuménico parece no haber extendido ninguno de los beneficios del amor cristiano hacia ellos. Mucho antes de Hitler, el emperador Constantino y sus crueles obispos iniciaron una persecución implacable contra los gnósticos, que continuó imparable a lo largo de la historia. La última persecución importante concluyó con la muerte en la hoguera de más de 200 gnósticos en 1244 en el castillo de Montsegur en Francia, aconteci-

miento que Laurence Durell describió como las Termópilas del alma gnóstica. Sin embargo, algunos representantes importantes de las víctimas del último holocausto no han considerado a la minoría religiosa más perseguida de la historia como una compañera de desgracia, como lo indican los ataques de Martin Buber a Jung y al Gnosticismo. Judíos y cristianos católicos, protestantes y ortodoxos orientales (y, en el caso de la gnosis maniquea, incluso zoroástricos, musulmanes y budistas) han odiado y perseguido a los gnósticos con persistente determinación.

¿Por qué? ¿Fue sólo porque su antinomismo o negligencia frente a la ley moral escandalizó a los rabinos, o porque sus dudas acerca de la encarnación física de Jesús y su reinterpretación de la resurrección enfureció a los sacerdotes? ¿Fue porque rechazaban el matrimonio y la procreación, como dicen algunos de sus detractores? ¿Fueron aborrecidos a causa de su libertinaje y orgías, de los que eran acusados? ¿O podría ser que los gnósticos en realidad tenían algún conocimiento, y que este conocimiento los volvió extremadamente peligrosos para las clases seculares y eclesiásticas?

No es fácil contestar a esta pregunta, pero, sin embargo, debemos intentarlo. Los gnósticos se diferenciaban de la mayoría de la humanidad no sólo en detalles de creencia y preceptos éticos, sino en su visión más esencial y fundamental de la existencia y su propósito. Su divergencia era *radical* en el verdadero sentido de la palabra, puesto que se remontaba a la raíz (latín: *radix*) de las suposiciones y actitudes de la humanidad ante la vida. Sin tener en cuenta sus creencias religiosas y filosóficas, la mayoría de las personas alimentan ciertas suposiciones inconscientes que pertenecen a la condición humana y que no surgen de las fuerzas concentradas y formulativas de la conciencia, sino de un profundo substrato inconsciente de la mente. Esta mente está gobernada por la biología más que por la psicología; es automática, y no está sujeta a elecciones y conocimientos conscientes. La más importante de estas suposiciones, que puede resumir a todas las demás, es la de creer que el mundo es bueno y que nuestra

participación en él es de alguna manera deseable y, en última instancia, beneficiosa. Esta suposición conduce a muchas otras, todas más o menos caracterizadas por la obediencia hacia condiciones externas y hacia las leyes que parecen gobernarlas. A pesar de los incontables acontecimientos ilógicos y malévolos de nuestras vidas, las increíbles secuencias, los desvíos, las redundantes demencias de la historia humana, tanto colectivas como individuales, creemos que es nuestra obligación avanzar con el mundo, puesto que es, después de todo, el mundo de Dios, y como tal debe de ocultar significado y bondad detrás de sus operaciones, aunque sean muy difícil de percibir. Por lo tanto, debemos continuar cumpliendo con nuestro rol dentro del sistema de la mejor manera posible, como niños obedientes, maridos diligentes, mujeres cumplidoras, carniceros, panaderos, candeleros de buena conducta, aferrándonos a la esperanza de que de alguna manera surgirá una revelación de conocimiento en esta vida conformista sin sentido.

No es así, dijeron los gnósticos. El dinero, el poder, los gobiernos, el crear familias, el pago de impuestos, la interminable cadena de trampas bajo la apariencia de las circunstancias y las obligaciones; nadie rechazó esto en toda la historia de la humanidad con más fuerza ni más inequívocamente que los gnósticos. Ellos nunca esperaron que ninguna revolución política o económica pudiera eliminar o, de hecho, eliminara a todos los elementos injustos presentes en el sistema en el cual está atrapada el alma humana. No rechazaban un gobierno o forma de posesión en favor de otra; más bien rechazaban la predominante sistematización de la vida y la experiencia. Por ello, los gnósticos eran, en efecto, conocedores de un secreto tan mortal y terrible que los gobernantes de este mundo —por ejemplo, los poderes seculares y religiosos, que siempre se aprovecharon de los sistemas sociales establecidos— no podían permitirse el lujo de dejar que se conociera este secreto y, menos aún, dejar que se proclamara públicamente en sus dominios. Sin duda, los gnósticos sabían algo, y era lo siguiente: que la vida humana no cumple sus

designios dentro de las estructuras y sistemas sociales, puesto que todos ellos son, en el mejor de los casos, sólo oscuras proyecciones de otra realidad más fundamental. Nadie llega a su propia individualidad siendo lo que la sociedad quiere que sea o haciendo lo que la sociedad quiere que haga. La familia, la sociedad, la Iglesia, el comercio y la profesión, las lealtades políticas y patrióticas, y las reglas y mandamientos morales y éticos, en realidad no conducen en absoluto al verdadero bienestar espiritual del alma humana. Por el contrario, la mayoría de las veces son jaulas que nos impiden alcanzar nuestro verdadero destino espiritual.

Este aspecto del Gnosticismo fue considerado herético en tiempos pasados, y aún hoy se le llama con frecuencia la «negación del mundo» y la «antivida», pero es, simplemente, tanto una buena psicología como una buena teología espiritual porque es el sentido común. El político y el filósofo social pueden considerar al mundo como un problema que debe solucionarse, pero el gnóstico, con su discernimiento psicológico, lo reconoce como una situación difícil de la que debemos liberarnos a través del conocimiento. Pues los gnósticos, igual que los psicólogos, no tienen como objetivo la transformación del mundo, sino la transformación de la mente, con su lógica consecuencia: una actitud diferente hacia el mundo. La mayoría de las religiones tienden a afirmar una actitud familiar de internalismo en teoría, pero, como resultado de su presencia dentro de las reglas de la sociedad, en la práctica siempre lo niegan. Las religiones, en general, comienzan como movimientos de liberación radical que siguen unas líneas espirituales, pero inevitablemente terminan siendo los pilares de las mismas sociedades que son las carceleras de nuestras almas.

Si queremos lograr la *gnosis*, el conocimiento del corazón que libera a los seres humanos, debemos desembarazarnos del falso cosmos creado por nuestras mentes condicionadas. La palabra griega *kosmos*, igual que la hebrea *olam*, aunque siempre se las traduce erróneamente como *mundo*, en realidad denotan más el concepto de *sistema*. Cuando los gnósticos

decían que el *sistema* a su alrededor era malo y que había que alejarse de él para conocer la verdad y descubrir el significado, actuaban no sólo como los precursores de innumerables marginados y enajenados desde san Francisco hasta los bohemios y hippies, sino también como precursores de conceptos psicológicos redescubiertos por el psicoanálisis moderno. Jung rescató un antiguo conocimiento gnóstico cuando dijo que el extrovertido ego humano primero debe tomar plena conciencia de su propia alienación del gran *Self*⁸ antes de poder empezar a regresar a un estado de unión más íntima con el inconsciente. Hasta que no seamos plenamente conscientes de la falta de adecuación de nuestro estado extrovertido y de su falta de aprehensión con respecto a nuestras necesidades espirituales más profundas, no lograremos ni siquiera una pizca de individuación, a través de la que emerge una personalidad más amplia y más madura. El ego alienado es el precursor y una precondition inevitable del ego individuado. Como Jung, los gnósticos no rechazaron a la tierra misma, a la que reconocieron como una pantalla sobre la que el demiurgo de la mente proyecta su engañoso sistema. Hasta tal punto que encontramos una condena del mundo en obras gnósticas, y el término usado es inevitablemente *kosmos*, o *este eón* pero nunca la palabra *ge* (Tierra), que consideraban neutral, ni buena ni mala.

Los gnósticos confiaron en este conocimiento, el que tenemos en nuestro corazón, frente a la aridez espiritual y a la total insuficiencia de los regímenes y valores establecidos del mundo externo, para construir tanto una imagen del ser universal como un sistema de deducciones coherentes a las que se debe llegar a través de esa imagen. (Como es de esperar, esto lo llevaron a cabo menos en términos de filosofía y teología que de mito, ritual y cultivo de las cualidades mipoéticas e imaginativas de sus almas.) Como tantas personas

⁸ *Self*, como concepto teórico junguiano: la esfera completa de factores arquetípicos y transpersonales de la psique, que actúan como fuerza unificadora o trascendental. El sí-mismo.

sensibles y meditativas antes y después de su época, se sintieron extraños en una tierra extraña; una semilla abandonada de los mundos lejanos de luz infinita. Algunos, como la juventud alienada de la década del sesenta, se retiraron a vivir en comunidades y residencias solitarias, marginadas de la civilización. Otros, más numerosos quizá, permanecieron en medio de la gran cultura metropolitana de las grandes ciudades como Alejandría y Roma, cumpliendo, en apariencia, sus roles dentro de la sociedad, mientras que en realidad servían a un amo diferente en el mundo, aunque no del mundo. La mayoría de ellos poseían preparación, cultura y riqueza, y, sin embargo, eran conscientes del hecho innegable de que todos estos logros y tesoros empalidecían ante la gnosis del corazón, el conocimiento de las cosas que son. No es sorprendente que el mago de Küstnacht, que desde su temprana infancia buscó y encontró su propia gnosis, se acercara a estas extrañas y solitarias personas, estos peregrinos de la eternidad de regreso a su hogar entre las estrellas.

Jung y el Gnosticismo

Desde el principio de su carrera psicoanalítica hasta el momento de su muerte, Jung mantuvo un activo interés por los gnósticos y sintió una gran afinidad con ellos. Ya el 12 de agosto de 1912, Jung escribía una carta a Freud acerca de los gnósticos en la que llamaba a la concepción gnóstica de *Sofía* una manera de dar cuerpo a una antigua sabiduría que podría volver a aparecer en el psicoanálisis moderno. No le faltaba literatura para estimular su interés en los gnósticos, ya que muchos estudiosos del siglo XIX en Alemania se consagraron a los estudios gnósticos. En parte como una reacción contra los rigores de la Alemania de Bismarck y sus efectos conformistas tanto intelectuales como teológicos, un gran número de excelentes estudiosos (Reitzenstein, Leisegang y Carl Schmidt, entre otros), así como escritores y poetas imaginativos (Hermann Usner, Albrecht Dieterich) ahondaron

en la ciencia gnóstica, como lo hicieron algunos miembros de la intelectualidad francesa (M. Jacques Matter, Anatole France). Todos los biógrafos de Jung mencionan su agudo interés por los asuntos gnósticos. Su antigua colega, Barbara Hannah, que transmitió sus palabras acerca de los gnósticos, cita una de las declaraciones más reveladoras con respecto a ellos: «Sentí como si por fin hubiera encontrado un círculo de amigos que me entendían». La misma biógrafa también menciona que Jung se interesó por Schopenhauer precisamente porque el gran filósofo alemán le recordaba a los gnósticos con su énfasis en el sufrimiento del mundo. También observa que aprobaba completamente el hecho de que Schopenhauer «no hablaba de la providencia bondadosa y sabia de un Creador, ni de la armonía del Cosmos, sino que expresó sin rodeos que un defecto fundamental yacía bajo el doloroso curso de la historia humana y la crueldad de la naturaleza; la ceguera de la Voluntad creadora del mundo...» De más está decir que éstas son declaraciones absolutamente gnósticas. Como su interés por Schopenhauer se remonta a su infancia, podemos deducir que Jung fue, en muchos aspectos, un gnóstico «natural», que poseía la actitud gnóstica aun antes de conocer las enseñanzas del Gnosticismo.

A pesar de que Jung, desde muy temprano, tuvo acceso a cierta cantidad de literatura erudita y poética que estimuló su interés por el Gnosticismo, no tuvo a su disposición ningún material original de naturaleza gnóstica. Como tantos otros, Jung debió confiar en los relatos fragmentarios y, sobre todo, falsamente distorsionados de los padres de la iglesia anti-gnóstica, especialmente Ireneo e Hipólito, para documentarse sobre los gnósticos. La pesada maquinaria del saber académico, con extrema lentitud y hasta renuncia, todavía intentaba ubicar los tres códices coptos (Código de Agnew, Código de Bruce y Código de Askew) que se enmohecían en diferentes museos esperando ser traducidos y publicados. El hecho de que Jung fuera capaz de deducir tanto conocimiento y extraer tanta información valiosa sobre el Gnosticismo de las polémicas de los padres de la iglesia buscadores de herejías, puede

ser considerado como una especie de milagro en sí mismo. La contribución de Jung a los estudios gnósticos en general y a una interpretación esclarecedora y contemporánea del Gnosticismo en particular, es trascendental por su alcance e importancia. Es lamentable, aunque no especialmente sorprendente, que esta contribución aún no sea apreciada por el creciente número de especialistas en Gnosticismo dentro del campo de estudios bíblicos, en vista de que la mayoría de estos estudiosos son el resultado de escuelas de la divinidad y escuelas de religión de tendencias ortodoxas y religiosas. Además, la mayoría de ellos carecen de cualquier apreciación seria de la psicología, especialmente del tipo de psicología que Jung defendía. Se ha dicho que la guerra es demasiado importante para confiarla a los generales, y sería igualmente justo decir que el Gnosticismo es una tradición demasiado valiosa para entregarla a sofistas bíblicos estudiosos de palabras coptas. La falta de atención concedida a Jung por algunos de los miembros de este grupo de estudiosos es aún más increíble, ya que la influencia de Jung es casi la única responsable del proyecto vital de la publicación del mayor depósito de obras gnósticas originales jamás descubierto en la historia, la biblioteca de Nag Hammadi.

Los gnósticos eran escritores prolíficos de ciencia sagrada. Sus enemigos observaron con desaprobación que los seguidores del maestro gnóstico Valentino tenían la costumbre de escribir un nuevo evangelio cada día, y que ninguno de ellos era respetado a menos que escribiera una nueva contribución a su literatura. Sin embargo, de toda esta profusión de textos, muy pocos sobrevivieron, debido a la implacable supresión y destrucción de literatura gnóstica por parte de los quemadores de libros y cazadores de herejes de la Iglesia, quienes con apoyo imperial lograron el predominio sobre sus rivales. Durante muchos siglos no se supo de la existencia de escritos gnósticos originales. No fue sino hasta los siglos xviii y xix que viajeros como el valiente y romántico escocés James Bruce, comenzaron a llevar a Europa, de Egipto y lugares vecinos, antiguos fragmentos de papiros que contenían textos.

Aunque probablemente habían sido escritos originalmente en griego, escribas gnósticos los habían traducido al copto, lengua demótica del Egipto helenístico. Como sin duda son escasos, tanto los especialistas en copto como las personas interesadas en el Gnosticismo, la traducción de estos textos se llevó a cabo a paso de tortuga. Luego, prácticamente ocurrió un milagro. En diciembre de 1945, inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial, un campesino egipcio, cuando cavaba en busca de fertilizante en las cercanías de unas cuevas en la cadena montañosa de Jabal al-Tarif cerca del Nilo en el Alto Egipto, se tropezó con una colección entera de códices gnósticos. Estos tesoros, al parecer, formaron parte de la biblioteca del vasto complejo monástico fundado en esa zona por el padre del monaquismo cristiano, el santificado monje copto Pachomius.

Como sus antecesores, el hallazgo de Nag Hammadi tardó mucho en ver la luz del día. Sin embargo, los pesados métodos de los estudiosos se aligeraron en gran medida gracias a la influencia de un hombre que no era ni un especialista en copto ni un experto bíblico, sino simplemente un arqueólogo del alma humana. Por supuesto, este hombre no fue otro que Carl Jung. Jung se interesó desde el principio por el hallazgo de Nag Hammadi, y fue su antiguo amigo y colaborador, el profesor Gilles Quispel, quien encabezó la traducción y publicación de los textos de Nag Hammadi. El 10 de mayo de 1952, cuando las crisis políticas y las disputas académicas habían detenido todo el trabajo concerniente al manuscrito, Quispel adquirió uno de los códices en Bruselas, y fue de esta parte de la gran biblioteca de donde se hicieron la mayoría de las primeras traducciones, induciendo así a la comunidad científica a que acelerara su ya atrasado trabajo. Este códice, llamado el *Códice de Jung*, fue entregado al Instituto Jung en Zürich con ocasión del octogésimo cumpleaños del dr. Jung, y fue, por lo tanto, el primer texto del hallazgo de Nag Hammadi en ser examinado por estudiosos y legos fuera del turbulento y no cooperativo ambiente del Egipto de la década de los cincuenta. El propio profesor Quispel

0

Nag Hammadi

declaró públicamente que Jung había sido muy útil para atraer la atención hacia la inapreciable colección de los manuscritos de Nag Hammadi y para su publicación. Existe una buena razón para sospechar que sin la influencia de Jung esta colección habría sido condenada al olvido por culpa de la aparentemente activa conspiración y negligencia de los estudiosos. (Para más detalles de la historia de la Biblioteca de Nag Hammadi y las conexiones de Jung con ella, ver: H. C. Puech, G. Quispel, W. C. Van Unnik: *The Jung Codex*, Londres, M. R. Mowbray, 1955.)

¿Cuál era la verdadera opinión de Jung acerca del Gnosticismo? Contrariamente a lo que ha sucedido con la mayoría de los estudiosos hasta hace muy poco, Jung nunca creyó que el Gnosticismo fuese una herejía cristiana de los siglos II y III. Tampoco prestó atención a las interminables disputas de los expertos acerca de los posibles orígenes indios, iraníes, griegos u otros del Gnosticismo. Antes que cualquier otra autoridad en el campo de los estudios gnósticos, Jung reconoció a los gnósticos por lo que fueron: videntes que producían creaciones originales y primitivas sobre el misterio que él llamó el inconsciente. Cuando en 1940 se le preguntó si el Gnosticismo era filosofía o mitología, replicó seriamente que los gnósticos trataban con imágenes reales y originales y que no eran filósofos sincréticos como muchos suponían. Reconoció que las imágenes gnósticas surgen aún hoy en las experiencias internas de personas en conexión con la individuación de la psique y, en ello, vio evidencias de que los gnósticos estaban expresando verdaderas imágenes arquetípicas que, se sabe, persisten y existen sin tener en cuenta el tiempo o las circunstancias históricas. Reconoció en el Gnosticismo una poderosa y fundamental expresión original de la mente humana, una expresión dirigida hacia la más profunda e importante labor del alma: el logro de la Plenitud. Los gnósticos, según percibió Jung, estaban interesados sobre todo en una cosa: la experiencia de la plenitud del ser. Como éste era tanto su interés personal como el objetivo de su psicología, es axiomático que su afinidad con los gnósticos y su sabiduría

era, sin duda, muy grande. Esta visión del Gnosticismo no permaneció confinada en los trabajos de Jung, sino que pronto entró en el mundo de los estudios gnósticos por medio de su colaborador, anteriormente mencionado, Gilles Quispel, quien en su importante trabajo *Gnosis als Weltreligion* (1951) defendió la tesis de que el Gnosticismo no expresa ni una filosofía ni una herejía, sino una *experiencia religiosa específica* que luego se manifiesta en un mito y (o) un ritual. Es lamentable, sin duda, que, más de 25 años después de la publicación de este trabajo, tan pocos hayan apreciado sus significativas implicaciones.

En vista de estas consideraciones, naturalmente podríamos preguntarnos: ¿Era Jung un gnóstico? Personas mal aconsejadas, como Martin Buber, han respondido que sí a esta pregunta, implicando con ello que Jung no era ni un científico respetable ni un buen hombre dentro del significado religioso ortodoxo del término. Como resultado de este uso despectivo del término *gnóstico*, muchos de los seguidores de Jung, y en ocasiones el propio Jung, han negado que él fuera un gnóstico. Un ejemplo más bien típico de estas evasivas fue la declaración que hizo Gilles Quispel cuando expresó que «Jung no era un gnóstico en el sentido corriente del término». Sin embargo, es muy dudoso que haya habido jamás un solo gnóstico *en el sentido corriente del término*. El Gnosticismo no es un conjunto de doctrinas, sino una expresión mitológica de una experiencia interior. En términos de la psicología junguiana, podríamos decir que los gnósticos expresaron en un lenguaje poético y mitológico sus experiencias dentro del proceso de individuación. Al hacerlo, produjeron materiales de gran riqueza y muy importantes que contenían profundas percepciones de la estructura interna de la psique, el contenido del inconsciente colectivo y la dinámica del proceso de individuación. Como el propio Jung, los gnósticos describieron no sólo los aspectos conscientes y los inconscientes de la psique humana, sino que exploraron empíricamente el inconsciente colectivo y aportaron descripciones y formulaciones sobre diversas imágenes y fuerzas arquetípicas. Como expresó Jung,

los gnósticos tuvieron mucho más éxito que los cristianos ortodoxos al encontrar una expresión simbólica apropiada del *Self*; y sus expresiones simbólicas son similares a las que Jung formuló. A pesar de que Jung no se identificó abiertamente con el Gnosticismo como escuela religiosa, así como tampoco se identificó con ninguna otra denominación religiosa, no caben dudas de que hizo más que nadie por dilucidar el eje central de las imágenes gnósticas y la práctica simbólica. Vio en el Gnosticismo una expresión particularmente valiosa de la lucha universal del hombre por recobrar la plenitud. Como no hubiera sido ni práctico ni modesto de su parte decirlo, no hay duda de que esta expresión gnóstica de la urgente necesidad de plenitud fue reproducida sólo una vez en la historia de Occidente, y ello fue en el propio sistema junguiano de psicología analítica.

¿Qué clase de gnóstico era Jung? Ciertamente, no era un seguidor literal de ninguno de los antiguos maestros de la gnosis, lo cual, en todo caso, hubiera sido una empresa imposible en vista de la insuficiencia de información detallada concerniente a estos maestros y sus enseñanzas. Por otra parte, como los antiguos gnósticos, formuló, por lo menos, los rudimentos de un sistema de transformación, o individuación que estaba basado, no en la fe en una fuente externa (ya fuera Jesús o Valentino), sino en la experiencia natural, interna, del alma, que siempre fue la fuente de la verdadera gnosis.

La definición que ofrece el diccionario de gnóstico es *conocedor* más que seguidor de otro que puede ser un conocedor. Jung, por supuesto, era este conocedor, si es que existía uno. Negar que Jung era un gnóstico en este sentido sería como negar toda su biografía conocida. Sin embargo, el indicio más probable de la naturaleza específicamente gnóstica de la orientación de Jung, no es otro que el tratado llamado *Siete Sermones a los Muertos* que, según admitieron prominentes junguianos, es la fuente y el origen de su trabajo posterior. ¿Quién adornaría sus revelaciones arquetípicas personales, que forman el esqueleto del trabajo de toda su vida,

con la terminología y la estructura de una gnosis alejandrina? ¿Quién preferiría escoger a Basíledes, y no a cualquier otra figura, como autor de los *Sermones*? ¿Quién usaría, con un conocimiento y delicadeza perfectos, términos como *Pleroma* y *Abraxas* para simbolizar estados psicológicos altamente abstractos? Sólo puede haber una respuesta a estas preguntas: *sólo un gnóstico haría estas cosas*. Como Carl Jung hizo todo esto y más, podemos considerarlo, por lo tanto, un gnóstico, tanto en el sentido general de un verdadero conocedor de las realidades más profundas del ser psíquico como en el sentido más estrecho de un reanimador moderno del Gnosticismo de los primeros siglos de la era cristiana.

Jung y la gnosis pansófica

Según Morton Smith, famoso descubridor del *Evangelio Secreto de Marcos*, el término *gnostikoi* se usaba generalmente para describir a personas de orientación platónica y/o pitagórica, aunque, por supuesto, el término *gnosis* aparece en los trabajos de muchos autores que pertenecen a otras escuelas, entre los cuales figuran los padres de la Iglesia cristiana ortodoxa como Orígenes y Clemente de Alejandría. La biblioteca gnóstica de Nag Hammadi contenía copias tanto de *La República* de Platón como de ciertos tratados herméticos que estudiosos puristas contemporáneos nunca osarían incluir en la colección gnóstica. Todo ello proporciona evidencias para la disputa de que ya en tiempos antiguos, cuando las escuelas gnósticas aún estaban físicamente vivas, el Gnosticismo se caracterizaba por un considerable ecumenismo y elasticidad. Los miembros de la supuesta comunidad gnóstica del Alto Egipto probablemente hubieran definido la literatura gnóstica como cualquier escritura espiritualmente valiosa capaz de producir gnosis en el lector. Los expertos académicos del Gnosticismo pueden aspirar a la condición de puristas, pero los propios gnósticos nunca lo fueron, ni tampoco podrían serlo. Así, en siglos posteriores, después de la destrucción

de las comunidades gnósticas originales y de sus escrituras, el espíritu gnóstico perduró bajo muchos nombres y disfraces, sirviendo aún a sus propósitos originales y vigentes. Mientras haya una luz en la individualidad más íntima de la naturaleza humana, y mientras haya hombres y mujeres que sientan afinidad con esa luz, siempre habrá gnósticos en el mundo. Podemos considerar que la presencia constante de la gnosis se debe, en gran medida, a la permanencia de arquetipos gnósticos dentro de inconsciente colectivo, y a la mismísima naturaleza de los procesos de crecimiento y desarrollo de la psique. Sin duda, Jung sabía esto cuando se refirió al proceso de la confrontación con la sombra (el reconocimiento de la parte inaceptable o «maligna» de nosotros) como un «proceso gnóstico». Los padres de la iglesia acuñaron la frase *anima naturaliter Christiana* (el alma, que es cristiana por naturaleza), pero los gnósticos, con mayor validez, podrían haber dicho que el contenido y el camino del crecimiento del alma son gnósticos por naturaleza. El innegable carácter arquetípico del Gnosticismo no es la única causa de su permanencia. Además del carácter gnóstico del inconsciente, que espontáneamente tiende a producir sistemas gnósticos de realidad, también existe una continuidad y desarrollo históricos que unen a los antiguos gnósticos con sus herederos en períodos históricos posteriores.

Los movimientos clandestinos rara vez se prestan como temas para el historiador. Obligados por un medio hostil a ocultarse, su principal preocupación es la supervivencia; por lo tanto, dejan relativamente pocas huellas visibles en el transcurso del tiempo. La mayoría de la historia gnóstica después de los siglos III y IV, aunque no toda, se basa en la especulación e intuición en lugar de en los hechos. Incluso en esta telaraña de ocultación y subterfugio, de evasiones y declaraciones en ocasiones osadas, ciertos datos significativos destacan con fuerza y claridad notables. Uno de ellos es la vida y obra del espléndido profeta persa Manes (215-277 d.C.), cuya estrella se elevó precisamente cuando la de los primeros gnósticos declinaba. Manes era un gnóstico tanto por la naturaleza de

su carácter como en virtud de la tradición. A los 12 años, recibió la visita de un ángel que le dijo que había sido elegido para grandes trabajos. A los 24, el ángel regresó y lo instó a que apareciera públicamente y proclamara su propia doctrina. El nombre persa de este ángel significa *gemelo*, y fue el hermano gemelo espiritual, o *Self* superior, de Manes. El tratado gnóstico conocido como *Pistis Sophia* relata un incidente similar en la vida de Jesús, quien, en su juventud, recibió la visita de un ángel que se le parecía como un hermano gemelo y con quien Jesús se fusionó cuando se abrazaron. Estos mitos expresan el encuentro junguiano entre el ego y el *Self*, con la subsiguiente unión de las puertas opuestas. Sin embargo, descubrimientos recientes parecen indicar que el padre de Manes, Pati, había viajado a Siria y Palestina y se había unido a un grupo judío o maneo de naturaleza gnóstica. Así, seguramente Manes recibió una transmisión gnóstica de su padre o de los maestros de su padre.

Manes fue cruelmente ejecutado por un perverso rey instigado por el régimen zoroástrico sacerdotal, pero su religión continuó floreciendo en muchas tierras durante varios siglos y se convirtió en la principal portadora de la tradición gnóstica. Mucho después, en 1813, la orden maniquea del Loto Blanco y la Nube Negra era políticamente activa en China, y parece haber indicios de la existencia de restos maniqueos en Vietnam en 1911. A diferencia de los primeros maestros gnósticos, Manes era un hábil organizador, y los misioneros de su iglesia eran viajeros y predicadores infatigables. En Europa, la gnosis maniquea alzó dos veces la cabeza con osada fuerza: una vez en las regiones balcánicas de Bulgaria y Bosnia donde sus fervientes partidarios fueron conocidos como bogomilos, y otra en el sur de Francia, donde a los seguidores se les conoció como cátaros o albigenses. Aunque fueron reprimidos sangrientamente siempre, su influencia penetró en el campo cultural y religioso de muchas tierras y ayudó a reforzar la corriente subterránea de tradiciones gnósticas que continuaron sobreviviendo en secreto.

Al mismo tiempo que los herederos espirituales de Manes

llevaron a cabo abiertamente su transmisión gnóstica particular, siempre en posición de gran desventaja, varias tradiciones estrictamente secretas siguieron existiendo, especialmente en Europa y Oriente Medio. Con una de estas tradiciones de la gnosis Carl Jung estableció un vínculo sumamente significativo. La tradición a la que nos referimos es la alquimia. En un discurso pronunciado durante la presentación del célebre Códice de Jung de la colección de Nag Hammadi en el Instituto C. G. Jung, Jung eligió dos representantes principales de la tradición gnóstica; uno de ellos era la Cábala judía, y al otro lo llamó «alquimia filosófica». Jung estaba familiarizado con la Cábala y era un lector frecuente de una de sus mayores obras, la traducción latina del *Zohar*, llevada a cabo por Knorr von Rosenroth y conocida como *Kabbalah Denudata*. Sin embargo, la principal modalidad de la gnosis a la que se aficionó Jung no fue la Cábala sino la alquimia. Comentó ampliamente en muchos volúmenes de sus obras más escogidas su intrincado simbolismo y espléndidas metáforas transformacionales.

Muchos se han preguntado por qué Jung había escogido la oscura y tan ridiculizada disciplina oculta de la alquimia como uno de sus temas favoritos de investigación. La respuesta al dilema, aunque ha sido proporcionada por el propio Jung, no ha conseguido evocar la respuesta que lo justifica. Durante aproximadamente 12 años, desde la Primera Guerra Mundial hasta 1926, Jung se dedicó con gran empeño al estudio de la literatura acerca del Gnosticismo disponible en esa época. A pesar del carácter fragmentario y distorsionado de este material literario, obtuvo una información completa acerca del Gnosticismo y se empapó con su espíritu, como lo prueba el contenido de los *Siete Sermones a los Muertos*. Sin embargo, lo que Jung no pudo encontrar al principio fue un puente o vínculo que conectase la gnosis antigua con períodos posteriores, incluyendo el contemporáneo. Se necesitaba una copa parecida al Grial donde el precioso elixir, que alguna vez utilizaran maestros como Valentino y Basílides, se conservara y donde fuera transportado a través de los siglos para

atraer a los posibles Parsifales gnósticos de nuestra propia época. La intuición de Jung le indujo a creer que debía existir tal puente, tal vínculo de conexión en la cadena de la sabiduría, pero no podía discernir racionalmente dónde debía buscarse. Luego, como de costumbre, un sueño le ayudó⁹. En él retrocedía al siglo xvii, cuando la alquimia todavía prosperaba en Europa. Entonces, comenzó a comprender. Aquí, pensó, está el eslabón perdido de la descendencia de la gnosis. Así comenzó su gran investigación, que finalmente le condujo a proclamar que la alquimia, en efecto, representaba el vínculo histórico con el Gnosticismo y que, por lo tanto, existía una continuidad concreta entre el pasado y el presente. Jung dijo que la alquimia, basada en la filosofía natural de la Edad Media, por una parte formaba el puente hacia el pasado, hacia el Gnosticismo, y por otra, hacia el futuro, al psicoanálisis moderno. Así nació una de las claves significativas de la exploración histórica esotérica. Se descubrió que la alquimia no era otra cosa que el puente sobre el que los antiguos gnósticos habían atravesado las épocas y habían entrado en el mundo moderno como psicología junguiana del inconsciente. Las implicaciones concernientes a la conexión del pensamiento de Jung con el Gnosticismo, aunque poco estudiadas en el pasado, son, sin embargo, claras para todos. Pueden resumirse de la siguiente manera: a Jung podría considerársele como un gnóstico de la actualidad que absorbió la gnosis tanto a través de su transformación interior como de su conocido estudio de la literatura gnóstica. Sabía que en su psicología estaba exponiendo una disciplina de transformación esencialmente gnóstica bajo un aspecto contemporáneo. Necesitaba descubrir una conexión histórica entre sus propios esfuerzos y los de los maestros gnósticos de la antigüedad. También necesitaba una formulación del método gnóstico de transformación que no fuera fragmentaria y que contuviera un vocabulario adecuado de símbolos psicológicamente válidos, susceptibles de ser útiles dentro del contexto del estudio

⁹ C. G. Jung, *Recuerdos, Sueños, Pensamientos*.

de la mente humana hoy en día. En la alquimia encontró precisamente lo que buscaba. Así, la respuesta a sus sueños vino a través de un sueño.

Dentro de la alquimia, Jung tomó contacto con una de las ramas más importantes, la que algunas veces ha sido llamada Tradición Pansófica, o la herencia de sabiduría que descendió de fuentes gnósticas herméticas y neo-platónicas, a través de numerosas manifestaciones posteriores, hasta los tiempos contemporáneos. Jung se dio cuenta de que esta tradición pansófica o teosófica había tomado muchas formas a través de la historia, pero también de que se había manifestado especialmente en los siglos XIX y XX dentro del movimiento de la teosofía moderna, cuya exponente había sido la viajera aristócrata rusa, Madame H. P. Blavatsky. En trabajos como *El Self no descubierto* y *La civilización en transición*, Jung reconoció con claridad a la teosofía moderna como una importante manifestación contemporánea del Gnosticismo, y la comparó con una cadena montañosa submarina que se extiende bajo las olas de la corriente principal de la cultura, de la que sólo de vez en cuando se ven los picos sobresaliendo gracias a personajes tales como la señora Blavatsky, Annie Besant, Krishnamurti y otros.

Como Jung destacó en repetidas ocasiones, el Cristianismo ortodoxo (y deberíamos incluir también al Judaísmo ortodoxo) ha demostrado su incapacidad de satisfacer las necesidades más profundas y esenciales del alma de la humanidad de Occidente. La teología cristiana es demasiado racionalista, reduccionista e insensible a los profundos alcances del alma humana. Así como la Iglesia ha estado aliándose con regímenes seculares desesperadamente poco espirituales sucesivamente, desde Constantino hasta Mussolini, también su espíritu se ha ido atrofiando bajo la funesta influencia de la lógica aristotélica y otras estructuras de pensamiento que sofocaron la necesidad de los creyentes de una transformación psíquica personal. En este clima de aridez espiritual, que persistió durante unos 1.700 años, el deseo de individuación se volvió con frecuencia hacia la alternativa espiritual

de la transmisión pansófica o teosófica que, aunque no era exclusivamente gnóstica en el sentido clásico, contenía muchos elementos del Gnosticismo.

El siglo xvii, al que Jung se vio transportado en su sueño alquímico, fue uno de los puntos más importantes en la historia del rápido ascenso de esta tradición alternativa de espiritualidad. En esa época, el movimiento que Frances Yates llamó la «Iluminación Rosacruz» condujo a la alquimia helenística a una cooperación conjunta con el Gnosticismo judío de la Cábala y con los métodos teúrgico-mágicos que derivaron tanto del Gnosticismo como del neoplatonismo. El que más se destacó en esta contracorriente espiritual del Renacimiento artístico y literario fue un hombre con el que Jung sintió una misteriosa y sobrecogedora identificación interior, Phillipus Aureolus Theophrastus Paracelsus Bombastus de Hohenheim quien, como él, era suizo, médico y estaba decidido a combinar los términos opuestos de la ciencia y la espiritualidad en una unidad operativa.

Aunque era un extravagante y completo hombre del Renacimiento, lleno de curiosidad científica y aspiración espiritual —sin hablar de apetitos físicos y emocionales de proporciones igualmente heroicas—, Paracelso fue, en muchas facetas, un verdadero gnóstico; belicoso, altanero, ferozmente independiente (su lema era: «Quien puede pertenecerse a sí mismo, no debería pertenecer a otro»), que despreciaba profundamente el mundo del poder, dogmas y valores establecidos. Vagabundo solitario y sin hogar, viajó por casi todo el mundo conocido en su época, y murió misteriosamente en Salzburgo, Austria, donde incluso su tumba apareció misteriosamente vacía años más tarde. Prácticamente como Jung, consideraba a la enfermedad como un fenómeno espiritual relacionado con el significado universal de la vida dentro de un cosmos mágico. Su epigrama «la magia es una gran sabiduría oculta; la razón es una gran locura abierta» podría adaptarse con facilidad para caracterizar el descubrimiento de Jung de la significativa irracionalidad del inconsciente, llena de su propia magia simbólica y revelándose en las ma-

ravillas de la sincronicidad. En una etapa bastante temprana de su carrera (1929), en la misma casa donde había nacido Paracelso en Einsiedeln, Suiza, Jung hizo en repetidas ocasiones comparaciones entre la filosofía del gran médico oculista y las enseñanzas del Gnosticismo. Jung reconoció en el principio cosmogénico que planteó Paracelso, y al que llamó Hilastro, una especie de demiurgo gnóstico o divinidad subordinada a la divinidad suprema, a veces considerada la creadora del mal. Rastreó la visión alquímica de las potencialidades arquetípicas ocultas en la materia hasta el concepto gnóstico de chispas de luz desparramadas en el oscurecido cosmos. Con singular claridad, percibió cómo el materialismo oculto de Paracelso y de los alquimistas era sólo una nueva forma del idealismo aparentemente extremo de los gnósticos. Jung reconoció que el mismo proceso de transformación que los gnósticos simbolizaron como el viaje del alma a través de las regiones eónicas aparecía en el simbolismo de Paracelso como la transfiguración por etapas de la oscura *prima materia* en el refulgente oro del trabajo alquímico. Aunque parezcan ser polos opuestos, los gnósticos y los alquimistas compartieron una búsqueda común. También se opusieron a un enemigo común, el Cristianismo ortodoxo, que fue siempre incapaz de apreciar las potencialidades transformacionales de la materia y la auténtica y naturalmente inherente santidad y, de hecho, divinidad, de la psique humana. En lugar de aceptar alguna de estas dos propuestas alquímicas y gnósticas, la Iglesia prefirió languidecer en un limbo psicológico combinando la lógica aristotélica y la obsesión semítica por las leyes morales y mandamientos. Jung apreciaba a Paracelso y a los alquimistas, pues en ellos vio una poderosa manifestación de la tradición pansófica, que desciende del antiguo Gnosticismo.

Paracelso, Pico de la Mirandola, Ficino y sus compañeros es muy posible que iniciasen la fusión pansófica de las disciplinas mágico-filosóficas de la transformación. Sin embargo, esta síntesis pansófica o teosófica alcanzó su máximo esplendor en el siglo xvii, con los autores desconocidos de la *Fama*

Fraternitatis, la Confessio Fraternitatis y de la Boda química de Christian Rosenkreuz, así como los trabajos de los ocultistas ingleses del Renacimiento John Dee, Thomas Vaughan y Robert Fludd. La ya mencionada historiadora Frances Yates prueba en sus convincentes trabajos (Giordano Bruno y la tradición hermética y también en El arte de la memoria, El teatro del mundo y La Instrucción de la Rosacruz) que el arte, la ciencia, la literatura y el teatro del Renacimiento tienen una conexión orgánica con el esfuerzo pansófico y son, en cierto sentido, parte de él. La magia hermética y gnóstica, la alquimia y el misticismo heterodoxo fueron el pozo de las aguas vivientes de las cuales las más grandes luces de la cultura occidental, desde Galileo hasta Shakespeare, tomaron su inspiración y sustento espiritual.

Así, el siglo xvii condujo al xviii, donde el martinismo, la francmasonería, los iluminados y los neotemplarios llevaron la antorcha de la tradición espiritual alternativa a la Edad de la Razón. El club jacobino y otras asociaciones antimonárquicas y anticlericales en Francia y otros lugares, eran retoños de las órdenes esotéricas llevados a la esfera política, resueltos en parte a vengar los siglos de persecución infligida a los representantes de la espiritualidad heterodoxa por parte de los poderes del trono y el altar. Se dice que cuando el rey Luis XVI fue conducido al cadalso, dijo: «¡Esta es la venganza de Jacques de Molay!» Sin embargo, cuando los tronos se desmoronaron y las luces de los altares se extinguieron, los paladines del nuevo amanecer del espíritu reconocieron que el triunfo de la sabiduría aún estaba lejos. Nuevos tiranos reemplazaron a los monarcas de antaño y el dogma eclesiástico dio lugar al fatal materialismo de una ciencia joven y arrogante.

Había llegado la era de la oscuridad. La agonizante religión seguía luchando contra la ciencia, mientras que las mugrientas chimeneas de la Revolución Industrial reducían al campesino a proletario y elevaban al mercader y al usurero a capitalista. Sólo el artista y el poeta seguían avivando la temblorosa llama de la tradición espiritual alternativa. William

antica

Blake, Shelley, Goethe, Hölderlin y, más tarde, W. B. Yeats y Gustav Meyrink, así como los pintores Moreau y Mucha —siguiendo los pasos de los prerrafaelistas y de otros artistas esotéricos— conscientemente y, a veces, con desesperación, defendieron la tradición pansófica. Incluso Jung en su vejez dijo a Miguel Serrano con seriedad: «Nadie comprende, sólo un poeta podría comenzar a hacerlo», hablando así de toda la corriente de transmisión esotérica y su difícil situación en los siglos XIX y XX.

El alba siempre despunta en el momento más oscuro de la noche. Del entumecimiento de la cultura del siglo XIX surgieron nuevas figuras y, como gallos, originaron mágicamente la nueva, y a la vez vieja, luz del sol. Wagner, Nietzsche, Kierkegaard y numerosas figuras menores, todas con su estilo propio, utilizaron elementos de la tradición pansófica. Como un trovador cataró nacido de la pira de la Inquisición, Richard Wagner cantó las glorias del místico Grial y exhibió y despertó a los dioses del pasado pagano. Nietzsche, el apasionado neopagano, expresó claramente un verdadero desprecio gnóstico hacia los cimientos pusilánimes de lo que él veía como un Cristianismo enajenado y degenerado, mientras que Kierkegaard, el danés melancólico, expresó una angustia y enajenación existencial, imitando la hazaña de los gnósticos antiguos. Sin embargo, todos estos esfuerzos no llegaron a dar el último paso, dado antiguamente por Valentino, Basílides, Marción y otros gnósticos, y que no era ni un salto de la fe ni tampoco significaba precipitarse en la desesperación, sino la entrada dentro de las inconmensurables regiones de la psique humana. Aquí, los dioses arquetípicos esperan que el ego neófito sea iniciado en el misterio. El psicoanálisis, entonces, se convirtió en la conclusión lógica de un largo proceso que trasladó la tradición pansófica desde las costas soleadas del Mediterráneo a Europa y América desde la antigüedad clásica, a través de la Edad Media y los siglos subsiguientes hasta los tiempos paradójicos de las dos guerras mundiales, el nazismo, el fascismo y el marxismo y demás elementos curiosos que conforman el siglo XX.

La religión, la ciencia, la filosofía, el arte y la literatura fueron sólo enfoques parciales del gran misterio del alma; cada uno era como una cara de una gema tallada, fragmentaria en su propio aislamiento. Sólo dos fuerzas emergieron a finales del siglo XIX y principios del XX; se dirigieron al fuego mismo en el centro del diamante de varias facetas del alma, y se esforzaron a su manera por comprender la dinámica del brillo de su luz. Las dos fuerzas eran: el ocultismo moderno, iniciado por la teosofía de madame Blavatsky, y el psicoanálisis moderno, iniciado por Freud y enriquecido con nuevas dimensiones por Jung. La primera seguía el antiguo modelo de la tradición espiritual alternativa, buscando un acercamiento privado o cuasi-religioso. El psicoanálisis aspiraba a convertirse en una ciencia, aunque llegó a revelarse más como una disciplina cuasi-científica; mitad arte, mitad ciencia. Sólo el paso del tiempo nos dirá si esta disciplina moderna del alma podrá cumplir sus propias y elevadas expectativas y su promesa pendiente. Gracias a la persona y al trabajo de C. G. Jung, el psicoanálisis moderno prácticamente ha revelado el gran secreto; prácticamente ha perfeccionado el trabajo gnóstico-alquímico. Como sabemos, el viejo mago de la mente a quien el mundo llamó C. G. Jung ya no está sobre la tierra para continuar el gran experimento que comenzó. Su psicología aún está con nosotros, así como también su legado pansófico general, que él heredó de una sucesión de sabios entre los que se encuentra la élite gnóstica de dos milenios. La noche todavía es larga y los vigilantes nocturnos son pocos. ¿Será la obra maestra llevada a una nueva etapa hacia su culminación? ¿Quiénes serán los alquimistas, los gnósticos del futuro?

Jung y el nuevo Gnosticismo

Si aceptamos el punto de vista expresado hasta ahora, es decir, que Jung desempeñó el papel de auténtico vínculo contemporáneo en la cadena de transmisión llamada pansófica,

Desarros
N.A.

cuyo núcleo es el Gnosticismo, entonces, necesariamente vendrán a la mente ciertas ideas. Una de ellas es que la psicología junguiana o analítica no puede ni debe mantenerse restringida al campo de la práctica y la teoría psicoterapéuticas, sino que, en lugar de ello, las más amplias implicaciones culturales y espirituales del pensamiento de Jung deben explorarse y ponerse en práctica. Esta necesidad se vuelve cada vez más clara cuando consideramos la creciente respuesta generalizada del público al mensaje global de Jung, que es mayor que la respuesta del mismo público a la terapia junguiana solamente. La comunidad académica de expertos en literatura, mitología, religiones comparadas y disciplinas afines, así como extensos segmentos del público lego educado, han respondido con el más alto grado de interés positivo a las ideas de Jung, mientras que las disciplinas médicas y clínicas de la psicología han permanecido relativamente impasibles e inalteradas. (Esta estimación debe entenderse principalmente dentro del contexto de la vida intelectual de los Estados Unidos, pero el cuadro europeo se parece a aquél en muchos aspectos.) En las últimas dos o tres décadas ha habido un aumento extraordinario en la popularidad de los libros de Jung, pero el número de psiquiatras y psicólogos que siguen las enseñanzas de Jung aún es muy reducido cuando se compara con aquéllos que se inclinan hacia otros modelos psicológicos. *Vox populi, vox Dei* (La voz del pueblo es la voz de Dios). Puede ser que los dioses hayan hablado así a través de las bocas de personas de toda condición y que el juicio de ellas declare que, mientras pocas pueden aprovecharse de la terapia junguiana, muchas, quizá todas, se pueden beneficiar del *Weltanschauung*, su modelo de la realidad, de la concepción del mundo.

Otra conclusión que debe tenerse en cuenta es que el mensaje esencial de Jung no puede tomarse como un fenómeno aislado y contemporáneo, sino más bien como una consecuencia orgánica; quizás la culminación de una tradición espiritual destacada, antiquísima y extraordinariamente importante. En una palabra, el conocimiento de Jung debe considerarse como una de las últimas y mayores manifestaciones

de la corriente de espiritualidad alternativa que proviene de los gnósticos. Es de suponer que esta posición encuentre críticos, y que algunos de ellos sean precisamente personas ligadas a la psicología de Jung y que, en algunos casos, practiquen su terapia. Algunos pueden pensar que vincular el nombre de Jung con la herejía más aborrecida de la historia cristiana es un perjuicio para Jung y su psicología. Quizás sea necesario recordar a los tímidos y débiles que las ventajas inmediatas deben sacrificarse en beneficio de objetivos lejanos pero mayores. ¿En qué se beneficiarían los seguidores de Jung si se ganaran a todo el mundo en términos de aceptación y respetabilidad académica, mientras el hombre moderno aún vaga en busca de su alma perdida?

El mundo, especialmente el occidental, tiene una evidente necesidad de una nueva gnosis, incluso de un nuevo Gnosticismo. Por más fascinante e inspirador que sea, el antiguo Gnosticismo de hace 1.700 años tiene algunas limitaciones obvias cuando se intenta aplicar a problemas espirituales contemporáneos. Sin embargo, al mismo tiempo debe ser evidente para cualquier estudiante de Gnosticismo sin prejuicios, que aún tiene mucho que ofrecer a la humanidad contemporánea cuando se le despoja de ciertos aspectos históricos arcaicos y obsoletos. A consecuencia de esto es necesario que el Gnosticismo no sea limitado a los intereses particulares de un arcaísmo decadente. Debe de haber alguna forma de rescatar el antiguo Gnosticismo de las torres de marfil de aquéllos que se deleitan más con las sutilezas de frases coptas y griegas que con las realidades vivientes del alma, a las que los antiguos gnósticos, de hecho, se consagraban. Creemos que se puede encontrar la forma, y que debe de estar compuesta necesariamente por dos fuentes principales.

La primera de estas fuentes es el Gnosticismo clásico de los primeros siglos d. C. unido a las importantes aportaciones del impulso gnóstico presente en la tradición pansófica. El segundo elemento no es otro que la gnosis que Jung formuló. Con seguridad, los puristas declarados, tanto los junguianos como los de la variedad gnóstica, se resistirán a la unión de

estos dos elementos. Sin embargo, sus resistencias y objeciones deben considerarse poco importantes cuando se las contrasta con los beneficios potenciales que derivan de una conjunción creativa del Gnosticismo antiguo y la gnosis moderna de Jung. Por supuesto, puede haber personas que deseen confinar la sabiduría de Jung al pequeño campo de operaciones de una sala de consultas, así como puede haber otras que intenten encerrar el Gnosticismo en los archivos de sabios especialistas y en sus costosos y oscuros tratados académicos. El hecho es que el psicoanálisis de Jung es más que una disciplina terapéutica, así como el Gnosticismo es más que una religión antigua. Ambos son la expresión, en sus respectivos niveles, de la realidad existencial de una gnosis, un conocimiento del corazón dirigido hacia el centro mismo de la psique humana, y cuyo objetivo es la transformación esencial de la psique.

Es necesario ahora que demos una expresión al modelo de realidad tal como aparece dentro de los textos de los antiguos gnósticos, y que puede ser útilmente ampliado con la moderna propuesta de la gnosis que Jung nos ofreció. La gnosis no tiene forma, puesto que la realidad última siempre está más allá de un alcance conceptual. Fue precisamente esta percepción de la realidad última la que inspiró a los maestros y escritores del antiguo Gnosticismo y los lanzó a alturas sorprendentes por sus logros originales y creativos en el campo espiritual. La psicología moderna y el antiguo Gnosticismo son sólo indicadores de verdades que en realidad se encuentran en la experiencia vital de la transformación psíquica personal. La experiencia misma siempre es individual y nunca puede ser expresada o interpretada adecuadamente disponiendo series de conceptos y doctrinas, pues los conceptos sólo son indicios de semejanzas dentro de la experiencia. Tanto el gnóstico como el psicólogo deben estar en guardia contra el peligro de confundir fórmulas con sabiduría, y caer así dentro del mismo pozo negro al que la teología se lanzó imprudentemente con consecuencias fatales.

Si hay alguien que tenga la esperanza de que Jung haya construido un «sistema» gnóstico en el sentido usual de la

palabra, con toda certeza se sentirá desilusionado. De hecho, Jung señaló el camino hacia un aspecto sumamente importante del nuevo Gnosticismo cuando dijo que donde se requiere un desarrollo individual, se deben abandonar todos los métodos. Consideró la individualidad como única, impredecible e imposible de interpretar. En su opinión, todos los seres humanos son exploradores que se abren camino a través de un espeso bosque. Los sistemas y formas de conocimiento establecidos no pueden hacer otra cosa que colocar señales e indicar los caminos explorados que conducen al límite de este bosque, donde comienza la tarea de la exploración solitaria. Así, tanto las disciplinas religiosas y cuasi-religiosas como la psicología moderna pueden señalar situaciones significativas y comunes en la búsqueda de la gnosis, pero, en realidad, sólo son la taquigrafía del lenguaje del alma, que debe abandonarse cuando se logra un contacto real con las capas más profundas del espíritu. El peligro de todos los sistemas es que tienden a confundir las palabras que sirven como vehículos con las realidades que señalan. Podemos usar términos de origen gnóstico, como Sofía o Abraxas o, por otra parte, podemos emplear términos psicológicos, como ánima, animus y sombra, pero en todos los casos, debemos ser en extremo cuidadosos de no tildarlos de conocidos porque son nombrados, privándonos así de una gnosis auténtica. La vida nunca es estática, y la vida interior, menos que ninguna, por lo tanto, sería impropio referirse a cualquier gnosis o individuación definible como un logro final. Siempre estamos adquiriendo identidad, pero nunca la adquirimos. Todos los sistemas deben cuidarse de suponer que están haciendo declaraciones verdaderas acerca de la realidad. Cuando llegan a racionalizar sus símbolos y comienzan a verlos como verdades, se fosilizan sus percepciones y se destruyen así sus valores empíricos como señales en el camino. A la entrada de la gnosis verdadera, todos los «ismos», hasta el Gnosticismo, deben desaparecer. De igual manera, el psicólogo debe sacrificar de buena gana su lealtad hacia un sistema

psicológico cuando comienza a tratar con la verdadera individuación.

Es interesante percibir en esta conexión que Jung era un crítico implacable de los representantes de la tradición pansófica de la era moderna, precisamente por su frecuente tendencia a confundir sus propios símbolos con una verdad espiritual basada en hechos. La mayoría de sus observaciones negativas sobre la teosofía y los sistemas relacionados con ella deben interpretarse desde este punto de vista. Los ocultistas modernos, en general, aun si tenían esta inclinación, no pudieron expresar sus modelos simbólicos de la realidad en lenguaje psicológico. Por otra parte, Jung cuestionó seriamente la utilidad de formulaciones metafísicas como las que ellos usaban. Su deseo era convertir todo aquello que aparentaba ser metafísico en lo que él llamaba «el amanecer del entendimiento psicológico», lo cual él consideraba ampliamente preferible al uso de confusas palabras de poder de los académicos metafísicos y ocultistas. A su vez, Jung ha sido criticado a causa de este enfoque por personas ligadas a las principales religiones, así como por algunos «esotéricos» (especialmente por la escuela de René Guènon y Frithjof Schuon en años recientes), y se hizo una acusación en su contra de «psicologismo», por su intento de expresar enunciados religiosos y metafísicos en términos psicológicos. Sin embargo, es evidente que Jung actuó como un gnóstico también en este aspecto. Nombrar no significa conocer. La Iglesia ha sustituido la fe por el conocimiento, y tanto algunos metafísicos como muchos esotéricos han llegado a ver la especulación y las sistematizaciones elaboradas de la terminología como sustitutos del conocimiento directo por uno mismo. Para conocer, debemos experimentar. Por lo que podemos percibir en los documentos gnósticos cada vez más numerosos, ésa fue exactamene la postura de los antiguos gnósticos, razón por la cual fueron desapareciendo perseguidos tanto por los creyentes eclesiásticos como por especuladores filosóficos. El ocultista que utiliza diagramas elaborados de planos astrales y cuerpos etéreos salpicados generosamente con

palabras sánscritas puede estar tan lejos de la gnosis como el psicólogo que emplea inteligentes mapas bidimensionales de la psique con expresiones taquigráficas tales como «la sombra», «el ánima», o «el viejo sabio», como si fueran realidades concretas en lugar de indicadores simbólicos de misterios incomprensibles en los enormes recovecos del inconsciente.

Así como no podemos esperar que un «sistema» de tipo convencional represente la gnosis que emerge de la conjunción de los enfoques de los antiguos gnósticos y de Jung, si es posible plantear ciertos axiomas básicos que sirvan como principales indicadores del mensaje de esta gnosis. Presentaremos aquí un resumen de estos elementos con la esperanza de que sirva como breve esbozo de las proposiciones básicas a partir de las cuales pueden formarse los demás elementos del nuevo modelo gnóstico de la realidad. Algunos de los puntos que aquí se enumeran están basados en un resumen similar hecho por la fallecida Eleanor Bertine en su trabajo *La contribución de Jung a nuestro tiempo*, en el que se resumen las conclusiones básicas de Jung sobre el aspecto religioso de la psique.

1. La primera conclusión es que un elemento neumático (espiritual, o más que personal) es una parte orgánica de la psique humana. La antigua gnosis decía que el ser humano no es sólo una criatura de materialidad (hyle) y de una conjunción mente-emoción (psique), sino que hay una tercera potencia que reside en el alma, que es espíritu (neuma). La gnosis depende del despertar de este elemento a la acción. Jung expresó algo muy similar cuando declaró que el material inconsciente de los seres humanos inevitablemente revela evidencias de la más alta potencialidad espiritual. Este componente espiritual es una fuente de revelaciones y, en última instancia, de la necesidad de plenitud.

2. La segunda conclusión es que este elemento espiritual mantiene un diálogo activo con el elemento personal de nuestra individualidad a través de los símbolos. El elemento espiritual no es un compañero silencioso de la vida cotidiana, sino que exige una participación activa en el crecimiento y transfor-

mación del individuo. En contraste con la conjunción mente-emoción, el componente neumático no se expresa con palabras o sentimientos ordinarios. Sueños, visiones, estados alterados de conciencia y lo que Jung llamó experiencias sincrónicas son las vías más importantes para estas comunicaciones simbólicas.

3. La tercera conclusión es que los símbolos que proceden del componente neumático del alma revelan un camino de desarrollo espiritual o psicológico, que puede rastrearse no sólo en una causa en el pasado, sino en un objetivo en el futuro. Los gnósticos sostenían que la condición existencial del ser humano está determinada por dos factores: el descenso o caída del alma humana desde el mundo de luz del pasado; y el destino teleológico del alma, que es su regreso glorioso y victorioso a ese mundo de luz. No sólo somos impulsados por nuestro pasado sombrío, sino que también somos arrastrados hacia adelante y hacia arriba por nuestro espléndido futuro. La corriente principal del Cristianismo mantiene que la caída del hombre y el consiguiente estado de pecado original son responsables de su condición actual, y la psicología freudiana busca la causa de las aflicciones neuróticas actuales de la psique en la infancia. En contraste con ello, Jung sostenía que la psique contiene un inherente sentido de su destino de plenitud, y que este sentido determina en gran medida su condición actual.

4. La cuarta conclusión es que antes de que surja la gnosis (o individuación, como Jung la llamaría) el alma humana está dominada por muchos poderes ciegos y absurdos (proyecciones y compulsiones inconscientes). Estos poderes han sido expresados míticamente, y los antiguos gnósticos les han dado nombres como demiurgos y arcontes¹⁰. Aunque en ocasiones se afirma que las declaraciones gnósticas de Jung, así como las que figuran en los *Siete Sermones a los Muertos*,

¹⁰ *Demiurgos*, o demiurgo: modelador o arquitecto. Divinidad creadora inferior, que se diferencia del Dios Supremo. *Arconte*: soberano, término para una divinidad inferior, similar al demiurgo.

no hablan de un demiurgo o de arcontes y que, por lo tanto, Jung no podría ser un gnóstico, parece probable que tales observaciones están basadas en la incapacidad de algunos de apreciar el código sutil en el que está articulado el Gnosticismo de Jung. No podemos evitar sentir que aquéllos que hicieron estas declaraciones simplemente fueron incapaces de percibir las poderosas correspondencias y analogías existentes entre los conceptos de Jung y los mitologemas de Valentino, Basílides y sus colegas. El demiurgo principal del sistema junguiano no es otro que el ego humano alienado. Esta individualidad consciente, habiéndose alejado de la plenitud original del inconsciente, se ha convertido en un ser ciego y absurdo que ignora sus raíces en el inconsciente y, sin embargo, intenta desesperadamente recrear una apariencia del mundo superior por medio de proyecciones inconscientes. Así, el ego parece ser un intermediario entre el reino de la acción extrovertida y la matriz mayor e inconsciente, dentro de la cual Jung vio arraigados todos los fenómenos externos. Como el demiurgo gnóstico, el ego en su alienada y ciega arrogancia, proclama osada, aunque falsamente, que «no existe otro Dios antes que él» —que sólo él es el verdadero determinante de la existencia— y que los poderes y potencialidades del inconsciente son irreales o inexistentes. El ego-demiurgo crea su propio *kosmos*, pero es defectuoso y está distorsionado, puesto que en él la luz de la individualidad más profunda está oscurecida y contaminada por proyecciones y compulsiones inconscientes. Es así como el ego se convierte en un verdadero demiurgo, en el absurdo arquitecto de su propio mundo absurdo.

Como los antiguos gnósticos identificaron con frecuencia, a su manera extravagantemente irónica, el mitologema del Dios semítico creador con su propio mitologema del demiurgo, y como este creador semítico, a su vez, se convirtió en Dios-Padre para los cristianos y Alá para los musulmanes, es comprensible que el concepto de demiurgo provoque un fuerte resentimiento en aquéllos que se sienten unidos a la imagen divina de esta deidad. Al mismo tiempo, debemos

recordar que algunos mitologemas demiúrgicos aparecen en numerosas religiones y disciplinas espirituales, lo que indica que esta idea no es simplemente una aberración excéntrica de los odiados gnósticos. La mayor gnosis de Oriente, el Budismo, ofrece una clara expresión de este concepto cuando describe la figura de Mara, el impostor que quiso impedir que Gautama alcanzara el estado de *budidad*. Debemos recordar también que el Budismo, al mismo tiempo, afirma la verdad psicológica de que la conquista del ego es el aspecto más importante para alcanzar la iluminación. Otros sistemas también dan una expresión, con frecuencia mitológica, al reconocimiento de que existe un adversario o fuerza de oposición activa en la vida, que parece inclinada a impedir, o al menos retrasar, la iluminación del alma para mantenerla en una especie de cautiverio dentro de un universo de oscuridad e ilusión. La idea del demiurgo no es sólo una invención extraña e impresionante de los gnósticos, sino una imagen arquetípica universalmente presente en la psique humana, e inevitablemente patente en los diversos mitos de iluminación y liberación. La renuencia de algunas estructuras religiosas a tomarse el mal con seriedad, y con él la imagen del demiurgo, ha conducido al empobrecimiento psíquico de los seguidores de esas religiones. Cualquier gnosis o Gnosticismo nuevo que surgiera en nuestro mundo contemporáneo, necesariamente debería dirigirse a este importante hecho psíquico y darle alguna expresión útil y creativa en términos actuales. Indudablemente, Jung ha allanado el camino en esta dirección con su nueva exposición psicológica de las figuras míticas que antiguamente expresaran los gnósticos.

5. La quinta conclusión es que la alienación de la conciencia, junto con sus sentimientos concomitantes de soledad, temor y nostalgia, debe ser completamente experimentada antes de lograr vencerla. Los detractores del Gnosticismo clásico siempre le acusan de poseer tendencias oscuras y «negadoras del mundo». La psicología de Jung también ha recibido acusaciones de énfasis excesivo en la oscuridad, la enajenación y el mal. Una vez más, debemos recordar que hay razones

empíricas relacionadas con la dinámica de la liberación espiritual que hace que esas acciones sean imperativas. Una encantadora historia sobre una paciente de Jung pone esto de relieve. Se vio a sí misma en un sueño hundiéndose en una espantosa ciénaga. Por encima, aparecía la figura del dr. Jung que flotaba serenamente en el éter y se dirigía con firmeza a la desesperada paciente con las siguientes palabras: «¡No debes salir de ella, sino atravesarla!» Esta anécdota ilustra un principio sumamente importante de Jung y su psicología, que es muy similar a ciertos principios del Gnosticismo. Se debe permitir a la psique experimentar la oscuridad, el terror y la alienación, sin tener en cuenta el dolor que esa experiencia pueda causar. El proceso de individuación incluye la confrontación con lo que Jung llamó la *sombra* y su experiencia. Este proceso de confrontación y experimentación ha sido caracterizado —una vez más, por el propio Jung— como un «proceso gnóstico». Otra analogía útil para el proceso psicológico gnóstico moderno es la estructura cuádruple del drama griego clásico: *agone* o competencia; *pathos* o derrota; *threnos* o lamentación; y *theophania* o redención lograda a través de lo divino. Es importante señalar que de las cuatro etapas de desarrollo sólo la cuarta puede describirse como placentera y gozosa, mientras que las otras tres están caracterizadas por la lucha, la derrota y la lamentación. ¿Acaso esto es pesimismo? Sí, pero de ninguna manera un pesimismo desesperado y abatido. La visión pesimista de la actual condición existencial del alma o psique se ve más que compensada con la esperanza del potencial logro último de la plenitud y la redención. De manera similar, el Gnosticismo clásico de la antigüedad, el llamado pesimismo cósmico (reconocimiento de los males existenciales de la vida en el cosmos), fue puesto de relieve en la gloriosa visión escatológica de la liberación del alma de las cadenas de la oscuridad, la opresión y la ignorancia y su reunión con el *Pleroma* —la plenitud trascendental del ser. Los filósofos pueden discutir eternamente y los teólogos pueden especular sin resultado acerca de los principios abstractos del bien y del mal del mundo creado,

pero el psicólogo no tiene argumentos para dudar de que la psique que aspira a la plenitud primero debe experimentar profunda y completamente esas desagradables condiciones existenciales de alienación y oscuridad, ya que son las únicas que pueden convencerla de la verdadera necesidad de crecimiento. La persona enferma que no es consciente de su enfermedad probablemente no buscará el medio de curarse tal como haría el que experimenta los síntomas de la enfermedad. Así como Buda enseñó a través del sufrimiento y el cese del mismo, la enseñanza psicológica de Jung reconoce que es probable que aquéllos que no son conscientes del sufrimiento provoquen que su evolución se detenga en un nivel de preocupaciones superficiales y personalistas, en oposición a quienes son conscientes de las verdades del sufrimiento. La personalidad neurótica, resentida y temerosa de los crecientes dolores del alma, tiende a buscar refugio en el autoengaño y, así, se convence con frecuencia de que el crecimiento es en realidad innecesario, pues las cosas son muy satisfactorias tal como están en la actualidad.

6. La sexta conclusión nos hace regresar al proceso de la gnosis y su objetivo, puesto que declara que el objetivo de la evolución espiritual está expresado por imágenes de consunción en un todo, que los gnósticos muchas veces llamaban el Pleroma (plenitud) y/o el Anthropos u Hombre Primordial, que Jung llamó el Self. Este Self, representativo de la plenitud del ser dentro de un contexto individual, es único para cada individuo y está formado por la integración del pequeño self, o ego, y el inconsciente. La vida manifestada es sin duda un proceso de formación del alma. El *neuma* debe crear por sí mismo un vehículo para su propia liberación de las cadenas terrenas, mientras aún está envuelto en los trabajos y peligros de la existencia terrenal. Es crucial para esta conclusión la idea de que la individualidad auténtica del ser humano no está creada ni evoluciona de una manera darwiniana o cuasi-darwiniana, sino que está integrada alquímicamente por los opuestos de la luz y la oscuridad, el bien y el mal, lo masculino y lo femenino, lo consciente y lo inconsciente. La plenitud

del ser se restaura dentro del alma individual no por la simple extensión de un camino lineal de crecimiento, sino por el conflicto de oposición y la eventual reconciliación de los opuestos.

7. La séptima conclusión es que la plenitud, o Self, que es el resultado final del proceso de desarrollo espiritual, está caracterizada por cualidades como el poder, el valor, la sanidad, que los sistemas religiosos siempre han atribuido a Dios. Esto no significa que la imagen intrapsíquica de la divinidad agote por completo todas las maneras posibles en que se puede manifestar la presencia espiritual, con frecuencia llamada Dios. Sin embargo, la imagen interior de Dios probablemente es el punto de contacto con la plenitud trascendental más beneficioso y útil que haya y, además, usa la evidencia empírica que aparece en nuestros sueños, visiones y otras experiencias creativas.

8. La octava conclusión es que el crecimiento del alma tiene como objetivo un estado de plenitud integrada más que una condición de perfección moral. Esta conclusión del pensamiento junguiano vincula más íntimamente a Jung y sus enseñanzas con el tan condenado antinominismo (oposición a la ley) de los gnósticos. En efecto, en el Gnosticismo antiguo encontramos declaraciones muy claras de un liberalismo espiritual (no, como muchas veces se afirma, de libertinaje) que considera el *neuma* individual humano superior y poseedor de una soberanía sobre la ley primitiva del «Debes» y «No debes» promulgada por el demiurgo. Los gnósticos pensaban que era ridículo imaginar que nuestro espíritu puro y divino pudiera verse afectado siquiera, o, peor aún, perdido, por transgredir las leyes triviales de un tirano cósmico. La amenaza de un juicio demiúrgico no atemorizaba a los gnósticos, puesto que el soberano del mundo inferior no tiene dominio sobre el *neuma* que se origina dentro y está destinado a regresar a un reino superior al suyo. Además, esta libertad del espíritu del gnóstico es mucho más que un mero estado indiferente de permisividad; más bien, es evidente que el efecto liberador de esta independencia de las leyes externas y

mandatos es un valor que debe ser cultivado por varias razones. A través de esta independencia de las normas demiúrgicas, el gnóstico frustra los designios de los poderes mezquinos y tiránicos del cosmos y hace así una contribución positiva al trabajo de la salvación. La libertad conduce hacia una libertad mayor, mientras que la subordinación a la ley ciega de un demiurgo ciego crea mayor esclavitud. No podemos liberarnos inclinándonos ante el yugo, sino sólo rompiéndolo.

Lo
rompido
de las leyes
tecnicas
de la vida
no es el mal

Como un verdadero gnóstico, Carl Jung reconoció que, aun en el mejor de los casos, la bondad no es un sustituto de la plenitud; decía con frecuencia que, a la larga, lo que importa no es la bondad o la obediencia a las leyes morales, sino sólo y simplemente la plenitud del ser. La psicología gnóstica siempre ha considerado que la división artificial de la plenitud del ser en las dos mitades de bueno y malo fue una conspiración de las fuerzas tiránicas decididas a mantener encadenada a la humanidad. Al dividir la vida en dos mitades separadas y al ordenar al ser humano a ser leal sólo a una de esas mitades, el poder demiúrgico ha hecho que la humanidad hiciera daño a la parte en sombras del alma y ha propiciado que los seres humanos se condenaran a un estado de imperfección y culpa. Para restablecer el *Pleroma*, o experimentar la plenitud del ser, debemos conocer el mal, que no es lo mismo que practicarlo. Quienes lo cometen en el verdadero sentido, inevitablemente son personas que actúan bajo uno o varios impulsos de naturaleza inconsciente. Por lo tanto, es su falta de autoconocimiento y, con ella, su falta de conocimiento de su propio mal, la que los obliga a cometer actos malvados antisociales. La satisfacción inconsciente *que no es traída dentro de la gnosis* de la conciencia subsiste a causa de actos compulsivos llevados a cabo por el ego. Como ha expresado un gnóstico de nuestros días, cada ser humano es realmente su propio legislador absoluto, así como su propia recompensa o castigo. Sólo las personas que se han emancipado de la búsqueda unilateral de perfección moral, cumpliendo leyes y mandamientos externos, pueden reconocer

esta declaración como válida. Estas personas, que ya no se refugian en la ley escrita, aprenden a hacer elecciones morales conscientes y propias, y obtienen así victorias individuales sufriendo sus propias derrotas de acuerdo con las justas constataciones de la vida psíquica.

Estos son, a grandes rasgos, algunos de los principios más importantes de la gnosis, tanto de los que en la antigüedad eran llamados gnósticos, como de aquéllos que siguiendo las pautas marcadas por C. G. Jung se han familiarizado con la naturaleza gnóstica del alma humana y su camino hacia la plenitud. Por más importantes y útiles que sean estos resúmenes de ideas, no pueden servir como sustitutos de las imágenes gnósticas originales, que toman cuerpo en la visión primaria revelada al ojo interior del conocedor inspirado. Por supuesto, C. G. Jung era este conocedor. Su sabiduría se amplió con su erudición y su familiaridad con la literatura de los gnósticos, pero no se originó allí. Por lo tanto, es de capital importancia que tengamos un atisbo de algunas de estas percepciones originales («imaginaciones iniciales», como él las llamó), tal como las escribió en su pequeño tratado misterioso, llenas de fuerza primigenia y profundamente inspiradas, a las que les puso el nombre de *Septem Sermones ad Mortuos* o los *Siete Sermones a los Muertos*. La siguiente y más importante parte de este trabajo está dedicada al contenido de este tratado poético, presentado aquí en una traducción original, y al esclarecimiento de su extraño mensaje a la luz de las ideas del Gnosticismo clásico y de la psicología moderna.

II

VII Sermones ad mortuos

(Siete Sermones a los Muertos)

Siete exhortaciones a los muertos, escritas por Basílides en Alejandría, la ciudad donde se unen Oriente y Occidente¹.

El Primer Sermón

Los muertos regresaron de Jerusalén, donde no encontraron lo que buscaban. Pidieron que se les permitiera verme y exigieron que yo les enseñara, y así les enseñé:

Oídmе: comienzo con la Nada. La Nada es lo mismo que la plenitud. En el eterno estado, la plenitud es lo mismo que la vacuidad. La Nada está vacía y llena. Se pueden expresar también algunas otras cosas acerca de la Nada, a saber, que es blanca o negra o que existe o que no existe. Aquello que es infinito y eterno no tiene cualidades puesto que las tiene todas.

Nosotros llamamos a la Nada, o plenitud, el PLEROMA. En él cesan el pensamiento y el ser, pues lo eterno no

¹ Ver Nota del Traductor, en el Apéndice.

tiene cualidades. En él no hay nadie, pues si lo hubiera, estaría diferenciado del Pleroma y poseería cualidades que lo distinguirían del Pleroma.

En el Pleroma no hay nada, y está todo: no es provechoso pensar en el Pleroma, pues hacerlo supondría nuestra disolución.

EL MUNDO CREADO no está en el Pleroma, sino en sí mismo. El Pleroma es el principio y el fin del mundo creado. El Pleroma penetra el mundo creado como la luz del sol penetra el aire en todas partes. Aunque el Pleroma lo penetra por completo, el mundo creado no tiene parte de él, como un cuerpo totalmente transparente no se vuelve oscuro o claro como resultado del paso de la luz a través de él. Nosotros mismos, sin embargo, somos el Pleroma, por lo tanto, el Pleroma está presente dentro de nosotros. Aun en el punto más pequeño, el Pleroma está presente sin ataduras, eterna y completamente, pues pequeñas y grandes son las cualidades ajenas al Pleroma. El Pleroma es la Nada que en todas partes está completa y es infinita. A causa de ello hablo del mundo creado como una porción del Pleroma, pero sólo en un sentido alegórico, pues el Pleroma no está dividido en porciones, puesto que es la Nada. Nosotros también somos el Pleroma total; pues figurativamente el Pleroma es un punto dentro de nosotros excesivamente pequeño, hipotético, incluso no existente, y también es el firmamento infinito del cosmos a nuestro alrededor. Sin embargo, ¿por qué hablamos acerca del Pleroma, si es el todo y también la nada?

Hablo de él, para empezar por alguna parte, y también para haceros perder la ilusión de que en alguna parte dentro o fuera, hay algo absolutamente firme y definido. Todas las cosas llamadas definidas y sólidas son sólo relativas, pues únicamente aquello que está sujeto a cambios parece definido y sólido.

El mundo creado está sujeto a cambios. Es lo único sólido y definido, puesto que tiene cualidades. De hecho, el mundo creado no es más que una cualidad.

Hacemos la pregunta: ¿Cómo se originó la creación? Las criaturas sin duda se originaron, pero no el mundo creado mismo, puesto que es una cualidad del Pleroma, de la misma manera que lo no creado; la muerte eterna también es una característica del Pleroma. La creación está siempre y en todas partes, y la muerte está siempre y en todas partes. El Pleroma lo posee todo: la diferenciación y la no diferenciación.

La diferenciación es creación. El mundo creado sin duda está diferenciado. La diferenciación es la esencia del mundo creado, y por esta razón lo creado también causa más diferenciación. Esta es la causa por la cual el hombre mismo es un divisor, pues su esencia es también diferenciación. Es por esto que distingue las cualidades del Pleroma, las que no existen. El hombre crea estas divisiones de su propio ser. Esta, entonces, es la razón por la que el hombre habla de las cualidades del Pleroma, que no existen.

Vosotros me diréis: ¿de qué sirve hablar de esto, si se ha dicho que es inútil pensar en el Pleroma?

Os digo estas cosas para liberaros de la ilusión de que es posible pensar en el Pleroma. Cuando hablamos de las divisiones del Pleroma, estamos hablando desde la posición de nuestras propias divisiones, y hablamos de nuestro propio estado diferenciado; pero mientras lo hacemos, en realidad no hemos dicho nada acerca del Pleroma. Sin embargo, es necesario que hablemos de nuestra propia diferenciación, pues ello nos permite discriminar suficientemente. Nuestra esencia es la diferenciación. Por ello, debemos distinguir las cualidades individuales.

Vosotros diréis: qué daño causa el no discriminar, pues entonces llegamos más allá de los límites de nuestro propio ser; nos extendemos más allá del mundo creado y caemos en el estado no diferenciado que es otra cualidad del Pleroma. Nos sumergimos en el Pleroma mismo y dejamos de ser seres creados. Así, estamos sujetos a la disolución y la nada.

Esta es la mismísima muerte del ser creado. Morimos hasta el punto en que no logramos discriminar. Por esta razón el impulso natural del ser creado está dirigido hacia la diferenciación y hacia la lucha contra el antiguo y pernicioso estado de igualdad. La tendencia natural se llama *Principium Individuationis* (Principio de Individuación). Este principio, en efecto, es la esencia de todo ser creado. En estas cosas podéis reconocer sin dificultad por qué el principio no diferenciado y la falta de discriminación son un gran peligro para los seres creados. Por ello, debemos ser capaces de distinguir las cualidades del Pleroma. Estas cualidades son los PARES DE OPUESTOS, tales como:

*lo efectivo y lo no efectivo
la plenitud y la vacuidad
lo vivo y lo muerto
la diferencia y la igualdad
la luz y la sombra
lo caliente y lo frío
la energía y la materia
el tiempo y el espacio
lo bueno y lo malo
lo bello y lo feo
la unidad y la multitud
y así sucesivamente.*

Los pares de opuestos son las cualidades del Pleroma: en realidad, también son inexistentes pues se eliminan mutuamente.

Como nosotros mismos somos el Pleroma, también tenemos estas cualidades presentes dentro de nosotros; ya que la base de nuestro ser es la diferenciación, poseemos estas cualidades en nombre y bajo el signo de la diferenciación, lo cual significa:

Primero: que las cualidades dentro de nosotros están diferenciadas unas de otras y, por lo tanto, no se eliminan mutuamente, sino más bien están en acción. Así es como somos las víctimas de los pares de opuestos. Pues en nosotros el Pleroma está dividido en dos.

Segundo: las cualidades pertenecen al Pleroma, y podemos y debemos participar de ellas sólo en nombre y bajo el signo de la diferenciación. Debemos separarnos de estas cualidades. En el Pleroma se eliminan mutuamente; en nosotros, no lo hacen. Pero si sabemos cómo conocernos como seres aparte de los pares de opuestos, entonces, hemos alcanzado la salvación.

Cuando luchamos por lo bueno y lo bello, nos olvidamos de nuestro ser esencial, que es la diferenciación, y somos víctimas de las cualidades del Pleroma, que son los pares de opuestos. Luchamos para alcanzar lo bueno y lo bello, pero al mismo tiempo también alcanzamos lo malo y lo feo, pues en el Pleroma son idénticos a lo bueno y lo bello. Sin embargo, si nos mantenemos fieles a nuestra naturaleza, que es la diferenciación, entonces nos diferenciamos de lo bueno y lo bello y así, inmediatamente, nos diferenciamos también de lo malo y lo feo. Esta es la única manera de no fusionarnos con el Pleroma, es decir, con la nada y la disolución.

Objetaréis y me diréis: has dicho que la diferenciación y la igualdad también son cualidades del Pleroma. ¿Cómo es, entonces, cuando luchamos por la diferenciación? ¿Acaso no somos fieles a nuestra naturaleza y debemos, final-

mente, también estar en el estado de igualdad, mientras luchamos por la diferenciación?

Lo que nunca deberíais olvidar es que el Pleroma no tiene cualidades. Nosotros somos quienes las creamos por medio de nuestro pensamiento. Cuando lucháis por la diferenciación o la igualdad o por otras cualidades, lucháis por pensamientos que fluyen hacia vosotros desde el Pleroma, es decir, pensamientos acerca de las cualidades inexistentes del Pleroma. Mientras corréis detrás de estos pensamientos, caéis de nuevo dentro del Pleroma y llegáis a la diferenciación y a la igualdad al mismo tiempo. Vuestro ser y no vuestro pensamiento es la diferenciación. Es por ello que no deberíais luchar por la diferenciación y la discriminación tal como las conocéis, sino luchar por vuestra verdadera naturaleza. Si en realidad lucharais, no necesitaríais saber nada acerca del Pleroma y sus cualidades, y aun así, llegaríais al verdadero objetivo gracias a vuestra naturaleza. Sin embargo, en vista de que el pensamiento nos aleja de nuestra propia naturaleza, debo enseñaros el conocimiento con el cual podréis mantener vuestro pensamiento bajo control.

El Segundo Sermón

Durante la noche, los muertos permanecieron a lo largo de los muros y gritaron: «¡Queremos saber acerca de Dios! ¿Dónde está Dios? ¿Está muerto?»

Dios no está muerto; está vivo como siempre. Dios es el mundo creado, puesto que es algo definido y, por lo tanto, está diferenciado del Pleroma. Dios es una cualidad del Pleroma y todo lo que he expresado con referencia al mundo creado es igualmente válido respecto a El.

Dios se distingue del mundo creado, sin embargo, en cuanto que es menos definido y menos definible que el

mundo creado en general. Está menos diferenciado que el mundo creado, pues el ámbito de su existencia es la plenitud efectiva; y sólo hasta el punto en que es definido y diferenciado es idéntico al mundo creado; así, El es la manifestación real de la plenitud del Pleroma.

Todo lo que no diferenciamos cae dentro del Pleroma y se anula junto con su opuesto. Por lo tanto, si no discernimos a Dios, entonces, la plenitud real se nos anula. Dios mismo también es el Pleroma, hasta el más pequeño dentro del mundo creado, así como dentro del reino no creado, es en sí mismo el Pleroma.

La vacuidad efectiva es el ser del Diablo. Dios y el Diablo son las primeras manifestaciones de la nada, que llamamos el Pleroma. No importa si el Pleroma es o no es, ya que se anula en todas las cosas. Sin embargo, el mundo creado es diferente. Al ser Dios y el Diablo seres creados, no se anulan mutuamente, más bien se enfrentan como opuestos activos. No necesitamos pruebas de su existencia; es suficiente el hecho de que siempre debemos hablar acerca de ellos. Aun si no existieran, el ser creado (por su propia naturaleza diferenciada) siempre los daría a luz del Pleroma.

Todas las cosas que se manifiestan del Pleroma por la diferenciación son pares de opuestos; por lo tanto, Dios siempre tiene consigo al Diablo.

Como sabéis, esta correlación es tan íntima, tan indisoluble en vuestras propias vidas, que incluso es el Pleroma mismo. La razón de ello es que los dos se encuentran muy cerca del Pleroma, en donde todos los opuestos se anulan mutuamente y se unifican.

Dios y el Diablo se distinguen por la plenitud y la vacuidad, la generación y la destrucción. La actividad es común a ambos. La actividad los une. Por ello la activi-

dad está por encima de ellos, estando Dios por encima de Dios, pues une la plenitud con la vacuidad en su funcionamiento.

Hay un Dios del que no sabéis nada, pues los hombres se han olvidado de él. Lo llamamos por su nombre: ABRA-XAS. Está menos definido que Dios o el Diablo. Para distinguir a Dios de él, llamamos a Dios HELIOS, o el Sol.

Abraxas es actividad; sólo lo irreal se le puede resistir; por ello su existencia activa se despliega con libertad. Lo irreal no es, por lo tanto, no puede resistir. Abraxas está por encima del Sol y por encima del Diablo. Es el improbable probable, que es poderoso en el reino de la irrealidad. Si el Pleroma fuera capaz de tener una existencia, Abraxas sería su manifestación.

A pesar de que es la actividad misma, no es un resultado en particular, sino un resultado en general.

Es la irrealidad activa, pues no tiene un resultado definido.

Sigue siendo un ser creado, puesto que está diferenciado del Pleroma.

El Sol tiene un efecto definido, igual que el Diablo; por lo tanto, nos parecen más reales que el indefinible Abraxas.

Porque él es el poder, la resistencia, el cambio.

A estas alturas, los muertos sufrieron una gran conmoción, pues eran cristianos.

El Tercer Sermón

Los muertos se acercaron como la neblina desde los pantanos y gritaron: «¡Continúa hablándonos del Dios supremo!»

Abraxas es el dios que es difícil conocer. Su poder es el supremo, pues el hombre no lo percibe en absoluto. El hombre ve el *summum bonum* (bien supremo) del Sol, y también el *infinum malum* (mal infinito) del Diablo, pero no ve a Abraxas, puesto que es la vida indefinible misma, que es la madre de lo bueno y lo malo.

La vida parece más pequeña y más débil que el *summum bonum* (bien supremo), por lo que es difícil pensar que Abraxas habría de reemplazar al Sol en su poder, que es la fuente radiante de toda fuerza de vida.

Abraxas es el Sol y también el abismo eternamente abierto de vacuidad, de quien disminuye y disimula; el Diablo.

El poder de Abraxas es doble. No podéis verlo, pues en vuestros ojos la oposición de este poder parece anularlo.

Lo que es dicho por el Dios-Sol es vida;

Lo que es dicho por el Diablo es muerte.

Sin embargo, Abraxas pronuncia la palabra venerable y la maldita, que es, al mismo tiempo, la vida y la muerte.

Abraxas genera la verdad y la falsedad, el bien y el mal, la luz y la sombra con la misma palabra y la misma acción. Por lo tanto, Abraxas es verdaderamente el terrible.

Es magnífico como el león en el preciso momento en que derriba a su presa. Su belleza es como la de una mañana de primavera.

En efecto, él mismo es el Pan mayor, y también el menor. Es Priapo.

Es el monstruo del mundo inferior, el pulpo con mil tentáculos, es el retorcimiento de serpientes aladas y de la locura.

Es el hermafrodita del comienzo más inferior.

Es el señor de sapos y ranas, que viven en el agua y se dirigen a la tierra, y que cantan juntos a mediodía y a medianoche.

Es la plenitud, que se une a la vacuidad.
Es la sagrada unión;
es el amor y la muerte de él;
es el sagrado y su traidor.

Es la luz más brillante del día y la más oscura noche de locura.
Verlo significa la ceguera;
conocerlo es la enfermedad;
adorarlo es la muerte;
temerle es la sabiduría.
No resistírsele significa la liberación.

Dios vive detrás del Sol; el Diablo vive detrás de la noche. Lo que Dios crea de la luz, el Diablo lo arrastra hacia la noche. Sin embargo, Abraxas es el cosmos; su génesis y su disolución. A cada don del Dios-Sol, el Diablo le añade su maldición.

Todas las cosas que vosotros pedís al Dios-Sol generan una acción del Diablo. Todas las cosas que lográis a través del Dios-Sol se suman al poder efectivo del Diablo.

Así es el terrible Abraxas.

Es el ser manifiesto más poderoso, y en él la creación siente temor de sí misma.

Es la protesta revelada de la creación contra el Pleroma y su nada.

Es el terror que el hijo siente contra su madre.

Es el amor de la madre por su hijo.

Es el deleite de la tierra y la crueldad del cielo.

El hombre se paraliza ante su rostro.
Antes que él, no existen preguntas ni respuestas.
Es la vida de la Creación.
Es la actividad de la diferenciación.
Es el amor del hombre.
Es la palabra del hombre.
Es tanto el brillo como la sombra oscura del hombre.
Es la realidad engañosa.

Aquí, los muertos se lamentaron y se enfurecieron grandemente, pues aún eran incompletos.

El Cuarto Sermón

Refunfuñando, los muertos llenaron la habitación y dijeron: «¡Háblanos sobre dioses y diablos, tú, maldito!»

El Dios-Sol es el bien supremo, el Diablo es lo opuesto; por ello, tenéis dos dioses. Sin embargo, hay muchos bienes grandes y muchos males inmensos, y entre ellos hay dos dioses-diablos, uno de los cuales es el ARDIENTE, y el otro, el CRECIENTE. El ardiente es EROS en su forma de llama. Brilla y devora. El creciente es el ARBOL DE LA VIDA; crece verde y acumula materia viviente mientras crece. Eros se enciende y luego se extingue; el árbol de la vida, sin embargo, crece lentamente y alcanza una estatura majestuosa a través de las innumerables eras.

El bien y el mal se unen en la llama.
El bien y el mal se unen en el crecimiento del árbol.
La vida y el amor se oponen en su propia divinidad.

Inconmensurable, como la constelación de estrellas, es el número de dioses y diablos. Cada estrella es un dios, y cada espacio ocupado por una estrella, un diablo. Y la vacuidad del todo es el Pleroma. La actividad del todo es Abraxas; sólo lo irreal se le opone. Cuatro es el número

de las divinidades principales, pues cuatro es el número de las medidas del mundo. *Uno* es el principio: el Dios-Sol. *Dos* es Eros, pues se expande con una luz brillante y combina dos. *Tres* es el Arbol de la Vida, pues llena el espacio con cuerpos. *Cuatro* es el Diablo, pues abre todo lo que está cerrado; disuelve todo lo que tiene forma y cuerpo; es el destructor, en el que todas las cosas vuelven a la nada.

Soy afortunado, pues se me concedió el conocimiento de la multiplicidad y la diversidad de los dioses. Pobres de vosotros, pues habéis sustituido la unidad de Dios por la diversidad que no puede transformarse en el Uno. A través de ello, habéis creado el tormento de la incomprensión y la mutilación del mundo creado, cuya esencia y ley es la diversidad. ¿Cómo podéis ser fieles a vuestra naturaleza cuando intentáis hacer uno de los muchos? Aquello que hacéis a los dioses, recae en vosotros. Estáis todos hechos de la misma manera y, así, vuestra naturaleza también está mutilada.

Por el bien del hombre, puede reinar la unidad, pero nunca por el bien de Dios, pues hay muchos dioses pero pocos hombres. Los dioses son poderosos y soportan su diversidad, pues, como las estrellas, permanecen en soledad y están separados por enormes distancias unos de otros. Los humanos son débiles y no pueden soportar su propia diversidad, pues viven cerca unos de otros y siempre desean compañía, por lo cual no pueden soportar su propio y preciso estado de separación. Por el bien de la salvación os enseño lo que debe desecharse, por lo cual yo mismo he sido expulsado.

La multiplicidad de los dioses iguala a la multiplicidad de los hombres. Incontables dioses están esperando convertirse en hombres. Incontables dioses ya han sido hombres. El hombre participa de la esencia de los dioses; proviene de los dioses y se dirige hacia Dios.

Así como es inútil hablar sobre el Pleroma, también es inútil venerar a los múltiples dioses. Más inútil aún es venerar al primer Dios; plenitud real y bien supremo. A través de nuestras plegarias no podemos añadir ni quitarle nada, pues su vacuidad real se traga todo. Los dioses de la luz componen el mundo celestial, que es múltiple y se extiende hacia el infinito y se expande en la inmensidad. Su señor supremo es el Dios-Sol.

Los dioses oscuros forman el mundo inferior. No tienen complicaciones y son capaces de disminuir y encongerse en el infinito. Su señor más profundo es el Diablo, espíritu de la Luna, siervo de la Tierra, que es más pequeño, más frío y más inerte que la Tierra.

No existe diferencia entre el poder de los dioses celestiales y los terrenales. Los celestiales se expanden, los terrenales se reducen. Ambas direcciones se extienden en el infinito.

El Quinto Sermón

Los muertos estaban llenos de desprecio y gritaban: «¡Enseñanos, tonto, acerca de la Iglesia y la sagrada comunidad!»

El mundo de los dioses se manifiesta en la espiritualidad y la sexualidad. Los dioses celestiales aparecen en la espiritualidad, los terrenales en la sexualidad.

La espiritualidad recibe y abarca. Es femenina, en consecuencia, la llamamos MATER COELESTIS, madre celestial. La sexualidad genera y crea. Es masculina y la llamamos PHALLOS, padre terrenal. La sexualidad del hombre es más terrenal, mientras que la de la mujer es más celestial. La espiritualidad del hombre es más celestial, pues se mueve hacia lo grande. Por otra parte, la espiri-

tualidad de la mujer es más terrenal, pues se mueve hacia lo más pequeño.

Perversa y engañosa es la espiritualidad del hombre que se dirige hacia lo más pequeño; lo mismo sucede con la espiritualidad de la mujer que se dirige hacia lo más grande. Cada cual debe encaminarse hacia su propio lugar.

El hombre y la mujer se vuelven perversos uno con el otro cuando no separan sus caminos espirituales, pues la naturaleza de los seres creados siempre tiene el carácter de la diferenciación.

La sexualidad del hombre se dirige a lo terrenal; la de la mujer se dirige a lo espiritual. El hombre y la mujer se vuelven perversos uno con otro si no hacen una discriminación entre sus dos formas de sexualidad.

El hombre debe conocer lo que es más pequeño, la mujer lo que es más grande. El hombre debe separarse de la espiritualidad y de la sexualidad. Llamará Madre a la espiritualidad, y la entronará entre el cielo y la tierra. Llamará Phallos a la sexualidad, y la colocará entre él y la tierra, pues la Madre y el Phallos son demonios sobre-humanos y son manifestaciones del mundo de los dioses. Son más reales para nosotros que los dioses, pues están más cerca de nuestra propia existencia. Cuando no podéis distinguir entre vosotros, por una parte, y la sexualidad y la espiritualidad por otra, y cuando no podéis verlas como existencias por encima y a vuestro lado, entonces os convertís en sus víctimas, es decir, las del Pleroma. La espiritualidad y la sexualidad no son vuestras cualidades, no son cosas que podáis poseer y abarcar; por el contrario, son demonios poderosos, manifestaciones de los dioses y, en consecuencia, se yerguen por encima de vosotros y existen en sí mismas. No poseemos la espiritualidad o la sexualidad por nosotros mismos; más bien estamos sujetos

a las leyes de la espiritualidad y la sexualidad. Por lo tanto, nadie escapa de estos dos demonios. Los veréis como demonios, como causas comunes y graves peligros, como los dioses y, sobre todo, como el terrible Abraxas.

El hombre es débil, en consecuencia la comunidad es indispensable; si no es la comunidad en el signo de la Madre, entonces es en el signo del Phallos. No tener comunidad significa sufrimiento y enfermedad. La comunidad trae consigo la fragmentación y la disolución. La diferenciación conduce a la soledad. La soledad es contraria a la comunidad. Gracias a la debilidad de la voluntad del hombre, contrariamente a la de los dioses y demonios y su ley ineludible, existe la necesidad de la comunidad.

Por ello, habrá tanta comunidad como sea necesario, no por el bien de los hombres, sino por el de los dioses. Los dioses os fuerzan dentro de una comunidad. Tanta comunidad como os impongan es necesaria, pero más de ello, es malo.

En la comunidad, cada uno estará sometido a otro, para que se mantenga la comunidad, puesto que la necesitáis. En el estado solitario, cada uno será colocado por encima de los demás, para que pueda conocerse y evitar la servidumbre. En la comunidad habrá abstinencia.

Que en la soledad haya derroche de abundancia.

Pues la comunidad es la profundidad, mientras que la soledad es la altura.

El verdadero orden en la comunidad purifica y conserva.

El verdadero orden en la soledad purifica y aumenta.

La comunidad nos da calor, mientras que la soledad nos da la luz.

El Sexto Sermón

El demonio de la sexualidad llega a nuestra alma como una serpiente. Es mitad humano, y su nombre es pensamiento-deseo.

El demonio de la espiritualidad desciende a nuestra alma como un pájaro blanco. Es la mitad de un alma humana, y su nombre es deseo-pensamiento.

La serpiente es un alma territorial, mitad demoníaca; un espíritu relacionado con los espíritus de los muertos. Como éstos, la serpiente también se introduce en varios objetos terrestres. La serpiente también infunde terror en los corazones de los hombres y enciende el deseo en ellos. La serpiente es en general de carácter femenino y siempre busca la compañía de los muertos. Está asociada con los muertos que están apegados a la tierra, que no han encontrado el camino por donde cruzar el estado de soledad. La serpiente es una ramera y se asocia con el Diablo y los malos espíritus; es un espíritu tirano y atormentador, que siempre tienta a las personas para quedarse con la peor compañía.

El pájaro blanco es el alma del hombre semi-celestial. Vive con la Madre y en ocasiones desciende de la morada de la Madre. El pájaro es masculino y su nombre es pensamiento efectivo. El pájaro es casto y solitario, un mensajero de la Madre. Vuela muy por encima de la Tierra. Impone soledad. Trae mensajes desde lejos, de aquéllos que ya se han ido, que están perfeccionados. Lleva nuestras palabras a la Madre. La Madre intercede y advierte, pero no tiene poder contra los dioses. Es un vehículo del Sol.

La serpiente desciende a las profundidades y, con su astucia, paraliza o estimula al demonio fálico. La serpiente trae de las profundidades los pensamientos astutos del demonio terrenal, pensamientos que reptan por todas las aber-

turas y se saturan de deseo. Aunque la serpiente no quiere serlo, nos es útil. La serpiente elude nuestro alcance, la perseguimos y ella nos enseña el camino que, con nuestro limitado ingenio humano, no podríamos encontrar.

Los muertos alzaron la mirada con desprecio y dijeron: «Deja de hablarnos de dioses, demonios y almas. Hemos sabido todo esto en esencia durante mucho tiempo».

El Séptimo Sermón

Por la noche, los muertos regresaron y, entre quejas, dijeron: «Debemos saber otra cosa, puesto que nos habíamos olvidado de discutirla: enséñanos acerca del hombre».

El hombre es un portal por el que entramos desde el mundo exterior de los dioses, demonios y almas, hacia el mundo interior; desde el gran mundo hacia el mundo más pequeño. El hombre es pequeño e insignificante; enseguida lo dejamos atrás, y así entramos en el espacio infinito, en el microcosmos, en la eternidad interior.

En la distancia inconmensurable brilla una estrella solitaria en el punto más alto del Cielo. Este es el dios único de esta solitaria estrella. Es su mundo, su Pleroma, su divinidad.

En este mundo, el hombre es Abraxas, que crea y devora a su propio mundo.

Esta estrella es el dios y la meta del hombre.

Es su divinidad guía: en ella, el hombre encuentra consuelo.

A ella conduce el largo viaje del alma después de la muerte; en ella brillan todas las cosas que, de otra manera,

podrían impedir al hombre ir al mundo mayor con el brillo de una gran luz.

A ella, el hombre debería orar.

Esta oración aumenta la luz de la estrella.

Esta oración construye un puente por encima de la muerte.

Aumenta la vida del microcosmos; cuando el mundo eterno se enfría, esta estrella aún brilla.

No existe nada que pueda separar al hombre de su propio dios, si el hombre puede simplemente desviar su mirada del ardiente espectáculo de Abraxas.

El hombre aquí, Dios allí. Debilidad e insignificancia aquí, poder creativo eterno allí.

Aquí no hay más que oscuridad y frío húmedo. Allí, todo es luz solar.

Después de oír esto, los muertos permanecieron en silencio, y se elevaron como el humo sobre el fuego del pastor, que cuida a su rebaño durante la noche.

Anagramma:

*Nahtriheccunde
Gahinneverahntunin
Zehgessurklach
Zunnus.*

FIN DE LOS SIETE SERMONES A LOS MUERTOS

III

El misterioso tratado del dr. Jung

Interpretación de los Siete Sermones

Preámbulo. El Sabio, la Ciudad y los Muertos

Jung comienza su tratado gnóstico poético con el preámbulo de una única y aguda oración: «Siete exhortaciones a los muertos, escritas por Basílides en Alejandría, ciudad donde se encuentran Oriente y Occidente».

El primer punto del proemio que merece atención es, sin duda, el hecho de que Jung atribuya la paternidad literaria de los *Sermones* al gran doctor gnóstico Basílides de Alejandría. Los lectores de los *Sermones* muchas veces se han sorprendido con esta declaración sobre el autor, y algunos han llegado a detectar un carácter espiritista o mediumnístico en el tratado, basándose en que el propio Jung no se lo atribuyó a sí mismo, sino a un personaje muerto hace años. Sin embargo, hay que recordar que este procedimiento no es extraño en absoluto en la literatura mística. Como se expresó anteriormente, el *Zohar* es sólo un ejemplo de una extensa línea de tratados de carácter espiritual que no llevan el nombre de su verdadero autor. La razón de este ocultamiento es bastante simple: la modestia. Los escritores místicos de siglos pasados consideraban que era impropio para su condición atribuirse trabajos que decían que habían sido inspirados por entidades

superiores a ellos. Los escritores de esta literatura se consideraban humildes escribas cuya tarea era poner en lenguaje terrenal los mensajes trascendentales que, les parecía, emanaban de un reino más allá del contemporáneo y mortal. Por lo tanto, puede que Jung estuviese siguiendo los pasos de un distinguido linaje de escribas inspirados, que no querían atribuir a sus egos terrenales los mensajes que emanaban de sus *Selbs* superiores.

Los *Sermones*, por lo tanto, tienen dos autores, por así decirlo: Jung, el escriba suizo, y Basílides, el profeta alejandrino. Entonces, debemos preguntarnos, ¿quién fue o es Basílides? Aunque fue uno de los cuatro grandes gnósticos (él mismo, Valentino, Marción y Bardesanes), Basílides es una figura escurridiza de la historia gnóstica. Se dice que estuvo en la cumbre de su carrera como maestro de gnosis entre los años 117 y 138 d. C. No conocemos su nacionalidad. Pudo haber sido griego, como sugiere su nombre, o sirio o incluso egipcio, pero ciertamente estaba versado en la espiritualidad helénica y en la religiosidad de las escrituras hebreas, pues escribió 24 libros de comentarios sobre los Evangelios y se dice que él mismo fue el autor de uno. Como su colega Valentino, también era poeta y escribió varias odas de temas espirituales. Sin duda, en él, y no sólo en su ciudad favorita, se encontraron Oriente y Occidente, pues de todos los maestros gnósticos, sus enseñanzas tienen el sabor oriental más evidente, a veces recuerdan al Budismo.

Basílides era discípulo de Glaucias, quien muy joven se sentó a los pies del controvertido apóstol de Jesús a quien la posterioridad ha llegado a conocer como Pedro, el pescador. El escritor cristiano Agripa Castor declaró que desde el 133 d. C. Basílides fue considerado heterodoxo por el partido pretendidamente ortodoxo de la Iglesia. Su muerte probablemente tuvo lugar alrededor del 145 d. C., pero sus enseñanzas sobrevivieron en Egipto hasta finales del siglo IV, y su espíritu penetró el Gnosticismo europeo a raíz de los viajes de su discípulo Marcos de Menfis, que llevó la tradición de Basílides hasta España. No es sorprendente,

entonces, que Jung llegara, de alguna manera, a considerarse un portavoz de este gran maestro, pues ¿acaso su pensamiento no estaba misteriosamente arraigado en esta evasiva tradición de la gnosis, que sobrevivió durante siglos en la fortaleza de los Pirineos, llegando más tarde a los Alpes suizos donde Paracelso caminó delante de Jung? ¿Acaso el doctor suizo no fue, hasta cierto punto, de «los de Basíledes», como los padres de la iglesia han llamado a los herederos de este sabio de Alejandría?

La mayoría de la información que poseemos con respecto al contenido de los numerosos trabajos de Basíledes proviene de la obra *Philosophumena*, del padre de la Iglesia Hipólito. Como ávido lector de la entonces lamentablemente inadecuada literatura sobre Gnosticismo, Jung, por supuesto, estaba muy familiarizado con las frases majestuosas citadas por Hipólito. Conocía las alturas sublimes a las que se elevaba el genio de este gran hombre cuando describía la grande, impersonal y divina plenitud del Pleroma, que en palabras de G. R. S. Mead «a las mentes estrechas de la tierra parece pura nada, en lugar de ser aquello que mendiga la plenitud total». «El Primer Sermón a los Muertos», de hecho, tiene una gran semejanza con los fragmentos de las obras de Basíledes que han sobrevivido.

Casi tan importante como el propio Basíledes es Alejandría, la ciudad donde se encuentran Oriente y Occidente. Alejandría, la mayor de las dos ciudades egipcias fundadas por el invencible Alejandro, y su homónima, fue sin duda la ciudad sagrada del Gnosticismo, que siguió avivando la imaginación de poetas y místicos durante los siguientes milenios, hasta los días modernos de Konstantin Kavafis y Lawrence Durrell. En cierto sentido, Alejandría era el arquetipo personificado de la *Polis*, el recipiente alquímico urbano y clásico de creatividad humana de donde surgieron los eones de pensamiento y comprensión transformadores. El poeta y admirador francés de los gnósticos, Jacques Lacarrière, lo ha expresado mejor de lo que yo podría hacerlo:

«Crisol, espejo ustorio, mortero y alto horno; alambique donde todos los cielos, todos los dioses, todas las visiones se mezclan, se destilan, se vierten y se transfunden: así era Alejandría en el siglo II. Mirad hacia donde queráis, interrogad a la historia desde cualquier punto de vista o nivel, y encontraréis a todas las razas representadas allí (excepto la china, que aún no llegó), todos los continentes (Africa, Asia, Europa) y todas las épocas (Egipto Antiguo, cuyos santuarios se conservan allí, las eras de Atenas y Roma, de Judea, Palestina y Babilonia); todos estos elementos están unidos en este nudo del Delta, esta ciudad que es para el río lo que los pulmones son para los hombres y las ramas para un árbol: el lugar a través del cual respiran y la fuente de su inspiración»¹.

El emperador Adriano, durante un viaje a Alejandría, escribió a su amigo Serviano que en este magnífico remolino de credos y misterios, de filósofos, mistagogos, adivinos y obispos, toda exclusividad parecía desaparecer y «se pueden ver obispos, que dicen ser cristianos, rindiendo homenaje a Serapis. No hay un solo sacerdote —samaritano, cristiano o judío— que no sea matemático, arúspice o *alpyte*. Cuando el propio patriarca (cristiano) llega a Egipto, venera tanto a Cristo como a Serapis para dejar contentos a todos...» Alejandría no era una ciudad, era *la* ciudad, la verdadera *Polis* donde se encontraban Oriente y Occidente, lo alto y lo bajo, la luz y la oscuridad. Hicieron aún más, lucharon, discutieron y se abrazaron, y de sus apasionadas batallas y acuerdos compasivos surgieron las maravillas espirituales de la antigüedad: la filosofía de Amonio enseñada por Dios; los vuelos místicos de Plotino; la magia teúrgica de Proclo y Jámblico; los saltos cuánticos espirituales de los neopitagóricos; y, por último, pero de ninguna manera menos importante, la gnosis de Basílides, de Valentino, de Carpócrates y de su esposa real Alejandra. Tal era la gloria de Alejandría, la ciudad

¹ Jacques Lacarriere, *The Gnostics*, p. 59.

fundada por un mesías imperial donde los dioses y diosas han caminado con los hombres durante más tiempo que en ninguna otra ciudad sobre la tierra. Jung viajó a Alejandría en 1935 y, entre otras, tuvo la curiosa experiencia de que un quiromántico le leyera la mano y rehusara decirle nada. (Es necesario recordar que Jung se sintió atraído por Alejandría, mientras que evitó ir a Roma, ciudad eterna de la Cristiandad no gnóstica, y nunca entró en ella.) No es sorprendente que los *Siete Sermones* llegaran a asociarse mística y poéticamente con este gran arquetipo de la ciudad de la sabiduría.

Es necesario destacar aquí un elemento fundamental, que es la cuestión de los «muertos» a los que están dirigidas las exhortaciones de Basílides. ¿Quiénes, entonces, son los muertos? La muerte y los muertos tienen una poderosa conexión con la tierra de Egipto, tanto en su aspecto antiguo como en el alejandrino. El simbolismo de transformación de la protopsicología egipcia está intrincadamente conectado con los sepulcros, momias, pirámides; el prototipo del salvador del «Viviente», el Señor de la vida y lo viviente, Osiris, se convierte en el temido soberano del otro mundo, en el juez, no de los vivos, sino de los muertos. La muerte sobrevuela con sus alas de buitre sobre el mito de Egipto, y de este mito, a través de los gnósticos egipcios, surge el formato curioso y dramático de los *Siete Sermones* donde los muertos hacen preguntas a —y, por momentos, se enfurecen con— el maestro gnóstico Basílides.

La importancia gnóstica de las palabras *muerte* y *vida*, que Jung emplea a su modo a lo largo de los *Siete Sermones*, es tal que, como tantos símbolos gnósticos, invierte los sentidos mundanos, y nos trae así un significado hasta ahora insospechado. El célebre *Evangelio según Tomás* de la famosa Nag Hammadi promete al lector que aquéllos que comprendan el significado de las palabras de este evangelio «no experimentarán la muerte». La victoria sobre la muerte, por supuesto, siguió siendo el principio fundamental del mensaje de la resurrección también en el Cristianismo exotérico, sin ofrecernos, sin embargo, ninguna aprehensión del significado

oculto de la palabra «muerte». El significado gnóstico de la muerte, aunque no deriva exactamente de ellos, está muy relacionado con los conceptos de los presocráticos, cuya sabiduría psicológica fue ampliamente respetada y elogiada por Jung. Así, encontramos a Heráclito que dice que cada uno de los cuatro elementos vive la muerte de los otros. «El agua vive la muerte del aire», proclama Heráclito, igual que «el aire vive la muerte del fuego». Esto indica que la esencia de la vida superior debe ceder su poder vital a algún tipo de «muerte» cuando se proyecta hacia afuera y hacia abajo e incorpora su naturaleza a organismos o formas existentes inferiores a su propia condición. Los principios superiores se convierten en los principios alentadores o animadores de existencias inferiores. Una entidad superior debe extinguirse ante toda expresión consciente de su auténtica individualidad para dar vida a un reino de existencia por debajo de su propio nivel. La vida del cuerpo se transforma, entonces, en la muerte del alma, incluso cuando la vida de la propia alma ha sido la muerte del espíritu. Se puede decir que existe una relación de sacrificio o, más bien, una conexión entre los diversos reinos de existencia. En esas enseñanzas del Gnosticismo donde la encarnación, o personificación del Logos en el cuerpo de Jesús, está considerada como verdadera, esta gnosis se convierte en la base de la teología de la redención. Dios el Hijo es la semilla divina de la vida del Padre que, como cualquier semilla, debe caer en la tierra y perder su vida para recobrarla como una planta nueva. Cuando una elevada y santificada vida potencial se cambia por la pobreza de la realidad, experimentamos la tragedia de la alienación, que según Jung desempeña un papel muy importante tanto en los mitos de los gnósticos como en la vida de la psique. No es extraño que el gnóstico Tomás en su Evangelio haga exclamar a Jesús: «Me pregunto cómo esta riqueza ha construido su hogar en esta pobreza». Este significado de la muerte es en el Gnosticismo lo mismo que en los no-gnósticos es el significado de la vida. La vida corporal de la humanidad es, en realidad, una forma de muerte, que no posee la finalidad

de la muerte corporal, pero una muerte al fin. Así, los «muertos» se revelan nada menos que como nosotros mismos, los llamados y supuestos vivientes. Para que esta inversión del significado no arroje otra sombra sobre la reputación de los infelices gnósticos, es necesario enfatizar que esta visión de la muerte y la vida era virtualmente universal en el mundo antiguo, y que no es en absoluto simplemente otro punto débil de los gnósticos «que odiaban al mundo». Plotino, que tuvo disputas con algunos gnósticos, se aferra a este significado exacto de la palabra *muerte* cuando dice en sus *Enéadas* (I, 1viii):

«Cuando el alma ha descendido a la generación, participa del mal y es llevada en gran medida hacia un estado opuesto a su primera pureza e integridad, para fusionarse con él... y para ella, la muerte, mientras está bautizada e inmersa en el presente cuerpo, es descender a la materia y estar completamente sometida a ella. Esto es lo que significa dormirse en el Hades de aquéllos que han ido allí.»

Debemos prestar atención al uso que hace Plotino de la expresión «dormirse en el Hades» en esta conexión, pues esta expresión indica que, en un sentido esotérico, Plotino, como los gnósticos, consideraba esta existencia encarnada como el Hades, o infierno, y que conocía la vida física como «muerte». La filosofía griega está repleta de referencias al glifo esotérico que declara que la «vida» es la «muerte». Los antiguos filósofos declararon que cualquier cosa que vemos cuando estamos despiertos es la muerte; y lo que vemos cuando estamos dormidos es un sueño. Se dice que Platón reveló esta misma visión a Cebes y, al comentar las creencias que tenían los practicantes de los Misterios, el gran intérprete del pensamiento griego, Thomas Taylor, escribió que los griegos «creían que el alma humana estaba confinada en el cuerpo como en una prisión, condición que fue denominada como génesis o generación; de la que Dionisio las liberaría. Se su-

ponía que esta generación, que unía el alma con el cuerpo, era un tipo de muerte hacia la forma superior de vida. El mal es inherente a esta condición, con el alma que habita en el cuerpo como en una prisión o una tumba...» Incluso la ya mencionada conexión egregia de la antigua religión egipcia con la idea de la muerte ha sido reinterpretada por algunos especialistas; éstos dicen que se refiere no a las almas que han abandonado su lugar en la tierra, sino a los vivos, a quienes filosóficamente, o como podríamos decir hoy, psicológicamente, se podría hacer referencia como muertos. Hay indicios suficientes para suponer que las tres palabras cruciales *muerte*, *los muertos* y *morir* tenían el mismo significado y referencia esotéricos en escrituras gnósticas y cristianas, igual que en discursos filosóficos griegos y en antiguos libros egipcios. C. G. Jung, un hombre profundamente versado en literatura clásica y en espiritualidad gnóstica, era consciente de este significado de *muerte*, y *los muertos* sin duda eran para él los incorregibles representantes hyléticos de la humanidad, quienes, al identificarse con lo físico excluyendo sus naturalezas psíquicas y neumáticas, han permitido que la vida física los convierta en muertos espiritualmente.

Las exhortaciones de Basílides sin duda están dirigidas a aquellos muertos vivientes que no poseen gnosis, y que podrían alcanzar la gnosis o la verdadera conciencia comprendiendo el significado de los Sermones que el maestro pronuncia para ellos pacientemente a pesar de sus frecuentes incomprendiones y protestas.

El Primer Sermón. La Vacía Plenitud

La primera declaración significativa que llama la atención en el Primer Sermón es la mención a Jerusalén. «Los muertos regresaron de Jerusalén, donde no encontraron lo que buscaban». Jerusalén, la antigua ciudad de la paz, donde estaba la morada del Dios judío y los lugares de la vida y la muerte del Hijo del Dios cristiano, fue y sigue siendo mucho más

que una simple ciudad. Como Alejandría, es un arquetipo, pero su peso psíquico es de diferente orden². Mientras que la ciudad egipcia del Delta representa la libertad, la creatividad, el pluralismo espiritual, el sitio sagrado palestino denota la ortodoxia, la ley, la pavorosa majestad del patriarca señorial y celoso de la religiosidad semítica. En Alejandría, los dioses y diosas caminan por las calles de la mano de prostitutas, obispos y vendedores de pescado; en Jerusalén, el Señor medita en las cámaras secretas de su templo, y el sumo sacerdote lo visita solamente en raras y terribles ocasiones. El abad calabrés del siglo XII Joaquín de Fiore escribió que la Era del Padre tuvo su capital en Jerusalén, mientras que la Era del Hijo se centró en Roma, y que ambas dieron lugar a la Era del Espíritu Santo, que se expandirá por la tierra sin centros ni capitales fijas. Jung no visitó Roma, en cambio viajó a Jerusalén. Sin embargo, prácticamente no hay duda de que Alejandría, más que la ciudad sagrada judeo-cristiana, fue su hogar espiritual.

En este valle de alienación, los desterrados hijos de Eva continúan con sus peregrinaciones a Jerusalén. La ambivalencia del Cristianismo no gnóstico hacia sus raíces judaicas conduce a fenómenos extraños y contradictorios. Un buen ejemplo de ellos es el caso de un famoso predicador antisemita de Estados Unidos cuyas diatribas antijudías resonaron en todo el continente durante décadas, mientras estaba todo el tiempo ocupado en la construcción de una réplica de Jerusalén en Arkansas. El fundamentalismo cristiano resta importancia a las injurias hechas al pueblo judío por el supuesto asesinato de Cristo mientras venera a un Dios que se apropia del mito de sus despreciados ancestros espirituales. Está de más decir que los peregrinajes de los muertos vivientes a Jerusalén nunca dieron resultados muy útiles. Yavé y Cristo han partido a reinos inaccesibles. La ortodoxia judía y cristiana, junto con

² Para más impresiones sobre las cualidades especiales de Alejandría, consultar a Couat: *La Poesía Alejandrina*; también la famosa cuatrilogía de novelas de Laurence Durell: *El Cuarteto de Alejandría*.

su impetuoso descendiente profético, el Islam, carecen de gnosis tanto como el derruido Templo y la tumba vacía carecen de Dios. Los muertos viajan a Jerusalén en vano y, por lo tanto, deben regresar a Alejandría, a la vida y a la gnosis. Con la pérdida de la gnosis en los siglos III y IV, la espiritualidad alejandrina de los gnósticos —y de los cuasi gnósticos de la orden de Clemente y Orígenes— dieron lugar al fundamentalismo de tendencia prosaica de los padres nicenos, que llegaron a sustituir al Jesús físico por el Cristo espiritual. A lo largo de la historia algunos han intentado encontrar el camino de regreso al arquetipo espiritual alejandrino, pidiendo ser recibidos por los guardianes de la sabiduría para recibir sus enseñanzas. Así, los muertos siempre regresan de Jerusalén desalentados, desilusionados, pero aún colmados de los restos de credos muertos y de leyes mortales que se pudren dentro de ellos, impidiendo que aprecien los mensajes de la gnosis.

Basíledes el gnóstico, entonces, enseña a los muertos, cuya apreciación de su sabiduría es indudablemente pequeña. Sin embargo, el maestro no les niega la instrucción. Juzga los deseos de sus anhelantes corazones más que las protestas de sus mentes preocupadas. Una y otra vez, los muertos se enfurecen y se lamentan, discuten y estallan, mientras que el conocedor describe con calma los reinos de la existencia, los dioses y los demonios, las luces y sombras que forman la red del universo y de las almas de los hombres.

Comienza con la nada. Llama a esta nada la plenitud, o Pleroma. Los paralelismos con los fragmentos de las palabras de Basíledes tal como las registró Hipólito son notables, y algunos pueden relatarse provechosamente:

Había cuando no había nada; más aún, incluso esa «nada» no era ninguna de las cosas que son... Sin embargo, hablando claramente, conjeturas y subterfugios mentales aparte, ni siquiera estaba El... Y cuando uso el término «estaba», no quiero decir que estuviera; sólo para sugerir lo que deseo indicar, uso la expresión «no había absolu-

tamente nada». Pues esa «nada» no es simplemente lo llamado Inefable; está más allá de ello. Aquello que es realmente Inefable no se llama Inefable, sino que es superior a todos los nombres que se usen...

La nada no era ni materia, ni substancia, ni vacío de substancia, ni simplicidad, ni imposibilidad de composición, ni lo inconcebible, ni imperceptibilidad, ni hombre, ni ángel, ni dios; en fin, tampoco nada para lo que el hombre haya encontrado un nombre, ni ninguna operación que entre dentro del alcance de la percepción o la concepción. Este era el estado de la no existencia, o quizás estaba más alejado del poder de comprensión del hombre, cuando... la Divinidad más allá del ser, sin pensarlo, ni sentirlo, ni determinarlo, ni elegirlo, sin ser obligada, ni desearlo, quiso crear la universalidad³.

En oposición al mito de la Creación del Génesis, la historia del origen de la existencia, tal como nos la relata el Primer Sermón, señala un campo infinito, impersonal, indefinible y absolutamente trascendental que reside en la raíz de todo lo consciente e inconsciente. De esta plenitud, eventualmente, emergen emanaciones de existencia diferenciada en series, con propiedades que revelan el campo supremo. En esta plenitud de potencialidades no diferenciadas, todos los opuestos están todavía en un estado de equilibrio. Mucho más tarde se agitan en una manifestación gradual efectiva, primero como dos polaridades, y finalmente muchas otras que descienden de ellas, y se arreglan en numerosos pares, o *Sicigias*, que descienden de lo potencial y trascendental hasta lo realizado e inminente. En un sentido muy real, todos los sistemas gnósticos comparten esta comprensión básica. No sólo los órdenes de emanación de Valentino, Basílides y otros maestros gnósticos antiguos muestran esta notable semejanza, sino que tam-

³ Hipólito, *Philosophumena*. Ver también G. R. S. Mead, *Fragments of a Faith Forgotten*, p. 259.

bién la Cábala, con su equivalente Plerómico conocido como el *Ain Soph Aur*, y numerosos sistemas cristianos y gnósticos tardíos, como el de Jacob Boehme, todos están de acuerdo con esta enseñanza. La fundadora, en el siglo XIX, de uno de los renacimientos más importantes de la antigua gnosis, H. P. Blavatsky, utilizó una descripción tibetana o mongol aparentemente antigua del Pleroma en la primera de sus sublimes *Estrofas de Dzyan*:

Vostza el
Patericidori
210 + Semir
ca. H.P.B.

«La Madre Eterna, envuelta en sus vestimentas Siempre Invisibles, se había adormecido nuevamente durante Siete Eternidades.

El tiempo no existía, pues estaba dormido en el Vientre Infinito de la Duración.

La Mente Universal no existía, pues no había *Ah-hi* que la contuviera.

Los Siete Caminos de la Felicidad no existían. Las Grandes Causas de la Miseria no existían, pues no había nadie que las produjera ni cayera en su trampa.

La Oscuridad llenaba el Todo Infinito, pues el Padre, la Madre y el Hijo eran otra vez uno, y el Hijo aún no había despertado para la nueva Rueda y el posterior Peregrinaje.

Los Siete Señores Sublimes y las Siete Verdades habían dejado de existir, y el Universo, Hijo de la Necesidad, estaba sumergido en el *Parahishpanna*, para ser exhalado por aquello que es y, sin embargo, no es. Nada existía.

Las causas de la Existencia habían sido eliminadas; lo Visible que existía y lo Invisible que existe, permanecieron en la Eterna Inexistencia, la Única Existencia.

Sola, la Unica Forma de Existencia se expandió por el infinito, sin causa, en un Sueño Libre de Sueños; y la Vida palpité inconsciente en el Espacio Universal...⁴

Luz, Padre de Todo, Ingénito, el Inefable, el Dios Inalcanzable, el Abismo, el Inescrutable, el Hombre Primigenio, eran los nombres con los que diversas escrituras y maestros gnósticos denominaban a la existencia aborigen del Pleroma. De forma similar a la llamada *Naassenes*, o serpiente que veneran los gnósticos radicales, Jung rápidamente procede a enunciar una definición trascendentalmente humanística o intrapsíquica de la Plenitud cuando dice simple y directamente: «Nosotros mismos, sin embargo, somos el Pleroma, pues somos una parte de lo eterno y lo infinito». Así, se nos da un importante indicio del campo de aplicación de lo que al principio podría parecer una doctrina abstracta de importancia cosmogónica o teogénica. Así como en el estado personificado del *Panteón* (familia de todos los dioses y diosas), los griegos reconocieron mitológicamente la existencia de un estado donde las divinidades están unidas en una plenitud que todo lo abarca, también los gnósticos, en su interpretación más sutilmente mística, llegaron a declarar que las existencias divinas, junto con sus universos moldeados, aunque se distinguen unas de otras, son las emanaciones de la Plenitud impersonal e inescrutable.

¿Qué significó para Jung este concepto gnóstico? Sólo podemos hacer una suposición, pero el contenido del Primer Sermón puede aportar diversas evidencias a nuestra conjetura. La psicología de Jung —como hemos indicado en repetidas oportunidades— es, de alguna manera, «sólo» una nueva proposición del Gnosticismo y, como tal, presenta numerosas analogías y equivalencias con los antiguos sistemas gnósticos. Los arquetipos toman el lugar de las existencias divinas, y la

⁴ H. P. Blavatsky, *The Secret Doctrine*, Vol. 1 (Adyar, Madras, India: Theosophical Publishing House, 1971), pp. 91-92.

suma de estos arquetipos no es otra que la analogía psicológica del Pleroma. Una de las discípulas e intérpretes más importantes de Jung, Yolande Jacobi, expresa en su obra *La Psicología de Jung* que, para Jung, la suma de los arquetipos significa la suma de todas las potencialidades latentes de la psique humana donde reside un enorme y abrumador depósito de conocimiento y poder que no abarca cuestiones psíquicas personalistas, sino las más poderosas relaciones entre Dios, el hombre y el cosmos. Este depósito de nuestra psique está, para todas las intenciones y propósitos, cerrado para la mayoría de nosotros, pero si lo abrimos y lo hacemos despertar a una nueva vida integrándolo con la conciencia, salimos de nuestro doloroso aislamiento psíquico y nos incorporamos nuevamente al eterno proceso de la plenitud del ser.

El Pleroma en su sentido psicológico, entonces, no es ni más ni menos que la plenitud original, o la totalidad de la realidad psíquica, de donde emana el ego diferenciado con su multiplicidad de funciones y poderes, y adonde, como resultado del proceso de individuación, intenta regresar. Sin embargo, este regreso debe llevarse a cabo de una manera especial. Jung expresa en el Primer Sermón que el alma, al no poder discriminar, se extiende más allá del cosmos, cae dentro del estado no diferenciado y, al sumergirse en el Pleroma otra vez, se somete a la disolución y se convierte en nada. El término individuación, o más bien el principio inherente en el ser humano que nos empuja hacia la individuación, está explícitamente mencionado por Jung en este sermón como la «tendencia natural llamada *Principium Individuationis*».

En consecuencia, en los *Siete Sermones* tenemos una de las primeras y más agudas declaraciones de Jung con respecto a la individuación, doctrina central de su psicología —mucho veces repetida, pero muchas más malinterpretada. La individuación, especialmente como está definida en el Primer Sermón, es, entonces, una idea muy específica y precisa de la tradición occidental que Jung adaptó para el uso psicológico. El *Principium Individuationis* es la tendencia inherente de la

Arquetipos

psiquis humana a no abandonar su luz de conciencia y caer en el abismo interno de la nada primordial. En oposición a muchos (aunque no todos) sistemas espirituales de Oriente, especialmente de la India, la tradición occidental nunca se ha imaginado una disolución permanente de la individualidad humana en la Divinidad. Occidente no conoce ni desea ningún desliz como una gota de rocío dentro del brillante mar. En cambio, Jung declara que el principio de individuación es la esencia de todo ser creado, y que el principio no diferenciado y nuestra propia falta de discriminación presentan grandes peligros para nosotros. Cómo seguir siendo individuos, *individuum* en el sentido clásico de una entidad psíquica indivisiblemente integrada, y al mismo tiempo poseer un grado óptimo de permeabilidad hacia la inefable grandeza del Pleroma dentro de nosotros, es la gran tarea y objetivo que imaginó Jung, y que poética, aunque inequívocamente, expresa ya desde el Primer Sermón.

No cabe duda de que bajo la metáfora y la apariencia de declaraciones cósmicas y metafísicas, Jung habla de psicología en los *Siete Sermones*. Ello puede molestar a aquéllos que disfrutan de la inmersión y de perderse en abstracciones metafísicas e interpretaciones de tono trascendental, pero en nuestra opinión sus esfuerzos tienen poca justificación práctica. En sus *Estudios Alquímicos*, Jung castigó sin piedad lo que él llamó las reclamaciones metafísicas de todas las enseñanzas esotéricas. En la misma declaración juró traer a la luz de la interpretación psicológica todo lo que aparenta ser metafísico. Sin equivocarse, expresó que es imposible captar algo metafísicamente y que es necesario hacerlo psicológicamente. Así, Jung se dedicó — con frecuencia ante la sorpresa de su público — a quitar a diversas doctrinas esotéricas sus envolturas metafísicas y convertirlas en objetos de la psicología. No quiso con ello provocar un proceso de reduccionismo, sino más bien un estricto principio de aplicación psicológica de declaraciones metafísicas. Es alentador darse cuenta de que Jung llevó a cabo esta difícil tarea con éxito prácticamente en cada instancia, y de que, al emprenderla, abrió

el camino de una muy prometedora serie de aventuras espirituales a innumerables personas que deseaban demostrar que los nobles vuelos de las prédicas metafísicas y ocultas eran empíricamente útiles en sus propias vidas psíquicas.

El más enigmático modelo de fascinaciones metafísicas de la mente en nuestra época es, sin duda alguna, el oriental, en particular el hindú, que emplea con firmeza lenguaje metafísico y cosmológico para expresar lo que para Jung serían declaraciones psicológicas. Jung sostenía que la búsqueda oriental de la sabiduría casi había oscurecido la mente occidental y que, de hecho, es una búsqueda que sigue descarrando a innumerables personas. No deberíamos aceptar las limosnas orientales como si fuéramos mendigos, dijo Jung, y los occidentales no deberían imitar, sin pensarlo, el pensamiento de las grandes culturas extranjeras de Oriente. Según palabras de Jung, aquéllos que, como los piratas sin hogar, se establecen con intención depredadora en costas extranjeras, se arriesgan al más serio problema, el de perder sus almas. (Ver los Comentarios de C. G. Jung sobre *El Secreto de la Flor Dorada*, y también «Yoga y Occidente» en las *Obras Completas* de Jung, Vol. II.) El mayor peligro con el que podemos toparnos con estos ejercicios de imitación, sin embargo, no es sólo el fruto del impacto cultural extranjero de las tradiciones que se imitan, sino de alguna parte de su contenido. El enfoque de la mayoría del pensamiento indio, tanto hindú como budista, parece ser la destrucción misma de la conciencia individual, de la que Jung nos advierte en conexión con el sumergimiento del alma en el Pleroma. Cuando el deseo se mata con una variedad de métodos de meditación y contemplación, lo que queda es un cadáver psíquico del que la fuerza cósmica de la libido del impulso vital ha sido desplazada artificialmente. Se puede perecer de anemia psíquica perniciosa tanto como de su enfermedad fisiológica análoga, y el logro de objetivos como la falta de deseo y la falta de ego bien puede conducir precisamente a esta condición. El deseo de autoconocimiento es un deseo tan natural como el que sentimos hacia la comida o el sexo.

Como Jung expresa en el último párrafo del Primer Sermón, no deberíamos luchar por el estado diferenciado de personalismo por una parte, y la destrucción de la personalidad en la igualdad no diferenciada, por otra. El individualista severo y ansioso tiende a acabar con un gran problema psicológico, como el *yogui* que busca el vacío sin ego. Jung dice a través de Basílides: «Mientras corres detrás de estos pensamientos, caes de nuevo dentro del Pleroma y llegas a la diferenciación y a la igualdad al mismo tiempo... Es por ello que no deberías luchar por la diferenciación y la discriminación tal como las conoces, sino que debes luchar por tu verdadera naturaleza. Si en realidad lucharas, no necesitarías saber nada acerca del Pleroma y sus cualidades, y aun así alcanzarías el verdadero objetivo gracias a tu naturaleza». ¿Qué es esta naturaleza que, sola, sin el pensamiento humano, conduce a la humanidad a su objetivo auténtico? No es la tranquilidad, la serenidad o la quietud del *nirvana*; no es un trance etéreo nacido de la abnegación del deseo y la mortificación de la carne; más bien, es fuerza, energía, poder. Este poder, al que el antiguo movimiento psicoanalítico llamó *libido*, o placer, tiene, en efecto, un principio de placer como fuerza motivante, aunque también tenga el principio de individuación como su fuerza motriz. Como el proverbial burro, la psique es arrastrada por la zanahoria del *principium libidinis*, mientras que es empujada por el *principium individuationis*. De este modo, afirman los dioses que se debe progresar dentro de la condición espiritual humana. Merecen gratitud por su sabiduría más que la culpa y vergüenza habitual que derrochamos en los dones de la vida.

El tipo de gnosís que Jung planteó en sus *Sermones* no es una técnica o disciplina absorbida o adaptada por el ser humano a partir de una fuente externa, sino más bien un compromiso hacia la experiencia de las fuerzas de la vida, tanto en el mundo externo de la naturaleza como en el mundo interno de la psique. De una forma muy real, es lo que ha sido descrito como el camino de Fausto, esbozado en la gran obra maestra de Goethe, que sirvió como una de las fuentes

principales de inspiración para Jung a lo largo de su vida. Fausto se encuentra en una posición que no difiere demasiado de la de la humanidad contemporánea. Sus estudios y su evocación académica le permiten ofrecer distintas formas de enfocar la vida del espíritu, que consisten en disciplinas prescritas trazadas por autoridades con prestigio y distinción exterior. La llegada del ayudante mefistofélico lo convence, sin embargo, de abandonar las disciplinas de tradición formal impuestas y enseñadas desde fuera y meterse de lleno en el camino de la acción llevada a cabo conscientemente. En lugar del seguro y poco espectacular camino de la respetabilidad y moralidad, camina por la peligrosa pero, en última instancia, gratificante carretera que conduce al depósito de la vida de vitalidad y poder, única fuente verdadera de transformación. Invoca al espíritu de la Tierra, la fuerza amoral y enérgica de la naturaleza, que es puesta en libertad por las inhibiciones y máximas altisonantes del intelecto. Desciende al caos y la tribulación, al reino más allá de los límites de las convenciones y leyes humanas, donde el hirviente magma de la energía transformativa cruda reside en su estado no refinado y concentrado. Sólo a través de este compromiso con la oscuridad, el error, el sufrimiento, junto con el éxtasis, la pasión y la batalla, logra ascender a los reinos de la luz, guiado por el transfigurado espíritu sofíánico de Margarita. Así, puede decir que: «La última palabra de la sabiduría es que la libertad y la vida pertenecen sólo a aquel hombre que las reconquista a diario».

El espíritu fáustico de la gnosis de Jung, tal como está expresado en el Primer Sermón, está documentado no sólo por su actitud existencial y consciente hacia las tentaciones de sumergirse en el Pleroma, sino también por su tratamiento del tema de las dualidades que forman parte del Pleroma. Binarias, o Sicigias —como se denominan con más frecuencia—, son un aspecto tradicional del Gnosticismo. El ser primordial fue concebido como uno que sale de sí mismo en una serie de existencias, cada una a una mayor distancia del centro. Una de las claves principales de estas emanaciones

es que están representadas en pares, una masculina y la otra femenina, y que sus nombres, en general, describen cualidades contrastadas y complementarias de existencia. En los *Sermones* de Jung, las sicigias se llaman pares de opuestos y algunos de ellos están enumerados en el texto. Entre ellos están: diferencia e igualdad; luz y sombra; caliente y frío; energía y materia (un par bastante moderno de la física); tiempo y espacio; bueno y malo; belleza y fealdad; uno y muchos. La conciencia fáustica, que emerge como una especie gnóstica de los *Sermones*, está definitivamente involucrada con estos opuestos y los reconoce como realidades existenciales dentro de la esfera de la vida humana. Una vez más, la orientación empírica y existencial de Jung es palpable. Mientras que expresa que en el Pleroma mismo estos pares de opuestos no son reales, puesto que se anulan unos a otros, en la experiencia humana sin duda son suprema y dolorosamente reales. Exclama con verdadero *pathos gnóstico*: «En nosotros, el Pleroma está dividido en dos». Hasta el punto que la psique humana está inmersa en el mundo de la diferenciación, está destinada a experimentar los pares de opuestos, pues pertenecen al mecanismo operador que produce el crecimiento del reino diferenciado. No obstante, los pares de opuestos son un riesgo para el hombre, sobre todo porque en su ingenuidad la conciencia humana tiende a asociarse con uno de los elementos de los pares de opuestos con exclusión del otro. Así, luchamos por lo Bueno y lo Bello, pero como resultado de esta lucha, invocamos a lo Malo y Feo.

Aquí Jung enuncia un principio auténticamente gnóstico y de suma importancia psicológica. La unilateralidad de la orientación consciente ha sido la causa de la aflicción de la humanidad occidental en general, y de la humanidad occidental moderna en particular. Siempre tendemos a pensar injustificadamente que si sólo hiciéramos las cosas bien, podríamos tener un opuesto sin su compañero. Tendemos a pensar que nuestra incapacidad para tener sólo un opuesto es culpa de nuestros métodos inadecuados más que de la inevitable naturaleza de la realidad. Así como la interacción

y la eventual coalescencia de los opuestos parece gobernar el macrocosmos del universo, también parece gobernar la vida de la psique. La conciencia busca la inconsciencia, como la luz busca la oscuridad, y la razón busca la agitación y la compensación de la sinrazón.

En repetidas ocasiones, Jung ha destacado que cada vez que existe unilateralidad dentro de la actitud consciente del individuo, tiene lugar una acción contraria de compensación dentro del inconsciente. El fanático, cuyo compromiso consciente con un punto de vista en particular le ha conducido a la imposibilidad de aceptar esta potencialidad compensatoria, tiende a aislarse cada vez más de la dinámica saludable de su propia psique más profunda. El compromiso fanático, por definición, es incapaz de una crítica sana de la propia unilateralidad de su actitud. El fanático puede criticar todo y a todos excepto a él mismo y sus propias ideas fanáticas. Entonces, surge una falta de armonía que, como resultado del rechazo de la influencia de compensación, activa el poder destructivo de los elementos inconscientes, que ciega y furiosamente comienzan a hacerse cargo del individuo en contra de su voluntad y buen juicio. Pensamientos y estados de ánimo incomprensibles, violentas explosiones temperamentales, enfermedades psicosomáticas, intrusiones alucinatorias dentro de la conciencia, todo ello y mucho más es el resultado de la renuncia de la mente a aceptar el equilibrio y la compensación. La piedra que rechazó el constructor se convierte en la piedra angular de la prisión en donde el propio constructor termina confinándose. Lo que sucede con el individuo también sucede con la cultura; la unilateralidad engendra locura. Las excesivas búsquedas conscientes de valores racionales provocan explosiones de irracionalidad sin precedentes; la insistencia rígida en máximas éticas conscientemente aceptadas produce la aparición del delito y la violencia; y la búsqueda eternamente reconocida de la paz mundial conduce al estallido de una horrenda guerra mundial detrás de otra.

En las frases finales del Primer Sermón, Jung señala el camino hacia la única solución verdadera a este dilema. Los

pensamientos que fluyen hacia nosotros desde el Pleroma, desde la plenitud no diferenciada, tienden a ser engañosos. Las teorías filosóficas, políticas y sociales resultan escasas, pues se basan en abstracciones no relacionadas con el mundo real y no en conexiones auténticas con nuestra creatividad transformativa. Para lograr soluciones verdaderas los seres humanos deben cambiar, *no sus conceptos, sino ellos mismos*. Sin embargo, este cambio tan esencial está arraigado, no en la información teórica, sino en el autoconocimiento. Luchar por la propia naturaleza verdadera es, entonces, mucho más útil que luchar por el conocimiento analítico. La obra espiritual clásica de H. P. Blavatsky, *La Voz del Silencio*, expresa: «La mente es la asesina de lo real, que los discípulos maten al asesino». El pensamiento, función de la razón, tiene muchos usos recomendables y no puede ser eliminado, pero también erige barreras entre la personalidad y su matriz inconsciente. Para lograr el autoconocimiento transformativo necesario, debemos subordinar la función del pensamiento a la inspiración que procede del *Self*. Basílides, el gnóstico, siente la obligación de enseñar «conocimiento» (gnosis) a los muertos para proporcionarles la capacidad necesaria para controlar el pensamiento.

El Segundo Sermón. Helios: imagen de Dios

Friedrich Nietzsche, un hombre al que Jung debe gran parte de su inspiración, dijo una vez en una parábola: «Precisamente esto es divino, que hay dioses, pero no un Dios»⁵. Por supuesto, fue el mismo Nietzsche el que exclamó: «¡Dios ha muerto!», que como interrogante constituye el principal desafío que los muertos arrojan a Basílides, su maestro, en la introducción del Segundo Sermón. Contrariamente al dionisiaco poeta-filósofo, Jung no afirma la muerte de Dios. Reconocer la Divinidad como una forma de realidad existencial

⁵ Friedrich Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, tercera parte, Capítulo 11.

o psicológica es importante para la salud del alma, o, por lo menos, así lo creía Jung. Ya que Dios está en el alma más que en un cielo remoto, sería perjudicial para la salud del alma negarlo. Al mismo tiempo, esta divinidad intrapsíquica, o *Imago dei* (imagen de Dios), es sólo uno de los numerosos poderes divinos que se manifiestan dentro de las profundidades del espíritu humano. Así, el carácter divino de la multiplicidad de los dioses es una parte importante del cuadro de la existencia que se nos ofrece en los *Sermones*. En el Cuarto Sermón, el maestro exclama con toda franqueza: «Alabado soy, pues se me ha concedido el conocimiento de la multiplicidad y la diversidad de los dioses». Al mismo tiempo, castiga a los muertos por su monoteísmo unilateral: «Pobres de vosotros, pues habeis sustituido la unidad de Dios por la diversidad que no puede transformarse en una».

En esta multiplicidad de dioses o, como dirían los gnósticos, emanaciones divinas, hay dos que en los *Sermones* forman el primer par de divinidades: el Dios Sol, o Helios, y su opositor, el Diablo. Helios está descrito como la plenitud efectiva mientras que llama al Diablo la vacuidad efectiva. Este par es la primera de las poderosas dualidades que surgen dentro del reino creado o emanado. Estos dos opuestos parecen ser, por lo menos a primera vista, parecidos a una sicigia de un cosmos radicalmente dualístico, como el que los estudiosos antiguos atribuyeron a los gnósticos, que enseñaron que podían discernir en el Gnosticismo los ecos del cuadro del mundo dualístico de Zaratustra.

La vida y la experiencia humanas siempre terminan en la tensión de dos opuestos. Dios y el Diablo, héroes guerreros y dragones malvados, Caín fratricida y Abel asesinado, son todos representantes de los motivos recurrentes que ilustran simbólicamente la interacción de las dualidades en oposición. En su obra *Los Arquetipos del Inconsciente Colectivo*, Jung vuelve a expresar el mensaje contenido en el Segundo Sermón cuando dice: «El mal es el opuesto necesario del bien, sin el que tampoco existiría el bien. Es imposible pensar que el mal no existe». Jung insistió especialmente en la realidad y

la magnitud titánica del mal, pues él pensaba que la humanidad occidental, empezando por la teología cristiana, había empequeñecido firme y desastrosamente la figura del mal que surge del inconsciente de la humanidad. En *Civilización en Transición* escribió que el mal «tiene proporciones gigantescas, con lo cual, para la Iglesia, hablar del pecado original y rastrearlo hasta el traspiés relativamente inocente de Adán y Eva es casi un eufemismo. El caso es mucho más grave y se subestima en gran medida»⁶.

Chesterton hizo a su clérigo detective, el padre Brown, exclamar: «Por supuesto que creo en el Diablo. Si no lo hiciera, tendría que creer que yo mismo soy el Diablo». La religión exotérica, a pesar de sus reduccionismos y superficialidades, está arraigada en una gnosis ahora perdida aunque alguna vez potente; entonces, las prédicas religiosas acerca de la oposición de Dios y el Diablo no carecían de realidad psicológica, como podríamos suponer en un principio. Antes de la llegada del psicoanálisis, el hombre no tenía una alternativa racional para el dogma religioso, según el cual todas las cosas buenas provienen de Dios mientras que todas las cosas misteriosas y malas provienen del Diablo. Con la llegada de las diversas disciplinas psicoanalíticas después de 1900, se hizo cada vez más claro para muchos que las anteriormente consideradas fuentes extrapsíquicas y no humanas del bien y el mal en realidad residen en la psique misma. Así, Dios y el Diablo se revelan como poderosos principios de oposición que operan dentro de nosotros. Freud propuso algo que se acercó mucho a las percepciones de Jung cuando revisó y redujo su teoría mucho más compleja del instinto a la existencia de los dos grandes instintos, llamados como las divindades de la antigüedad: Eros (instinto de vida) y Tánatos (instinto de muerte). El Segundo Sermón expresa un concepto muy similar cuando atribuye la plenitud y la generación a

⁶ C. G. Jung, *Civilization in Transition*, Vol. I en *Collected Works*, Bollingen Series XX, trad. R. F. C. Hull (Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1970), párrafo 567.

Dios, y la vacuidad y la destrucción al Diablo. Dios, que todo lo crea, se opone al Diablo, que todo lo devora. Una antigua fórmula mágica decía: «*Demon est Deus inversus*», el Diablo es Dios al revés. Significativamente, la tradición judeo-cristiano-islámica es la única que atribuye la cualidad de mal moral al «dios al revés». En el Taoísmo, el *yin* y el *yang* carecen de las cualidades morales del bien o el mal, mientras que las mitologías hindú y budista mahayana, se refieren a las divinidades destructivas y terroríficas como «iracundas», pero no como «malas». Los devotos de estas creencias invariablemente parecen reconocer que es a través de la cooperación de los principios de ira y bien que la humanidad y el cosmos llegan a la perfección y a la plenitud espiritual.

En el Segundo Sermón, Jung habla de la existencia de una dicotomía primordial dentro de la psique, dicotomía que se une gracias a un misterioso poder de reconciliación de la actividad existencial, que Jung llama *Abraxas* en el modelo basilidiano. Las dos divinidades polares de Dios y el Diablo son concretas, pues fuerzan a los seres humanos a soportar el conflicto psíquico y a tomar decisiones dolorosas. Sin embargo, estos conflictos y decisiones no ocurren en un vacío. La vida se vive en un campo de fuerza de actividad, de sucesos, y es esta corriente de sucesos la que equilibra y reconcilia con ingenio creativo los elementos de la vida aparentemente irreconciliables y conflictivos.

Como alternativa a otras escuelas de pensamiento, Jung nunca imaginó la ausencia de conflicto como propuesta deseable para la conciencia humana. A través de este conflicto de voluntad y falta de voluntad, de sí y no, de afirmación y negación y de la resolución de estos conflictos en el mundo de la acción, se manifiesta nuestra individualidad fundamental. Los opuestos morales, entonces, son tanto una parte del proceso de crecimiento hacia la plenitud como lo son los opuestos de otra naturaleza. La noción simplista que ofrece la religión exotérica es que tenemos a Dios, que es la luz, la bondad, lo positivo, la afirmación y la benevolencia, mientras que por otra parte tenemos el principio del mal, imaginado princi-

palmente como la ausencia del bien, un abismo de negatividad, negación y maldad. Esta religiosidad declara que la obligación del ser humano es luchar contra el polo negativo y a favor del positivo. Así, el bien está dentro de Dios, el mal, fuera de él, y nosotros estamos entre los dos, tratando de hacer el bien, pero por lo general no pudiendo hacerlo eficazmente. Jung estaba muy descontento con esta visión y pensaba que era psicológicamente insana.

Dentro del contexto del pensamiento psicológico de Jung, el bien y el mal no son absolutos, sino juicios hechos por el hombre que dependen de valores impuestos a la humanidad por la cultura y la religión. Además, incluso dentro de un marco generalmente aceptable de exigencias morales más o menos evidentes de una «moralidad natural», está bastante claro que el bien y el mal no son los dos polos opuestos de una dimensionalidad lineal. Más bien, se podría decir que se parecen a un círculo dentro del que ir demasiado lejos en cualquier dirección probablemente asociará a uno con la polaridad opuesta. Como expresó el propio Jung, en última instancia, no hay bien que no pueda producir mal, ni mal que no pueda producir bien. A estas alturas, se podrían hacer algunas preguntas importantes, como por ejemplo, ¿qué significa esto en términos prácticos? ¿Acaso las personas son capaces de hacer elecciones morales válidas y resolver los eternos conflictos morales de sus vidas, o deberían rendirse a la desesperación y descartar por completo nociones como bueno y malo, deseado y no deseado? Responder a estas preguntas es extremadamente difícil, pues de cada respuesta puede depender el bienestar de muchos individuos y de la civilización misma. En nuestros tiempos, las enseñanzas psicológicas de Jung con respecto a los principios que sustentan la acción humana podrían tener una importancia crucial. Un truismo que se repite con frecuencia, reducido muchas veces al nivel de una repugnante trivialidad, es el que dice que los valores morales del pasado han fallado o, por lo menos, en el presente se están enfrentando a un serio desafío. Como la humanidad busca cada vez con más urgencia respuestas útiles

y válidas en la ética y la moral, estas cuestiones asumen una importancia y relevancia mucho más que académicas.

La clave de todo el tema de la psicología de la ética se encuentra nuevamente en la fatal unilateralidad de la cultura occidental. La ética judeo-cristiana insiste en que la solución del conflicto moral debe ocurrir en las vidas de las personas a través de una elección consciente y racional. Siempre y cuando el ser humano se adhiera a la ley revelada externamente y se aferre a los imperativos morales reconocidos conscientemente, luchando por hacer el bien y absteniéndose de hacer el mal, todo estará bien. Es una cuestión de elecciones hechas por la conciencia y llevadas a cabo por la voluntad racional. Si sentimos renuencia a seguir este programa unilateral, entonces se nos considera indignos, pecaminosos, sometidos a las órdenes de poderes oscuros y diabólicos. En oposición a esta tradicional aunque desastrosa actitud, Jung dice que la conciencia sola no puede resolver el conflicto moral, y que los valores y códigos morales tradicionales no pueden ser considerados como la autoridad última. Además de la conciencia y su *mandamiento*, también deben tomarse en cuenta el inconsciente y su *orden*. Esto no es en absoluto un apoyo a una anarquía moral. Jung nunca declaró que no tuviésemos ninguna responsabilidad individual con el mundo fuera de nuestra individualidad, y nunca sugirió que debiesen pasarse por alto las leyes, reglamentos y convenciones con que nuestros egos se encuentran dentro de su campo de operación. Sin embargo, declaró que además de la del mundo exterior, tenemos una responsabilidad con el mundo interior. El hombre no vive sólo de las convenciones, sino que también necesita el alimento que llega de la parte de sí mismo que es mucho más antigua y poderosa que el estado, la Iglesia, la sociedad o incluso la familia. Debemos honrar a la luz, pero la oscuridad también merece nuestro homenaje.

Lo que es una unidad indivisible en el Pleroma, aparece como una dicotomía en la conciencia diferenciada; dividido en dos partes, el *Self*, o arquetipo de la plenitud, está sometido al discernimiento a través del conflicto. El tan famoso anti-

nomismo (falta de total subordinación a la «ley de Dios») de los gnósticos aparece aquí psicológicamente. En oposición al concepto unilateral de Dios de la religión convencional, la imagen de Dios de Jung y su gnosis contiene voluntad y falta de voluntad, Dios y Diablo. En su obra, realmente gnóstica, titulada *Enfoque Psicológico del Dogma de la Trinidad*, Jung escribió:

La capacidad de «determinar de otra manera» debe, desgraciadamente, ser real si queremos encontrar sentido a la ética. Cualquiera que se somete a la ley desde el principio, o a lo que en general se espera, actúa como el hombre de la parábola, que enterró su talento. La individuación es una tarea extremadamente difícil: siempre supone un conflicto de obligaciones, cuya solución requiere que entendamos que nuestra «falta de voluntad» es también un aspecto de la voluntad de Dios⁷.

Las religiones de las masas exigen obediencia a la voluntad de Dios, mientras que la gnosis exige obediencia y desobediencia. No todos los mandamientos provienen del Dios verdadero, decían los antiguos gnósticos, pues muchos provienen de un demiurgo, cuya ley puede ser útil para los no instruidos (los psíquicos, u hombres de alma) pero es contraproducente para los verdaderos gnósticos (los neumáticos, u hombres de espíritu). La voluntad de la naturaleza no es la de lo sobrenatural; la ley de la mañana que es apropiada para infantes espirituales debe ser violada por aquéllos que han avanzado hasta la ley de la noche, donde la luz de la conciencia diferenciada debe atenuarse para dejar entrar la luminosidad del sol de medianoche de la individuación. La gnosis judía de la Cábala reconoció esto cuando sacó provecho de la declaración divina (en Isaías 45,7): «Yo formo la

⁷ C. G. Jung, *Psychology and Religion: West and East*, párrafo 292.

luz y creo las tinieblas; hago la paz y creo el mal; soy yo, el Señor, quien hago todas estas cosas». En obras cabalísticas encontramos las enseñanzas de las dos «inclinaciones» (*yesser*), y el consejo de que lo gnóstico cabalístico es amar a Dios con ambas. Los pilares de la derecha e izquierda del Arbol de la Vida, y aún más la doctrina concerniente a los terribles *klippoth* o principios malvados que existen junto al mismo Arbol, atraen nuestra atención hacia una doctrina que postula el mal como una realidad metafísica en Dios. Isaac Luria, el más gnóstico de los maestros cabalísticos, dijo que la raíz de todo mal está en la naturaleza misma de la creación divina, pues Dios creó para manifestar todo aquello oculto en su propia misteriosa naturaleza. De manera similar, el místico cristiano Jacob Boehme consideraba que el amor y la ira de Dios, su luz brillante y su fuego ardiente están inseparablemente juntos, pues ambos emanan de la palabra eterna de Dios, ya que la vida sólo puede existir cuando el bien y el mal están juntos, tanto en Dios como en el hombre. La Cá-bala, así como las más osadas formas del misticismo cristiano, están arraigadas en la sabiduría de los antiguos gnósticos que en el *Evangelio de Felipe* dijeron: «La luz y las tinieblas, la vida y la muerte, la diestra y la siniestra, son hermanas. No es posible separarlas. Gracias a ello, ninguna es el bien bueno ni el mal malo, ni tampoco es vida la vida ni es muerte la muerte. Gracias a ello, cada una se transformará en su origen desde el principio»⁸.

Encontramos, entonces, que los dos principios manifiestos llamados en el Segundo Sermón Dios y el Diablo, son las dos categorías gnósticas de nuestro propio ser, que siempre fueron experimentadas por aquéllos que poseían gnosís como una dualidad arraigada en una unidad fundamental. El *Self* de la psicología de Jung pertenece a un reino transconsciente y, por lo tanto, no es directamente susceptible a una cognición consciente; más bien, se experimenta a través de sus emanaciones del bien y del mal. Las primeras de éstas podrían

⁸ *El Evangelio de Felipe*, Logion 10.

aparecer como la luz y la rectitud de los valores aceptados de conciencia, mientras que las segundas son la sombra que acompaña a la luz y actúa como una mitad demoníaca de la psique.

El lector que no está familiarizado con el contenido de la formidable producción literaria de Jung puede tender a retroceder con horror ante el término convencional *Diablo*, parecido a «coco», empleado al comienzo de la descripción del esquema gnóstico de los *Siete Sermones*. Para poner este mitologema del Diablo en una perspectiva adecuada, puede ser útil recordar la importancia que el mal y su realidad tenían para Jung. De hecho, su reconocimiento de la importancia del mal corre como un hilo ardiente a lo largo de su trabajo. Para Jung el mal era una realidad psíquica en la vida del individuo, en la sociedad humana y la historia, pero también era consciente del mal como un poder sobrenatural, que existe en los niveles metafísicos más profundos o más altos de la realidad. Oponiéndose al espíritu no gnóstico de gran parte de la religión y filosofía occidental, no esperaba que la salvación del hombre (individuación, en términos junguianos) surgiera de un rechazo del mal. El «buen dios» de la luz y el «mal dios» o diablo de las tinieblas son igualmente ineficaces cuando se trata de las tareas últimas del ser humano. Por encima y más allá, o quizás entre estos dos poderes, hay un tercero sin el que los dos polos de existencia no tienen efecto ni poder. Dios y el Diablo están unidos en un majestuoso híbrido divino, un verdadero Dios-Diablo al que Jung llama *Abraxas*.

El Tercer Sermón, Parte I. Abraxas, el Gallo Celestial

La pavorosa y misteriosa figura de Abraxas aparece por primera vez en la última parte del Segundo Sermón. Al prin-

cipio es llamado «un dios del que no se sabe nada, pues los hombres lo han olvidado». A diferencia de Helios, dios de la luz, y el Diablo, dios de las tinieblas, Abraxas aparece como el poder supremo del ser en el que la luz y las tinieblas están unidas y trascendidas. También se le define como el principio de actividad irresistible, y es la aproximación más cercana a una manifestación activa del Pleroma que nos podamos imaginar.

Para comenzar a captar el concepto junguiano de Abraxas, puede ser útil observar la relativamente escasa información que nos llega de las fuentes gnósticas clásicas que se ocupa de este misterioso arquetipo. Ireneo, último obispo de Lyon en el siglo II y ruidoso crítico de los gnósticos, en uno de sus fulminantes comentarios antignósticos sobre las actividades, imágenes y conjuros mágicos con los que los gnósticos de su época se dirigían a los gobernantes angélicos de los diversos cielos dice: «...después de inventar ciertos nombres como si pertenecieran a ángeles, proclaman que algunos están en el primer ciclo, otros, en el segundo, y luego intentan divulgar los nombres, principados, ángeles y poderes de los 365 cielos ficticios...» Según los padres de la Iglesia, Basílides declaró que estos cielos estaban bajo el dominio absoluto de Abraxas, una divinidad terrible y sobrecogedora, cuyo irresistible poder aparecía en las diversas representaciones de su persona grabadas en muchos talismanes y amuletos. Estos se llevaban para rechazar las influencias limitativas de los gobernantes del mundo y para ayudar a elevar a la persona al estado trascendental más allá de todo poder estelar y celestial. Estas joyas, con frecuencia talladas en gemas costosas y engarzadas en metal precioso, no sufrieron el destino de los códices gnósticos y otros monumentos, sino que fueron salvados por la codicia de los hombres para nuestra ilustración. De esta manera hemos recibido de los gnósticos no sólo el nombre y la idea, sino la apariencia mágica de Abraxas, pues los talismanes gnósticos con la figura del dios se conservan en cantidades considerables. Todas las figuras, usualmente ovaladas, muestran una figura de cuerpo humano, cabeza de gallo (o,



Illustration by Irene Malvin

Abraxas, el dios con cabeza de gallo y piernas como serpientes, en el cual se unen la luz y la oscuridad y se trascienden.

en raras ocasiones, de halcón) y piernas como serpientes. Las manos del dios sostienen un escudo inscrito en general con el nombre sagrado de *IAO*, que nos recuerda al tetragrámaton judío o nombre de cuatro letras de Dios, presumiblemente pronunciado «IAHVEH». El dios está en general montado en un carro tirado por cuatro caballos blancos, que corren a gran velocidad. El Sol y la Luna brillan en lo alto como indicando que los polos opuestos del día y la noche, plata y oro, femenino y masculino, logran un estado equilibrado de unión dinámica dentro de su poderosa figura simbólica.

Las explicaciones de los símbolos incorporados en la figura de Abraxas mencionadas con más frecuencia son las siguientes: la cabeza del gallo simboliza la vigilancia alerta y está relacionada tanto con el corazón humano como con el universal, el Sol, cuya salida es invocada por el clarín matutino del gallo. El torso humano es la personificación del principio del logos, o pensamiento articulado, que es considerado el único poder del ser humano. Las piernas con forma de víboras indican la prudencia con que la soberanía dinámica del ser universal gobierna sus propias energías todopoderosas. El escudo que sostiene en la mano derecha es el símbolo de la sabiduría y el gran protector de todos los guerreros divinos. El látigo en la mano izquierda denota el poder implacable y enérgico de la vida que estimula la existencia. Los cuatro caballos blancos que tiran del carro representan las fuerzas tetramórficas por medio de las que la libido universal o energía psíquica se expresa, también llamadas los cuatro éteres de la energía del Sol, los cuatro elementos de la Tierra, el agua, el fuego y el aire, y en términos psicológicos junguianos, las cuatro funciones de la conciencia humana: sensación, sentimiento, pensamiento e intuición.

Es comprensible que uno de los aspectos más misteriosos de Abraxas sea el nombre mismo, que, incidentalmente, también se usa con una ortografía alternativa, *Abrasax*. Un estudioso imaginativo, Sampson Arnold Mackay, sugirió que el nombre es un compuesto de dos palabras, *abir* y *axis*, de las cuales la primera significa toro y la segunda un polo; así,

el nombre se remonta a una época en que el año nuevo cósmico, o equinoccio vernal, tuvo lugar en el signo de Tauro, el toro celestial sobre el Polo Norte o eje del mundo. Esta idea, aunque imposible de verificar, no es en absoluto incompatible con el simbolismo conocido incorporado en la figura de Abraxas, puesto que el equinoccio vernal siempre ha sido considerado como el mayor punto de concentración de poder mágico del ciclo anual, el aniversario del cosmos y de los dioses, mientras que el *abir* o *apis*, el toro sagrado, era el símbolo arcaico de la madre tierra y el posterior símbolo de Osiris, quien como Serapis, el toro-Osiris, era uno de los prototipos indudables del Cristo resucitado en la cristiandad alejandrina y, por lo tanto, en el Gnosticismo. El toro equinoccial, en consecuencia, se prestaría a un nombre mágico del poder, por el que la divina energía que se autorenewa eternamente surge, con un estallido, en el tiempo pascual del cosmos, desde la noche subterránea del santo sepulcro, y proclama victoriosa el amanecer de la luz mesiánica del espíritu triunfante de Cristo. Es probable que la imaginación fértil y mágica de los gnósticos egipcios pudiera hacer uso del nombre de este «toro del Polo Norte» para invocar dentro de sus naturalezas al equivalente psicológico mágico de esta energía cósmica, para permitir que sus propios espíritus triunfaran sobre los soberanos guardianes que tienen al ego humano atrapado en su puño tiránico.

El significado de la figura de Abraxas emerge con mayor claridad, sin embargo, cuando el nombre se descifra de acuerdo con los principios numerológicos, que en los círculos judíos y paganos gozaban de gran respeto en el mundo antiguo. La numeración de Abraxas en griego es: Alfa-1, Beta-2, Ro-100, Alfa-1, Xi-60, Alfa-1, Sigma-200, que suman 365. De forma similar, la numeración hebrea da el mismo resultado de la siguiente manera: Alef-1, Beth-2, Res-200, Alef-1, Qopf-100, Alef-1, Samekh-60, que dan un total de 365. Se ha sugerido que el número 365, que es el de los días del año, podría ser fácilmente una identificación de la divinidad que gobierna sobre la totalidad del tiempo, y por cuyo poder el

tiempo se hace y se deshace. Esto último —como el esfuerzo budista por escapar de las garras del dios-monstruo Mahakala, soberano de la rueda de la duración— es una constante preocupación gnóstica. En cierto sentido, puede ser considerado como el sello de la verdadera gnosis, que sólo posee el individuo neumático o espiritual más realizado. Abraxas, como la energía del ser que todo lo penetra, es, entonces, la suma del círculo de la necesidad y el liberador de él, que rescata al hombre de la agonía del tiempo o, como Mircea Eliade lo llamó, del terror de la historia. Las 365 zonas del reino interior, que se manifiestan exteriormente como el mismo número de días, representan la suma total de los obstáculos psicológicos que se interponen en el camino de la libertad del alma, causando su sepultura mortal en la limitación. Es evidente, entonces, que Abraxas, que es el poder capaz de liberarnos de este cautiverio cíclico, atrajo a los gnósticos alejandrinos que buscaban la libertad espiritual. Abraxas no sólo trae la liberación del tedio del tiempo —que provoca frustración, vejez, enfermedad y, en última instancia, la muerte— sino que también detiene la rueda de los ciclos. Así, pone fin a la experiencia redundante de volver a vivir ciega e inconscientemente los eones de trabajo activo cósmico e improductivo que no dan como resultado otra cosa que preocupación por asuntos irrelevantes al alma. Entre las dos renombradas alternativas de una conciencia del ego lineal e histórico y una inconsciencia circular y no histórica, Abraxas aparece como la tercera posibilidad del momento infinito eternamente disponible, el eterno ahora, cuyo reconocimiento y uso trae la liberación del tiempo tanto en el aspecto lineal como en el cíclico.

Además de su valor numérico, el nombre de Abraxas guarda otro importante secreto, indicado por el hecho de que está compuesto de siete letras. Se supone que estas siete letras están relacionadas con los siete rayos de la energía creativa de las esferas planetarias, que en los sistemas gnósticos representan la creatividad y el carácter restrictivo del cosmos. Se dice que los siete gobernantes del mundo, cuyos

símbolos físicos son los siete planetas sagrados, actúan como los guardianes y, algunas veces, los carceleros del alma. La persona sin instrucción o inconsciente está regida por los planetas, o más bien por las fuerzas y complejos psicológicos que representan los planetas. Así, la fuerza de Marte cautiva a la persona inconsciente o no gnóstica cuando la ira invade su personalidad; Venus puede poseer cuando está hechizada por el deseo romántico; la curiosidad y la codicia de Mercurio pueden dominar a otras, y así sucesivamente. Contrariamente al supersticioso creyente común en la astrología popular, el gnóstico considera la dominación de los planetas y otros cuerpos celestes como una invasión de su ámbito espiritual, un asalto a las prerrogativas soberanas de su individualidad real. Abraxas, la suma y el soberano del espectro planetario séptuple, es, entonces, el verdadero arquetipo del potencial humano de libertad e independencia espiritual de las presiones y compulsiones inconscientes psicológicas.

Orígenes, el padre cristiano, relata cómo el gnóstico se dirige al Dios supremo (al que Basílicos y Jung sin duda llamarían Abraxas) en su trabajo *Contra Celsum* con la siguiente bella plegaria gnóstica:

Salve a ti, Dios solitario, Vínculo de Invisibilidad, Poder Primero, defendido por el espíritu de la Presciencia y por la Sabiduría. De este lugar soy enviado, puro, parte ya de la Luz del Hijo y del Padre. Deja que la gracia esté conmigo, sí, Padre, deja que esté conmigo.

Cuando el gnóstico hablaba así a Abraxas (o a cualquier otra simbolización de la trascendental Cabeza Divina, superior a todos los poderes intermedios), de hecho se estaba dirigiendo a una energía vibrante, un poder espiritual activo, una especie de «elan vital» de naturaleza espiritual. Los poderes obstructivos, en su propio momento y forma, han emanado ellos mismos de esta primera fuente radiante, vibrante y su-

pracelestial, y en el curso de su descenso a las regiones inferiores se volvieron ignorantes y, por momentos, maléficos. Cada poder, o emanación eónica del Dios supremo, es más benigno que el de debajo de él y, por consiguiente, capaz de reflejar el carácter del primer principio trascendental en mayor medida. Así, el alma gnóstica se eleva de esfera en esfera, de eón en eón, en su búsqueda de la comunión y la unión con la fuente suprema. Cuando se llevan a cabo todas las tareas, se experimentan las purificaciones, se cambian todos los encantamientos y se realizan todas las acciones sagradas, allí, al final del gran viaje, nos atrae el Primer Misterio, la fuente de todos los dioses, mundos y hombres. Es el desconocido, el que todo lo trasciende y penetra, cuyo nombre —según Basílides y su amanuense moderno C. G. Jung— es Abraxas.

El marco mitológico, a pesar de ser inspirador, necesita una ampliación contemporánea. El mito de la salvación por la ascensión a través de los eones parece, al principio, radicalmente diferente de la visión de la salvación que tienen los cristianos no gnósticos. La corriente principal de la cristiandad, posterior al período niceno, llegó a sostener cada vez con más vehemencia que la salvación es el resultado de un acontecimiento único e irrepetible, es decir, la crucifixión y muerte física de Jesús. En contra de esta visión, los gnósticos se adhieren a un concepto de salvación o liberación que aparece como un acontecimiento repetible en el presente, un proceso significativo de crecimiento espiritual, tanto en la Tierra como en los reinos invisibles más allá de la realidad física. Carpócrates postuló con osadía que este proceso continuaba a través de un número de vidas sobre la tierra, y todas las escuelas gnósticas afirmaron que continúa a través de las esferas celestes. Por supuesto, los padres de la Iglesia anti-gnósticos y sus sucesores desecharon furiosamente la descripción gnóstica de las esferas celestes como una «especulación fantástica». (Al parecer, los guardianes del dogma de la Iglesia nunca consideraron que numerosos principios de la llamada ortodoxia cristiana, incluyendo el parto virginal de María, la encarnación y la resurrección, podrían parecer

también una «especulación fantástica»). Sin embargo, existe una justificación para esta enseñanza en la tradición ortodoxa. La existencia de la hueste celestial y de la divinidad suprema como el Señor de esta hueste es un aspecto indiscutible de la antigua religión judía, de la que el Cristianismo tomó gran parte de su inspiración. El misticismo *Merkabah*, del período temprano, y la Cábala, del posterior designio divino del Judaísmo místico, se explayan ambos en ideas de mansiones celestiales y de la capacidad de los místicos de elevarse a través de ellas hasta el trono de Dios. La noción gnóstica de las esferas celestes y de la capacidad del alma de ascender a través de ellas a un estado de comunión con un Poder Primero parecido a Abraxas, está dentro del modelo básico de desarrollo de los aspectos místicos de las tradiciones espirituales hebraicas. El concepto de salvación como crecimiento espiritual en lugar de como acontecimiento pasado de una muerte divina sacrificial, tampoco es una posición ajena a la corriente principal del Cristianismo. Tanto el evangelio de Marcos como el de Mateo contienen numerosas parábolas de Jesús que representan el reino de Dios como crecimiento (Marcos 4, 26-29; 30-32; Mateo 13, 18-23; 24-30, 33). Pablo, el apóstol casi gnóstico, llena sus cartas con declaraciones que indican que, a pesar de que él mismo experimentó una *metanoia* o experiencia de conversión dramática, consideraba esta experiencia como el principio más que como el final glorioso de su crecimiento espiritual. Expresa que «muere todos los días», que «avanza con esfuerzo hacia adelante», hacia «lo que está más allá» espiritualmente, que «se apresura hacia la meta». En forma similar, en la literatura de Juan hay numerosos indicios que indican que la salvación es un proceso de la revelación de la verdad en la vida del individuo. Los dos padres de la Iglesia más cercanos en tiempo y localización geográfica al florecimiento del Gnosticismo y cuya ortodoxia no se cuestiona en la actualidad, Clemente de Alejandría y Orígenes, ilustraron la vida cristiana con la imagen de una escalera ascendente. Clemente afirmaba que el alma avanza desde la fe, como un paso en el camino,

hasta la gnosis, a la que considera como un paso más, superior. Su visión del verdadero cristiano, tal como aparece en su *Stromateis*, bien podría haber sido escrita por Basílides, o para el caso, por Carl Jung:

Dejando atrás todos los obstáculos y desdénando todas las distracciones de la materia, divide los cielos con su sabiduría y, habiendo pasado a través de las entidades espirituales y todas las reglas y autoridades, se hace cargo del trono en lo alto, y se dirige hacia él de prisa y solo, pues sólo él lo conoce.

Indiscutiblemente, C. G. Jung representa este «trono en lo alto» como parte del supremo aunque olvidado dios a quien llama Abraxas. Tal como hemos demostrado, esta actitud hacia la oscura figura de la gnosis de Basílides de ninguna manera es injustificada. Mientras que algunos estudiosos contemporáneos, sin un fundamento, en ocasiones se refieren a Abraxas como el eón malvado, asimilándolo a un demiurgo más que al Dios supremo, hay una buena razón para estar de acuerdo con la postura de Jung y aceptar que escribía dentro de los parámetros fragmentados, aunque adecuados, de la tradición basilidiana. A pesar de que tenemos muy poca información acerca de Abraxas, y de que su nombre aparece sólo en contadas ocasiones en papiros mágicos y en algunos textos gnósticos que muestran una evidente influencia egipcia, parece, sin embargo, muy razonable suponer que Abraxas era una figura arquetípica elevada y misteriosa, en algunas formas del Gnosticismo por lo menos. Como factor puramente técnico, también podría mencionarse que algunos de los amuletos de Abraxas más conocidos contienen en su base la palabra *Sabao*, clara referencia al nombre *Sabaoth*, que significa huestes. Al parecer, algunos esfuerzos gnósticos hermenéuticos han utilizado esta palabra para designar a otro ser arcóntico, hijo de Ialdabaoth, el demiurgo ignorante. En dos

de los tratados de Nag Hammadi, *La Hipóstasis de los Arcontes* y *En el Origen del Mundo*, Sabaoth está representado como una energía que se arrepiente de las oscuras acciones de su padre demiúrgico, llega a venerar a Sofía (Sabiduría) y su hija Zoe (Vida), y se le recompensa con la luz y el gobierno del séptimo cielo, y se convierte en «señor de las energías». La asociación de Abraxas con Sabaoth, por lo tanto, parece significativa. Puede ser que en algunos sistemas Sabaoth se convirtiera en un representante de Abraxas dentro de ciertos reinos, o puede ser que, por lo menos en algunos mitos, Sabaoth y Abraxas se identificaran. En ninguno de los dos casos uno u otro pueden compararse con el demiurgo. Así, las objeciones contra el uso de Jung del nombre *Abraxas* como el Dios supremo parecen debilitarse en todos los frentes.

El Tercer Sermón, Parte II. El Dios Desconocido de Jung

Los elementos ya mencionados de la imagen de Abraxas ponen en evidencia la razón por la cual Jung se habría sentido atraído por esta particular figura entre los numerosos habitantes de los eones gnósticos. Abraxas claramente reúne tres principios junguianos: la unión de los opuestos; la lucha por la individuación a través de la conquista gradual, por parte de la conciencia, de varias regiones inconscientes; y la reformulación junguiana del concepto de Freud de la libido como energía psíquica o fuerza espiritual de magnitud titánica, que es utilizada por la psique para sus propios propósitos misteriosos. No es extraño que Jung llame a Abraxas, en la última parte del Segundo Sermón, «el probable improbable, que es poderoso en el reino de la irrealidad». Esta figura misteriosamente maravillosa del hombre-dios con cabeza de gallo y pies de serpiente debía parecer un visitante arquetípico bienvenido a la solitaria cámara donde estaba instruyendo a los turbulentos y revoltosos muertos.

Por supuesto, debemos recordar que Jung no fue el pri-

mero ni el único estudioso en resucitar la divinidad basilidiana y convertirla en una figura central de la gnosis. En 1891, el alemán Albrecht Dieterich publicó un notable trabajo titulado *Abraxas*, basado en un papiro mágico que databa aproximadamente del año 350 d.C. y que estaba en el Museo de Antigüedades de Leyden, en Holanda. Dieterich, tal como Jung en los *Siete Sermones*, representaba a Abraxas como el Dios supremo de los gnósticos, en el que se encuentran todos los opuestos y las realidades parciales. El papiro de Dieterich plantea un mito de la creación de belleza sublime y gran profundidad psicológica, que debe de haber inspirado a Jung en diversas formas⁹. Entre otras cosas, el *Abraxas* de Dieterich se ocupa del intrigante mito de la creación de los mundos por medio de las siete risas de Dios; la primera de las cuales produjo la luz, la segunda el firmamento, la tercera creó la mente en la forma de Hermes, la cuarta la generación, la quinta el destino, la sexta el tiempo, y la séptima y última, la risa que emanaba de la diosa Psiquis, representación del alma que, conducida por Hermes, el intelecto iluminado, llena todo el sistema del mundo con movimiento y energía. Los escritos de Dieterich, incluyendo su *Abraxas*, eran originales en el verdadero sentido de la palabra, pues contenían, bajo la apariencia prefigurativa de la terminología religiosa comparativa, muchos conceptos que llegaron a ser esenciales dentro de la psicología de Jung. La escuela de historia religiosa (*Religionsgeschichtliche Schule*) representada por hombres como Dieterich y Usner ha aportado numerosos conocimientos gracias a su vasto almacenamiento de datos acerca de los motivos en diversas religiones. Estos formaron la *prima materia* para el concepto de Jung de los arquetipos, así como para elementos individuales de su sistema como el ánima, el tema

⁹ Existen testimonios del conocimiento de Jung de las obras de Dieterich y el gran respecto que les tenía, como así también el que sentía por el contemporáneo y compañero de éste, Hermann Usner (1834-1905), descubridor de Afrodita bajo el disfraz de las leyendas de Santa María, Pelagia y Afra.

del renacimiento espiritual o individuación y la unión de los opuestos.

Otra reaparición algo controvertida y oscura de la figura de Abraxas está conectada con el autor alemán, contemporáneo de Jung y ganador del premio Nobel, Herman Hesse. En su primer trabajo famoso, *Demian*, escrito bajo el seudónimo de Sinclair, Hesse se refiere continuamente a Abraxas. Publicado en 1919, justo después de concluir la Primera Guerra Mundial y después de las permanentes idas y venidas de Hesse entre Alemania y Suiza, *Demian* fue el libro que consagró a Hesse como autor de fama mundial. (Sus primeros dos volúmenes, *Peter Camenzind* y *Bajo las ruedas*, habían atraído poca atención.) *Demian* es un libro completamente gnóstico, como lo puede percibir con facilidad cualquiera con un mínimo de conocimientos sobre Gnosticismo. Además de las referencias a Abraxas, Hesse utiliza varios temas gnósticos, entre ellos una exégesis gnóstica de la historia bíblica de Caín y Abel. Sin embargo, son más importantes las declaraciones del autor sobre Abraxas, que en su interpretación de la imagen gnóstica están íntimamente vinculadas a la interpretación que ofrece Jung en los *Siete Sermones*.

En *Demian*, el joven Sinclair encuentra un escudo de armas, en el que un ave heráldica, un gavilán, se destaca claramente. Más tarde, sueña con el mismo diseño y lo pinta de memoria con colores vívidos. En última instancia, recibe una interpretación del sueño y la figura de su misterioso amigo, Max Demian, que dice lo siguiente:

El pájaro rompe el cascarón con esfuerzo. El huevo es el mundo. Quien nazca deberá primero destruir un mundo. El pájaro vuela hacia Dios. El nombre de ese Dios es Abraxas¹⁰.

¹⁰ Hermann Hesse, *Demian* (New York: Bantam Books, 1966), p. 76.

Maestro de los clásicos, el dr. Follens, mediante una curiosa sincronicidad, objeta contra la figura de Abraxas y concluye su discurso diciendo:

...parece que Abraxas tiene una importancia mucho más profunda. Podemos imaginar el nombre como el de una divinidad cuya tarea simbólica es unir los elementos divinos y los diabólicos¹¹.

El joven Sinclair, entonces, reconoce que Abraxas representa, en efecto, la solución de un conflicto que había estado experimentando durante tiempo. Al estar el mundo dividido entre el bien y el mal, y al ser el Dios cristiano convencional sólo el Dios del bien, Sinclair estaba impresionado por la necesidad de venerar la plenitud, más que sólo la parte luminosa y buena del ser.

El siguiente incidente que atañe a Abraxas ocurre cuando Sinclair conoce al músico Pistorius, una figura extrañamente gnóstica. Este hereje salvaje y meditabundo responde al relato de Sinclair acerca de su reciente interés por Abraxas con una declaración significativa: «Uno no oye hablar de Abraxas por accidente, no lo olvides». Durante otro encuentro, Pistorius explica a Sinclair lo que significa un apasionado y genuino sermón gnóstico: .

Sinclair, el nombre de nuestro dios es Abraxas y es Dios y Satanás y contiene tanto al mundo luminoso como al oscuro. Abraxas no se opone a ninguno de tus pensamientos ni a ninguno de tus sueños, nunca lo olvides. Pero te abandonará una vez que te hayas vuelto intachable y normal. Entonces, te abandonará y buscará un recipiente diferente donde urdir sus pensamientos¹².

¹¹ *Ibid.*, p. 78.

¹² *Ibid.*, pp. 92-93.

El origen del interés de Hesse por Abraxas y, más específicamente, su enfoque único del tema, que es muy similar al de C. G. Jung en los *Siete Sermones*, han sido motivo de asombro y controversia durante bastante tiempo. (Ver el acta de sesiones del Primer Congreso Panarion del Instituto C. G. Jung, celebrado en 1975 en Los Angeles, en particular las contribuciones de G. Quispel, James Kirsch y Gershom G. Scholem.) Los admiradores de Hesse tienden a opinar que éste extrajo la imagen de Abraxas contenida en *Demian* de su propia imaginación creativa; ciertamente, nadie que esté familiarizado con el aspecto mágico de sus fascinantes trabajos, desearía esta posibilidad por imposible o improbable. Por otra parte, varios seguidores de Jung se inclinan a ver una conexión directa entre los *Siete Sermones* y *Demian*. Estas personas sugieren que Hesse experimentó un análisis junguiano alrededor del año 1916 y que su analista, un cierto dr. Lang, pudo haber tenido acceso a los *Siete Sermones* de Jung y pudo habérselos dado a Hesse para que los leyera, por lo que Hesse *puede* haber recibido su inspiración gnóstica de la pequeña obra de Jung. Sin embargo, *Demian* se publicó en 1919, quizá demasiado temprano para que Hesse pudiera incluir las ideas de Jung sobre el Gnosticismo. Se dice que Hesse negó conocer el cuerpo literario del antiguo Gnosticismo, aunque al parecer nunca se le preguntó directamente si conocía los *Siete Sermones* de Jung. Miguel Serrano, el diplomático y poeta chileno que logró una fama considerable como resultado de haber registrado por escrito su amistad con Hesse y Jung, nunca menciona ninguna conexión entre los *Siete Sermones* y *Demian*, aunque habla sobre la figura de Abraxas, tanto al referirse a Hesse como a Jung, con bastantes detalles.

Es curioso, pero casi nadie parece haber considerado la posibilidad de que tanto Jung *como* Hesse pudiesen haber experimentado un fenómeno psicológico típicamente junguiano casi al mismo tiempo, es decir, que se encontraron con un arquetipo recién surgido, o, para ponerlo en términos más poéticos, ambos tuvieron un encuentro con Abraxas como

ser autónomo de gran antigüedad y al mismo tiempo de relevancia contemporánea. Jung amplió su experiencia de Abraxas gracias a su considerable conocimiento del Gnosticismo, mientras que Herman Hesse confió principalmente en su imaginación poética para delinearlo con las imágenes y conceptos apropiados. Sin embargo, como sucede con frecuencia, al provenir de dos direcciones diferentes, los dos visionarios ofrecieron a sus lectores material tan semejante y con tanta coherencia interna que lo lógico es suponer una conexión directa. Las explicaciones lógicas no son siempre las correctas, en especial cuando se refieren al producto de procesos irracionales, creativos e imaginativos. El surgimiento de cierta manifestación arquetípica de Abraxas en un momento crítico de la historia europea (durante e inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial), que difiere de la imagen original que dieron Basílides y otros gnósticos y, sin embargo, está orgánicamente vinculada a ella, resulta, sin duda, un fenómeno notable y significativo. El hecho de que dos de las personas más creativas de la época fueran escogidas por el arquetipo simultáneamente para hacer su aparición sería aún más notable y estaría colmado de significado arquetípica, cuyas últimas implicaciones todavía esperan ser descubiertas.

Tanto en la última parte del Segundo Sermón como a lo largo del Tercer Sermón, Jung demuestra una poderosa conciencia del impacto potencialmente negativo que su imagen de Abraxas puede provocar en la mente religiosa convencional. Por ello, concluye el Segundo Sermón con las palabras: «A estas alturas, los muertos provocaron un gran alboroto, pues eran cristianos». Uno de los primeros en alborotarse notablemente a causa de los *Sermones* y, en particular, por Abraxas, no fue un cristiano, sino un judío, Martin Buber. Jung llama a Abraxas el verdaderamente terrible por su capacidad de generar verdad y falsedad, bien y mal, luz y tinieblas con la misma palabra y con la misma acción. El concepto de una realidad que todo lo abarca, donde los opuestos existen juntos y donde se generan sin los terrores de un juicio moral

y una terrible oposición, es inadmisibles para la mentalidad no gnóstica de los últimos 1.700 años de la religión occidental. Los enemigos de los gnósticos les acusaron en repetidas ocasiones de ser dualistas, es decir, creyentes en los dos principios iguales y opuestos del bien y del mal. Buber, o cualquier otro, podría insinuar con justicia que la figura de Abraxas en los *Sermones*, o nuestra interpretación de ella, carece del tipo de dimensión moral que la haría relevante para la vida de la raza humana. Estas objeciones están arraigadas sobre todo en el hecho de que los occidentales están acostumbrados al concepto de Dios judeo-cristiano-islámico, que es personal y, por lo tanto, de naturaleza moral. Debemos recordar que este aspecto moral del concepto de Dios no se ajusta a las figuraciones de divinidad, o realidad última, en muchas otras religiones, en particular en las orientales. Los tratados de filosofía Vedanta, el Budismo y el Gnosticismo cuando hablan de la divinidad última, con frecuencia parecen evitar las cuestiones morales, puesto que tratan de una realidad superior a las categorías duales del bien y el mal.

Jung, con su conocimiento intuitivo de la gnosis, afirmó que, no el dualismo, sino la aceptación de la necesidad última de la unión de los opuestos estaba en el centro de la actitud gnóstica. Con descripciones como «él mismo es el Pan mayor, y también el menor. Es Príapo», Jung identificó firmemente a Abraxas con la energía psíquica universal y no diferenciada que él mismo abrazó en su trabajo *Símbolos de Transformación*. Sin embargo, reconoció que esta misma energía está encarnada a su manera en las fuerzas de los instintos, que son el Pan menor; la naturaleza instintiva ciega pero potente de la humanidad, simbolizada por el siempre ansioso y erecto falo de Príapo. Los arquetipos más elevados del inconsciente han sido llamados, a veces, los análogos de los instintos, y podría ser igualmente correcto afirmar que los instintos, a su vez, son las correspondencias de los arquetipos. Así, Abraxas puede ser el feroz salto del león cazador en el momento de la matanza y, simultáneamente, la tranquila belleza de una mañana de primavera; puede ser el amor y la muerte de éste;

puede ser Cristo, el sagrado, y también Judas, el traidor. Jung dijo una vez que ningún árbol sano y crecido puede negar sus oscuras raíces en la tierra inferior pues, si lo hiciera, perecería. El sistema básico del espíritu está encarnado en los instintos del organismo psicofisiológico de la humanidad. Si nos separásemos de esas raíces, nos expondríamos a un gran riesgo, pues sin ellas el árbol mismo de nuestra existencia caería, y se destruirían los maravillosos frutos de nuestros ideales y los pájaros celestiales de brillante plumaje de la psique arquetípica. Sin embargo, Buber y los teólogos cristianos, siguiendo los pasos de Hipólito e Ireneo, acusaron a Jung de deificar los instintos sin santificarlos. No podían entender que las tinieblas dentro de la psique deben aceptarse, comprenderse y, en última instancia, reconciliarse con la luz en un estado de plenitud que no es ni luz ni tinieblas, sino una condición que es ambas y, sin embargo, más que cada una de ellas.

El híbrido divino al que Jung llama Abraxas es la refutación viviente y simbólica de la actitud filosófica del olvidado camino medio o, como se le llama coloquialmente, la filosofía «del uno o del otro». La alianza no sagrada de la moralización semítica y la lógica aristotélica que invadió y conquistó al Cristianismo gracias a las obras de Tomás de Aquino, sumergió a la humanidad occidental en el método de la absoluta categorización de todas las cosas dentro de una actitud que se caracteriza como *esto* o *aquello*. Nos imaginamos que la luz y las tinieblas están en conflicto porque nuestro pensamiento ha llegado a aceptar la idea de que no pueden existir ambas juntas. Consideramos que la vida y la muerte son polos opuestos, y el ser humano, por supuesto, está obligado a elegir la vida. De aquí que el suicidio y otras formas de autodestrucción, o incluso la destrucción de un pequeño feto en el vientre, aparecen como horribles crímenes ante los ojos de la mente religiosa occidental. Esta clase de pensamiento es característica de la conciencia diferenciada del ego, puesto que el ego está dominado sólo por motivos y consideraciones conscientes. Es perfectamente cierto que en

el mundo del ego consciente, que depende de una imagen de la realidad basada en la percepción de los sentidos, las cosas y los seres siempre son *esto* o *aquello*: una silla obviamente no es un perro, un día soleado no es uno lluvioso, y así sucesivamente. Por otra parte, la psique, que está compuesta por la mente inconsciente tanto como por la consciente, no se ocupa de categorías tan agudas e inequívocas. ¿Acaso alguna vez hemos conocido a un ser humano totalmente estúpido o completamente inteligente, totalmente decente o completamente corrupto? Es obvio que no, pues en la naturaleza humana los misterios y las profundidades de la psique excluyen cualquier validez posible a estos juicios categóricos. En la psique, y particularmente en el componente inconsciente de ella, los opuestos tienden a coincidir. El consciente es exclusivo, pues la conciencia, similar a un rayo de luz, está definida por las tinieblas del inconsciente que la rodean. El inconsciente, por otra parte, es inclusivo; está en la categoría de «ambos» más que en la de «esto o aquello». No significa que las dualidades estén ausentes del inconsciente; al contrario. Sin duda estaríamos errando el tiro si atribuyésemos un no-dualismo Advaita a los estratos más profundos de la psique. El dios Helios y su número opuesto, el Diablo, descrito en el Segundo Sermón, están muy presentes en la totalidad de la psique, incluyendo el inconsciente. Sin embargo, el principio del inconsciente no es tanto el acostumbrado *dualismo conflictivo* como el mucho menos imaginado *dualismo complementario*. En el inconsciente los opuestos se complementan unos a otros, mientras que en la conciencia se excluyen entre sí por la atención consciente o la aprobación moral. En el inconsciente, ya sea en las sombrías profundidades de la libido instintiva (el Pan menor, o Príapo), o en las etéreas alturas de la misteriosa psique arquetípica, la vida se genera y regenera por el poder de Abraxas, que es impersonal, amoral, no discriminativo, intrépido, cruel, invulnerable y siempre activo.

En el Cuarto Sermón se menciona a Abraxas como «la actividad del todo», indicando así que es la energía, o fuerza,

lo que caracteriza este principio con toda claridad. Pero, ¿para qué se usa esta energía? ¿Cuáles son sus propósitos? Obviamente, Abraxas existe para perpetuar y engrandecer la vida, refiriéndonos a la vida de la psique, aunque no se puede excluir la vida física. Se dice que Jesús declaró que él vino para que los hombres pudieran tener esta vida y tenerla más abundantemente. Se puede decir que el dinamismo de la psique siempre reside en el punto de contrapeso entre los binarios, donde el equilibrio de las polaridades libera la energía que normalmente se gastaría en el conflicto de los opuestos. No es que el conflicto no sea deseable, o el mal como tal, sin embargo, debe reconocerse que el conflicto es útil y productivo para el crecimiento y la intensificación de nuestro ser sólo cuando conduce a una resolución por medio de la inclusión en lugar de la exclusión de los opuestos. Quizá podamos captar mejor esta difícil idea aplicándola en el seno de consideraciones psicológicas prácticas. Ningún conflicto psicológico se resuelve verdaderamente cuando un opuesto triunfa sobre otro. Sólo cuando los opuestos se reconcilian en un plano o en una dimensión superior a ellos podemos decir que ha habido una verdadera solución. De hecho, este reconocimiento distingue el método terapéutico de Jung de los empleados por otros profesionales inspirados por teorías menos profundas. En la psicología junguiana no existe una forma fácil de salir de un conflicto psíquico asociándonos con una polaridad del conflicto. Debemos, por así decirlo, no sólo luchar del lado de los ángeles, sino que también debemos unirnos ocasionalmente a las huestes de los ángeles caídos. Los dos antagonistas psíquicos deben poder mezclarse, producir algún efecto entre sí, para que de sus batallas y heridas, sus agonías y luchas, tras muchas transformaciones, pueda surgir un *Self* nuevo y cambiado. Este *Self* ofrecerá a la conciencia una solución al problema que seguramente resultará ser una verdadera *re-solución*, una forma renovada o novedosa y superior de resolver el conflicto, que en el estado anterior de la psique, sin transformar, hubiera sido inconcebible e imposible.

Tal vez no sea demasiado rebuscado sugerir que este tipo de resolución sutil, ocasionada por un punto de equilibrio que surge entre las dos fuerzas contendientes, tenga una profunda relación con el misterio de Abraxas, como está indicado en los *Siete Sermones*; concretamente en el Tercer Sermón. Entre los dos opuestos, Dios y el Diablo, a medias entre la noche y el día, al despuntar el alba, está el majestuoso gallo, el dios con cabeza de gallo de la energía cósmica y psíquica, que obtiene su fuerza tanto del día como de la noche y se prepara para correr con su carro tirado por los blancos corceles del alba hacia un mundo más allá de la tierra y las estrellas, fuera del tiempo y de la mente.

Podemos encontrar otro ejemplo ilustrativo de la utilidad práctica del concepto de Abraxas en la esfera social e histórica. Podemos preguntarnos: ¿Por qué la muerte y la vejez son una carga social tan terrible en el contexto de la sociedad occidental contemporánea y civilizada? ¿Por qué en otros períodos históricos las personas podían vivir su vejez con elegancia y disfrutar de la sabiduría y del respeto a causa de ella, mientras que en nuestros días sucede lo contrario? ¿Por qué la muerte fue una vez algo conocido y familiar, por no decir una amiga íntima de la humanidad, mientras que hoy es una enemiga no menos temida por ser cortésmente pasada por alto? La razón de estos lamentables fenómenos sociales contemporáneos bien podría encontrarse en la filosofía anteriormente mencionada del medio excluido. Nuestro razonamiento ha llegado a convencernos con lógica precisa aunque desastrosa de que la vida es buena: por lo tanto, la muerte debe de ser mala. Por consiguiente, si pensamos racional y lógicamente, tenemos que afirmar la vida y negar la muerte; deberíamos aferrarnos a la primera y desechar la segunda. Si no conseguimos una reconciliación de los opuestos, si debemos escoger en la forma usual de «esto o aquello», entonces es obvio que debemos escoger la vida. Así, la vida se convierte en la afirmación central de todos los valores, mientras que la muerte se transforma en la negación última de ellos. Como la mayoría de nuestros sistemas de valores están centrados

en la vida, la muerte significa para nosotros la destrucción de todos los valores de la vida. La muerte se convierte no sólo en el fin de la encarnación física sino también en el del significado, de hecho en el de la existencia misma. Todo ello es el resultado directo de la dominación de la conciencia por parte del pensamiento del ego. Como lo que es consciente no puede concebir no serlo, la pérdida de la conciencia en la muerte debe parecer como la pérdida de la existencia como tal. De esta actitud psicológica proviene no sólo nuestra ignorancia y rechazo de la muerte, sino nuestro rechazo del proceso perfectamente natural del envejecimiento y nuestro culto a la eterna juventud. Cuando rechazamos la vejez en lo abstracto, es lógico que también rechazemos a aquéllos que parecen ser los portadores del fenómeno que rechazamos y, así, encerramos a nuestros ancianos en terribles depósitos preparados para su ocultamiento más que para su cuidado y verdadero bienestar. Que nadie nos evoque la muerte, o la vejez, pues la vida y la juventud son buenas y, por lo tanto, la muerte y la vejez son malas, y ¿por qué acordarnos de las cosas malas?

Jung, junto con los antiguos gnósticos, acentúa la integridad de la realidad. «Es la plenitud de la existencia lo que importa» parece ser su constante consigna, que nos grita una y otra vez de diversas maneras. La actitud de Jung hacia la muerte refleja este enfoque unitario. Mientras que se abstiene de cualquier predicción determinista del futuro de la conciencia después de la disolución del cuerpo, Jung continúa afirmando callada y discretamente la existencia de algún tipo de continuidad más allá de la tumba. Esta actitud estaba arraigada en sus convicciones sobre la simultaneidad y naturaleza complementaria de los opuestos en el nivel psicológico. Así como la luz es importante, no en sí misma, sino por su relación con las tinieblas, la muerte se vuelve importante gracias a la vida, y la vida es significativa gracias a la muerte. La muerte es parte de la vida, y la vida es parte de la muerte. Además, desde un punto de vista gnóstico clásico, sería fácil argumentar que el autor de nuestra actitud desastrosamente

unilateral hacia la muerte no es otro que el absurdo demiurgo del Génesis, que en el capítulo tercero (versículo 3) hace aparecer a la muerte como el resultado del pecado del hombre. Si la muerte es el resultado del pecado, entonces la muerte debe estar asociada con el mal, y la vida se convierte en el don de Dios, así como la muerte aparece como su maldición. En forma semejante, la Sagrada Escritura representa la vejez como una condición pesada y penosa, una aflicción que está orgánicamente conectada con la muerte, la consecuencia del pecado. La religión fue la que inició la gran herejía de la separación, de la filosofía del medio excluido. Si utilizamos la visión psico-histórica junguiana de este tema, podemos reconocer que la temprana fase demiúrgica de la religiosidad en Occidente fue dirigida hacia la diferenciación, la extracción de la conciencia de su sopor eónico en el inconsciente. Por otra parte, el esfuerzo gnóstico está dirigido hacia la individuación, la reintegración de la conciencia diferenciada y alienada en el inconsciente. Así, la religión convencional divide, mientras que la gnosis une. Estas dos tendencias parecen contradictorias y casi con certeza están en conflicto entre sí, pero también representan fases distintas de desarrollo del crecimiento y de la psique humana, tanto a nivel individual como colectivo. Aun cuando se considera que la juventud está caracterizada al menos parcialmente por un compromiso extrovertido y pasional con el mundo externo, también es comprensible que la religiosidad de la adolescencia de la cultura sea de carácter diferenciado y extrovertido. Por otra parte, la madurez del individuo y de la cultura debería traer consigo un poder de reflexión y una consideración por las realidades y misterios internos del alma. En una palabra, debería producir sabiduría. No es extraño, entonces, que el Dios de la diferenciación sea un moldeador o arquitecto (demiurgo), mientras que la figura mítica principal de la espiritualidad individuacional de la gnosis sea Sofía, que es la sabiduría personificada.

La mayor resistencia a la unificación o Abraxas, visión del ser, llega como resultado de los temores de las normas

humanas a las implicaciones morales y éticas de esta visión. Los antiguos gnósticos fueron acusados de antinominismo, u oposición a la ley moral, especialmente la revelada en el Decálogo. Buber sólo manifestó su paranoia antignóstica cuando desaprobó el Abraxas de Jung basándose en que un Dios que es Diablo y Dios a la vez conduce a una actitud de anarquía moral dentro del individuo. Sin embargo, es obvio que el tipo de absolutismo moral incorporado en la religión convencional debe ser y seguir siendo inaceptable tanto para el Gnosticismo como para el psicoanálisis moderno. Freud alimentó un odio feroz contra la religión precisamente porque vio que las censuras de la sociedad basadas en la religión contra las manifestaciones de la libido causaban estragos en las vidas de las personas, y este reconocimiento aún se considera válido. La psicología no puede y no debería aprobar absolutos morales revelados divinamente como si fueran leyes de la psique. La religiosidad gnóstica adoptaría una posición muy similar a la psicológica. Los gnósticos reconocieron la necesidad del individuo de funcionar dentro de las reglas aceptadas del mundo externo, pero no vieron la necesidad de convertir estos reglamentos hechos por el hombre en mandamientos instituidos por Dios de los que no puede haber desviación alguna. Además, reconocieron que la ley y la disciplina moral son muy útiles para ciertas personas que tienen un desarrollo menor y necesitan de la disciplina para fortalecer su músculo espiritual. Por otra parte, también reconocieron que la disciplina es necesaria para el logro de ciertos objetivos específicos; cuando éstos se logran la disciplina se vuelve superflua. El gnóstico es, de hecho, no un *antinómico* (*anti*: contra, *nomos*: ley), sino un buscador de la *autonomía* (*autos*: propia, *nomos*: ley), puesto que lucha por un estado de conciencia en donde su intuición divina interior le declare día a día y momento a momento su propia ley. En el terreno polvoriento, ensangrentado y lleno de lágrimas de las confrontaciones existenciales diarias con la vida, y no en la literatura de Biblias, Coranes y Evangelios, el gnóstico descubre la ley que es aplicable a su condición particular e individual. La

naturaleza humana no necesita la santificación ni la deificación como recursos, pues las fuerzas santificadoras y la divinidad inherente han sido plantadas dentro de ella antes del comienzo de los tiempos y la formación del espacio.

En su descripción de Abraxas, Jung nos presenta una verdadera letanía de características, siguiendo el modelo de su relato de los atributos paradójicos del Pleroma en el Primer Sermón. Sin embargo, enseguida se percibe que mientras en su descripción del Pleroma enfatiza la existencia de los innumerables pares de opuestos que existen como cualidades equilibradas del Pleroma, en su caracterización del Abraxas está particularmente decidido a cimentar el poder y la actividad dinámicos y sobrecogedores del gallo cósmico. Mientras que algunos de los atributos de Abraxas parecen opuestos (como el deleite de la tierra y la crueldad del cielo), su principal aspecto diferenciador es la irresistible energía. Así como el Pleroma representa la plenitud suprema, majestuosamente remota y tranquila en su esplendor soberano y sobrenatural, Abraxas es la personificación de esta plenitud abstracta en actividad cósmica y psíquica. Sin embargo, como ya se mencionó, cometeríamos una grave equivocación comparando a Abraxas con algún tipo de demiurgo gnóstico convencional. Sería mucho más correcto decir que es la fuerza sin la cual todos los demiurgos cesarían de crear, y también es la fuerza liberadora por la que la sabiduría y el amor pueden cumplir su labor de emancipar el alma humana de su esclavitud del cosmos. Sobre todo, Abraxas es *terrible*. Esta palabra, creemos, debe entenderse, no tanto en términos contemporáneos, sino más bien en el sentido del *carácter de terrible* del hombre del Renacimiento, que era una cualidad tanto temida como admirada, y se decía que pertenecía a todas las personas grandes y sobresalientes. Abraxas, entonces, es terrible en el sentido en que el papa Julio II o el cruel duque César Borgia lo eran; su látigo no es diferente de la soga anudada de Jesús con el que repartía los golpes de su ira a los usureros en el Templo. Este carácter de terrible no es la señal del mal o de una arrogancia fruto de la ignorancia, como podríamos encontrar

en el caso del demiurgo, sino que es, más bien, una manifestación de fuerza titánica, que inevitablemente llena la conciencia humana de temor y estremecimiento.

¿Qué debe hacer, entonces, la conciencia humana con este terrible Abraxas? La respuesta de Jung es clara, y su impacto pavoroso: «Verlo significa la ceguera; conocerlo es la enfermedad; venerarlo es la muerte; temerle es la sabiduría; no resistírsele significa la liberación». Sumergir nuestra conciencia en el feroz dinamismo de la vida inconsciente, ya sea a través de la contemplación, el pensamiento o la adoración religiosa, es contraproducente. El uso excesivo de drogas psicodélicas, de sustancias y prácticas que entumescen la mente y destrozan el ego, a través de los tiempos, son el elocuente testimonio de ello. Los breves episodios de ausencia del ego, de inmersión en el torbellino de pura energía de vida son no sólo permisibles sino también útiles; sin duda, no pocas personas de la cultura moderna, alienadas, necesitan descubrir el poder de Abraxas dentro de ellas, un poco a la manera de *El Lobo Estepario* de Hesse. Así como el temor a Dios ha sido imaginado como el comienzo de la sabiduría, Jung dice que el temor a Abraxas es la sabiduría. Este temor, mezcla sagrada de temor reverente y cautela, impedirá que el individuo subestime o provoque de manera absurda a las fuerzas titánicas residentes en el núcleo del átomo del alma. Sin embargo, el mandato más importante que se encuentra en el sermón de Jung es: «No resistírsele significa la liberación». Resistirse a Abraxas significa invocar el desastre supremo. El feroz dinamismo de la vida no debe negarse; irrumpirá en el campo de la conciencia de una u otra manera. Acerca de la naturaleza, los romanos decían con sabiduría: *Naturam expellas furca, tamen usque recurret* (puedes echar a la naturaleza con una horquilla, pero ella regresará velozmente). La conciencia no puede resistirse con éxito a la naturaleza, ya sea que se la considere como la naturaleza externa de las fuerzas elementales o como la naturaleza interna de las fuerzas psicológicas. Sabiamente, sin duda, escribió William Blake: «Antes asesinar a un niño en su cuna, que alimentar deseos

insatisfechos¹³». La aceptación de los impulsos y designios del inconsciente y la permeabilidad hacia ellos es el camino de la liberación, individuación, gnosis, o cualquier palabra que se ajuste para describirla. La represión, la unilateralidad, la renuencia a aceptar las aguas del gran río subterráneo cuando emergen son formas seguras de esclavitud y cautiverio. La represión del dinamismo inconsciente conduce a nuestro avasallamiento por parte de las mismísimas fuerzas que queríamos reprimir. Así es como, cuando no nos resistimos a Abraxas, alcanzamos nuestra verdadera liberación.

¿Qué deberíamos añadir a este Tercer Sermón, que contiene la terriblemente sublime descripción que Jung hace de Abraxas? Sería justo decir que la figura de Abraxas significaba más para Jung que todos los demás poderes y figuras mitológicas mencionado en los *Siete Sermones*. A pesar de las controversias que a veces ha suscitado el uso de Jung de la figura de Abraxas, podemos estar seguros de que esta figura prueba la gnosis y el Gnosticismo de Jung con más claridad que cualquier otra posible evidencia. No es especialmente importante que la interpretación que hace Jung de Abraxas concuerde en todos los detalles con la que, según se dice, hicieron varios gnósticos antiguos de esta figura. Las escrituras gnósticas de Nag Hammadi, así como otros descubrimientos anteriores, indican claramente que los gnósticos nunca se opusieron al uso del mismo nombre o término en un contexto algo diferente o nuevo. No hay forma de saber en la actualidad si la forma en que Jung trató la figura de Abraxas en los *Siete Sermones* (y, podríamos decir, Hesse en *Demian*) no está más próxima a algunas de las antiguas visiones gnósticas que algunas conjeturas de estudiosos. Si aceptamos la propuesta simple y evidente de que Jung era un gnóstico, aunque moderno (¿cómo podría haber sido de otro modo?), entonces actuó de un modo típicamente gnóstico cuando modificó los mitos y figuras mitológicas gnósticas existentes y les dio la clase de atributos y contenido que requería su propia gnosis.

¹³ *El Matrimonio del Cielo y el Infierno*.

Esta concepción junguiana de Abraxas puede resumirse declarando que representa el dinamismo de la plenitud del ser. Ciertamente, la imagen y figura de Abraxas en este Sermón tiene tanto poder existencial que podemos decir con seguridad que está *viva*. El ya mencionado poeta y diplomático Miguel Serrano ha expresado con toda elocuencia la relevancia de Abraxas en el mundo actual:

El cristiano moderno y el mundo occidental como un todo han alcanzado ahora un punto crítico, y las opciones abiertas son muy poco atractivas. No queremos una de esas catástrofes apocalípticas que tanto han desfigurado nuestra historia pasada, ni tampoco el camino de deshumanización de Oriente cuyo resultado sería un desmoronamiento irremediable de nuestros modelos. Quizás entonces la única posibilidad que queda es Abraxas, es decir, una proyección de nuestras almas tanto hacia afuera como hacia adentro, tanto hacia la luz como hacia las profundas tinieblas de nuestras raíces biológicas, con la esperanza de encontrar en la combinación de ambas el arquetipo puro. Esta sería la imagen auténtica del dios que está dentro de nosotros y que ha estado hundido durante mucho tiempo, como la Atlántida, en las aguas de nuestra conciencia. Entonces, Abraxas llegaría a significar el Hombre Total¹⁴.

Como Jung dijo al propio Serrano, nadie le entendía realmente, sólo un poeta podría empezar a hacerlo. En consecuencia, es apropiado concluir este comentario sobre el Tercer Sermón citando a otro poeta, William Blake, quien en su frenesí visionario gnóstico y profético bien pudo estar refiriéndose a Abraxas cuando proclamó:

¹⁴ Miguel Serrano, *C. G. Jung and Hermann Hesse: A Record of Two Friendships* (Nueva York: Shocken Books, 1966), pp. 6-7.

Donde el hijo de fuego en su nube oriental, mientras la mañana empluma su dorado pecho, desdeñando las nubes escritas con maldiciones, convierte la pétrea ley en polvo, soltando a los eternos caballos de las cavernas de la noche gritando: ¡el imperio ya no existe! Y ahora se acabarán el león y el lobo.

El Cuarto Sermón. Zarza Ardiente y Arbol de la Vida

Tras presentar a los muertos la pavorosa imagen de Abraxas, Jung-Basíides procede a enseñar a sus renuentes alumnos más misterios concernientes a grandes poderes espirituales duales, que, contrariamente a Abraxas, no representan la unión de los opuestos, sino más bien su relación adversa y hasta guerrera. Los oponentes de los gnósticos siempre los acusaron de «dualismo» y, si no fuera por la extensa e impresionante descripción de Abraxas que aparece en el Segundo y Tercer Sermón, Jung hubiera recibido la misma acusación a causa del Cuarto y Quinto. La dualidad y la unidad, en efecto, son principios del funcionamiento de la naturaleza psíquica fundamentales y coexistentes, y así se los trata en los *Sermones* y en los trabajos científicos posteriores del profeta de Kusnacht. El organismo psicofisiológico del ser humano es una unidad, pero dentro de ella fuerzas duales luchan eternamente por la supremacía. Enlazados en una postura eónica de combate mortal, el cuerpo y el espíritu, el sentimiento y el intelecto, la feminidad y la masculinidad, el instinto y la civilización, están envueltos eternamente en un Armagedón, a la vez necesario y fútil. El alma alemana, a la que J. W. von Goethe dio una expresión tan elocuente, parece haber expresado esta dualidad fáustica con mayor claridad y fervor que cualquier psiquis nacional desde los griegos antiguos. Las dos almas que, según Goethe, vivían en el pecho de Fausto recibieron un claro reconocimiento de los griegos

en las figuras cósmico-psicológicas que Jung hace reaparecer en el Cuarto Sermón, por ejemplo, el «ardiente» y el «creciente».

Los griegos decían que dos espíritus del mundo residen en la estructura de la vida cósmica y humana, y que están en combate mortal uno contra otro. Este combate es de tal poder y magnitud que de ninguna manera podemos predecir su desenlace. El espíritu creciente es el espíritu de la civilización; siempre busca crear formas donde la vida se pueda expandir, pueda construir, y volverse más segura. El ardiente, por otra parte, busca la vida en movimiento, el cambio, la aventura, la batalla y, a veces, hasta el conflicto y la violencia. El creciente es pacífico, el ardiente es guerrero; la civilización es con frecuencia conservadora, mientras que el dinamismo opuesto es revolucionario. Ambas fuerzas son parte del orden natural (una consideración que vale la pena mencionar en vista de las erupciones periódicas de sentimentalizaciones «a lo Rousseau» de cosas que nos gusta llamar naturales). La guerra y la paz, la conservación y la destrucción, la evolución constructiva y la revolución destructiva, todas son parte de la naturaleza. Identificar la naturaleza con la paz y la serenidad excluyendo la guerra y la fiereza es contrario a la evidencia de la observación. ¿Es el pacífico atardecer más natural que un volcán en erupción? ¿Es el ruiseñor más natural que el halcón? En el dinamismo de la naturaleza, matar es tan necesario como dar la vida. Los valores morales humanos no pueden y no deberían proyectarse a la naturaleza por la evidente razón de que no pertenecen a ella. Podemos justificarnos al creer que la paz es mejor que la guerra, que la compasión es preferible a la crueldad, pero debemos reconocer que los valores que sostienen a estos juicios no derivan de la naturaleza, sino de la conciencia, en el significado psicológico de la palabra, en oposición al inconsciente. Un gran intento de unir a ambos, el concepto de «ley natural» dentro de la teología tomística, ha revelado ser un gran fracaso con la creciente diferenciación de la conciencia en la historia. La higiene, la sanidad, el control de la población, o incluso la

preocupación humana por el equilibrio ecológico en la naturaleza son todos producto de la conciencia y demuestran la necesidad de aplicar la conciencia a los procesos y desarrollos de la naturaleza.

El ardiente y el creciente están definidos como dioses-demonios en los *Sermones*, indicando así que, aunque ellos mismos son opuestos, dentro de cada uno encontramos todavía una relación de contraste y cooperación de fuerzas de oposición todavía mayores. La llama del ardiente, al que Jung llama *Eros*, contiene una unión del bien y el mal, igual que el crecimiento del árbol de la vida, que es el nombre que Jung da al creciente. «El bien y el mal están unidos en la llama. El bien y el mal están unidos en el crecimiento del árbol. La vida y el amor se oponen en su propia divinidad», declara el Cuarto Sermón. Los *Sermones* destacan que sólo en la coexistencia e inherencia mutua de las fuerzas del ser ardientes y crecientes en el proceso de la vida puede descubrirse el secreto de la plenitud última. Cuando el deseo de seguridad, continuidad y permanencia se convierte en algo fundamental en nuestras vidas, se atrofian la espontaneidad y la creatividad; el creciente ha logrado ahogar y superar al ardiente. Los eternos conflictos trágicos entre las normas de la sociedad, el comercio y el trabajo rutinario, por una parte, y el esfuerzo artístico liberado, por otra, son sólo algunas de las manifestaciones de este fenómeno. El predominio del creciente engendra la trivialidad de lo cotidiano; deposita su confianza y su fe en las repeticiones y modelos cíclicos de recurrencia que garantizan un crecimiento lento pero seguro. El ciclo del eterno retorno es la base de todas las estructuras de orden establecido. La agricultura y la cría de animales funcionan dentro de los ciclos de fertilidad biológica adaptados a las épocas del año. De forma similar, la vida familiar de los seres humanos necesita adaptarse a los ciclos de nacimiento y crecimiento de niños y a las etapas de la vida de hombres y mujeres. Incluso productos superiores de la diferenciación de la conciencia humana como la construcción de ciudades, el comercio y las operaciones industriales tienen

sus aspectos de carácter cíclico y rutinario, sin los cuales su éxito peligra. Por otra parte, la llama ardiente de la creatividad individual está siempre en un estado de rebelión manifiesto o disimulado contra la repetición y el carácter cíclico. Tanto el agricultor y el trabajador industrial como el mercader pueden, con derecho, dormir el sueño de los justos durante la noche, pero el artista seguramente buscará la noche para encontrar su inspiración y trabajo, y quemará el aceite de medianoche dispuesto para la labor diurna de una sociedad prosaica. El *pater familias* satisfecho y la cariñosa madre mecen pacíficamente a su niño sobre sus rodillas y lo ven como la continuación de sus propias vidas, la extensión de su propia individualidad y la realización de sus tareas. Los hijos del artista, por otra parte, no son de carne y hueso, sino que son concebidos en la cámara nupcial de la mente y nacen en la sala de partos del estudio o buhardilla. El creciente y el ardiente, entonces, viven en dos mundos que coexisten en el espacio pero no en la conciencia, que se superponen en la geografía física, pero que están situados en continentes del alma ampliamente separados.

Otra manifestación fundamental de la dualidad del ardiente y el creciente puede encontrarse en las dos dimensiones a las que la relación humana tiende a dirigirse. Una de éstas puede imaginarse convenientemente como vertical, y la otra como horizontal. El esfuerzo vertical se dirige hacia el objetivo de significado e importancia última y ha sido tradicionalmente relacionado con la Divinidad o con un *Self* cuasidivino o mayor dentro del ser humano. La dirección horizontal puede explicarse como moviéndose hacia otras personas que rodean el *Self* individual, hacia lo que podría llamarse el mundo de las otras personas. Debemos congeniar con el mundo mayor del entendimiento, el macrocosmos trascendental encerrado en los recovecos más profundos de nuestra naturaleza y, al mismo tiempo, debemos congeniar con el mundo microcósmico de formas diferenciadas de conciencia que nos rodean por todas partes. El ser humano está motivado, por así decirlo, por dos formas de conocimiento o *gnosis*, que

contienen algo así como el significado bíblico de la palabra, es decir, que comprenden las formas más estrechas de intimidad y relación. Los humanos parecen poseer tanto un impulso hacia el conocimiento de sí mismos como uno hacia el conocimiento de otras personas. Se dice que el primero motiva a numerosas escuelas espirituales o religiosas en todo el mundo, pero, al parecer, sus manifestaciones frecuentes más notables se encuentran entre varias religiones de la India y Asia. En la mayoría de estos sistemas religiosos, la veneración comunitaria no existe, pero se defiende el rezo, la veneración y la meditación individual. Los sacerdotes son guardianes de los templos, realizadores de sacrificios, pero no tienen el tipo de rol social que los sacerdotes o ministros cristianos, rabinos y mullahs han asumido en las religiones semíticas. Muchas religiones orientales parecen existir principalmente para el beneficio del individuo; su tarea es facilitar la perspicacia, la individuación o la percepción espiritual. En una palabra, se ocupan de la relación con el significado personal y último. En las tradiciones que proceden principalmente de los pueblos semíticos se enfatiza lo social. La veneración es de carácter comunitario, y se establecen momentos regulares para las actividades de veneración, en su mayor parte sobre una base semanal y no estacional.

En muchas de estas religiones, el contenido ético ha devorado a la metafísica y al misticismo; la preocupación por los «sí» y los «no» es crucial en ellas. (Se ha dicho, ingeniosamente, que las religiones orientales son *religiones del «ser»*, el Judaísmo es una *religión del «se debe»* y el Cristianismo, una *religión del «no se debe»*.)

Las dos orientaciones hacia la espiritualidad tienen sus lados claros y oscuros. En Oriente, la preocupación por el bienestar de las personas no es considerada importante. En la India, es notable la tendencia de las personas a encogerse de hombros ante la miseria y el sufrimiento humanos mientras se refugian en el concepto del karma. La actitud budista es mucho más compasiva pero, en la práctica, hasta en los países budistas nos encontramos con una sociedad con poca res-

ponsabilidad social. Por otro lado, la mente occidental ha estado plagada durante siglos de perplejidad tanto de la teoría como de la práctica de la responsabilidad social. Desde que Caín hizo la omñosa pregunta sobre si era el guardián de su hermano, nuestra gran preocupación ha sido la cuestión de cuán lejos debemos ir si respondemos de manera afirmativa. Las religiones semíticas sin excepción respondieron a la pregunta de Caín afirmativamente, pero la práctica de este precepto ha provocado, sin duda, manifestaciones curiosas. Algunas de las peores formas de explotación económica, prejuicio racial y genocidio industrial se originaron entre los pueblos cuyas raíces espirituales están en las religiones semíticas, indicando así que la práctica rara vez concuerda con la teoría en la vida de la humanidad, si es que alguna vez lo hace.

Requiere poca imaginación percatarse de que en las formas occidentales o semíticas de tradición espiritual, el énfasis en el creciente es muy importante. El grupo, la sociedad, el pueblo, aunque no sean divinos, por lo menos son elegidos de Dios y, por lo tanto, muy importantes en el esquema espiritual de las cosas. El pueblo elegido a veces puede ser una nación, como los judíos, o una «casa de la fe», como en el Cristianismo o el Islam, pero siempre se afirma el carácter especial del *pueblo* en oposición al *individuo*. Por supuesto, es verdad que la cultura occidental, después de un cierto punto en la historia, llegó a defender la dignidad de la individualidad y a incluir mucho individualismo. Sin embargo, es dudoso que estos desarrollos hayan sido, de manera significativa, el resultado de principios propios de la tradición judeo-cristiana. Todos estos valores aparecieron con fuerza después del Renacimiento y, más tarde, tras la Revolución Francesa, cuando el racionalismo y el secularismo, así como el humanismo, reemplazaron a las normas religiosas.

La preocupación por ser el guardián de nuestro hermano ha hecho mucho daño, junto con el bien. Con frecuencia, nos hemos convertido no sólo en el guardián de nuestro hermano, sino también en el carcelero y opresor, rodeándolo de tantos

tabúes y leyes que hemos marchitado su individualidad. En nuestro esfuerzo por crear una sociedad perfecta, hemos sometido al individuo una y otra vez a abusos terribles y agobiantes. Los esclavos de Roma y Grecia, los siervos de la Edad Media cristiana, las torturadas y ejecutadas minorías religiosas y de otras clases de la sociedad occidental son recuerdos del horror colectivo. En todas estas instancias, los individuos fueron sacrificados por el supuesto bienestar colectivo de la sociedad; se extinguió al ardiente para que el creciente pudiera florecer. Curiosa y significativamente, ninguno de estos inmensos sacrificios ofrecidos al Moloch de la sociedad perfecta ha mejorado la sociedad realmente en términos abstractos o concretos. La lejana utopía de la *Civitas Dei*, dispuesta por un padre imperial benigno y guiada por un afectuoso Papa divinamente inspirado, siguió siendo un espejismo y una ilusión, igual que un *Reich* de 1.000 Años y el Paraíso de los Trabajadores. La adoración del creciente a expensas del ardiente ha resultado ser el culto a un Dios fracasado.

Ello no significa que el énfasis en el creciente no tenga mérito y utilidad. El instinto de autoconservación que, junto con otros instintos como el impulso hacia la autoalimentación y propagación, representa uno de los estímulos principales de la especie, requiere alguna forma de sociedad o grupo dentro del que se pueda proteger a los individuos de sus enemigos. Gran parte de la civilización y la cultura debe su existencia al instinto de autoconservación que fuerza a los individuos desde tiempos primitivos a formar grupos. La distribución del peso del trabajo y la compañía de otros estimula y crea fuerzas culturales en los individuos que, librados a sus propios recursos, nunca hubieran sospechado siquiera que existían dentro de ellos mismos. La eficiencia, la utilidad, la organización social y, eventualmente, la estética, la belleza y la superestructura cultural son más o menos generadas por la necesidad de los individuos de unirse en grupos para protegerse. La vida en la sociedad, por lo tanto, ejerce una influencia poderosa y civilizadora sobre los individuos. Sólo las sociedades tienen escuelas, estudios de artistas, bibliotecas,

conservatorios de música, iglesias, templos, teatros y ópera; los individuos totalmente aislados no pueden producir estas creaciones de la cultura. Sin embargo, con la civilización llega la represión, que se extiende no sólo a las libertades individuales, que en grupos adquieren un carácter antisocial, sino también a muchas expresiones valiosas y esenciales de la psique humana. No es extraño que Eros, el ardiente que, según las palabras del Sermón, brilla y devora, se rebele en contra de las restricciones del creciente y quiebre los límites del orden y la tradición.

La cultura, como el «árbol de la vida» que Jung nombra en el Cuarto Sermón, crece lentamente y alcanza una gran estatura sólo tras largos períodos de desarrollo histórico. La vida gregaria y la conciencia de grupo no sólo sirven a los propósitos de protección y liberación de las fuerzas más bellas de refinamiento, sino que también enseñan a los humanos a tolerarse unos a otros y a refrenar sus reacciones instintivas. La sociedad humana enseña a los individuos a impulsar el control. El crecimiento de la psique humana no se logra por decreto y, así, las disciplinas externas de la sociedad con frecuencia son, sin duda, útiles para personas que tienen una escasa disciplina interna. La disciplina externa siempre es útil para aquéllos incapaces de una autodisciplina. El fin último de la conciencia humana es obtener significado de su propia individualidad esencial, pero cuando esta individualidad está sólo mínimamente presente en la personalidad, se puede obtener valor por la presencia de cada uno dentro de un grupo.

Hoy en día, la mayoría de las personas en la sociedad moderna se encuentran en una posición psicológica de la que pueden obtener cada vez más valores de su propio ser interior, pero aún no están listas para pasar por alto la importancia que se obtiene de los grupos. Muchas todavía necesitan el apoyo que ofrecen los valores del grupo, aunque ya lo hayan superado en algunos aspectos. Aunque todavía no son totalmente ellas mismas, ya no se identifican con otros. El movimiento de individuación fuera de lo colectivo se im-

pone firmemente en estas personas y poco a poco comienzan a enfrentarse al mundo solas. A estas alturas, el creciente y el ardiente, el impulso colectivo y el espíritu individual, luchan su mayor y más fatal batalla. Es el momento de la vida en el que los hombres y las mujeres necesitan convertirse en héroes por miedo a perecer. Como Joseph Campbell expresó con tanta precisión en su conclusión de *El Héroe de Mil Rostros*:

No es la sociedad la que debe salvar al héroe creativo, sino todo lo contrario. Entonces, cada uno de nosotros comparte la suprema y severa prueba —lleva la cruz del redentor— no en los momentos brillantes de las grandes victorias de las tribus, sino en los silencios de su desesperación personal¹⁵.

Es así que el ser humano debe hacer lo que a primera vista puede parecer prácticamente imposible; debe superar a la naturaleza, debe crecer más que el creciente. Ello no significa que Jung o el presente autor tiendan a favorecer al ardiente por encima del creciente. El proceso de crecimiento espiritual, que Jung llamó individuación, requiere que, en su curso, los valores individuales reemplacen a los colectivos. Esta es la razón por la que el proceso se llama individuación: la persona se vuelve cada vez más independiente y, por lo tanto, un verdadero individuo. La evolución, el orden, la conciencia condicionada y los valores arraigados y alimentados durante mucho tiempo deben dar lugar a la llama que consume el ardiente. Eros debe matar a Logos, hasta a la mismísima palabra de Dios. El *mandamiento* ahora debe ser reemplazado por el *mandato*; el Monte Sinaí debe desvanecerse, para que la cumbre más alta del Olimpo interior pueda emerger a la vista. Eros se convierte así en el salvador, pero en su

¹⁵ Joseph Campbell, *The Hero with a Thousand Faces* (Cleveland y Nueva York: The World Publishing Co., 1970), p. 391.

dualidad es un salvador peligroso y volátil, que mata con tanta facilidad como salva. Dice Jung:

Bajo la fina apariencia de cultura acecha la bestia salvaje... Pero la bestia no se doma encerrándola en una jaula. *No existe la moralidad sin libertad*¹⁶.

Una diferencia importante en los enfoques del creciente y el ardiente consiste en su tratamiento de la libertad. Jung declaró una y otra vez que sin libertad la individuación sería un mecanismo sin sentido, caracterizado por la fatalidad más que por el crecimiento. Este elemento de fatalidad es un aspecto prominente de las estructuras colectivas del creciente. El cristiano se inclina ante la voluntad de Dios, como el hindú se postra ante la esquivada pero inexorable irrevocabilidad del karma, mientras que el musulmán acepta la soberanía de Alá bajo la forma de su destino. Los sistemas seculares modernos tampoco están libres de esta fatalidad; la Alemania nazi se sintió empujada hacia la destrucción por la «ley de la sangre», mientras que los gobernantes marxistas de diversos países están motivados por sus conceptos de la dialéctica de la historia. En oposición a esta fatalidad, la individuación establece un orden moral de cumplimiento y significado que, si bien se aleja de los bastiones y poderes de modelos de comportamiento culturalmente decretados, recorre con libertad el camino abierto del viaje éonico guiado por las estrellas de la moralidad y ética internas que brillan en el firmamento del alma. Como Kant dijo poéticamente, «los cielos estrellados en lo alto, y la ley moral dentro de nosotros» son los directores auténticos de una vida significativa. No conocemos realmente nuestro grado de moralidad hasta que nos alejamos de leyes y reglamentos impuestos externamente y permitimos que nuestra ética interna establezca pautas por

¹⁶ Jung, *Psychological Types*, Vol. 6 en *Collected Works* (1977), párr. 357.

su bien y por ninguna otra razón. El liberalismo espiritual del sabio Lao Tse llega hasta el punto de reconocer la validez de este principio individual en el escenario colectivo del estado de la sociedad:

Cuanto más tabúes y prohibiciones haya en el mundo,
más pobres serán las personas.
Cuantas más armas agudas tengan las personas,
más preocupado estará el estado.
Cuanta más habilidad y destreza posea el hombre,
más inmorales serán las cosas.
Cuanto más prominentes sean las leyes y órdenes,
más ladrones y delincuentes habrá¹⁷.

De manera similar, el maestro gnóstico alejandrino Epi-fanio, de quien se dice que murió a la edad de 17 años, hijo precoz del ilustre Carpócrates y de Alejandra, venerado por su sabiduría y belleza de carácter, escribió en un tratado que se le atribuye titulado *Acerca de la Justicia*:

¿Dónde mora la Justicia? En una comunidad de igualdades. Un cielo común se extiende por encima de nuestras cabezas y cubre la tierra entera con su inmensidad. La misma noche revela sus estrellas a todos sin discriminación, el mismo sol, padre de la noche y creador del día, brilla en el cielo para todos los hombres por igual. Es común a todos, ricos y mendigos, reyes y súbditos, sabios y tontos, hombres libres y esclavos. Dios lo creó para irradiar su luz a todos los seres de esta tierra, para el beneficio común de todos: ¿quién se atrevería a apropiarse de la luz del sol para él solo?...

Y todo lo que existe, todo lo que vive, está sujeto a

¹⁷ Wing-Tsit Chan, trad., *Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1969) p. 166.

esta ley de justicia e igualdad... En cuanto a la leyes de este mundo, ellas y sólo ellas nos han enseñado a actuar en contra de la ley. Las leyes individuales fragmentan y destruyen la comunión con la ley divina. Dijo el profeta: «Yo no había conocido el pecado, excepto a través de la ley» y, ¿cómo hemos de interpretar su significado, excepto por el hecho de que las palabras «mío» y «tuyo» han entrado en este mundo a través de las leyes, y que ello terminó con la comunidad? Sin embargo, aquello que Dios creó, lo creó para que lo poseyésemos en comunidad: vides, granos, y todos los frutos de la tierra. ¿Acaso alguna vez se ha visto que una vid aleje a un ladrón o a un ratero casual? Sin embargo, cuando el hombre olvidó que comunidad significa igualdad y la deformó con sus leyes, ese día, nació el ladrón¹⁸.

Estas palabras un tanto ingenuas —que no son diferentes de las de Antígona, Diógenes, Epicuro y Rousseau— pueden resultar demasiado simples para el complejo y superpoblado mundo en que vivimos, donde los horrores de la delincuencia, la violencia, la demencia general, las innumerables depredaciones de los humanos dirigidas contra los humanos distorsionan todas las perspectivas. Sin embargo, son palabras de visión, intuición e individuación. Son las palabras de una percepción espiritual que reconoce adecuadamente que la anarquía con frecuencia es provocada por un exceso de ley, y el pecado y el mal entran en el mundo por el fomento de tabúes y mandamientos. Aunque suenen infantiles y poco prácticas para los cansados oídos contemporáneos, las palabras de Lao Tse y Epifanio contienen una percepción psicológica que es válida y está justificada en la cultura del siglo xx. En la escala colectiva, así como en el plano individual, no existe la verdadera moralidad sin libertad.

¿Qué clase de libertad posee, entonces, el hombre? En

¹⁸ Lacarriere, *The Gnostics*, pp. 74-76.

cierto sentido, podemos decir correctamente que la libertad en sí misma es una terrible paradoja cuando se la considera psicológicamente. Ser libre a la manera del ego solamente, es una libertad, a lo sumo, insatisfactoria y engañosa. Decir que no a la responsabilidad de individuación, resistirse a la *gnosis* por medio de la obstinación del ego, no es libertad, sino una insistencia en el cautiverio. No somos libres de elegir nuestro destino, pero nuestra *gnosis*, o conciencia puede hacernos libres para aceptar este destino como una tarea que nos impone la ley del crecimiento espiritual. En lugar de someterse a leyes impuestas externamente, la persona que alcanza la individualidad se somete a esta ley de crecimiento y, al hacerlo, se hace responsable de la individuación de una manera consciente e intencional. La rendición de los propósitos limitados del ego ante los objetivos mucho mayores del *Self* —objetivos dentro de los cuales están de hecho comprendidos, significativamente, los propósitos menores del ego— no elimina el sentido de libertad. Por el contrario, sólo subordinando las limitaciones del ego al *Self* justificamos en realidad nuestra libertad y ratificamos significativamente nuestra responsabilidad por nuestras acciones y decisiones. En algún momento de la vida, cada hombre y cada mujer debe decir *sí* a alguien o a algo más grande y más significativo que la familia, el marido, la mujer, el hijo, la sociedad, la carrera, el país y las otras consignas involucradas con el ego de la vida mundana. Solamente este *sí* traerá el tipo de grandeza interior sobre la que Jung escribió:

El hombre que es internamente grande sabrá que el muy esperado amigo del alma, el inmortal, ahora ha llegado verdaderamente, «para capturar al cautiverio»¹⁹.

¹⁹ Jung, *Archetypes of the Collective Unconscious*, Vol. 9i en *Collected Works* (1977), párr. 217.

Dag Hammerskjold nos brinda un testimonio esquemático y conmovedoramente personal de esta afirmación en su *Diario*:

No sé Quién —o Qué— hizo la pregunta, no sé cuándo se hizo. Ni siquiera recuerdo haberla respondido. Pero al mismo tiempo, dije *Sí* a Alguien —o Algo— y desde ese momento, tuve la certeza de que la existencia es significativa y que, por lo tanto, mi vida, en un abandono de la voluntad propia, tenía una meta²⁰.

El tema de la libertad, como bien se sabe, ocupa una importante posición en el pensamiento existencialista, y el estudiante de Jung o del Gnosticismo haría bien en considerar algunos de sus puntos de vista. El teólogo protestante existencialista Paul Tillich habla de la «ineludibilidad de la libertad», y expresa que esta libertad causa una profunda inquietud en el ser del hombre, y que esta libertad amenaza todo el ser del hombre. Esta libertad ineludible se cierne como una amenaza sobre la existencia del hombre, donde no hay protección, ni certezas, ni seguridades de naturaleza religiosa o seglar que puedan ayudar al hombre a evitar esta exposición radical al inmenso poder de la libertad. Jean Paul Sartre, el otrora sumamente prestigioso «papa del existencialismo», se refirió al ser humano diciendo que estaba «condenado a la libertad». En su poco alegre fraseología, la libertad está suspendida sobre el hombre como un destino eterno en donde, al ser su propio amo, éste está condenado a crearse a sí mismo. En su obra de teatro *Las Moscas*, Sartre hace exclamar a su héroe: «Estoy condenado a no tener otra ley que la mía». Sólo en nuestra inseguridad y condenación hacia la libertad, descubrimos la dirección del destino. Tillich llama al coraje

²⁰ Dag Hammerskjold, *Markings* (Nueva York: Alfred A. Knopf, 1964), p. 169.

necesario para esta libertad un «coraje de desesperación», el que sólo puede conducir a una conquista última del temor a la vida. A pesar de que esta noción de miedo y temor existenciales es la consecuencia de una visión del mundo negativa que considera que el ser es ciego, accidental y sin sentido, contiene, sin embargo, una verdad psicológica.

No obstante, el loable énfasis que estos pensadores existencialistas dan a la libertad carece, a pesar de todo, de un reconocimiento adecuado de la individualidad trascendental del ser humano. Tillich y Sartre no consideran que podamos tener algo más allá del ego a lo que debemos someternos, o de donde obtener nuestro apoyo. Habiendo descartado —en nuestra opinión, correctamente— el marco tradicional de dogma y ortodoxia religiosa con su Dios personal y ley revelada, les queda solamente el ego humano. Después de deshacerse de las frágiles defensas de la mente, el existencialista vuelve a su individualidad mundana del ego; como un ego, enfrenta la inmensidad de la libertad, como un ego se crea a sí mismo. En oposición a estos pensadores, Jung expresó con claridad: «No soy yo quien me creo a mí mismo, más bien, yo me manifiesto a mí mismo»²¹.

Hay un operador oculto detrás de nuestras vidas, aunque puede no estar de acuerdo con el punto de vista de la religión convencional. Las palabras del oráculo de Delfos, talladas en la puerta de la casa de Jung en Kusnacht, cerca de Zürich, y también en la cripta de su familia, son de suma importancia aquí: *Vocatus atque non vocatus Deus aderit* (Llamado o no, el Dios estará presente). Aunque afirmemos o neguemos, invoquemos o desterremos la misteriosa realidad de la luz que mora dentro, estará presente a pesar de todo y, además, su presencia se sentirá a través de sus obras. No podemos evitar el destino. Nuestra libertad no es una libertad que nos aleja del destino de la individuación, sino que más bien es una libertad que nos permite reconocer este destino consciente-

²¹ Jung, «Transformation Symbolism in the Mass», en *The Psychology of Religion: West and East*, párr. 391.

mente, con completa gnosis. La elección es simplemente entre dos posibilidades: una implica al inconsciente y a la consiguiente falta de libertad resultante de la apremiante presión que ejerce sobre nosotros el dios, o inconsciente colectivo; la otra es una experiencia de significado que surge del reconocimiento del impulso de individuación decretada por el mismo dios residente. Toda la vida está dotada de una marca que está presente estando oculta. Los cabalistas la llamaron *Tav*, la marca de la *Shekinah*, o presencia divina en el mundo; el místico cristiano Jacob Boehme la llamó *Signatura Rerum*, el sello o rúbrica de lo eterno dentro de las cosas. Así como la vida se vuelve translúcida en respuesta a la *gnosis* de la conciencia, la marca oculta, como una misteriosa filigrana en un amarillento texto de pergamino de sabiduría oculta, aparece claramente ante los ojos del asombrado observador.

La libertad y la restricción, el ardiente y el creciente, acompañan y condicionan el largo y lento ascenso de la historia de la humanidad. La conciencia del hombre ha crecido mucho en alcance desde sus comienzos y ha adquirido una fuerte orientación hacia la libertad. La percepción racional, el conocimiento científico y las habilidades tecnológicas han hecho que el hombre civilizado fuera más libre que el llamado primitivo, que es mantenido en cautiverio casi por completo, pero también es protegido por el creciente, por la naturaleza y las estructuras de su propia sociedad. Las sociedades primitivas conceden poca libertad a sus miembros; a la inversa, el hombre primitivo está poco liberado de las limitaciones de su propio inconsciente. Contrariamente a las personas de un grado más diferenciado de conciencia, las personas primitivas generalmente no pueden actuar en base a las decisiones de sus egos o, con otras palabras, a voluntad. Más bien, el primitivo espera a que las energías adormecidas en su inconsciente se despierten para actuar. La caza, la siembra, la guerra, el matrimonio y otros acontecimientos importantes se celebran por medio de rituales, como la danza y las ceremonias mágicas, planeadas para avivar las fuerzas inconscientes. Antes de moverse hacia adelante, o hacia afuera, la

humanidad primitiva da un paso atrás, o hacia adentro, hacia el inconsciente, para equilibrar la psique para la acción venidera. Bajo tales circunstancias, los primitivos tienen una energía casi ilimitada para la acción. Se rechazan el temor, la prudencia, la timidez y la fatiga, y los miembros de la tribu avanzan en su tarea con ímpetu y firmeza sin considerar el peligro, el esfuerzo o las circunstancias adversas. Los dioses del inconsciente cabalgan sobre ellos; los divinos jinetes los estimulan para el logro y la victoria. La sociedad primitiva y sus miembros no sufren el tipo de inercia psíquica que con frecuencia aflige a la civilizada. O bien guardan silencio, cuando lo hacen los dioses, o despiertan a los dioses y, entonces, fortalecidos y guiados por ellos, entran en acción. La sociedad civilizada no es lo suficientemente afortunada ni desafortunada para poder seguir este curso. La conciencia diferenciada se enorgullece de su capacidad de ejercer voluntad y hacer cosas a fuerza de disciplina. En este nivel de desarrollo, la conciencia se caracteriza por una capacidad parcial para hacer que la energía psíquica esté disponible para el ego consciente, en lugar de estar sólo en un estado subordinado al inconsciente. La mayoría, si no la totalidad, de los logros de la civilización dependen de esta disponibilidad de la energía psíquica para servir a los propósitos de la voluntad libre y consciente del ego; sólo cuando los impulsos del inconsciente hayan dejado de oprimir a la energía psíquica podremos utilizar esta energía con libertad para construir, hacer y planear de acuerdo con nuestras ideas e ideales reconocidos conscientemente.

La conciencia (una vez más en sentido psicológico), que se expande en el curso del paso del tiempo a través de la historia, es el premio supremo del desarrollo evolutivo. Incluso la libertad que transmite resulta una aportación secundaria comparada con los demás beneficios que supone. Sin embargo, el precio que pagamos no es pequeño, pues con el aumento de conocimiento sobre nosotros mismos y del sentido de libertad, la seguridad y confianza originales del instinto desaparecen. Una creciente dependencia de la política, la

industria, la tecnología, los medios de comunicación y de estímulos aún más poderosos que incluyen el entretenimiento y las drogas, reemplazan la dependencia arcaica de las fuerzas de la naturaleza y de los profundos poderes del inconsciente, lo cual provoca una disminución de libertad y un aumento del desorden, sufrimiento y falta de energía psíquica. Como nuestra conciencia liberada olvida su origen en el inconsciente, la creciente unilateralidad de la conciencia se convierte en una fuente de cada vez más violaciones del instinto, que conducen a la frustración, la infelicidad y la depresión. Así, el hombre civilizado moderno, a pesar de toda su libertad, se encuentra otra vez en cautiverio. El rostro del amo de los esclavos ha cambiado, sin duda, pero el cautiverio es, no obstante, obvio. Sólo un pueblo con el inconsciente alienado, como el de la Alemania nazi, pudo haber sido la víctima de la atroz influencia sugestiva de una psicosis general; o, si nos remontamos más en la historia, sólo personas civilizadas y altamente racionales como los franceses del siglo de las luces, pudieron ser arrastrados por la sangrienta actuación del jacobinismo permitiendo que la guillotina decapitara una y otra vez a la Diosa de la Razón. Cuanto más cambian las cosas, más iguales permanecen. Los seres humanos con conciencia poco diferenciada son esclavos de los impulsos y erupciones del inconsciente. Por otra parte, el desarrollo del ego consciente trae con frecuencia una sobrevaloración de la conciencia racional y de la voluntad consciente, así como una corrupción del instinto, condiciones que, a su vez, se convierten en las causas fundamentales de numerosas neurosis y enfermedades psíquicas. La libertad es un premio limitado y precioso que el *Escila* del inconsciente pone en peligro, igual que el *Caribdis* de una conciencia dominada por el ego.

Sin embargo, se puede afirmar con certeza que la condición de la humanidad en cuanto a la libertad no es en absoluto irremediable. Necesitamos reconocer que una personalidad consciente o ego es fundamental para nosotros. Sólo proporciona defensas contra el primitivismo y contra los movimientos en masa de la sociedad moderna, que con su propaganda,

primero destruyen insidiosamente y después, con fuerza draconiana, arrebatan con violencia las preciosas libertades de los individuos. Al mismo tiempo, debemos darnos cuenta de que el ego no está solo, sino que dentro de él, o a través de él, se puede discernir la forma de un «otro» misterioso, de una individualidad directiva. Este dios, que está siempre presente aunque no se lo llame, es quien imprime la marca del destino en el ego. La acción ética, la auténtica moralidad, el significado y, sobre todo, la individualidad sólo son posibles en esa tenue y lúgubre sombra, en esta grieta entre los dos mundos del creciente y el ardiente, entre la estructura y la vida, la resistencia y el cambio, la continuidad y la espontaneidad. Así, Jung legítimamente nos señala los dos grandes dioses o espíritus del mundo que imaginó la antigüedad clásica, y lo hace en el mito de los *Siete Sermones*. El Arcano de los Amantes en el Tarot, según el maravilloso diseño de Arthur Edward Waite y Pamela Colesman Smith, quizá pueda servir como una útil simbolización del rol que estas dos fuerzas desempeñan en la vida humana. Tanto el hombre como la mujer representados en esta carta tienen un árbol detrás de ellos. La figura masculina está delante de un árbol que emana llamas ardientes de las extremidades de sus ramas, mientras que la figura femenina está colocada delante de un árbol cargado de frutas. Estos dos árboles pueden ser interpretados, correctamente, como la simbolización del creciente y el ardiente, los cuales están fuertemente implicados en la vida de la humanidad. El amor y la vida se oponen mutuamente en su propia divinidad, para unirse sólo en la humanidad. En el futuro abrazo, que representa la unión de los opuestos llevada a cabo en el escenario de la vida humana, los dos amantes del Arcano del Tarot se unirán, reconciliando las fuerzas del árbol creciente y del llameante. En su obra *La Psicología de la Transferencia*, Jung trató extensamente la tarea alquímica de la conjunción de los opuestos y declaró que sólo en su plenitud reside la meta de la individuación. A la manera gnóstica antigua y sagrada, se refirió a estos opuestos como los «poderes de la izquierda y de la derecha», ambos

pertenecientes a la plenitud. La llama de Eros y el fruto del Arbol de la Vida son entregados al hombre junto con el don de la conciencia del *Self* total, que es el cumplimiento de la vida, la cumbre de la existencia.

El Cuarto Sermón no se detiene en la enumeración de los dos espíritus del mundo, Eros y el Arbol de la Vida, sino que hace numerosas declaraciones concernientes a los poderes de la luz y las tinieblas y su relación entre sí. A éstas, Basíli-des-Jung añadió ciertas declaraciones generales sobre la unidad y la multiplicidad de los dioses. El maestro describe el número de «dioses y diablos» como inconmensurable, y hace la notable observación de que cada estrella es un dios, mientras que cada espacio que ocupa una estrella es un diablo. Aquí, se hace alusión a la existencia del principio fundamental de la polaridad, por el que la luz brillante y centelleante de todos los portadores de conciencia es equilibrada y devorada por un abismo correspondiente de tinieblas. Las estrellas brillan sólo mientras el demoníaco devorador de luz que las acecha desarrolla su apetito; una vez que su hambre ha madurado, el dragón de las tinieblas devora la luz de la estrella. Esta actividad alternativa, que denota una relación de tensión entre la luz y las tinieblas, tiene lugar dentro de una plenitud vasta y paradójica, que para los ojos terrenales parece un vacío. Esta plenitud no es otra que el Pleroma descrito en el Primer Sermón. El dinamismo siempre presente del todo, que proporciona tanto la luz constructiva de las estrellas como la fuerza destructiva del espacio oscuro, es el ardiente dios de la energía, Abraxas, que aparece en el Tercer Sermón.

En el siguiente párrafo, el maestro hace lo que parece ser un poderoso alegato a favor del politeísmo, y castiga a aquéllos que «han sustituido la unidad de Dios por la diversidad, que no puede resolverse en una». Tanto en esta declaración como en la anterior descripción de la estructura cuádruple de la divinidad, que incluye a la Trinidad y al mal, Jung, valiente y enérgicamente, se enfrenta a dos de los dogmas más apreciados del Cristianismo y del Judaísmo. Cuando afirma que «cuatro es el número de las divinidades principales,

pues cuatro es el número de las medidas del mundo», desafía el dogma cristiano de la Trinidad, como lo haría varias veces en sus trabajos posteriores, en especial en *Aion y Respuesta a Job*. En su afirmación de la verdad de la multiplicidad y diversidad de los dioses, censura a toda la familia semítica de religiones, que con su énfasis en el monoteísmo, ha perdido ciertos valores psicológicos importantes. Jung ha expresado con frecuencia su preferencia por los dioses frente al Dios único, y toda su mitología a lo largo de su vida tiene más afinidad con el concepto de dios de la antigüedad clásica —en concreto, con las aportaciones del Gnosticismo— que con el intransigente monoteísmo del Judaísmo, el Islam o el protestantismo calvinista. De no haber sido por el Cristo Dios-hombre, los ángeles y la figura de la Virgen María, Jung también habría tenido menos interés por el catolicismo; estos elementos prácticamente politeístas atrajeron su sentido de lo mítico y también confirmaron sus formulaciones concernientes al inconsciente colectivo o psique objetiva, con sus residentes arquetípicos que tanto se parecen a los dioses clásicos. A su comentario acerca del cambiante concepto de Dios no le falta una nota de tristeza y nostalgia por la era del Olimpo:

Los dioses al principio vivían con un poder y belleza sobrehumanos en la cima de las montañas nevadas o en las tinieblas de la cuevas, bosques y mares. Más tarde, se unieron en un solo dios y, luego, dios se convirtió en hombre²².

La imagen de Dios que utiliza una colectividad humana en un momento histórico dado o en una cultura en particular, tiene una importancia profunda para la individuación de las personas en ese momento y espacio. Según Jung, la indivi-

²² Jung, *Psychology and Religion: West and East*, párr. 206.

duación personal no está separada de lo que podría llamarse individuación colectiva, puesto que el espíritu de la época tiende a expresarse o vivir en los individuos. Así, la imagen de Dios en una época tiende a ser limitada en el tiempo y de carácter específico; se forma en el inconsciente de las personas como una imagen de totalidad psíquica, el *Self*. Jung veía las sagradas escrituras del mundo no como una revelación en el sentido ortodoxo, sino, como él lo expresó, como «depositarias de los secretos del alma, y este incomparable conocimiento está expuesto en grandes imágenes simbólicas»²³.

Jung se inclinaba hacia una visión en la que la imagen de Dios de la humanidad moderna parecía tener menos afinidad con la imagen de Cristo, como fue el caso del período temprano de la historia cristiana, pero parecía estar más próxima a la del Espíritu Santo, que puede ser considerado como la culminación y el florecimiento finales de Dios en el Cristianismo. Las observaciones psicológicas de Jung, entonces, parecen confirmar las famosas profecías del abate calabrés medieval Joaquin de Fiore, que predijo la llegada de la Era del Espíritu Santo que debía suceder a la Era del Hijo, que a su vez era precedida por la Era del Padre.

Ciertamente es difícil, si no imposible, para el creyente común del Cristianismo ortodoxo o, para el caso, del Judaísmo o del Islam, reconsiderar conceptos dogmáticos que han permanecido sacrosantos e inalterables durante incontables siglos. Jung decía con frecuencia que la fe y la psicología, aunque no son en absoluto incompatibles, encaran su objetivo de maneras diametralmente opuestas. Sin embargo, lo que él sabiamente ocultó la mayor parte del tiempo es el hecho de que la fe no es el único camino hacia las verdades espirituales, pues también existe el camino de la gnosis que, de hecho, fue el de Jung, pues este camino fue el que empleó bajo la forma de la psicología, mitología, alquimia y otras apariencias. Al mismo tiempo, debe recordarse que los *Siete Sermones*, representando, como lo hacen, una de las poquísimas oca-

²³ Jung, *The Practice of Psychotherapy*, párr. 390.

y universal, localizado en un profundo substrato de la mente inconsciente. Freud, que en ese momento aún era una figura importante para Jung, también se topó con estas imágenes, pero las consideró «residuos arcaicos» inútiles, parecidos, a nivel psíquico, a los residuos de la estructura biológica, tales como el apéndice. Jung no podía considerar inútiles estas imágenes, y tampoco estaba dispuesto a hacerlo. Llegó a la conclusión de que éstas eran, en efecto, centros importantes y vivientes de la vida psíquica. Usando la palabra alemana *Urbild* (imagen arcaica o muy antigua), describió estas imágenes como pertenecientes a un estrato de la mente que es de contenido colectivo más que individual, y que da a los seres humanos un sentimiento de identidad arcaica, que no pertenece al ego. Este estrato también los conecta, de forma profundamente impersonal, con otros humanos y con las fuerzas del medio ambiente y la naturaleza. Una de las características más sorprendentes y memorables de los arquetipos es su *numinosidad*, término que extrajo Jung (y Rudolf Otto) de las descripciones clásicas de encuentros con los dioses y diosas, y que se dice que es el impacto de la aparición de las divinidades inmortales sobre las mentes de los mortales. Así, los *Sermones* se revelan como arquetipos del inconsciente colectivo, o de lo que desde entonces se ha llamado, con frecuencia, la psique objetiva. A la luz de esta respuesta, muchas de las declaraciones hechas en el Cuarto Sermón tienen sentido. Los dioses, sin duda, son muchos, pues la característica más importante del reino misterioso y vasto del inconsciente colectivo es que rebosa de, al parecer, una infinita variedad de imágenes de seres, cada uno con su carácter particular, trayendo mensajes distintos y, en general, significativos del contenido del inconsciente colectivo para su reconocimiento y asimilación. El concepto de Jung del inconsciente colectivo y de sus residentes arquetípicos ha sido confirmado por las experiencias de innumerables personas. Nadie que haya viajado a las regiones subterráneas de la conciencia cotidiana puede dudar de las declaraciones de Jung sobre la existencia y actividades de los dioses arquetípicos, que desem-

peñan roles parecidos a los desempeñados por Osiris, Isis, Júpiter, Venus, Hestia y sus ilustres parientes. Los habitantes del reino psíquico empírico no están confinados a la sombría tierra del sueño y la visión; por medio del siempre presente mecanismo de proyección, se convierten en seres vivientes y se fusionan, por así decirlo, en una especie de proceso de encarnación con los hombres y las mujeres que se transforman en sus portadores. Así, las palabras del maestro en el Cuarto Sermón se vuelven comprensibles:

Incontables dioses están esperando convertirse en hombres. Incontables dioses ya han sido hombres.

El hombre participa de la esencia de los dioses; viene de los dioses y se dirige hacia Dios.

La actitud de Jung en los *Sermones* hacia las divinidades arquetípicas revela una prosaica orientación que se asemeja, en cierta forma, a la actitud que se dice que exhibió Buda hacia los dioses. El compasivo sabio de la antigua India nunca negó la existencia de los dioses; más bien, afirmó que es inútil que los humanos se dirijan a ellos o les recen, pues tienen tantas limitaciones como los humanos. La visión de Jung es similar:

Así como es inútil pensar en el Pleroma, también lo es adorar a los múltiples dioses. Más inútil aún es adorar al primer Dios, la efectiva plenitud y el bien mayor. A través de nuestra plegaria no podemos sacar nada de él, pues el vacío efectivo se lo traga todo.

Las mismas expresiones utilizadas para referirse al terrible y poderoso Abraxas son válidas para los demás casos: «Venerarlos es la muerte; temerles es la sabiduría; no resistirse a

ellos significa la liberación». La veneración de los arquetipos implica una sobrevaloración que, con frecuencia, conduce a que la personalidad sea poseída por un arquetipo. La espantosa aparición del orgullo espiritual pronto alza su hinchada cabeza y, en vez de utilizar el poder de los arquetipos, los individuos llegan a imaginar que se han convertido, ellos mismos, en arquetipos divinos. La inflación psíquica, en donde las personas se creen Dios —arraigadas, como generalmente están, en sentimientos de profunda inferioridad—, es una farsa del proceso de individuación y reduce el poder de los dioses al nivel de los desórdenes psíquicos de tontos y locos.

Los arquetipos existen tanto en la luz como en las tinieblas de la mente. En el mundo de la luz encontramos dioses y diosas de incuestionable misterio e inefable sabiduría y belleza, mientras que en las tinieblas habitan los monstruos demoníacos alimentados por las sombras de nuestras personalidades. El Cuarto Sermón habla de un mundo celestial donde habitan los dioses de la luz, que se extiende en una infinita expansión luminosa. En el mismo pasaje, se dice que los dioses oscuros forman los infiernos que, como su contrapartida celestial, también son infinitos. Sin embargo, su inmensidad es de carácter reductor más que expansivo pues, dentro de ella, los seres se reducen a un infinito microcósmico de pequeñez, aunque se expanden en una inefable grandeza en el cielo.

Los arquetipos del inconsciente colectivo, sin embargo, no son el único modelo que utiliza Jung para describir a los dioses y demonios de los *Siete Sermones*. Es bien sabido que los antiguos gnósticos no siguieron el ejemplo de la mayoría ortodoxa, que descartó todas o casi todas las imágenes de Dios de los llamados paganos. La carencia que los gnósticos encontraron en la mayoría de las personas del mundo antiguo era que creían en demasiados dioses y diosas, pero no creían absolutamente en nada, en nada espiritual. Los gnósticos frecuentemente llamaban hiloteístas a los paganos, que practicaban sin convicción la religión establecida por el estado,

con sus numerosas divinidades, y en realidad sólo satisfacían sus propios fines materialistas. En oposición a ellos, para quienes la religión era un simple ritual público útil que exigía el estado, había seguidores de las religiones de los misterios entre los que podrían incluirse los gnósticos. Los misterios de Isis, Serapis y otras divinidades se basaban en la práctica de reconocer la presencia de los dioses y diosas dentro de los *mystes*, o iniciados mismos. Desenfadadamente, los gnósticos utilizaron sistemas ya existentes de misterios dentro de su marco cristiano esotérico, usando estatuas de Serapis, Mitra y Perséfone en sus procesiones de Navidad, Epifanía u otras fiestas. Los amuletos gnósticos tienen imágenes no sólo de Abraxas, sino de Afrodita, Isis, Jano y Serapis, lo cual indica que no consideraban a los dioses y diosas seres malvados a través de los que las fuerzas demoníacas atrapaban a los confiados paganos. Los gnósticos podían hablar de dioses y de Dios de la misma manera, y reconocían que las dos posibilidades no tenían por qué ser necesariamente contradictorias, sino que podían intercambiarse y complementarse entre ambas. El modelo gnóstico de los dioses, por lo tanto, también es importante en el contexto de los *Siete Sermones* y representa una prefiguración o formulación anterior y más misteriosa de la enseñanza psicológica de los arquetipos. Los sistemas gnósticos de los primeros tres o cuatro siglos contenían una riqueza espiritual de imágenes inconscientes que no ha sido nunca alcanzada en la historia cristiana posterior. Los gnósticos eran creadores de mitos e inventaban dioses y diosas prácticamente todos los días. El significado de esto debería ser evidente para los artistas y psicólogos. El esfuerzo gnóstico consiste, en gran medida, en crear expresiones y formulaciones para realidades espirituales que desbordan espontáneamente del alma del gnóstico, pero que, sin esas imágenes de expresión, estarían perdidas para la conciencia. Como la gnosis es un reconocimiento del *Self* dentro del inconsciente, se deduce que la vida gnóstica es una vida simbólica y que, dentro del contexto de esta vida simbólica, los dioses y demonios, los ángeles y diablos, todos están destinados a desempeñar un

rol importante. El pensamiento monoteísta rígido rara vez, o nunca, se presta al esfuerzo gnóstico.

Es interesante señalar que en la Cábala, que ha sido llamada, acertadamente, gnosticismo judío, el concepto unitario es ampliado y modificado por la imagen del Arbol de la Vida cabalístico con sus 10 recipientes, 22 caminos e incontables jerarquías de atribuciones angélicas, planetarias, zodiacales y otras. Parecidamente, el misticismo islámico, que se ha apropiado de varios aspectos de la Cábala, toma una dimensión simbólica de imágenes complejas, totalmente diferente de la adoración rígida y no imaginativa del solitario y trascendental Alá de la práctica musulmana ortodoxa. En donde aparece la gnosis, la pluralidad aparece para complementar a la unidad, aunque no la reemplace por completo. «La verdad no llegó al mundo desnuda, sino que lo hizo en los tipos y las imágenes», dice uno de los famosos tratados de la colección de Nag Hammadi, el *Evangelio de Felipe*. Imágenes e imágenes de imágenes traen a la Tierra la luz del Pleroma para el esclarecimiento y la curación de las almas humanas. Creer es inferior a percibir los símbolos a través de los que se revela la verdad. Los símbolos de los gnósticos no eran glifos y disfraces creados artificialmente para las prédicas dogmáticas o filosóficas; más bien, se asemejaban al concepto que Jung tenía de los verdaderos símbolos. El concebía un símbolo no como algo que describe otra cosa fuera de él, sino como algo que contiene el misterio dentro de su propia estructura. No es sorprendente que Jung dijera que los gnósticos habían dado una mejor expresión simbólica al contenido espiritual y transformativo del inconsciente que sus colegas y sucesores ortodoxos. Jung consideraba los símbolos gnósticos como símbolos naturales, con una relación orgánica con los arquetipos del inconsciente colectivo; para él eran expresiones espontáneas de las realidades interiores del alma, donde se origina la experiencia religiosa. Así, con respecto a la cruz y la figura de Cristo según se las encuentra en el Gnosticismo, Jung declaró explícitamente:

La cruz (gnóstica) tenía exactamente la misma función que el atman o Self siempre ha tenido para Oriente... (La figura gnóstica de Cristo y la cruz son complementos de los típicos mandalas que el inconsciente produce espontáneamente. Son símbolos naturales y se distinguen fundamentalmente de la dogmática figura de Cristo, en la que toda oscuridad está expresamente ausente²⁴).

No es una exageración declarar, entonces, que el Cuarto Sermón, con sus importantes imágenes duales del creciente y el ardiente, así como las desafiantes declaraciones con respecto a la existencia y la naturaleza de los dioses de la luz y de las tinieblas, es uno de los más significativos de los Siete. Estas imágenes tienen una gran importancia para la individuación, no sólo de los individuos, sino de la humanidad. La naturaleza gnóstica de los arquetipos y su función revelan dimensiones mucho más allá de aquéllas que normalmente imaginan los psicólogos o sueñan los teólogos, e indican una realidad vital religiosa y psicológica. Cuando se habla de estos dioses, no se puede evitar repetir las palabras con que el propio Jung rindió homenaje a los arquetipos:

Sólo puedo permanecer en el más hondo temor reverente y admiración ante las profundidades y alturas del alma cuyo mundo más allá del espacio oculta una inconmensurable riqueza de imágenes, que millones de años de vida han almacenado y condensado en material orgánico. Mi mente consciente es como un ojo que percibe los espacios más remotos; pero el no-ego psíquico es el que llena este espacio en un sentido más allá del espacio. Estas imágenes no son pálidas sombras, sino condiciones poderosas y reales del alma que sólo podemos malinterpretar pero nunca podemos despojarlas de su poder negándolas²⁵.

²⁴ Jung, *Psychology and Religion: West and East*, párr. 433 y 435.

²⁵ Jung, *Freud and Psychoanalysis*, Vol. 4 en *Collected Works* (1970), Introducción.

El Quinto Sermón. Las dos comunidades: Ciudad Madre y Fortaleza Padre

Al comienzo del Quinto Sermón, los muertos piden al sabio, con considerable sarcasmo, que les enseñe acerca de la Iglesia y la comunidad sagrada. Es significativo que los muertos estén descritos aquí como «llenos de mofa». Mientras que en los sermones anteriores frecuentemente están caracterizados con gritos y, a veces, con gruñidos y furia, sólo en el Quinto Sermón recurren a un tono y una actitud de abierta burla. No podemos evitar sentir que su irónica hostilidad tiene una conexión directa con la petición que están haciendo. De todas las enseñanzas de sabiduría transformativa, ninguna es tan difícil de formular y peligrosa de cumplir como una doctrina que trata de las implicaciones sociales y comunales de la vida espiritual. Cuando Jung, a través de los muertos, emplea la palabra *iglesia*, lo hace con el significado antiguo del término. La palabra griega *ekklesia* en algún momento denotó la asamblea del electorado, o el grupo de ciudadanos votantes que vivían en las ciudades estados del Peloponeso y las islas del Egeo. La palabra *iglesia* hoy en día tiende a evocar visiones de enormes construcciones de piedra con agujas y, en segundo lugar, de organizaciones religiosas pavorosas y remotas que dicen ser institución y guía divina y tener una mínima sensibilidad hacia sus miembros constituyentes. Por lo tanto, es fácil reconocer que el concepto de iglesia cambió en gran medida desde la época en que consistía en una comunidad de ciudadanos espirituales libres llamados a gobernarse a sí mismos. ¡Es normal que los muertos se mofen cuando preguntan al maestro acerca de ese tema!

Curiosa y significativamente, Jung-Basíledes comienza su discurso acerca de la Iglesia y la comunidad con una descripción de un gran par de opuestos cósmico-psicológicos, que llegan a manifestarse en las diferencias psicosexuales que distinguen la naturaleza femenina de la masculina. Ni la economía, ni la necesidad de poder, ni cualquier otra fuerza

social es considerada por Jung como la verdaderamente fundamental en los *Sermones*. La sociedad, o la comunidad están formadas por hombres y mujeres, en cuya estructura psicológica se basan todas las instituciones de la vida humana.

Como los gnósticos y los taoístas, a cuyos conceptos arquetípicos también estaba muy ligado, Jung concibió la estructura del ser como una gran red de sicigias interrelacionadas, o poderes duales, que se extienden desde los planos de existencia más sutiles y trascendentales hasta los más concretos y materiales. En los sistemas gnósticos y taoístas, los mundos manifestados de la mente, el sentimiento, la intuición y la materialidad llegan a existir mediante la polarización, o separación en pares de opuestos de un todo original. En el Gnosticismo de Valentino, estos opuestos primordiales se llaman Profundidad (masculino) y Silencio (femenino), y en el Taoísmo, Yang (masculino) y Yin (femenino), que al traducirse pueden llamarse también celestiales y terrenales. De esto deducimos que todos los seres y cosas creadas o emanadas llegan a existir por medio de la atracción de estos dos polos. Los polos opuestos trabajan de dos maneras: o bien se fusionan para producir algo nuevo, como en el caso de los iones que, al ser atraídos mutuamente por sus cargas eléctricas opuestas, se combinan en una molécula; o bien, a causa del campo de fuerza entre ellos, los opuestos pueden crear algo nuevo en ese campo. Tal vez podríamos encontrar algún tipo de analogía entre los lados interiores y exteriores de los procesos psicológicos y los dos procesos anteriormente mencionados. Internamente, dos opuestos psicológicos tienden a combinarse y producir una nueva condición psicológica, como lo indica la creación del Andrógino alquímico, como resultado de la fusión del rey y la reina. Externamente, cuando dos personalidades soberanas se relacionan entre sí con suficiente intensidad psíquica, mantienen sus identidades pero crean algo nuevo en un campo espiritual de fuerza entre ellas.

Los fenómenos biológicos, de forma similar a los físicos, ofrecen otra analogía. Las formas más primitivas de plantas o animales no están polarizadas y son asexuadas; su polari-

zación o cuasi polarización está exclusivamente dentro de la célula misma. Así, las formas de vida más primitivas, como el *Pleroma* gnóstico o el *Tao* chino, son unitarias y no están polarizadas, y existen en un estado de autosuficiencia y falta de diferenciación primitivas.

El mismo principio de dualidad que es operativo en los niveles inanimados químico-físico y biológico-sexual también se manifiesta, por supuesto, dentro del reino de lo psicológico. En el ser humano, las fuerzas de sexualidad biológica se unen con una individualidad peculiar o *yo-idad*, que a pesar de las apariencias, hace que el ser humano sea muy diferente de otros animales. El Libro del Génesis y, en particular, los comentarios gnósticos inspirados en él, presentan la feminidad intuitiva y psíquica de Eva que provoca un despertar de la individualidad espiritual o *yo-idad* en el indolente Adán, semejante a un animal, y su propio componente polar masculino, que es transformado en un «alma viviente» gracias a la ayuda de ella. Es en este momento cuando comienzan los conflictos verdaderamente importantes del ser humano. La *yo-idad* o individualidad toma conciencia de la diferenciación y una vez más introduce la realidad de las dualidades en los principios de la vida. El mundo natural se divide en dos partes, una de las cuales asume la denominación de espiritual y buena, la otra de animal, quizás hasta bestial o malvada.

En ninguna otra área de la vida esto está más claro que en el sexo. Aquí, lo humano se encuentra en un dilema: la porción instintiva de la psique arraigada en la biología causa una atracción mecánica hacia cualquier individuo del sexo opuesto dentro de la misma especie, mientras que un complejo de aspiraciones dirigidas hacia el pensamiento y el sentimiento y todas las llamadas tendencias y funciones «superiores» trabaja, por así decirlo, en ángulos rectos al impulso polar de los instintos naturales. Freud destacó este conflicto, con sus numerosos fenómenos concomitantes, en las primeras épocas del movimiento psicoanalítico, y en su dinámica basó su teoría, que afirma que la cultura y la sociedad son el producto de la energía sexual o de la *libido* desviada de su expresión

natural por medio de la represión. Jung estaba de acuerdo parcialmente con Freud en este punto, pero, como en tantas otras ocasiones, amplió y transformó las ideas bastante limitadas de su antiguo mentor hasta que llegaron a expandirse en categorías de una clara naturaleza gnóstica. Jung definió la libido no como una fuerza sexual, sino como una energía general psíquica, que incluye todos los impulsos humanos además de los sexuales. Jung declaró que la libido está «distribuida por la naturaleza en los diversos sistemas funcionales, de los que no puede aislarse por completo», aunque, como él dijo, «una pequeña parte de la energía total puede desviarse de su corriente natural». (Ver «Psicoterapia y una Filosofía de Vida», en las *Obras Completas* de C. G. Jung, Vol. 16.) Mientras que, según el modelo freudiano de la psique, la energía psíquica excedente está disponible para fines culturales y de civilización como resultado del conflicto y la represión, el punto de vista de Jung dice que hay una tensión del opuesto responsable del sobrante o exceso de fuerzas de la libido. Jung declara con firmeza que «no hay energía a menos que haya una tensión de los opuestos». En las numerosas obras de Jung está, muy clara además, la implicación de que la forma más generalizada y, por lo tanto, ubicua, de esta tensión es aquella que se produce entre la «materia» y el «espíritu». Siguiendo los pasos no sólo de los gnósticos y maniqueos, sino de todo el pensamiento clásico antiguo, Jung asume la realidad existencial de esta oposición de tensión y, en consecuencia, de la existencia de estas dos categorías en alguna forma. Sería demasiado esperar, por medio del pensamiento filosófico abstracto contra el empirismo psicológico, que Jung nos ofreciera una definición de las categorías de «materia» y «espíritu». En lugar de ello, afirma que la «naturaleza última de ambos es trascendental, es decir, irrepresentable, puesto que la psique y su contenido son la única realidad que se nos brinda *sin un medium*». (C. G. Jung, *Respuesta a Job*, Nueva York, Meridian Books, 1960.)

Es en este punto donde el comienzo del Quinto Sermón prefigura claramente gran parte de la subsiguiente enseñanza

psicológica de Jung. Basílides comienza su discurso diciendo: «El mundo de los dioses aparece en la espiritualidad y la sexualidad. Los dioses celestiales aparecen en la espiritualidad, los dioses terrenales, en la sexualidad». Así, se representa una gran dualidad que es a la vez cósmica y personal, divina y humana. La materia o cuerpo (*hyle* y *soma* en términos gnósticos griegos) está representada por la sexualidad, mientras que el espíritu (*pneuma*) está representado por la cualidad derivada del espíritu, es decir, la espiritualidad. En efecto, Jung estaba seguro de que el espíritu y la materia eran dos categorías de la psique, empíricamente evidentes, que podían descubrirse a través del examen de su estructura y contenido. La percepción sensorial, así como otras funciones de la conciencia, dan fe de la existencia de la materia o la materialidad, mientras que la experiencia psíquica externa al reino de los sentidos apoya la creencia prácticamente universal en el espíritu o la espiritualidad. La materia y el espíritu son partes de la experiencia de la humanidad y con frecuencia están en un estado de fuerte oposición entre sí. En su tratado *Acerca de la Energía Psíquica*, Jung escribe:

El hombre que vive en el estado de la naturaleza no es en ningún sentido simplemente «natural», como un animal, sino que ve, cree, teme, venera cosas cuyo significado no puede descubrir, en absoluto, debido a las condiciones de su entorno natural. Su significado subyacente nos conduce, de hecho, lejos de todo lo que es natural, obvio y fácilmente inteligible y, con mucha frecuencia, contrasta agudamente con los instintos naturales²⁶.

La combinación de tensiones polares resultantes de la oposición entre lo que, por falta de términos más expresivos, puede llamarse *espíritu* y *materia* produce esa energía adi-

²⁶ Jung, *On Psychic Energy*, Vol. 8 en *Collected Works* (1981), párr. 345.

cional o excedente que los seres humanos tienen a su disposición para la construcción de la civilización y la comunidad. Así, cuando los muertos interrogaron burlescamente a su maestro acerca de la *ekklesia* y la comunidad sagrada, es muy típico del pensamiento psicológico de Jung que inicialmente las relacionara con las fuerzas simbólicas de las categorías del espíritu y la materia, los dioses celestiales y los terrenales. Es la relación de tensión y la oposición polar de estas dos categorías misteriosas aunque potentes la que produce la energía requerida para la cultura, la comunidad, el arte, la estética y la religión. Es importante notar que desde el punto de vista de Jung, la dicotomía entre la materia y el espíritu es una fuerza positiva sin la que la dinámica creativa de transformación individual y social sería inconcebible. Las personas ingenuas impresionadas por la necesidad de una visión unitaria u holística de la vida y la naturaleza humana, rechazan frecuentemente la dicotomía entre la materia y el espíritu, o el cuerpo y la psique, como un lamentable vestigio del pensamiento clásico griego, inapropiado para la actualidad. La forma unilateral y negativa en que la religión, bajo el impacto del concepto de culpa fundamentalmente semítico, fomentó el conflicto del espíritu y la materia, es considerado por muchos como la causa de la ruina de la cultura occidental. Cuando los griegos antiguos expresaron su creencia en polos opuestos tales como Eros y Logos, Dionisio y Apolo, Afrodita y Minerva, no decían con ello que los humanos debían ser leales a uno de ellos y excluir al otro. Instruidos por los modelos arquetípicos incorporados en sus majestuosos mitos, aceptaban la realidad y los *beneficios del conflicto último* en el esquema del ser y, en consecuencia, en la psique humana. Las estructuras religiosas griegas, romanas y, antes de ellas, las egipcias, persas y babilónicas reconocían el valor transformativo del conflicto y no tenían deseo de escapar a un estado más allá de la acción polar de los opuestos. Los dioses griegos libraban batallas y seducían a las doncellas en una celebración feroz y alegre del valor de las polaridades, mientras que el Alto y Bajo Egipto se transfiguraron como resultado de la

eónica batalla entre Horus y Seth, y en el cosmos de Zaratustra, las huestes de la luz y las tinieblas luchaban por la supremacía hasta el fin, para que el mundo, purificado por la rivalidad, se regenerara. La sabiduría y la magia del conflicto emanan de cada fuente y rama de la antigua sabiduría mediterránea.

Con la llegada del llamado Cristianismo ortodoxo como fuerza dominante de la cultura occidental después del siglo III, las cosas cambiaron radicalmente. El conflicto entre la luz y las tinieblas, Dios y el Diablo, el espíritu y la carne dejó de ser considerado como algo problemático pero en última instancia beneficioso. Ya no era aceptable y natural seguir a veces a la carne y a veces a Dios, como se podría esperar en un mundo de dualidades polares. La concesión a la carne se convirtió en un pecado contra el espíritu, y el deleite terrenal se transformó en un insulto a la austera majestad del cielo. Los teúrgos clásicos podían conversar con facilidad con los dioses supremos un día y con Pan y sus sátiros y ninfas el siguiente, pero el mago medieval que conversaba con espíritus del Tártaro era visto como un demonólatra y moría en la hoguera. Un lóbrego manto de culpa por el pecado de la carne y el temor al fuego infernal arrojó su sombra sobre el mundo occidental y, bajo su alcance opresivo y aterrador, la creatividad, la belleza y el calor humano del sentimiento no pudieron florecer. Durante siglos, el hombre se sintió bien sólo al construir iglesias, al esculpir y pintar castas madonas de majestad celestial, y al entonar salmos, en austeros modos gregorianos, a la gloria de Dios. Sólo con el renacimiento parcial del espíritu de la antigüedad de la mano de la gnosis hermética de Giordano Bruno, Pico de la Mirandola y sus colegas durante el Renacimiento, las artes volvieron del cielo a las bellezas de la tierra; se esforzaron por combinarlas una vez más con los embelesos celestiales. Los pintores renacentistas podían pintar alegremente a las amantes papales y a las cortesanas aristocráticas como si fueran la madona, no porque hubieran perdido su devoción religiosa, sino porque estaban recobrando una orientación espiritual que se regoci-

jaba con la convergencia de los opuestos, y celebraba la intersección del tiempo y la eternidad en la naturaleza humana. Lamentablemente, esta explosión de gnosis relativamente breve durante el Renacimiento dio lugar a largos siglos de creciente materialismo y a la trivialización de la vida, lo cual condujo a la confusión y la desesperación de la humanidad contemporánea.

A pesar de que las prédicas religiosas, así como el dogma racionalista, han perdido algo de su anterior influencia en el mundo actual, sus productos principales, a saber, la culpa y la desesperación, permanecen como siempre. Mientras que el cristiano y el judío piadoso podían sentirse culpables por sus pecados de la carne gracias a los mandamientos de un Dios que era todo espíritu, el racionalista seguía sintiéndose atormentado por una culpa muy similar, que era el resultado de haber cedido a deseos provocados por el instinto, al que concebía como un pecado contra la razón. Sigmund Freud, el racionalista, creó un mensaje bastante parecido al que su antagonista arquetípico Moisés había traído del Sinaí. Moisés y Freud son ambos profetas de un Dios solitario y amargo que no reconoce ningún igual y, por lo tanto, no puede experimentar los deleites y las aflicciones, la agonía y el éxtasis de los opuestos. En el fondo, la ortodoxia monoteísta y el racionalismo ateo son hermanos. El Dios todo espiritual y la divinidad de la razón, todo lógica, son ambos ciegos, como Saclas, el ciego y ridículo demiurgo de los gnósticos; ninguno puede ver la desesperada necesidad de aceptar su polo opuesto y de relacionarse con él en un conflicto creativo. Ambos han fomentado una condición de la mente triste y opresiva que está caracterizada por la culpa judeo-cristiana aumentada por la desesperación neurótica freudiana.

Un camino que ha atraído cada vez más al hombre occidental en décadas recientes ha sido la espiritualidad de Oriente o, más precisamente, de Asia, que ofrece varias alternativas a la unilateralidad occidental. Algunas de estas alternativas, tales como el Taoísmo —por el cual, como se ha dicho anteriormente, Jung sentía una considerable inclinación— y las

escuelas tántricas hindúes y budistas, tienen una profunda apreciación del principio de los opuestos y de su relación conflictiva creativa, que está simbolizada tanto bajo la figura de la batalla y la lucha, por una parte, como de la sexualidad ritualizada y santificada, por la otra. En oposición a estos movimientos, la mayoría de las escuelas hindúes clásicas de filosofía Vedanta y de Yoga están decididas a superar los opuestos mediante diversos ejercicios de «yoga de meditación» que, según se dice, elevan la mente a una condición concebida como no dual y completamente más allá de las categorías de los opuestos. Estas enseñanzas, que han tenido mayor popularidad en Occidente que el Taoísmo y los Tantras, parecen ser contraproducentes más que útiles en la búsqueda de la creatividad espiritual y su concomitante; la interacción de los opuestos en un proceso de transformación alquímica. Jung caracterizó y definió los enfoques orientales como especialistas en la introversión de la psique, lo cual puede producir un alivio, aunque no una solución, a la grave dolencia de nuestra cultura. Escéptico ante los supuestos resultados milagrosos del yoga, Jung pensaba que la alienación y los conflictos de la humanidad occidental la conducirían hasta el umbral de un despertar espiritual. Dijo que las tristes pautas de nuestras vidas psíquicas cambiarían cuando las «demandas del espíritu fuesen tan imperativas como las necesidades de la vida social. Estamos sólo en el umbral de una nueva época espiritual... el anhelo de seguridad en una era de inseguridad. *A causa de la necesidad y la aflicción surgen nuevas formas de existencia*, y no a causa de requerimientos idealistas o simples deseos». (Ver «Yoga y Occidente», en *Obras Completas* de C. G. Jung, Vol. II.) Los trances etéreos de los yoguis no son para nosotros, como tampoco lo es la extática inmersión de la conciencia en el abismo del «uno sin un segundo». En cambio, nuestra es la Gran Obra del Alquimista, el Arte Hermética, llamada así en honor al pavoroso arquetipo de Thot, el dios-mago egipcio primordial, que el misterio helenístico rebautizó como Hermes, el Tres Veces Grande. Este espíritu mágico-alquímico de la psique

occidental fue la inspiración de Jung en toda su obra, y se manifiesta explícitamente en sus *Siete Sermones*, fundamentalmente en el Quinto y Sexto Sermón. Es este mismo espíritu el que habla al Fausto de Goethe, que lo había invocado de los dinamismos del cosmos:

En el oleaje de la Vida, en el torbellino de la Acción,
ondulo subiendo y bajando,
me agito de un lado a otro.
Nacimiento y Muerte,
un océano sin fin,
una actividad cambiante,
una vida febril:
así trabajo yo en el zumbante telar del Tiempo,
tejiendo el viviente ropaje de la Divinidad.

Este oleaje de la vida que surge en el torbellino de la acción es producto de la batalla y el abrazo de multitud de poderosos opuestos: materia y espíritu, mandatos del instinto e inhibiciones del mismo, el individuo y las exigencias de la sociedad, sentimiento y pensamiento, masculino y femenino, espiritualidad y sexualidad. Todos ellos son, según las palabras de Jung en el Quinto Sermón: «demonios sobrehumanos y manifestaciones del mundo de los dioses». Los nombres que da en este sermón a los grandes opuestos simbólicos son *Mater Coelestis*, la Madre Celestial, y *Phallos*, el Padre Terrenal. Es significativo que en los *Sermones*, en particular en el Quinto, Jung invierta los atributos más comunes. La abrumadora mayoría de los estudiosos contemporáneos, incluyendo a los psicólogos junguianos, tienden a asociar el principio femenino y maternal de la psique o del universo con la Tierra. La «Madre Tierra» al igual que la «Madre Naturaleza» son, sin duda, expresiones muy comunes, y la asociación de la Tierra con un principio maternal aparece en lugares tan separados como la Europa Septentrional y la América

indígena. A la inversa, la imagen del «Padre Celestial» es la aceptada generalmente en las religiones contemporáneas, desde la India hasta las iglesias cristianas de Occidente. Sin embargo, parecer ser que las atribuciones de Jung no sólo tienen mérito, sino que también guardan secretos espirituales poderosos y auténticamente gnósticos.

En las interpretaciones de Jung de la Madre Celestial y el Padre Terrenal, nos enfrentamos a dos símbolos elevados y antiguos con singular poder esclarecedor. No cabe duda de que en los mitos más antiguos de la humanidad —que preceden a la aparición de la Tierra madre y el Cielo padre— el principio maternal femenino es celestial, y el paternal y masculino es terrenal. Robert Graves en su obra *Los Mitos Griegos* ofrece una vívida narración de lo que es, quizás, una de las cosmogonías más antiguas del mundo, segunda en antigüedad, con toda certeza, tras el mito babilónico de Ishtar. Aquí, en el llamado mito pelasgo, se encuentran dos de los prototipos más claros de las dos divinidades que Jung describe en el Quinto y Sexto Sermón. La fábula, llamada en honor a Pelasgo, el primer hombre, cuya descendencia relata, nos habla de la madre del Caos celestial, Eurínome, que surgió desnuda de la nada original. Ella separó el mar y el cielo, y llevó a cabo su danza solitaria sobre las olas. En el curso de su gran danza —y presumiblemente la más seductora— del viento norte, que ella frotó entre sus manos, surgió una gran serpiente con el nombre de Ofión. Esta se quedó encantada con la danza de Eurínome, se enroscó en sus miembros y tuvo una relación carnal con ella. Eurínome, preñada de la serpiente, se convirtió en una paloma y revoloteó por encima del mar. (La analogía con la imagen del Espíritu Santo del Cristianismo, que se cernió sobre las aguas del Jordán en el Bautismo de Jesús bajo la forma de una paloma debe recordarse aquí.) Cuando llegó el momento, Eurínome, como una paloma, puso el huevo cósmico, que incubó Ofión, enroscándose alrededor de él siete veces. Del cascarón salieron todos los seres y las cosas que existen en el cosmos, incluyendo el sol, la luna, las estrellas y todos los seres vivientes e ina-

animados. La curiosa pareja divina habitó en el Monte Olimpo hasta que Ofión enfureció a la diosa afirmando con arrogancia que él había sido el creador del universo. La divina mujer, en su ira, le hirió en su cabeza con el talón y logró, con una patada, sacarle los dientes. Lo echó del Monte Olimpo, y tuvo que exiliarse en las regiones del interior de la tierra. De los dientes de Ofión nacieron Pelasgo y la raza de los pelasgos. En un contexto gnóstico es también importante destacar que Eurínome, asimismo, creó los siete planetas y sobre cada uno de ellos estableció una sicigia de un titán masculino y uno femenino, razón por la que cada planeta está gobernado por ambos.

Este mito prehelénico de la creación —utilizado seguramente por algunas de las sociedades prehistóricas adoradoras de la Madre, de Cercano y Medio Oriente y que, fácilmente, podría atraer a las feministas proclives a la noción de superioridad femenina— muestra muchas semejanzas con el esquema que hace Jung en el Quinto y Sexto Sermón. En este último, se dice que el padre terrenal, *Phallos*, llega al alma como una serpiente, mientras que la madre celestial llega como una paloma blanca. La serpiente fálica vive en la tierra y se une a los espíritus de los muertos, mientras que el pájaro celestial está descrito como «casto y solitario». En el Quinto Sermón, están descritos con las palabras alemanas *Geistigkeit*, que, algo inadecuadamente, podría traducirse como espiritualidad, y *Geschlechtlichkeit*, que ha sido correctamente traducida como sexualidad. Jung define la palabra *Geistigkeit* como un poder que recibe y abarca y, en este sentido, gracias a su receptividad, está descrito como femenino. *Geschlechtlichkeit* o sexualidad es el principio de dar y recibir; entonces, está simbólicamente concebido como masculino. En los posteriores trabajos científicos de Jung, estas fuerzas duales están incorporadas principalmente en los conceptos de Eros y Logos: la tendencia psicológica abstracto-conceptual, y la tendencia de la relación u orientada hacia ella. En el nivel individual, aparecen como las llamadas imágenes contra-sexuales de la psique, el ánima y el animus.

Si observamos detenidamente el Quinto Sermón, encontramos que las ideas que aparecen son mucho más complejas y esotéricas que la versión popularizada que se abrió paso en la literatura standard de la psicología analítica. Mientras que la literatura tardía junguiana, y hasta cierto punto algunas de las propias declaraciones de Jung, parece tener la intención de revelar las complejidades y oscuridades del misterio de las sicigias humanas, el cuadro ofrecido en el Quinto Sermón está lleno de curiosas insinuaciones de gran profundidad. Siempre es muy peligroso intentar presentar percepciones gnósticas de una forma tan simple, coherente e inofensiva. Parece ser que éste fue el camino seguido por varios escritores con respecto al misterio de los dos «grandes demonios sobrehumanos» que Jung retrata en los *Sermones*. A guisa de comparación, presentemos muy brevemente algunos de los elementos del popular cuadro que nos presentan muchos seguidores contemporáneos de Jung.

Según una formulación típica, las mujeres se caracterizan por el principio de Eros —la habilidad para hacer conexiones— mientras que los hombres están orientados hacia Logos —la función del pensamiento analítico. Esto nos podría llevar a pensar que los dos sexos no sólo tienden generalmente hacia estos principios psicológicos o están vagamente caracterizados por ellos, sino que, de alguna manera, están limitados por ellos. De hecho, algunos de los escritores junguianos más reconocidos, destacan significativamente esta limitación. La dra. Yolande Jacobi, en su obra clásica *La Psicología de C. G. Jung*, declara categóricamente que «así como el hombre, por su naturaleza, está inseguro en el reino de Eros, la mujer también lo está en el reino de Logos». No hace falta ser feminista para inquietarse por esta «certeza» tan dogmática. Con seguridad, el propio Jung fue mucho más cauteloso y misterioso cuando escribió sobre Eros y Logos o el ánima y el animus, como se evidencia en la siguiente declaración:

La mujer está compensada por un elemento masculino y, por lo tanto, su inconsciente tiene, por así decirlo, una

faceta masculina. Ello da como resultado una considerable diferencia entre los hombres y las mujeres y, en consecuencia, he llamado animus al factor que realiza las proyecciones en las mujeres, que significa mente o espíritu. El animus corresponde al Logos paterno como el ánima corresponde al Eros materno. *Pero no deseo dar a estos dos conceptos intuitivos una definición demasiado específica*²⁷. (Esta última cursiva es nuestra.)

En otro lugar, mientras asegura que estos conceptos son válidos y operativos empíricamente, Jung advierte a sus lectores acerca del carácter impreciso de sus descubrimientos:

...Es necesaria una larga y variada experiencia para captar la naturaleza del ánima y el animus empíricamente. Por lo tanto, sea lo que sea lo que digamos de estos arquetipos, es directamente verificable o por lo menos puede ser probado con hechos. *Al mismo tiempo, soy completamente consciente de que estamos discutiendo un trabajo pionero que por su naturaleza misma sólo puede ser provisional*²⁸. (La cursiva es nuestra.)

Esto supone que Jung de alguna manera estaba reteniendo información sobre este punto vital; sabía más pero no quería revelarlo. Podemos suponer que parte considerable de la colección de obras de Jung tiene una característica similar. En otra parte del presente volumen, hemos descrito el trabajo de Jung como «una ciencia nacida del misterio». Jung fue tanto bendecido como maldecido por este misterio, que descansa en la fuente de sus enseñanzas, un misterio que no podía revelarse de una vez por todas en términos claros sino que debía adaptarse una y otra vez a las formas cambiantes

²⁷ Jung, *Aion*, párr. 24.

²⁸ *Ibid.*, párr. 14.

de receptividad e interpretación, que son capaces de revelar siempre capas más profundas de la trama de la realidad.

Los Sermones Quinto y Sexto revelan un modelo de polaridades masculino-femeninas en el que ciertas diferencias cualitativas fundamentales existen entre las psiques de los hombres y las mujeres. La diferenciación sexual no es sólo una cuestión de biología sino también de psicología. Existe una psique femenina y una masculina, según los *Siete Sermones* y los escritores junguianos posteriores. Sin embargo, los *Sermones* describen una situación que complica la cuestión y hace que las conclusiones simples y racionales sean difíciles. Hay dos poderes fundamentales, como dijimos anteriormente. Uno es la espiritualidad, *Geistigkeit*, de carácter femenino, que recibe y abarca y que tiene afinidad con el cielo, y el otro es la sexualidad, *Geschlechtlichkeit*, de carácter masculino, que genera y crea y tiene afinidad con la tierra. Una explicación engañosamente sencilla es que ellos son el Logos masculino y el Eros femenino. Sin embargo, la evidencia es contraria a esta exposición. En este Sermón, el principio masculino posee todas las características de Eros: está descrito como la sexualidad, es procreativo, terrenal y de dirección micro-cósmica. Sin embargo, es masculino, y se le llama con el inconfundible nombre de *Phallos*. Por otra parte, el principio femenino en el Sermón no es otro que Logos; es receptivo y fundamentalmente abarcante. No caben dudas: los *Sermones* nos presentan un Eros masculino y un Logos femenino.

Al utilizar estas categorías en un nivel personal, se presenta otra figura. Tanto la *Madre Celestial* como el *Phallos* están presentes en los hombres y las mujeres. No está nada claro que estas fuerzas estén permanentemente en el nivel inconsciente; más bien, ambas parecen ser operativas en esferas particulares de actividad. Así, el Sermón dice:

La sexualidad del hombre es más terrenal, mientras que la de la mujer es más celestial. La espiritualidad del hombre es más celestial, pues se mueve hacia lo grande.

Por otra parte, la espiritualidad de la mujer es más terrenal, pues se mueve hacia lo más pequeño.

Claramente nos enfrentamos aquí con una constelación de fuerzas espirituales que es substancialmente diferente de la aceptada generalmente por los psicoanalistas. También es evidente que el modelo cuádruple aquí presentado posee implicaciones ominosas en la esfera de la cultura y la comunidad, que es el tema que sacan en principio los muertos interrogantes. Los dos grandes principios de *Mater Coelestis* y *Phallos* actúan directamente sobre los principios sexuales de la psique masculina y femenina respectivamente. Logos gobierna lo espiritual en el hombre y lo sexual en la mujer, mientras que Eros, a su vez, gobierna lo espiritual en la mujer y lo sexual en el hombre. Ello deja a cada sexo con un principio orientado hacia Logos y Eros, afirmando así que existe una dualidad en cada sexo.

Observemos ahora las implicaciones psicológicas prácticas de esta propuesta. La mentalidad femenina *Mater Coelestis*, la Diosa-Logos, actúa directamente sobre la masculina; el principio de *Phallos*, el Dios-Eros, tiende a actuar sobre la psique masculina desde el nivel inconsciente. En el curso de la formación de su ego, el hombre se identifica con la mente, la ley y el orden, con la individualidad extrovertida y consciente; en una palabra, con las simbolizaciones y manifestaciones de Logos. En consecuencia, el elemento de Eros, la fertilidad, la sexualidad, el romance, el misterio, todas las diversas facetas del subterráneo *Phallos*, retroceden a las regiones inferiores del inconsciente. Aquí, en la caverna subterránea del famoso sueño de la infancia de Jung, en un trono de poder, reina un dios-monstruo fálico, similar a una víbora, mientras que afuera, en el aire claro de la razón, irradiado por el resplandor del sol de la conciencia, revolotea el pájaro blanco de la gran diosa, el Espíritu Santo, *Sofía*, el Logos femenino. El Dios fálico, siendo inconsciente, es percibido por el hombre sólo por medio de la proyección. Así, los hom-

bres proyectan su oscuro lado erótico en las mujeres, a las que por ello temen y desean al mismo tiempo, precisamente porque temen y desean a su propio Eros inconsciente. Aquí está la verdadera razón de la eterna visión distorsionada de las mujeres como peligrosas seductoras que descarrían a los hombres; criaturas llenas de una oscura y amenazante sexualidad, que a la vez aterroriza y atrae a la psique masculina. La mujer como bruja, tentadora como Eva, víctima voluntaria de la malvada serpiente de la historia del Génesis: éstas y otras figuras similares son proyecciones del Eros inconsciente de la psique masculina.

Al describir la condición de la psique femenina, el Quinto Sermón afirma que «la espiritualidad de la mujer es más terrenal, pues se mueve hacia lo más pequeño». Esto puede significar que la psique consciente de la mujer, vuelta hacia afuera, hacia el mundo, u orientada hacia la diferenciación, se puede relacionar libremente con innumerables tareas extrovertidas, pero con frecuencia puede hacerlo sin dar un significado consciente a estas acciones. Así, la psique femenina funciona muchas veces en base a la famosa «intuición de la mujer», es decir, que hace lo correcto aunque sin saber por qué. Se podría decir, entonces, que la psique masculina tiende a percibir el significado del mundo exterior o consciente con más facilidad que la femenina; esta última tiene menos necesidad de la lógica complicada y el raciocinio consciente que tanto requiere el hombre, no sólo por presiones sociales, sino por su falta de desarrollo intuitivo. Al carecer de un sentido intuitivo natural, los hombres necesitan dirigirse a las funciones analíticas de la razón una y otra vez, mientras que las mujeres frecuentemente logran excelentes resultados prácticos en la vida mediante el sólo uso de la intuición. Es en el área de Eros, incluyendo la sexualidad, donde se manifiesta la orientación del sentido de la psique femenina. Esto es lo que dice el Sermón cuando afirma que la sexualidad de la mujer es más celestial que la del hombre; «cielo» denota una vez más la *Mater Coelestis*, o la Diosa-Logos. A nivel psicológico, son la relación y la afinidad las que aparecen

como las grandes portadoras del significado femenino, mientras que en el nivel sexual de su expresión, la psique femenina es capaz de descubrir el sentido en la esfera sexual con mucha más facilidad que su contrapartida masculina. Se podría decir exagerando un poco que la sexualidad femenina tiene sus ojos bien abiertos al significado, mientras que la sexualidad masculina es ciega. El pájaro blanco del Logos percibe el significado y la verdad transformativa en el reino sexual, mientras que la serpiente fálica, habiéndose vuelto miope en su hábitat subterráneo, ve poco o ningún significado. Es, en efecto, la ceguera de la sexualidad masculina la que realiza la proyección del alma, tan vital para el hombre, mientras que la mujer puede evitar la proyección con más frecuencia. Jung nos ofrece un relato divertido sobre ciertos aspectos de este proceso en la siguiente declaración:

Una gran inexactitud femenina es la tan deseada contrapartida de una exactitud y claridad masculinas. Estas últimas sólo pueden establecerse satisfactoriamente si un hombre consigue deshacerse de todo lo dudoso, ambiguo, incierto y confuso en él, proyectándolo hacia una encantadora inocencia femenina. Debido a su indiferencia interior característica y al sentimiento de inferioridad que siempre se disfraza de inocencia ofendida, el hombre se encuentra en el rol favorable de poder soportar las conocidas insuficiencias femeninas de una manera superior aunque indulgente, casi con una hidalguía caballeresca²⁹.

En esta declaración irónica, Jung expresa las distorsiones introducidas en la imagen de la mujer según las percibe el hombre, debidas a la proyección de los aspectos indefinidos y ambiguos de su inconsciente. Jung describe la mucho más

²⁹ Jung, *Mysterium Coniunctionis*, párr. 226.

sería proyección similar distorsionada de la fuerza de Eros, que mencionamos anteriormente, de la siguiente manera:

Lo que el hombre ha utilizado para hablar sobre el erotismo femenino, y especialmente sobre la vida sentimental de la mujer, deriva, en su mayor parte, de la proyección de su propia alma y, por consiguiente, está distorsionado³⁰.

Los *Sermones* rinden homenaje a la psique femenina de una manera más clara que la que encontramos en la literatura posterior de la psicología junguiana. Declaran que la mujer *no* está totalmente gobernada por Eros, sino más bien que el principio del Logos es muy poderoso en ella a nivel inconsciente, y que, sin duda, esta situación la confiere ciertos beneficios psíquicos, que tienden a convertir al sexo femenino en el más perceptivo, intuitivo y espiritualmente consciente de los dos. La tan oída acusación feminista de que el modelo psicológico de ánima-animus junto con Eros-Logos es más beneficioso para los hombres que para las mujeres es mucho menos aplicable al modelo que encontramos en los *Siete Sermones* que al mismo relato en la versión de la literatura contemporánea. Entonces, no es cierto que mientras que los hombres pueden controlar todas las actividades relacionadas con el Logos y solamente añadir una pequeña medida de Eros a su estructura, las mujeres nunca desarrollarán el Logos. El espíritu de este Sermón no sólo está de acuerdo con cambios deseables en esta dirección llevados a cabo en la esfera social, sino que estos cambios están claramente definidos como deseables y necesarios. La persona individuada debe aprender cómo superar la fuerza ciega y apremiante del ánima y el animus y de Eros y Logos. Como el maestro declara en el Sermón:

³⁰ Jung, «Marriage as a Psychological Relationship», en *The Development of Personality*, Vol. 17 en *Collected Works* (1954), párr. 338.

Cuando no podéis distinguir entre vosotros, por una parte, y la sexualidad y la espiritualidad por otra, y cuando no podéis verlas como existencias por encima y a vuestro lado, entonces, os convertís en sus víctimas, es decir, en las del Pleroma. La espiritualidad y la sexualidad no son vuestras cualidades, no son cosas que podáis poseer y abarcar; por el contrario, son demonios poderosos, manifestaciones de los dioses y, por lo tanto, se elevan sobre vosotros y existen en sí mismas.

Esto, por supuesto, se refiere a la naturaleza soberana arquetípica de estas polaridades, que no deberían considerarse como personalistas.

Las implicaciones sociales e históricas de esto son considerables. Aparece la sugerencia de que en la esfera interpersonal y de la comunidad, ciertas características y roles separados para los hombres y mujeres son una necesidad psicológica. Sin duda, ello no significa que los tradicionales estereotipos masculinos y femeninos de tiempos pasados deban ser vistos como sacrosantos y dignos de ser preservados. La forma que toman las grandes polaridades en los distintos períodos históricos es cambiante, pues así es la naturaleza del proceso histórico. Hacia el final del Quinto Sermón, el maestro indica que ciertas comunidades y civilizaciones están bajo los auspicios de Eros y otras bajo los de Logos. Según los monumentales estudios psichistóricos de Erich Neumann, podríamos dar por sentado que las antiguas civilizaciones matriarcales, con su «derecho materno» junto con sacrificios humanos y una sexualidad oscura y primitiva, eran manifestaciones del principio de Eros, mientras que la organización racional y democrática de las posteriores ciudades-estados griegas estaba dominada por Logos. Una aplicación contemporánea de estos criterios podría llevar a la conclusión de que el creciente número de sociedades socialistas y comunistas en nuestro mundo contemporáneo anuncia un surgimiento de la comunidad de Eros contra la tendencia indi-

vidualista y liberal de las democracias, que continúan apegadas a Logos.

Cualquiera que sea el punto de vista utilizado con respecto a estos aspectos, parece claro que en ninguna de las sociedades mencionadas tendrá lugar una erradicación de las diferencias psicológicas entre los dos sexos, así como tampoco ha tenido lugar en el pasado. Una integración total de los sexos a nivel externo en la sociedad humana es indudablemente contrario al modelo junguiano, tanto en el desarrollo que aparece en los *Siete Sermones* como en las obras psicológicas de Jung y sus seguidores y comentaristas. El impulso de la energía psíquica que opera en la psique masculina y femenina, respectivamente, no es el mismo. Fue Freud, no Jung, quien estuvo a punto de presentar un modelo psicológico unisexual cuando defendió la curiosa cuestión del «repudio de la femineidad» como un objetivo dentro del proceso analítico tanto para los hombres como para las mujeres. No hay un único impulso psíquico básico, sino dos, que a su vez se manifiestan en gran número de maneras contrastantes en los diversos niveles. A partir de estas consideraciones, se deduce que los movimientos actuales dirigidos hacia la revisión de la condición de las mujeres o, de hecho, de ambos sexos, están condenados al fracaso hasta el punto de que sus objetivos reconocidos son algo así como una integración de los sexos siguiendo un modelo unisexual. La verdadera meta de la transformación de la psique no es el sexo único sino la androginia, pero esta androginia, sin duda rara y preciosa, sólo se encuentra en el más alto florecimiento del alma y, en consecuencia, de la humanidad. El sexo único es un sustituto distorsionado e irreal de la androginia, que en un período anterior estaba disfrazado bajo las claves de la alquimia, hecho que fue constatado por Jung en sus comentarios clásicos sobre el trabajo alquímico *Rosarium Philosophorum*, al que dio el prosaico nombre de *La Psicología de la Transferencia*³¹.

³¹ June Singer ha explorado eficazmente toda la cuestión de la androginia en su trabajo *Androgyny* (Garden City, N. Y., Anchor Press/Doubleday, 1976).

Es muy difícil responder a la pregunta de si una «androgina-ción» de la cultura es una posibilidad real. Este proceso no podría producirse por medio de una imposición política o social, sino que sólo podría surgir como resultado de la individuación y la consecuente androginación de un número suficientemente grande de personas dentro de una sociedad dada, que luego podrían distinguirse, por así decirlo, en su comunidad y su conciencia.

El camino a las alturas neumáticas últimas de la androginia es un sendero largo y arduo de transformación que se recorre con mucho esfuerzo y sufrimiento. En su monumental obra, *La Energía Psíquica*, Esther Harding destaca cuatro etapas de este proceso que experimentan tanto los individuos como las sociedades en evolución. La primera condición es la de la identificación del ego con el demonio de la sexualidad, con el *Geschlechtlichkeit* mencionado en el Quinto Sermón. Es un estado autoerótico y narcisista donde la libido es esencialmente autogratificante y no productiva. Esta condición es concomitante de la íntima identificación del ego con el inconsciente. La segunda etapa pone en juego la fuerza de la emoción y la personalización del objeto amoroso. La sexualidad en esta fase está siempre vinculada con la emoción que se apega a toda la persona y no solamente a las características sexuales. Una intensificación, particularmente en términos de proyección, provoca la tercera y siguiente etapa, que con frecuencia ha sido llamada amor romántico. En esta etapa de la transformación de la sexualidad, el objeto del amor es una personalidad distinta y diferenciada en los ojos del amante pero, además, la personalidad del ser amado toma cada vez más matices dados por valores que en ella proyecta el inconsciente del amante. El objeto se convierte cada vez más en uno secreto y psíquico de autoconocimiento, logrado mediante proyecciones impuestas al compañero. La parte del hombre y la mujer normalmente consignada a la sombría tierra del inconsciente emerge perceptiblemente mezclada con la personalidad de una personalidad humana viva. La cuarta y última etapa es el matrimonio místico, conocido

muchas veces por su nombre clásico, *hieros gamos*. Este desarrollo completamente gnóstico —que de acuerdo con todas las indicaciones constituyó la esencia del rito olvidado de los gnósticos valentinianos, al que se hace referencia en diversas obras como *El Misterio de la cámara nupcial*— aún utiliza la presencia de personalidades vivientes como compañeras. Sin embargo, por medio de intrincados procesos de cambio, el «matrimonio místico» conduce a una incorporación de la relación amorosa. Ello produce, en última instancia, la transformación total de la pareja en andróginos espirituales, en quienes los opuestos se han unido por la alquimia del amor, o para usar las palabras del gnóstico *Evangelio de Tomás*, «el hombre y la mujer se han convertido en uno solo». Esta es una de las representaciones más significativas del largo proceso que conduce a la androginia. Es evidente que este proceso gnóstico tiene poco en común con las precipitadas y mal concebidas visiones politizadas de una inminente sociedad unisexual.

La individuación de la humanidad, entonces, alcanza por una parte los cielos donde la excelsa y receptiva madre divina de la mente eterna (la *Mater Coelestis*) aguarda para recibirnos, mientras que por la otra está arraigada en el poder subterráneo del Eros fálico (*Phallos*), el padre terrenal, cuya fuerza y energía elemental proporciona el impulso con el que podríamos ascender. El falo, como un árbol viviente, crece en los oscuros y húmedos recovecos del terreno del instinto y alcanza el vacío ilimitado del espacio, hasta llegar al vientre de la *Mater Coelestis*, la madre etérea, entronada entre las estrellas. El semen del falo terrenal, la savia del *etz chiim* (el Arbol de la Vida de la Cábala), proyectado en el vientre de la madre del cielo, produce la fertilización del huevo psicológico cósmico, del que está destinado a nacer el nuevo cosmos del consciente. Así, como resultado del juego eónico de los opuestos que bailan y luchan, la unión final del cielo y la tierra engendran y crean al *Anthropos* andrógino, el Hombre Nuevo, el Cristo de los gnósticos, que es el paradigma del ego transformado e individuado de cada persona y de toda la humanidad.

A partir de las grandes tribulaciones de los eones, del ardiente horno alquímico de la vida cósmica, los opuestos han creado lo que representa su unión y, sin embargo, es más de lo que cada uno de ellos podría ser jamás. La dialéctica del alma ha producido la síntesis viviente que, más allá de las categorías pasadas de tesis y antítesis, apunta hacia el futuro. Al reconocer al amado celestial de lo Eterno Femenino, los *Sermones* se unen a la gran visión última de la *Mater Coelestis* en *Fausto*:

Todo lo precedero
 No es más que reflejo;
 Todo lo que se perdió en nosotros,
 Aquí es rectificado;
 Todo lo indescriptible
 Aquí lo descubrimos;
 Aquí se realiza lo Inefable;
 Lo Eterno Femenino
 Nos atrae a lo alto³².

En medio de esta aspiración extática, la intensa mirada del alma no se desvía de la tierra, pues como Jung convincentemente nos ha recordado en su *Psicología y Alquimia*: «Ningún árbol noble y crecido ha negado jamás sus propias raíces oscuras, pues crece no sólo hacia arriba, sino también hacia abajo».

El Sexto Sermón. La Serpiente y la Paloma

En el Sexto Sermón, el maestro desarrolla el tema de la sexualidad y la espiritualidad demostrando un énfasis especial en las manifestaciones de estos principios dentro de la esfera

³² Johann W. Goethe, *Fausto*, Parte II, estrofa final.

de las imágenes arquetípicas en la forma de la serpiente y el pájaro blanco. La serpiente y el pájaro están descritos ambos como «mitad de un alma humana», y así simbolizan claramente las particulares personificaciones de los dos principios de los opuestos que, cuando se integran en un estado final de unión, forman la totalidad del ser hacia la que se dirige la conciencia humana en su esfuerzo por la individuación. La serpiente y el pájaro, a su vez, están compuestos de una dualidad formada por los dos opuestos de deseo y pensamiento, el primero llamado pensamiento-deseo y, el segundo, deseopensamiento. Podemos deducir que esta enigmática descripción indica que la serpiente de la sexualidad tiene su más importante principio de motivación en el deseo, y que sus pensamientos, entonces, están siempre arraigados en el deseo; el pájaro blanco de la espiritualidad, por otra parte, procede de la región del pensamiento abstracto, y su aspecto de deseo aún está arraigado en el pensamiento. La serpiente es el pensamiento del deseo, mientras que el pájaro es el deseo del pensamiento. Una vez más, Jung destaca la intrincada y casi indistinguible red y combinación de los principios de los opuestos en la psique. De forma parecida al *Yin* y al *Yang* chinos, cada opuesto siempre contiene su propia polaridad opuesta en un estado de semi-latencia, del cual, a través del principio de *enantiodromia*, ésta puede emerger en el escenario del crecimiento y la actividad cuando lo dispongan los modelos de su desarrollo para este propósito. Masculino y femenino, luz y sombra, Eros y Logos se combinan eternamente en diversos niveles de interrelación y en infinitas series de polaridades alternantes, a causa de las cuales todos los juicios y determinaciones concretas quedan desesperadamente en nada. Como expresa el gnóstico *Evangelio de Felipe*, ni lo bueno es bueno, ni lo malo es malo, ni la vida es vida, ni la muerte es muerte, pues todos estos opuestos son hermanos entre sí, y cada uno se transformará en su condición original en algún momento en el futuro. En el eterno proceso de las combinaciones y recombinaciones de los opuestos, no existe un estado duradero de libertad y estabilidad espiritual. Según

las palabras del mismo Evangelio, sólo aquéllos que son exaltados por encima del mundo son verdaderamente indisolubles y eternos. El misterio de los opuestos, por supuesto, no es una cuestión sometida al juicio perspicaz del intelecto humano. Podría decirse que no es un problema que deba solucionarse, sino una situación difícil que la gnosis debe superar. Es así que todos los sistemas gnósticos, ya sean del siglo III o de la actualidad, revelan su carácter psicológico. La psique, contrariamente al razonamiento filosófico, lucha por la reconciliación de los opuestos. Este proceso, con frecuencia paradójico y hasta contradictorio en sí mismo, revela sin embargo un significado transformativo, que en última instancia intensifica la cualidad de la conciencia.

Si los *Siete Sermones* revelan algo, ello es que la estructura del ser, tanto en el nivel de su expresión colectivo-cósmico como en el individual-humano, está compuesta por una interminable cadena de polos opuestos. El intelecto filosófico desea someter estos opuestos a un análisis racional y, por lo tanto, percibir el significado en los modelos en donde se organiza su relación. Ha sido la tragedia de la cultura occidental el hecho de que este deseo persistente de la filosofía nunca haya podido ser satisfecho de una manera definitiva y total. Durante más de dos milenios, la investigación filosófica se ha dedicado al significado de la vida sin establecer lo que podría considerarse como pautas duraderas para el descubrimiento del significado de la vida. El ya fallecido autor satírico, Ambrose Bierce, no sin una razón válida, definió la filosofía como una ruta formada por muchos caminos que conducen de ninguna parte a la nada. Al margen de nuestro nivel de aceptación de esta dura sentencia, sería provechoso considerar, como solía hacer Jung y, antes de él, los gnósticos, que la cuestión del significado no es en absoluto un problema filosófico o teórico. El significado no es ni un silogismo o una declaración lógica ni un dogma destilado de la *Toráh* o del Nuevo Testamento. Las ciencias de la biología, la física o la matemática no proporcionan una respuesta a la búsqueda de significado mayor de lo que lo hace la interpretación de

la psique humana únicamente en términos de experiencia personal. La gnosis, como la imaginaron hombres como Valentiniano, Basílides y sus colegas, es la experiencia de la totalidad o la unidad. Esta unidad debe vivirse en el tiempo y también debe experimentarse en la eternidad. La relación de tensión que conecta a opuestos tales como lo personal y lo impersonal, lo consciente y lo inconsciente, lo tangible y lo intangible, de acuerdo con el principio de la *beneficencia del conflicto* mencionado en relación con el Quinto Sermón, genera el elemento de significado, que puede representarse más como un proceso que como una condición estática. La neurosis general de nuestro tiempo, que Jung definió como un sentido penetrante de futilidad e insensatez, es el resultado de la disminución de la tensión entre los dos polos opuestos del ser. Al carecer de esta tensión, el ser humano, como señaló Jung, desarrolla el sentimiento de que es una criatura inútil y fortuita, sin sentido. Esta falta de sentido, que puede describirse como existencial más que conceptual, impide al individuo vivir su vida con la intensidad que ésta exige si ha de disfrutársela por completo. Bajo estas condiciones, surge un cierto estancamiento, propio de una vida que no es la expresión del ser humano completo. La ausencia de significado es la causa principal de las perturbaciones psicológicas que, mucho más frecuentemente que los traumas de la niñez o los complejos infantiles, conducen al individuo a los tormentos de la neurosis. Jung expresó muchas veces que una psico-neurosis debe entenderse, en última instancia, como la angustia de un alma atormentada por la falta de sentido. El objetivo del pensamiento gnóstico en todas las épocas ha sido el de oponer un cierto tipo especial de significado a la falta de sentido de la vida. Este significado es existencial y experimental, y se revela en el contenido mítico del alma creado espontáneamente y vivido con intensidad. En términos prácticos, podríamos decir que esto implica que el significado de la vida no puede descubrirse o calcularse, sino que, más bien, debe vivirse. El hecho de vivir el significado, entonces, es un misterioso proceso revelado por la lucidez poética del

mito, el sueño y la imaginación, más que por las preocupaciones del ego consciente. En *Recuerdos, Sueños, Pensamientos*, Jung se refirió varias veces a la búsqueda del sentido de la vida del ser humano, y llegó a la conclusión de que toda respuesta a esta grave pregunta es sólo una interpretación o una conjetura, una confesión o una creencia humanas. Sin embargo, es evidente, por la vasta colección de sus obras, que, a su manera, encontró una respuesta a esta pregunta. Esta respuesta, afirmó él en repetidas ocasiones, ha de encontrarse en un curioso proceso, una interacción o una influencia recíproca de los opuestos del ser, según está revelado en la experiencia de la psique.

Aquí, entonces, podríamos decir que está el verdadero corazón y centro de la gnosis de Jung. La experiencia de la psique —que es el recipiente alquímico dentro del cual todas las palomas y serpientes, dioses y diablos, ardientes y crecientes, se combinan y recombinan en una danza pavorosa y majestuosa de formaciones y transformaciones— es la fabricante del significado, la creadora de la verdad. Para este reconocimiento, Jung se inspiró principalmente en el ejemplo de los antiguos gnósticos, pero también se apoyó en las aportaciones de otros espíritus afines a lo largo de la historia. Muy gratificado debió sentirse Jung cuando, hacia el final de su vida, se enfrentó al magnífico dicho de Jesús, contenido en el entonces recién descubierto *Evangelio de Tomás*: «Hay luz dentro de un hombre de luz, y enciende el mundo entero. Si no brilla, hay tinieblas». Como el Valentino de la antigüedad, Jung creía que en la humanidad misma se manifiesta la vida divina y la divina revelación, y que la verdadera Iglesia, o *ekklesia*, es aquella parte de la humanidad que reconoce su propio origen divino. Jung ratificó el peculiar dicho de la Iglesia antigua: «Fuera de la Iglesia no hay salvación» (*extra ecclesiam nulla salus*), pero por *Iglesia* él entendía la comunidad de personas conscientes o, como Valentino podría haberlas llamado, aquéllas «consideradas más hábiles». Las declaraciones del maestro en la última parte del Quinto Sermon concernientes a la utilidad de la comunidad deben in-

terpretarse desde este punto de vista. Los dioses, nos enseñan los *Sermones*, nos fuerzan a convertirnos en una comunidad, pues la debilidad de la voluntad humana con facilidad desvía al individuo de su propio designio escogido de individuación. Mientras que reconoce de este modo el valor de un cierto tipo de comunidad, Jung sigue siendo un auténtico gnóstico cuando insiste en el valor de la condición del «solitario» o «solo», persona muy admirada por el *Evangelio de Tomás* y otros trabajos gnósticos. La comunidad de buscadores de gnosis de mentalidad parecida, y el individualismo espiritual o «soledad» del gnóstico no sólo son compatibles, sino que son complementos necesarios entre sí, como está expresado en las líneas finales del Quinto Sermón:

En la comunidad habrá abstinencia. En la soledad, que haya derroche de abundancia. Pues la comunidad es la profundidad, mientras que la soledad es la altura. El verdadero orden en la comunidad purifica y conserva. El verdadero orden en la soledad purifica y aumenta. La comunidad nos da calor, mientras que la soledad nos da la luz.

La acusación que hicieron los ortodoxos contra los gnósticos; que el esfuerzo gnóstico se opone a la comunidad —hoy en día expresada con bastante frecuencia por actividades sociales de diverso signo contra el llamado narcisismo de la transformación psicológica—, revela ser un argumento injusto y falaz. Según los gnósticos, no es la comunidad sino una *comunidad inconsciente* lo que es objetable. Los cristianos ortodoxos opuestos a los gnósticos solían insistir en que la humanidad es pecaminosa, corrupta y que, por lo tanto, necesita medios más allá de su propio poder para volver a Dios. Ellos sostenían que estos medios habían sido revelados en sus tamizadas y distorsionadas escrituras canónicas y venerados dentro de la comunidad de creyentes, «el Arca de la

Salvación». En la actualidad, los activistas sociales proclaman también que sólo en las preocupaciones sociales de la comunidad y la sociedad existe una auténtica realización. El partido político, el movimiento social, se convierte, así, en la nueva Arca de la Salvación, y el individuo es reducido una vez más a una figura de insignificante valor, destinado a ser útil sólo a través de sus vínculos con causas y propósitos que trascienden el valor legítimo de la mente individual. Jung, como Valentino, deseaba fomentar la participación de la comunidad siempre y cuando esa unidad comunitaria apareciese como una ayuda y un instrumento para el autoconocimiento y un necesario agente de compensación para los excesos del individualismo.

La ortodoxia religiosa —que ha ejercido tanta influencia sobre nuestra cultura y de la que ni siquiera los ateos pueden escapar de su aura— siempre ha sostenido que la experiencia de la psique humana de ninguna manera podría realizar nada parecido a la salvación porque es esencialmente pecaminosa. El vocablo usado para designar *pecado* en los textos cristianos antiguos es la palabra griega *hamartia*, que deriva —y esto es muy interesante— del arte de la ballestería y denota «errar el blanco». La visión de la doctrina judía y cristiana tradicional es que los seres humanos son, por naturaleza, arqueros espirituales extremadamente malos; siempre tienden a errar el tiro. La humanidad sufre de aflicción, enfermedad, pesar y privación, pues la voluntad del Creador siempre le impidió dar en el centro del blanco cósmico. Así, todo lo que puede hacer es confiar en una redención que viene de una fuente externa, es decir, de la misión salvadora de Jesús. Dios se hizo hombre para salvar al hombre, pero el hombre no puede hacerse Dios para salvarse a sí mismo. No es sólo la desigualdad lo que separa lo Divino de lo humano, sino la terrible carga del pecado humano.

Jung nunca estuvo de acuerdo con el argumento de que *en cierto sentido* los seres humanos pueden considerarse verdaderamente pecaminosos. Las neurosis y otros problemas psicológicos son, hasta cierto punto, algo así como fracasos

morales. Vivir de acuerdo con la más alta capacidad del alma es una meta moral inherente a la vida humana, y cuando no logramos alcanzar este objetivo moral fundamental, entonces sí sufrimos. Los dioses retribuyen a aquéllos que detienen el crecimiento del espíritu. Adquirir la conciencia del inconsciente es, en cierto sentido, una meta moral, y nuestro fracaso es un fracaso moral. Sin embargo, estas categorías morales de fracaso y perturbación psicológicas están, a su vez, arraigadas en algo más profundo que puede definirse como *a-gnosis* o ignorancia. El sublime y famoso *Evangelio de la Verdad* de la biblioteca de Nag Hammadi, claramente valentiniano, ilustra este hecho psicológico en términos poéticos cuando dice que la ignorancia provoca la angustia y el terror, y que la angustia, a su vez, se solidifica en una substancia parecida a la bruma, que impide a todos poder ver. El mismo Evangelio definía este tipo de vida, causada por la ignorancia, como una pesadilla en la que el alma experimenta terror, confusión e inestabilidad, junto con duda y discordia. En oposición a los ortodoxos, el modelo junguiano y gnóstico de la realidad imagina un momento y una ocasión para el ser humano en que podrá desechar esta bruma de ignorancia que entumece y confunde y, según las palabras del *Evangelio de la Verdad*, podrá dejar atrás las obras de esta ignorancia como un sueño en la noche. El paralelismo entre estas declaraciones mitológicas sobre la ignorancia y el psicoanálisis es obvio, y ha sido debidamente destacado por algunos intérpretes de las escrituras gnósticas, en especial por Elaine Pagels (*Los Evangelios Gnósticos*). Cuando los humanos carecen de percepción psicológica, son tiranizados por los impulsos del inconsciente, y su ignorancia les conduce a fracasos de diversos tipos: emocionales, físicos y morales. Cuando se logra un alto grado de autoconocimiento, la calidad del contacto con el inconsciente, a su vez y proporcionadamente, intensifica la cualidad de la conciencia y, con ella, la vida de toda la persona. Citando una vez más el *Evangelio de Tomás*:

Si haces salir lo que está en tu interior, ello te salvará.
Si no lo haces, lo que no hagas salir te destruirá³³.

Jung ha demostrado que la mayor ayuda para la humanidad en su estado de aflicción espiritual y su condición de abandono, ha de encontrarse en la experiencia espiritual interior. Mediante este tipo de experiencia, el individuo no sólo adquiere diversos grados de *gnosis* —percepción, conciencia, conocimiento de las verdaderas realidades del ser— sino que también recibe *pistis*, confianza, fe vivencial, que asegura la supervivencia y la continuidad del esfuerzo de la individuación. Jung describió la adquisición de la cualidad de *pistis* de la siguiente manera:

(Este tipo de experiencia) no puede refutarse. Sólo podéis decir que nunca habéis tenido una experiencia semejante, a lo cual vuestros opositores contestarán: «Lo siento, yo sí la he tenido». Y allí terminará vuestra discusión. No importa lo que el mundo piense de (este tipo de experiencia), el que la tiene, posee un gran tesoro, algo que para él se ha convertido en una fuente de vida, de significado, y belleza, y ha dado un nuevo esplendor al mundo y a la humanidad. Tiene *pistis* y paz. ¿Dónde está el criterio por el cual se podría decir que una vida así no es legítima, que una experiencia así no es válida, y que una *pistis* así es una mera ilusión? ¿Existe, de hecho, una verdad superior acerca de las cosas últimas que es la que nos ayuda a vivir? Esta es la razón por la que tomo muy en cuenta... los símbolos producidos por el inconsciente³⁴.

En este punto es donde nuestras consideraciones deben regresar a los dos símbolos principales de los Sermones Quinto

³³ *The Gospel According to Thomas*, Logion 45.

³⁴ Jung, *Alchemical Studies*, Vol. 13 en *Collected Works* (1976), párr. 40.

y Sexto, los principios complementarios y sin embargo opuestos de la sexualidad y la espiritualidad, ilustrados respectivamente como la serpiente y el pájaro blanco. La *pistis* de la que nos habla Jung en el anterior pasaje ciertamente no garantiza lo que la religión popular llama «paz mental», por lo menos no a largo plazo. Siempre y cuando tenga lugar la individuación, la paz en la mente o el alma es, a lo sumo, un respiro entre el conflicto pasado y el conflicto futuro, un intervalo temporal entre las dos batallas en la guerra eónica creativa. No importa cuánto se haya enriquecido nuestra vida por medio de uno o varios encuentros con el inconsciente, el hecho psíquico es que *sólo el conflicto* conduce al significado, y *sólo más conflicto* conduce a más significado. La experiencia del significado —que es de lo que se trata la gnosis— no es equivalente a la falta de sufrimiento; sin embargo, la *pistis* de la conciencia que se conoce a sí misma puede fortalecernos contra los peligros de los opuestos, contra las fauces de la serpiente y las garras y el pico del pájaro. Los peligros de lo irracional y lo racional, de lo instintivo y la espiritualidad, se destacan contra la plasticidad del alma gnóstica, que, superando todos estos peligros, sigue experimentando cimas de conocimiento y transformación recién descubiertas y pasa por la reconciliación de nuevos pares de opuestos.

El simbolismo de la serpiente del Sexto Sermón presenta inicialmente algo así como un enigma para el estudioso del Gnosticismo, en particular si está empapado del saber gnóstico de la serpiente como se puede encontrar en algunos de los textos de Nag Hammadi. En varios de estos tratados, la serpiente del Génesis está considerada como un consejero sabio y sagrado, sin duda un mensajero o una manifestación de la Sabiduría excelsa, la Madre Sofía, que está decidida a rescatar a la primera pareja humana del cautiverio en que los mantiene el Creador. En las obras *Sobre el Origen del Mundo* y *La Hipóstasis de los Arcontes*, se relata la historia de la cooperación de Eva con la serpiente sabia y benigna, que, lejos de ser una impostora satánica, es esclarecedora y liberadora, y persuade a Eva para que coma la fruta, abriendo sus ojos y

los de Adán y otorgándoles conciencia. Si comparamos la serpiente de la sexualidad demoníaca descrita en el Sexto Sermón con la serpiente del paraíso de los mitos gnósticos, encontramos una diferencia significativa. La serpiente gnóstica del paraíso es sabia y bien intencionada. De la serpiente del Sexto Sermón se dice que es una prostituta que se casa con el Diablo y con espíritus malvados, un espíritu tirano y atormentador que descarría a las personas y hace que se rodeen de malas compañías. Casi podríamos acusar a Jung-Basilides de haber aceptado la imagen ortodoxa de la serpiente en lugar de la gnóstica. Sin embargo, el asunto es más complicado que eso.

En los ya mencionados tratados gnósticos, la serpiente tiene un curioso título doble; *bestia salvaje* y también *instructora*. El tratado *Sobre el Origen del Mundo* dice, en efecto, que la interpretación de *bestia salvaje es la instructora*. Los especialistas en lingüística creen que esta curiosa declaración tiene que ver con el hecho de que las dos palabras derivan del mismo término en lengua aramea. De manera similar, se nos dice que el nombre de *Eva*, igual que las palabras para *serpiente* y *instruir*, tienen un sonido parecido en arameo y, por lo tanto, es más que probable que los autores gnósticos quisieran conferir una semejanza en el carácter o significado implícito empleando un juego de palabras, procedimiento común en el mundo antiguo. Así, comienza a revelarse un rol doble de la serpiente sabia. (Ver John Dart, *The Laughing Savior*, Nueva York: Harper and Row, 1976, p. 72.) Esta dualidad es muy apropiada para el simbolismo arquetípico anfibio, pues la serpiente, con su capacidad para moverse con la misma facilidad en el agua que sobre la superficie de la tierra, siempre ha sido un símbolo primordial de la dualidad y de la co-inherencia de los opuestos en uno y el mismo ser o principio. En *Psicología y Alquimia* Jung comentó ampliamente el simbolismo de la serpiente, y reconoció la posibilidad de que por lo menos parte del simbolismo de la ciencia de la serpiente involucre el oscuro mito del *Anthropos* gnóstico u hombre divino encarnado en la naturaleza. Esta enseñanza,

recopilada principalmente a partir de los relatos de los padres de la Iglesia, en particular de los de Hipólito, habla del prototipo de la verdadera humanidad que aparece en los cielos antes de la creación del mundo y, en algunas versiones del mito, con el tiempo llega a entrar en la tierra y en el reino mismo de la naturaleza. El *Anthropos* es originariamente andrógino y a la larga se divide en dos partes, la femenina que va a residir en el cielo, y la masculina, que entra en la tierra. Sin embargo, según la típica proposición gnóstica, ambos principios retienen un cierto carácter andrógino, y así, la serpiente fálica de la tierra es femenina en un sentido interior, mientras que el ave-mujer celestial esconde un núcleo masculino. Es esta perenne inseparabilidad de las polaridades contrasexuales la que hace que el pensamiento gnóstico y junguiano se convierta en la desesperación de todos los que desean que las divisiones precisas e imágenes diferenciadas construyan sistemas lógicos y tracen teorías racionales. Así, el dios terrenal *Phallos* se manifiesta, en un nivel inferior, como la serpiente, que a pesar de un simbolismo fálico también tiene carácter femenino. Al parecer, la llamada mitología *Ofita* gnóstica de la que habla Hipólito describía un ser muy similar a la serpiente fálica del Sexto Sermón. Este ser —comparado frecuentemente con el falo alado de Hermes, o el falo del mutilado dios-faraón Osiris que emerge de las aguas, donde fue arrojado por la desmembradora mano de Seth— es el hombre divino primordial, oculto en la tierra esperando para surgir de su escondite. La otra parte del *Anthropos*, aliada con la madre celestial, incluso cuando la primera está asociada con el padre celestial, ha ascendido a los cielos. Esta no es otra que el pájaro blanco del Sexto Sermón. Los dos *anthropoi*, uno de la tierra y el otro del cielo, fueron muy importantes para el mito personal de Jung. Este parece haber descubierto un eco de este misterio en la primera carta de san Pablo a los Corintios, cuya versión latina aprovechó para su lápida: «*Primus homo de terra terrenus: secundus homo de caelo coelestis*» (El primer hombre fue de la tierra, terreno; el segundo hombre fue del cielo, celestial. I Cor. 15, 47).

Así, llegamos a la conclusión de que, según la gnosis de Jung y, por supuesto, el precedente que supone la gnosis antigua, debemos aceptar que hay dos aspectos del *Anthropos* primordial que se encuentran en el alma humana. Uno de ellos es una serpiente, exteriormente fálica pero femenina por dentro, que penetra toda la naturaleza y encarna, por así decirlo, la divinidad oculta o subterránea que está en los recovecos de la naturaleza física y en las fuerzas instintivas de la mismísima psique humana. Este es el dios fálico con el que Jung se encontró cuando era un niño en un sueño visionario; el monstruoso gusano ctónico sentado en un subterráneo trono real —el dios cuya imagen marcó su perspectiva espiritual por el resto de su vida. En sus *Recuerdos, Sueños, Pensamientos*, describió este *Anthropos* gnóstico que penetra la naturaleza como un símbolo de una peculiar conjunción de los opuestos que tiene lugar en el mundo natural y que, con una singular percepción, caracterizó como la «unión de la materia espiritualmente viva y físicamente muerta». Una vez más, el conocimiento intuitivo de Jung reveló un aspecto de la gnosis que, en su mayor parte, había permanecido oculto para los estudiosos. El cuadro «oficial» que tenemos de la visión gnóstica de la naturaleza siempre ha sido uno de desprecio y aversión, por medio del que, según intérpretes tendenciosos, los gnósticos abordaron el mundo de la naturaleza externa. Sin embargo, en la primera parte del siglo xx, un fragmento del *Evangelio de Tomás* que figura en el llamado «Papiro Oxyrynchus», llamó la atención de los lectores atentos; éste declaraba por boca de Jesús: «Levanta la piedra y me encontrarás, parte la madera y estoy allí». Sin embargo, pocos han querido reconocer que los gnósticos no condenaban a la naturaleza, sino que más bien condenaban sólo al *kosmos* o sistema impuesto por el demiurgo a la naturaleza tanto humana como externa. Jung, por otra parte, siguiendo la pauta recibida en la visión de su infancia, percibió al serpentino *Anthropos* fálico instalado en el trono de la sabiduría de la naturaleza. En sus ya citadas reflexiones autobiográficas, Jung se revela una y otra vez como un sincero amante y admirador

de la naturaleza. Hablando con la nostálgica sabiduría de la vejez, exclamó: «Sin embargo, es tanto lo que me llena: plantas, animales, nubes, el día y la noche, y lo eterno en el hombre. Cuanto más inseguro me he sentido de mí mismo, más ha crecido dentro de mí una afinidad con todas las cosas». Jung también dijo (en un comentario a Barbara Hannah) que el respeto por la naturaleza era una de las cualidades lamentablemente reprimidas en nuestra cultura por la religión cristiana, siendo algunas de las otras grandes represiones la sexualidad y la imaginación creativa.

Jung, el gnóstico, como otras personas de orientación gnóstica anteriores a él, amaba la naturaleza, pero no por las razones convencionales que normalmente han aparecido en la humanidad. El paganismo panteísta amó y aún ama la naturaleza por sus propias razones inconscientes; débilmente siente que la naturaleza oculta algún pavoroso y sagrado misterio, aunque no tiene una noción consciente en cuanto a la esencia o el funcionamiento de ese misterio. La ortodoxia judeo-cristiana también profesa un cierto respeto por el «mundo» (aunque más raramente por la naturaleza) y lo llama *el mundo de Dios*, sosteniendo que un Creador extracósmico y sobrenatural hizo el mundo, que es Suyo y, por lo tanto, bueno. (Nos preguntamos si con este razonamiento el infierno podría considerarse «bueno» también, puesto que el mismo Creador bueno es responsable de su existencia.) De todas las actitudes hacia la naturaleza, la gnóstica es quizás la más intrigante, pues no está arraigada en la mera intuición vaga de la inconsciencia primitiva, y aún menos en el respeto por el Creador-demiurgo del Génesis. Esta actitud —que impulsó a los alquimistas a hablar de la «luz de la naturaleza» y a Goethe a usar el término *Dios-naturaleza*— ama la naturaleza no por su apariencia externa o su creador, sino por una Divinidad sobrecogedora, misteriosa, inescrutable y, sin embargo, siempre presente, que reside oculta en la naturaleza misma. Mientras que para el cristiano ortodoxo éste es el mundo de Dios en el sentido de que ha sido hecho por el Dios de la *Biblia* y pertenece a él, para el gnóstico, el alqui-

mista, el mago y, por supuesto, para Jung, éste es el mundo de Dios, porque *Dios vive en él*. Este Dios residente no es otro que el *Anthropos*, el dios-hombre primordial, que ahora habita la tierra y que en algún momento del futuro surgirá de sus profundidades en una resurrección gloriosamente cósmica. Hay un espíritu oculto en el mundo, en la naturaleza, en las rocas, las cuevas y las aguas. Se desliza por los oscuros pasajes del reino subterráneo y nada en los arroyos y lagos que nutren la tierra. Se eleva como una serpiente por las células de las plantas, y anima (infunde alma a) las criaturas que se mueven, quienes, en virtud de su influencia animadora, se conocen como animales.

En general no se sabe, aunque es innegable, que el reconocimiento de esta presencia misteriosa y oculta en el mundo natural fue mantenida con vida por la tradición de la realidad pansófica o alternativa, y que fue en parte gracias a esta tradición —fuente y origen de lo que es el Gnosticismo— que Jung se interesó tanto por la alquimia y disciplinas afines, todas ellas basadas en la creencia en la luz de la naturaleza, la *lumen naturae*. Es curioso notar cómo incluso el Cristianismo medieval, con su pérdida de la gnosis, no abandonó la noción de la luz de la naturaleza, sino que tendió a retenerla como una fuente auxiliar de iluminación espiritual, que existía junto con la revelación divina. Alimentados por las convicciones de magos y alquimistas como Alberto Magno, Agripa von Nettesheim y Paracelso, los escolásticos y monásticos de la Iglesia continuaron reconociendo que el mundo de bestias y aves, de campos y arroyos guardaba poderosos secretos espirituales, incluso «destellos de profecías», como Agripa los llamaba. Paracelso resumió muy bien la conclusión del pensamiento medieval y renacentista cuando escribió: «Además, la luz de la naturaleza es una luz que se enciende desde el Espíritu Santo y no se extingue, pues está bien encendida».

En el ser humano, este *Anthropos* terrenal o luz residente de la naturaleza está incorporado en la parte del inconsciente que está asociada con los instintos. De más está decir que en

la cultura occidental, y en casi todas las demás también, este inconsciente instintivo está dominado en gran medida por la sexualidad. Por esta razón Jung conecta la serpiente de la tierra con el falo, o el demonio de la sexualidad. Es significativo que Jung hiciera su declaración más clara y convincente concerniente al *Anthropos* en su libro *La Psicología de la Transferencia*, un trabajo que trata específicamente la alquimia del amor. No nos queda más remedio que citar sus propias palabras:

Este espíritu «inferior» es el Hombre Primordial, hermafrodita por naturaleza y de origen iraní, que fue hecho prisionero en *Fisis*. Es el hombre esférico, perfecto, que aparece en el principio y el fin de los tiempos y es el principio y el fin del hombre. Es la totalidad del hombre, que está más allá de la división de los sexos y sólo puede alcanzarse cuando el hombre y la mujer se juntan en uno. La revelación de este significado superior resuelve el problema creado por el contacto «siniestro» y produce desde las caóticas tinieblas la *lumen quod superat omnia lumina* (la luz que se eleva sobre todas las luces)...

La revelación del *Anthropos* no está asociada con ninguna emoción común religiosa; prácticamente significa lo mismo que la visión de Cristo para el Cristianismo creyente. No obstante, no aparece *ex opere divino* (como resultado de un acto divino), sino *ex opere naturae*: no desde lo alto, sino de la transformación de una sombra del Hades, parecida al mal y con el nombre del dios pagano de la revelación³⁵.

Comprensiblemente, Jung también reconoció que el *Anthropos* inferior estaba encarnado en la enigmática pero transformativa figura de Mefistófeles en el *Fausto* de Goethe, quien con el poder de los instintos, en particular de la sexualidad,

³⁵ Jung, *The Psychology of the Transference*, Vol. 16 en *Collected Works* (1954), pp. 54-55.

arrastra al héroe desde sus alienadas búsquedas intelectuales hasta el escenario de la transformación en el mundo real de los opuestos. Quizás es más fácil para nosotros a estas alturas reconocer por qué Jung dice en este Sermón que la serpiente se une al Diablo y tienta a las personas a rodearse de lo que podría llamarse malas compañías. El temor, el deseo, la proyección de poderes interiores hacia objetos materiales, la tiranía y el tormento de la transformación, todas estas cosas nos llegan por medio del *Anthropos* en su aspecto terrestre. Como ya se ha indicado, la individuación tiene poco en común con la serena quietud o la ausencia de sufrimiento. La serpiente nos proporciona conflicto, y el conflicto sirve para la relación y la reconciliación de los opuestos. Jung también declara en nuestro Sermón que la serpiente desciende a las profundidades y allí paraliza o estimula al demonio fálico. Aquí encontramos los dos extremos necesarios de *askesis*, o habilidad de transformación, como aparecen en la práctica gnóstica, por lo menos tal como esta práctica se nos revela en las fuentes disponibles. Las fuerzas instintivas de la psique deben encontrarse en una condición de extraordinaria estimulación para que puedan utilizarse con propósitos de intensa transformación. La *askesis* (habilidad espiritual) se distingue de su caricatura, el ascetismo, pues lucha por la actividad extraordinaria en oposición a la actividad ordinaria de la energía psíquica. Cuando la fuerza de la serpiente se expresa siguiendo los modelos ordinarios y triviales de la vida cotidiana, los resultados no son transformativos. Sólo cuando mediante un estricto control o una extraordinaria actividad las fuerzas libidinales se activan hasta el punto del éxtasis, se llevará a cabo la *opus contra naturam*, la obra contra los modelos naturales ordinarios. De forma similar, Jung nos dice en el Sermón que la serpiente, al eludir nuestro alcance y al estimularnos a buscar, nos enseña caminos ocultos que nunca descubriríamos con nuestra limitada inteligencia. Mefistófeles, el sabio diablo de energía psíquica, siempre tienta y guía a Fausto por vías y modalidades de actividad individual que nunca hubieran estado disponibles para el poco imagi-

nativo estudioso de la dramática visión de Goethe. La utilidad de la enigmática serpiente de la tierra, entonces, se manifiesta; por más penoso y doloroso que su veneno pueda resultar para nuestra salud física y nuestra paz espiritual, es nuestra ayuda fundamental en el proceso de la gnosis.

El serpentino *Anthropos* de los gnósticos recibió aún otro intrigante análogo en el mito hindú de la serpiente-diosa Kundalini, cuyas evocaciones psicofisiológicas en las prácticas de Yoga han sido merecedoras de una creciente atención literaria y práctica en décadas recientes. Como el *Anthropos*, Kundalini representa a un ser divino que ha entrado en los recovecos oscuros y húmedos de la tierra, desde donde está destinado a elevarse a la cumbre de la existencia, para encontrarse allí con su divinidad gemela de la que la diosa ha sido separada durante innumerables eones. Durante sus viajes por la tierra, la diosa peregrina ha adquirido la forma de una serpiente, y gracias a este adaptable y veloz cuerpo de reptil, logró sobrevivir a los incontables peligros que acompañan a la vida terrenal. En la analogía microcósmica del cuerpo humano, se dice que el hábitat de la serpiente divina está en la base de la espina dorsal, donde, bajo circunstancias ordinarias, duerme la diosa y sueña con sus orígenes celestiales. Cuando llega el momento de despertar, se enrosca alrededor de la columna como si fuera el tronco de un árbol y comienza su viaje eónico de ascenso a las excelsas regiones donde, encima de la corona de su cabeza y sentado en su etéreo trono de loto, su esposo, el gran dios Siva, la espera. Miguel Serrano, el distinguido escritor chileno que una vez desarrolló su labor diplomática en la India, nos ofreció una conmovedora y profunda imagen gnóstica de Kundalini-Anthropos en su espléndido relato poético sobre el mundo espiritual de la India titulado *La Serpiente del Paraíso*, del que citaremos aquí algunos breves pasajes:

Antes de que la serpiente se enroscara en el Arbol del Paraíso, vivía en las líquidas profundidades debajo de las

raíces del árbol. Entonces, como la columna de un hombre que surge de las oscuras y sensibles regiones de su cintura hacia el torso superior que se mueve libremente, la Serpiente se estiró hasta las ramas superiores, donde el sol pudiera calentar su piel pálida y fría. En las secretas profundidades de donde emergió disfrutaba de una clase de poder y placer elemental, pero cuando se encontró con la fuerza del sol, pareció expandirse y encogerse al mismo tiempo. El resultado fue un conflicto de luz y sombra, pues la fuerza de la Serpiente es líquida y helada; envenena y deifica. Algunos llaman al veneno de la Serpiente, Dios; otros lo llaman Inmortalidad³⁶.

Jung también se interesó por el mito de Kundalini y percibió en él un símbolo de la individuación humana. Interpretó el sistema del Yoga Kundalini como un viaje simbólico desde la división hasta la plenitud, que usa el cuerpo como un medio para la proyección del contenido inconsciente en transformación. Serrano, con su aguda conciencia de las imágenes junguianas arquetípicas, expresó algunos de estos elementos de individuación del simbolismo indio de la serpiente cuando escribió:

Así como la Serpiente del Paraíso surge de las líquidas profundidades en las que el Arbol mismo está arraigado, el hombre también produce sus hijos físicos de estas regiones oscuras y lóbregas. Estos hijos de la carne están destinados a morir, pero los hijos del espíritu que nacen durante la madurez del hombre son capaces de alcanzar la eternidad convirtiéndose en hijos de la muerte... Cuando el hombre haya vivido la mitad de su vida, debe prepararse para procrear al hijo en el espíritu; es decir, a un hijo de la muerte. Este sólo puede nacer a través de la unión con

³⁶ Miguel Serrano, *The Serpent of Paradise*, (Londres: Rider & Co., 1963), p. 15.

la Serpiente o haciendo sonar el falo de Siva y la flauta de Krisna. Y sólo él nos puede llevar por encima del mar de la muerte. Nos hará atravesar en su barca fosforescente o nos permitirá descansar en las alas de la Serpiente Emplumada.

Un hombre que se ha casado con esta Serpiente tiene una apariencia extraña, de otro mundo. Su rostro tiene la tranquilidad de quien ha sentido el placer de ser envenenado, y refleja la calma de la muerte. Parece estar inmerso en aguas somnolientas, donde nada con los peces de Dios. Sus ojos, aunque cerrados, emanan un gozo indescriptible, y se ve la sombra de una sonrisa en sus labios; pues ha sido su privilegio descender a las oscuras raíces del placer y poder volver a una unión espiritual. En el palacio que descansa en la copa del Arbol del Paraíso se ha encontrado con alguien a quien ha estado esperando durante mucho tiempo, y la alegría de este encuentro ha hecho que las lágrimas se deslicen por sus mejillas. Los frutos formados de esas lágrimas son, a la vez, como agua y hielo, y cuando caen, hacen un ruido como el de campanas tintineantes³⁷.

Así es el proceso de individuación y el carácter de la persona que individua con éxito tal como lo describe Serrano poéticamente. Se puede decir que las imágenes evocadas para nuestra contemplación tienen una profunda relación con el Gnosticismo tanto en sus manifestaciones antiguas como en las modernas, es decir, junguianas. Los opositores de los gnósticos han sacado mucho provecho del odio que, según se dice, sentían los gnósticos hacia el proceso del nacimiento y la procreación de hijos. Los recientes descubrimientos han ayudado en gran medida a disipar un poco la confusión en cuanto a este tema, demostrando que los gnósticos no se oponían al matrimonio o a la procreación de hijos *como tales*, sino que tenían ciertos puntos de vista psicológicos con res-

³⁷ *Ibid.*, p. 17.

pecto a estos asuntos que se parecen mucho a los expresados anteriormente por Serrano. El inconsciente, según Jung, tiene una tendencia fatal a manifestarse en actos físicos que tienen una relación simbólica con el contenido que el inconsciente debe traer a la conciencia. Dentro del contexto del proceso de individuación, resulta imperativo para las personas procrearse a sí mismas como seres nuevos y regenerados. Es obvio que el proceso de nacimiento físico es el gran símbolo de este nacimiento interior. Por lo tanto, los gnósticos advertían a las personas, en particular a las mujeres, de que no debían confundir este acontecimiento biológico con la realidad psicológica mayor que yace oculta en este simbolismo. Ya el Evangelio canónico de Lucas contiene dos pasajes (11: 27-28 y 23: 29) que indican que Jesús se opone a la actitud inconsciente de las mujeres hacia sí mismas como meras dadoras de vida a niños físicos. En el *Evangelio Gnóstico de Tomás* este tema aparece aún con mayor claridad y dentro de un contexto algo más unificado:

Una mujer de la multitud Le dijo: Bendito es el vientre que Te llevó, y los pechos que Te alimentaron. El dijo: Benditos son aquéllos que han oído la palabra del Padre (y) la han conservado seriamente. Pues habrá días en que diréis: Bendito es el vientre que no ha concebido, y los pechos que no han amamantado³⁸.

Mientras que el arquetipo del nacimiento obviamente tiene un rol especial en la vida de las mujeres, el problema psicológico de la individuación *versus* el sobrevivir inconsciente de modelos espirituales de desarrollo, afecta las vidas de ambos sexos. En efecto, tenemos aquí otro ejemplo de individuación como la *opus contra naturam* (obra contra la naturaleza) alquímica. La naturaleza, el *Anthropos* como la ser-

³⁸ *The Gospel According to Thomas*, Logion 79.

piente de la tierra, nos inyecta el veneno que puede paralizar o despertar. Si seguimos ciega e inconscientemente los impulsos de la serpiente, seremos conducidos a una mayor inconsciencia y nos adormeceremos en un sueño eónico a causa de los sentimientos placenteros que nos proporciona el vivir físicamente fuera de las realidades interiores. La «dulce tentación de la carne» a la que se refieren algunos escritores gnósticos es, de hecho, la tentación de los arquetipos expresados inconscientemente dentro de un contexto carnal. Los hijos de la carne están destinados a morir, según expresa sabiamente Serrano en el citado pasaje, lo cual significa que los actos físicos que consisten en la expresión inconsciente de realidades arquetípicas son como abortos que no contienen ninguna promesa espiritual de crecer y alcanzar la verdadera madurez. Por otra parte, cuando damos a luz a un hijo del espíritu, este hijo asegura la inmortalidad del padre espiritual. El hijo del espíritu, que es el nuevo *Self*, nacido por lo general en la segunda mitad de la vida, se convierte en el portador de la vida del espíritu. Aquél que descubre el significado de las palabras del Logos no saboreará la muerte, dice el *Evangelio de Tomás*. Si descubrimos el significado de la vida, entonces, y sólo entonces, somos dignos de la vida y podremos escapar a la muerte de la inconsciencia. A partir de estas consideraciones psicológicamente válidas, las mentes reduccionistas de algunas personas han llegado a la errónea conclusión de que la expresión física de fuerzas interiores y transformativas es mala en sí, y que la carne debe ser mortificada para liberar al espíritu de su abrazo mortal. Las escrituras gnósticas, como los *Sermones* de Jung, enseñan que la expresión física de las realidades espirituales *solamente*, sin la presencia de la conciencia, es contraproducente o, a lo sumo, inútil. Nunca tuvieron la intención de declarar que la vida debía vivirse *sólo* en la mente y que el cuerpo y sus experiencias debían declararse malos. Sin embargo, todos los que enseñaron el desarrollo de la conciencia creyeron necesario advertir contra la tendencia del *Anthropos* inferior para atraer a la conciencia a las oscuras profundidades del sueño terrestre, donde moran

los muertos, y donde vagan los espíritus malignos de energía psíquica no redimida. El Sexto Sermón se refiere a los muertos que están ligados a la tierra, que no han encontrado el camino por donde cruzar al estado de soledad, y dice que la serpiente está asociada con ellos. Enseguida podemos ver que esto se refiere a las fuerzas de la inconsciencia y la desunión, que se alimentan por la clase de actitud que sobreviene cuando llevamos una vida ciegamente instintiva. La verdadera *askesis* (habilidad) consiste en la capacidad de combinar las experiencias de la vida humana natural con un constante descubrimiento del significado. Cuando se consigue, los actos físicos impulsados por el instinto ya no se oponen a las realidades que buscan su expresión a través de ellos. A estas alturas, la vida se vuelve cada vez más una expresión del ritual del drama de la individuación llevado a cabo conscientemente. El ascetismo como negación hostil del valor de las fuerzas de la naturaleza instintiva es una perversión y un vulgar reduccionismo. La figura de la serpiente terrenal en el Sexto Sermón lo demuestra.

Algo más lejos de nuestra experiencia cotidiana está el otro principio del *Anthropos* dual, tal como está representado en el Sexto Sermón. Es el pájaro blanco del cielo, que inevitablemente evoca la imagen del Espíritu Santo en forma de paloma. Así como la serpiente representa los elementos inferiores o femeninos, es decir, la tierra y el agua, la paloma o pájaro blanco es la expresión del elemento del aire a través del cual vuela, y del fuego solar que es la luz de los cielos de donde descende. Así como la serpiente simboliza el instinto, la sexualidad, la procreación, y la luz oculta en la naturaleza, el pájaro representa el pensamiento, el espíritu, la trascendencia. La una habita en la tierra y se desliza dentro de sus agujeros; el otro vuela por encima de la tierra, mirándola desde arriba; podemos imaginárnosla con una mezcla de perplejidad y desprecio confundido. La serpiente de sangre fría, con su feroz poder para golpear sin la menor advertencia, y el pájaro del aire, frágil y gentil, de sangre caliente, conforman el extraño aspecto dual del poder de redención del *Anthropos*.

El *principium individuationis*, el impulso creativo hacia la re-dención psíquica, está encarnado en estas dos figuras, curiosamente diferentes aunque complementarias. Como Hipólito destacó cuando escribió sobre el *Anthropos* gnóstico, este principio salvador está íntimamente relacionado con la divinidad que los griegos y los romanos conocían como Hermes y Mercurio respectivamente. Desde el punto de vista del simbolismo de los *Sermones* es interesante señalar que este dios, mientras que vuela por el aire con alas en su yelmo y sandalias, también lleva el bastón de dos serpientes, que a su vez está coronado por un globo alado. En su anteriormente mencionado comentario psicológico sobre la obra alquímica *Rosarium Philosophorum* (a la que agregó el prosaico título de *La Psicología de la Transferencia*), Jung nos brinda una espléndida descripción de la figura ambivalente, aunque sutilmente emocionante, de la divinidad de alas veloces y pies ligeros, a quien los alquimistas reconocieron como el gran propiciador de la conjunción de los opuestos:

Los alquimistas lo personificaron correctamente como el dios taimado de la revelación, Hermes o Mercurio; y aunque lamentan la forma como los embauca, siguen dándole los nombres más elevados, que lo acercan mucho a la divinidad... Sin embargo, sería una falta a la verdad completamente injustificable si yo me limitara a la descripción negativa de Mercurio, sus traviesas bufonadas, su invención inagotable, sus insinuaciones, sus ideas y planes intrigantes, su ambivalencia y —con frecuencia— su inconfundible malicia. También es capaz del opuesto exacto, y puedo entender perfectamente por qué los alquimistas otorgaron a su Mercurio las cualidades espirituales más elevadas, aunque éstas estén en descarado contraste con su carácter excesivamente sombrío. Los contenidos del inconsciente son sin duda de extraordinaria importancia, pues el inconsciente puede ser peligrosamente engañoso en virtud de su misteriosa naturaleza. Sin quererlo, uno piensa en los diablos que menciona san Atanasio en su

Vida de san Antonio, que hablan muy piadosamente, cantan salmos, leen los libros sagrados y —lo que es peor— dicen la verdad. Las dificultades de nuestro trabajo psicoterapéutico nos enseñan a tomar la verdad, el bien y la belleza allá donde estén. No siempre se encuentran donde los buscamos: con frecuencia están ocultos en la suciedad o están bajo la custodia del dragón³⁹.

El pájaro blanco del cielo representa la parte espiritual y respetable de Mercurio, aun cuando la serpiente de la tierra, el caduceo fálico, simboliza su lado peligroso y dañino. Sin embargo, ambos juntos representan la sabiduría creativa y redentora, que reconcilia al cielo y la tierra, y produce la transformación de las sustancias dentro del recipiente del alquimista.

Como ya hemos dicho, la serpiente del Sermón está descrita como femenina, aunque es la mensajera del dios subterráneo *Phallos*, mientras que el pájaro es masculino pero procede de la madre celestial, *Mater Coelestis*. Es interesante observar que en las fuentes gnósticas se pueden encontrar referencias al Espíritu Santo como un ser femenino. Jung estaba fascinado con la figura de la Sabiduría como aparece en escritos hebreos tales como los Proverbios, el Eclesiástico y especialmente en el Libro de la Sabiduría de Salomón. En su *Respuesta a Job*, se refirió al contenido de todos estos libros detalladamente, y vio en ellos una manifestación anterior de la nueva Jerusalén, la ciudad celestial que en el Apocalipsis de san Juan aparece como la esposa del Cordero. Jung, sin dudar, identificó esta figura con el aspecto femenino del *Anthropos* gnóstico: «Ella es el *Anthropos* femenino, la contrapartida del principio masculino», escribió en *Respuesta a Job*, e indicó que este principio debe trasladarse a la vista del alma para efectuar la reconciliación de la materia con el espíritu.

³⁹ Jung, *Psychology of Transference*, pp. 24-25.

En otro lugar, en la misma obra, la llamó el «numen femenino de la metrópolis... la amada madre, un reflejo de Ishtar». La palabra *numen* significa divinidad, y la Madre Celestial se revela como la diosa de la gran ciudad en los cielos, que es, en sí misma, un interesante arquetipo para contemplar. Recordemos que en el Quinto Sermón se expresa que las comunidades humanas son necesarias a causa de la debilidad del hombre, y que si no están en el signo de la Madre, entonces aparecen en el signo del *Phallos*. Cuando la vida de la comunidad está gobernada por necesidades primitivas y por los instintos —lo cual parece cierto y aplicable a la vida de la aldea rural tradicional y arcaica— sirve como escenario natural para que subsistan los modelos del inconsciente. Los aldeanos están felices mientras están sustentados por los grandes modelos implícitos de la colectividad tal como se manifiestan en la naturaleza exterior y en su vida social. Tal como las formas de religión cósmicas y veneradoras de la naturaleza, así también la vida de la comunidad rural puede ser feliz y satisfactoria, pero carece de fuerzas de crecimiento creativas y transformadoras. El individuo rural es conservador por naturaleza y huye de las nuevas ideas y experiencias extrañas. La palabra latina *paganus*, traducida libremente, significa retrógrado, patán de campo, y su equivalente en inglés, *heathen*, significa un habitante de las remotas resacas de la civilización. Ya los antiguos creían que estas personas sentían poca atracción hacia la conciencia heroica, que supone ajustarse a nuevas experiencias. Fue así como, en oposición a los modelos rurales inconscientes, se desarrolló y exaltó espiritualmente el arquetipo de la *Polis* o *Metrópolis*, la imagen de la generadora de conciencia conocida como ciudad.

Los historiadores dicen que el desarrollo de las ciudades representó un enorme paso en el avance de las culturas, que puede compararse con los brincos o saltos cuánticos en el reino de la física. Babilonia, Egipto, Grecia y Roma dejaron de ser áreas habitadas por gente primitiva para convertirse en naciones de filósofos, profetas, artistas y estadistas cuando se desarrollaron las ciudades. El cambio de la antigua civi-

lización egipcia en particular, fue tan repentino y dramático, que los autores menos imaginativos y racionales llegaron a suponer su colonización a cargo de habitantes escapados de la Atlántida o, al estilo del mito de la era espacial, por colonizadores de civilizaciones avanzadas del espacio exterior. Cualesquiera que hayan sido las circunstancias, todos están de acuerdo en que la ciudad fue uno de los logros más creativos de la humanidad.

Las ciudades no eran sólo la morada del comercio, la industria, la arquitectura, el aprendizaje y otros grandes logros de la mente humana, sino que la ciudad se convirtió en un arquetipo espiritual de la conciencia. Ni siquiera los pueblos ganaderos y rurales de los hebreos permanecieron inmunes a la influencia de este arquetipo. Fue la ciudad sagrada de Jerusalén donde la *Beth-El*, la residencia o morada de Dios, llegó a establecerse. Primero, los judíos, después los cristianos y musulmanes la asociaron con el arquetipo religioso de la ciudad sagrada o divina. No era a la tierra o los ríos y colinas de Judea hacia donde se dirigían las lamentaciones de los profetas, sino a la ciudad:

¿Cómo cantar la canción de Yavé
en tierra extranjera?
Si yo me olvidara de ti, Jerusalén,
olvidada sea mi diestra.
Péguese mi lengua al paladar,
si no me acordara de ti,
si no pusiera a Jerusalén
por encima de mi alegría. (Salmos 137)

En la época del Apocalipsis de Juan, con influencia gnóstica, la sagrada ciudad ya se había revelado claramente como un arquetipo celestial, en parte mujer actuando como la Esposa del Cordero, y en parte mandala, hecho de piedras preciosas, «como la piedra de jaspe pulido» (Apocalipsis 21:

10-111). Esta es la ciudad desde donde, como de la madre, el pájaro blanco vuela hacia la humanidad. El mensajero alado de la Diosa, de Sofía, Barbelo, Ishtar, de la Virgen María, trae mensajes de los santos que se han ido antes, que han alcanzado la ciudadanía en la Metrópolis celestial. A la inversa, el pájaro lleva a la madre las palabras de la humanidad. El mensajero lleva no sólo su bendición sino también nuestras súplicas.

Es interesante observar al respecto que la preocupación de Jung por la ciudad-mandala femenina fue profunda y le duró toda la vida. Como sus antepasados gnósticos, veía la ciudad como el arquetipo de la conciencia, del pensamiento divino manifiesto. Como la antigua Alejandría, crisol de los primeros pensamientos gnósticos, herméticos y neoplatónicos (ver el capítulo que se ocupa del preámbulo de los Sermones), así el arquetipo de la ciudad siguió siendo para Jung morada de sabiduría, espiritualidad y conciencia creativa. Consideró a la ciudad como un aspecto de la mujer-sabiduría Sofía, de quien dijo: «Que estuvo con Dios antes de los comienzos del tiempo, y que en el final de los tiempos se reunirá con Dios a través de la sagrada unión».

Hacia el final de sus días, Jung percibió un signo de la llegada de tiempos muy significativos en la declaración de la ascensión de la Virgen María que hizo el papa Pío XII. En la misma época en que los teólogos protestantes, y hasta algunos católicos del movimiento ecuménico, alzaron sus brazos con horror ante esta nueva evidencia de antigua mariolatría papal, Jung aclamó la encíclica apostólica del Papa, *Munificentissimus Deus*, como una evidencia del retrasado reconocimiento por parte del Cristianismo de la celestialidad, por no decir directamente divinidad de lo femenino. En *Respuesta a Job* declaró que este reconocimiento estaba brotando, o abriéndose paso, desde las profundidades del inconsciente de la humanidad, y que podría tener un efecto muy beneficioso sobre los asuntos humanos en términos de paz mundial. La elevación de la Virgen, dijo, constituía una evidencia de un auténtico «anhelo de paz que se agita en lo profundo del alma»,

y para él suponía una compensación necesaria para la «amenazante tensión entre los opuestos».

El Sexto Sermón dice que la madre intercede y advierte pero no tiene poder contra los dioses. Sin embargo, su presencia y, lo que es más importante, el *reconocimiento consciente* de su presencia y de su rol como mediadora y agente de la compensación podría desviar guerras y revoluciones terribles, que son el resultado de la amenazante tensión de los opuestos en el mundo. El mandala celestial y maternal se expresa de muchas maneras. Los antiguos gnósticos lo veían como Sofía, Barbelo, o como María Magdalena; Jung, como el cuadrado de la ciudad celestial y como la hija y esposa abandonada de Dios; y algunos hombres y mujeres de la actualidad, empapados por el mito de la era espacial, fijan su mirada en los cielos donde perciben misteriosos objetos voladores que la prensa —con su habitual sentido de lo ridículamente prosaico— llamó *platillos voladores*. En *Platillos Voladores, un Mito Moderno*, Jung reconoció que estos objetos son, por lo general, de forma redonda y se les atribuyen importantes tareas beneficiosas para nuestro mundo. Como la figura de la Virgen, de quien el Papa declaró que fue elevada físicamente a los cielos, se dice que estos mediadores mecánicos entre el cielo y la tierra están decididos a prevenir el Armagedón nuclear y traer la rama de olivo galáctica de la paz mundial a los pendencieros hijos de la tierra. Como el maestro dijo en el Sexto Sermón: «(El pájaro) trae mensajes desde lejos, de aquéllos que ya se han ido, aquéllos que están perfeccionados». (Una curiosa variante del mito, proclamada mucho después de la época de Jung, dice que los platillos se elevan desde aberturas secretas en la tierra y advierten adecuadamente a la humanidad de su destrucción, compensando así a nuestras mentes por el desequilibrio de una benéfica ciencia acerca de los platillos.)

Es posible que en nuestros días las dos grandes partes que constituyen el mandala último de la plenitud se estén aproximando a una unión. La serpiente de la tierra, liberada del ocultamiento ctónico, eleva su coronada cabeza de basi-

lisco hacia el cielo. Siglos de una desesperada represión sexual están comenzando a dar paso a tendencias proclives a permitir que la serpiente fálica vague con un mayor grado de libertad por la superficie de la conciencia. La tan reprimida naturaleza femenina de la serpiente también está exigiendo su derecho; la realidad de la sexualidad femenina, junto con todas sus manifestaciones, está recibiendo atención y aceptación tanto de los hombres como de las mujeres. Como es en lo alto, así es abajo: el pájaro blanco del cielo se acerca al alcance de nuestra visión, mientras que la rojiza serpiente de la tierra se eleva poderosamente desde las profundidades.

La serpiente en la psique rivaliza con la serpiente misma de la materia. Hay muchas evidencias que indican que cuando la mente se enfrenta con una fuerza desconocida o reprimida dentro de ella, surge una constelación correspondiente en el mundo externo, físico. Así, la serpiente fálica del terreno psíquico llama a la ardiente serpiente del núcleo del átomo, y la liberación de la libido en el alma colectiva se compensa con la elevación de la nube con forma de hongo sobre Hiroshima. El terrible basilisco se ha elevado con toda su furia y belleza pavorosa, y no habrá fuerza humana que lo obligue a retirarse a su anterior morada subterránea. Bien puede la tierra temblar, pues ha llegado la serpiente conquistadora.

Hay otro gran designio, un recipiente alquímico final en el que los dos opuestos, la paloma y la serpiente, deben encontrarse: es el ser humano, el nuevo y eterno *Anthropos*. En las estrelladas alturas, en la séptima región del cielo, el arquetipo y prototipo del *Anthropos* conduce su carro solar. La cabeza de pájaro unida a pies de serpiente por un torso y brazos humanos revela la figura de Abraxas como la unión del cielo y la tierra, del pájaro y la serpiente. «En este mundo», dicen los *Sermones*, «el hombre es Abraxas». De la gnosis de la humanidad nace un nuevo Abraxas.

Quizá no sea una mera coincidencia sino una evidencia de sincronicidad que el Querubín del Eón de Acuario tenga la forma de un hombre. En su obra *Aion*, Jung dio un respaldo de la psicología a la teoría de la Era Zodiacal, o Eón de

Acuario. El signo de Acuario tiene como símbolo zodiacal al hombre que vierte agua de un recipiente. Las ciencias medievales y cabalísticas asimilan esta figura con el emblema querúbico del elemento del aire, que es el hombre enaltecido. Jung, en sus estudios de los diseños geométricos de los mandalas que surgen de las profundidades del inconsciente, llegó a la conclusión de que en estos mandalas, como en el ya mencionado querubín, podemos encontrar la expresión del *Anthropos* u «hombre completo». En *Psicología y Alquimia*, reiteró el mismo pensamiento y declaró que los símbolos cuaternarios del mandala indicaban el «dios dentro» de la psique. También observó, no sin consternación, que los mandalas trazados en la actualidad casi nunca contienen una imagen de dios en el centro del dibujo, como era el caso en períodos anteriores. Escribió: «No hay deidad en el mandala, como tampoco hay sumisión o reconciliación con una deidad. Parece que la plenitud del hombre ha tomado el lugar de la deidad». Luego continuaba, con vena poética:

Al principio los dioses vivían con un poder y belleza sobrehumanos, en la cima de montañas nevadas o en la oscuridad de cuevas, bosques y mares. Más tarde, se unieron en un solo dios, y luego ese dios se hizo hombre. Pero en nuestros días, hasta el Dios-hombre parece haber descendido de su trono y estar disolviéndose en el hombre común⁴⁰.

En el Eón de Acuario, el *Anthropos* se ha vuelto personal y humano. Dios ya no lleva la máscara del león, el águila y el toro, ni incluso del pez doble del Cristianismo no gnóstico. El hombre se ha convertido en Abraxas y, según el Séptimo Sermón, puede crear y devorar su propio mundo. El nacimiento de un nuevo mundo de humanismo espiritual puede

⁴⁰ Jung, *Psychology and Alchemy*, párr. 245.

ser anticipado y bien recibido, sin recelo alguno, por los hombres y mujeres de buena voluntad. No sucede lo mismo con el acto de devorar. El peligro de Acuario es la inflación del ego de la humanidad con el poder cuasi divino, que ahora puede invadirla en cualquier momento, a falta de un dios en el mandala. No sólo los individuos, sino también el estado se convierten en la víctima del presuntuoso sacrilegio de la inflación del ego, y el resultado es el totalitarismo que alcanza las dimensiones de una hipertrofia monstruosa, que aplasta la libertad del alma individual. El mayor peligro para la raza humana —como reconoció Jung en obras como *El Self no Descubierta* y *El Hombre Moderno en Busca de un Alma*— no será la polución del planeta a causa del derroche de insensatez o el tan temido holocausto nuclear. Lo será la ya presente inflación de estados totalitarios que, con su reforzado apoyo masivo y sus reclamos de control sobre las vidas de hombres y mujeres, duplican los males de los arcontes de la creación, de quienes hablaban los gnósticos. La inflación colectiva a nivel del estado y la inflación individual en la forma del materialismo y el racionamiento mortal son sólo las dos caras de una moneda, la que exigió Judas por la traición de la divinidad del hombre. Jung escribió:

De la misma manera que el estado ha atrapado al individuo, éste se imagina que ha atrapado la psique y la sostiene en la cavidad de su mano⁴¹.

Jung reconoce aquí que el materialismo y el racionalismo han venido a anticipar la unilateralidad de la conciencia, que, por medio de su negación del elemento trascendente en la psique, conduce a la alienación de sus raíces más profundas en el inconsciente colectivo. Esta alienación, a su vez, la vuelve vulnerable a inflaciones de naturaleza positiva o ne-

⁴¹ Jung, *The Undiscovered Self* (Nueva York: Mentor Books, 1957), p. 23.

gativa. El estado librepensador moderno, privado de toda dependencia de realidades espirituales más allá de la esfera mundana, representa una íntima analogía de este predicamento individual.

Sin embargo, a pesar de estos peligros de inflación individual y colectiva, y paradójicamente quizá gracias a ellos, el crecimiento del nuevo *Anthropos* gnóstico continúa de prisa y de acuerdo con el modelo prescrito del orden transpersonal. El peligro de la tiranía aumenta la vigilancia de los amantes de la libertad; las opresiones ejercidas por la insensatez refuerzan la dedicación de los sabios. El torturado poeta místico Hölderlin dijo, con toda razón, que el peligro trae la manifestación de la salvación. Como siempre, en la historia no hay forma de volverse atrás. Si los dioses, en efecto, han abandonado el centro del mandala contemporáneo, en su lugar quizás tengamos que aceptar la humanidad. Esta humanidad, este *Anthropos* en el centro del mandala, no debería ser un insignificante producto del racionalismo del siglo XIX; no debería ser un consumidor-robot diseñado estadísticamente e ideado por los ejecutivos de las multinacionales; ni una anticuada imagen marxista del proletario revolucionario que cree con ingenuidad que los males básicos de la naturaleza humana pueden resolverse con la fuerza política y el cambio económico. Más bien, el hombre y la mujer nuevos deben ser como Abraxas; con la cabeza dominada por el Logos de la sabiduría y la percepción, con pies veloces que posean la fuerza del instinto y la elasticidad de la líbido de la serpiente. Estos opuestos, a su vez, deben ser fusionados por cualidades de humanidad verdadera y auténtica, una humanidad para la que no se requieren excusas morales, económicas o políticas.

Existe la esperanza de que el *Anthropos* sea reconocido en este Eón del Aguador. Las promesas de la tierra y las profecías del cielo convergen y alimentan las expectativas y anhelos de la humanidad. Osiris, el antiguo *Anthropos*, yace herido y desmembrado en el campo de batalla eónica, mientras que Isis está llena de la semilla de su sombra resucitada.

Y mientras en el vientre divino se agita el Osiris fetal, abriendo su pico de halcón, Thot, Señor de la magia y la transformación, espera pacientemente el nacimiento del héroe conquistador de la luz. Siempre es así, en las nieblas cubiertas por el manto de muerte del antiguo *Khem*, en el casto crepúsculo de las catedrales y en las luces de neón de las metrópolis del mundo de hoy. El *Anthropos* siempre renace; es el que siempre viene; el hijo eónico del vientre mágico del tiempo. Nosotros, las células espirituales del cuerpo de este Gran Hombre, siempre estamos transformándonos pero nunca lo logramos; estamos eternamente perfeccionándonos pero nunca alcanzamos la perfección. No nos corresponde saber los designios del cumplimiento del tiempo. Debemos, sí, observar y esperar, trabajar y tener esperanza, fortalecidos por la sabiduría y conducidos por la bondad. Pues, ¿no se ha dicho, *in illo tempore*, en aquellos tiempos, quiénes fueron, son y serán sabios como serpientes y dóciles como palomas?

El Séptimo Sermón. De regreso a casa, entre las Estrellas.

El Séptimo Sermón es el más breve, pero no por ello la menos importante de las exhortaciones que Basílides dirigió a los obstinados muertos. Mientras que las anteriores enseñanzas utilizan temas arquetípicos, el Séptimo Sermón está dirigido directa y francamente al fenómeno del ser humano. Por supuesto, es verdad que todos los *Sermones* tratan acerca del hombre, pues el Pleroma, Dios y el Demonio, Abraxas, y los demás grandes motivos simbólicos en realidad están dentro del individuo. Sin embargo, el *mito* de los *Sermones* está constituido de tal manera que estos temas parecen ser externos a la psique. Siempre es así: la mente proyecta su propio contenido más potente y profundo sobre la pantalla aparentemente externa de los mundos visibles e invisibles. Los cielos están rebosantes de dioses y diosas que tuvieron

su primera y más importante residencia en el Monte Olimpo de la mente humana. La Luna plateada refleja la misteriosa luminosidad del inconsciente, mientras que el rojo planeta Marte tiene las imágenes del feroz poder incorporadas en el alma guerrera del hombre. Venus, con sus aspectos duales de Lucifer y Hespero recuerda al alfa y el omega del ciclo diurno del alma, que tiene su comienzo y su fin en el amor. Los mitos de la creación de todos los pueblos describen, no la formación de los universos y globos terrestres con mares, plantas y animales, sino el nacimiento de la conciencia desde el vasto vientre del espacio interno que hoy llamamos el inconsciente. De manera similar, los relatos inspiradores tejidos alrededor de las vidas de las almas sabias y sagradas de la historia humana declaran, no la salvación histórica a cargo de Krisna, Buda o Cristo, sino más bien la redención de la mente que sufre gracias al paradigma del ego individuado.

Como es en lo alto, así es abajo: como es con lo bueno, así es con lo malo. Los antiguos declararon acertadamente que *Homo hominis lupus*, el hombre es un lobo para el hombre; el ser humano no tiene mayor enemigo que sí mismo. Las personas malvadas obviamente existen en el mundo fuera de nosotros, pero nuestra relación con ellas es, curiosa y misteriosamente, interdependiente con tristes fracasos y lamentables insuficiencias, ocultas dentro de nosotros. El malvado de afuera es el inseparable gemelo idéntico de todo lo que es indeseable y ruin dentro de nosotros. Al ir con valentía echando a los malvados del mundo pero no pudiendo primero echar al malvado de dentro, nuestras cruzadas están destinadas al fracaso. Es así que las guerras libradas para hacer que el mundo sea libre dejan a la humanidad en un mayor estado de esclavitud, y la revolución pone al mando a tiranos más feroces que aquéllos a los que hizo caer. *Selten kommt etwas besseres nach* (pocas veces le sigue algo mejor) es un viejo y comprobado dicho popular alemán, y no es tanto un producto del cinismo como de la sabiduría derivada de la experiencia.

En el curso de la historia y de sus vidas individuales, los hombres han tendido a confundir el cambio con la transfor-

mación. Esta confusión trae el desastre consigo, pues cambiar sin transformarse es un ejercicio fútil. Los alquimistas, a quienes Jung tenía en alta estima, sostenían que el mundo natural de los cuatro elementos no se transforma, simplemente cambia. Según los presocráticos, Heráclito en particular, los elementos luchan eternamente entre sí pero siguen siendo los mismos en esencia en medio de sus batallas. Sólo cuando los alquimistas emprenden la *opus contra naturam*, la gran obra contra la naturaleza, los elementos cambian de manera tal que se hace posible la transformación última. Cuando la tierra, el agua, el fuego y el aire del mundo natural ya no existen en las formas hasta ahora conocidas, entonces, y sólo entonces, puede tener lugar la transformación. Así, el mundo del cambio necesita ser reemplazado por el de la transformación, y la obra de la naturaleza debe convertirse en la obra contra la naturaleza.

Al cesar el cambio sin sentido, y con la transformación significativa en el individuo, disminuye el engañoso drama de las proyecciones. La mente humana ya no necesita contemplarse en las paradojas del Pleroma, o en las pavorosas dualidades de Dioses, Diablos, Ardientes y Crecientes, o ni siquiera en la serpentina sexualidad de la tierra y la alada espiritualidad del cielo. Con la transformación del cosmos mágico dentro de la retorta del alquimista, el ardiente espectáculo de Abraxas pierde su poder sobre la conciencia. Cuando el hombre se convierte en una piedra filosofal viviente, está preparado para enfrentarse con la luz de su propia naturaleza interior sin las luces reflejadas de las imágenes proyectadas por esta naturaleza. El *Self* humano se vuelve hacia sí mismo y por fin puede reconocerse como única realidad existencial del ser, quintaesencia de todo lo que fue, es y será. Los *Siete Sermones* nos conducen —según este modelo septenario prescrito y profundamente arquetípico— de lo abstracto a lo existencial, de la imagen y la imagen de la imagen a los fabricantes de imágenes, nosotros mismos.

La figura del hombre que da el Séptimo y último Sermón es curiosa y paradójica. En perfecta consonancia con las de-

claraciones de las fuentes herméticas y gnósticas, Jung primero describe al hombre como único vínculo entre el macrocosmos y el microcosmos. Estos dos mundos, uno llamado el grande y el otro el pequeño, han ocupado una posición en extremo significativa en el sistema de símbolos de la tradición de la realidad alternativa a lo largo de su extensa historia. Comenzando con ese documento tan venerado conocido como la Tablilla Esmeralda, que habla del cielo arriba y el cielo abajo, y de las estrellas arriba y las estrellas abajo. Para los libros de conjuros de los magos, recuperados en tiempos victorianos y eduardinos por diversas fraternidades secretas, el cosmos mayor y menor han desempeñado un importante rol. El pentáculo, o estrella de cinco puntas, tan popular en la heráldica tanto antigua como moderna, sirvió, desde tiempos inmemoriales, para simbolizar al pequeño, o *microcosmos*. Sus cinco puntas tenían innumerables analogías simbólicas, desde las cinco extremidades del cuerpo humano hasta las cinco heridas en el cuerpo de Cristo. Es interesante observar que los dos grandes antagonistas de nuestro mundo, los Estados Unidos y la Unión Soviética, emplean ambos la estrella de cinco puntas microcósmica, como emblema heráldico: los primeros, de un modo típicamente pluralista, al representar cada uno de sus estados con esta estrella en la bandera de su unión; la segunda, colocando una sola estrella cerca de la hoz y el martillo en su estandarte rojo sangre.

En contraste con el *microcosmos*, siempre se le ha dado importancia al mundo más grande o *macrocosmos*, al que se le asignó la estrella de seis puntas o hexagrama. Con frecuencia se dice que el hexagrama simboliza una estructura equilibrada de perfección plerómica, mientras que el pentáculo, como un diseño desequilibrado, representa el aspecto creciente y de transformación del mundo más pequeño. El Séptimo Sermón define al ser humano como un portal a través del que están conectados los mundos exteriores e interiores o los más grandes y más pequeños. Es interesante observar que el *microcosmos* y el *macrocosmos* se definen aquí como dos eternidades, una interior y otra exterior. «Pequeño e in-

significante es el hombre; pronto lo dejamos atrás, y así entramos una vez más en el espacio infinito, en el *microcosmos*, en la eternidad interior». Las implicaciones de esta declaración son muchas, y sólo podemos hacer alusión a algunas en las siguientes breves exposiciones. Es útil recordar que los términos macrocosmos y microcosmos, tanto en los escritos de Jung como en la literatura hermética en general, a veces denotan el mundo fuera del hombre y el mundo dentro de él; en otros momentos, se refieren al mundo del ser trascendental y de la esfera inferior de la experiencia personal.

El misterio de las dos eternidades del microcosmos y el macrocosmos que se encuentran en la psique humana está íntimamente relacionado con lo que Jung, en sus posteriores trabajos, llegó a llamar *sincronicidad*, un concepto con implicaciones mucho más extensas de lo que comúnmente se supone. Hubo un tiempo en que el principio de causalidad se consideraba absolutamente válido en el pensamiento científico, y la posibilidad de un principio no causal que conectase acontecimientos en el tiempo hubiera parecido completamente imposible. Mientras el campo de operaciones de los científicos estuvo restringido en gran medida a la Tierra, o a lo sumo al sistema solar, el principio de causalidad no se vio seriamente desafiado. En cuanto la investigación empírica y científica comenzó a extenderse al reino cósmico del espacio y al reino subatómico de la materia, la validez absoluta de la causalidad empezó a desmoronarse. No fue la filosofía o la religión, ni siquiera la psicología, sino más bien las ciencias físicas mismas las que destruyeron el absolutismo del principio causal. Una vez que estos principios aceptaron la validez estadística de las leyes naturales, las excepciones a estas leyes que el método estadístico trajo a la luz exigieron atención. Las objeciones con respecto al espacio cósmico, por una parte, y el reino subatómico por otra, se multiplicaron de tal forma que la validez absoluta de la causalidad, tal como se había sostenido hasta ese momento, se desplomó ante ellas. Sin embargo, es muy importante destacar para nuestros propósitos que la reestructuración post-newtoniana de la realidad ocurrió

principalmente gracias a la observación de los reinos de lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño. Aquí, entonces, hay por lo menos dos manifestaciones de lo que el Séptimo Sermón llama «la eternidad interior» y la «eternidad exterior».

Lo que Einstein y sus colegas lograron en las ciencias físicas, sobre todo en física teórica, Jung lo logró en el reino de la psicología. El funcionamiento de la vida humana contiene un gran número de fenómenos —según llegó a reconocer Jung— que están condicionados no sólo por el consciente sino también por el inconsciente. Estos fenómenos, como las observaciones de Einstein, necesitan un principio que no sea la causalidad común para su explicación. Hay algunos acontecimientos que no son causados, o, como el propio Jung escribió: «La conexión de acontecimientos puede, en ciertas circunstancias, no ser causal, y requiere otro principio de explicación». («Sincronicidad, un Principio no Causal de Conexión», en la *Obras Completas* de C. G. Jung, Vol. 8.) En un trabajo anterior, Jung habla de una experiencia de sincronicidad. En el preciso momento en que un paciente le estaba contando un sueño acerca de un escarabajo dorado, un insecto parecido a un escarabajo, llamado cetonía dorada, golpeó suavemente la ventana. Así, dos acontecimientos diferentes, por ejemplo el sueño de un escarabajo y la aparición de la cetonía dorada, se conectaron por una semejanza de significado, aunque, por supuesto, causalmente sin conexión alguna. El acontecimiento interior (el sueño) se fortaleció y fue reforzado significativamente por el acontecimiento externo (el insecto en la ventana).

Jung llamó a este otro principio que complementa y en algunos casos reemplaza a la causalidad con el nombre de *sincronicidad*, y lo definió como una «coincidencia en el tiempo de dos o más acontecimientos causalmente no relacionados que tienen el mismo o semejante significado». Esta última declaración es de crucial importancia, pues apunta al fundamental factor humano del significado, con el que nos hemos topado una y otra vez en nuestro análisis de los *Sermones*, y

que también está siempre presente en la colección de escritos científicos de Jung. En el modelo junguiano de la realidad, *el hombre es el creador del significado*. La conciencia humana tiene una importancia enorme en la historia y en la psicología porque es la que da significado; otorga luz significativa a la oscuridad de los mundos materiales y psíquicos. El significado no es —como expresamos anteriormente en nuestros comentarios de los *Sermones*— una cosa objetiva y mensurable, sino que está influido en todo momento por valoraciones profundamente subjetivas. El concepto mismo de sincronicidad, tal como lo enuncia Jung, está sujeto a frecuentes interpretaciones erróneas debido a este factor subjetivo, que muchas veces descuidan aquéllos que escudriñan los fenómenos sincronísticos. Cuando Jung habló de «coincidencia en el tiempo», no se refería con ello a una mera simultaneidad dependiente del tiempo mecánico del reloj. La clase de simultaneidad a la que se refería es relativa o subjetiva, lo cual es mucho más sutil y significativo. El tiempo y el espacio se relativizan en ciertas experiencias de la psique, lo cual implica que su realidad subjetiva se altera de acuerdo con el significado. La parte más importante de una experiencia sincronística nunca es la mera conexión de acontecimientos en el tiempo astronómico objetivo, sino más bien en el poder de significado que reside en la imagen subjetiva de la psique, que se relaciona dinámicamente con un acontecimiento externo. Aniela Jaffé, una de las colaboradoras de Jung que estuvieron más cerca de él en la última parte de su vida, explica este hecho vital de la siguiente manera:

Es... una *simultaneidad relativa*, que debe entenderse como la experiencia subjetiva de una imagen interior que coincide con un acontecimiento externo. Sólo en esta experiencia la diferencia de tiempo es abolida, puesto que el acontecimiento, ya sea en el pasado o en el futuro, está inmediatamente en el presente. Puede suceder que una imagen interna y un acontecimiento externo estén conec-

tados por un objetivo, la simultaneidad en el tiempo real, por cuya razón Jung escogió el término sincrónico en lugar de sincrónico, y habló de la sincronicidad y no del sincronismo⁴².

No hay duda de que Jung consideraba muy importante el principio de sincronicidad. Sin embargo, por la misma razón, fue muy precavido y moderado a la hora de hacerlo público. Existen muchas evidencias que indican que Jung había formulado la teoría de la sincronicidad ya en 1930, pues mencionó tanto el concepto como el término en su discurso conmemorativo en honor del estudioso y sinólogo, Richard Wilhelm, cuando habló de la razón psicológica del funcionamiento de la gran obra clásica de los oráculos, el *I Ching*. Jung tardó nada menos que 22 años en volver al tema de la sincronicidad. Finalmente publicó su memorable ensayo acerca de ello, junto con otro extenso ensayo sobre un asunto relacionado con esto, que escribió el ganador del premio Nobel de física, Wolfgang Pauli. Este trabajo y la asociación de Jung con Pauli fue lo que puso en primer plano ciertas consideraciones significativamente relacionadas con el críptico presagio de teorías posteriores, que también encontramos en los *Sermones*, especialmente en el Séptimo.

El Séptimo Sermón dice que «el hombre es un portal a través del que se entra del mundo exterior de los dioses, demonios y almas, al mundo interior, del mundo más grande al más pequeño». El mundo exterior de dioses, demonios y almas podría denotar el reino de las proyecciones y las experiencias sincrónicas que se unen al reino de la percepción sensorial, mientras que el mundo más pequeño podría, en este caso, describir las regiones interiores, psíquicas y psicoides del inconsciente del individuo. En esta relación entre lo aparentemente exterior y lo aparentemente interior, entre el mundo

⁴² Aniela Jaffé, *From the Life and Work of C. G. Jung*, trad. R. F. C. Hull (Nueva York: Harper & Row, 1971), p. 20.

más grande y el más pequeño, las implicaciones vitales de la teoría de la sincronicidad se tornan cada vez más evidentes. ¿Cómo ocurre un fenómeno sincronístico? Con la llegada de un arquetipo al primer plano, dice Jung. El requisito esencial para que ocurran fenómenos sincronísticos no es un don psíquico natural, o un ejercicio de yoga, o un gran arrebató emocional, (aunque cualquiera de éstos, o todos ellos, pueden estar presentes como entidades secundarias). Es más bien la constelación de un arquetipo dentro de una situación activa de la psique, donde energías poderosas y en general emocionales pueden mover el inconsciente, y con él el arquetipo, hasta el primer plano de la conciencia. Los dioses, demonios y almas mencionados en nuestro Sermón son estos arquetipos, reflejados en la pantalla del macrocosmos de la percepción sensorial. Dentro del ser humano, como un portal o entrada, estas fuerzas e imágenes arquetípicas se encuentran con sus aspectos correspondientes desde dentro del microcosmos del interior de la psique. La eternidad interior y la exterior se encuentran en el hombre. Las alusiones a este notable fenómeno en la formulación de Jung del principio y teoría de la sincronicidad son crípticas. En esta proposición, Jung hace parecer al arquetipo mucho más físico o, por lo menos, potencialmente físico, de lo que podríamos suponer por la lectura de su demás obras. ¿Por qué un fenómeno sincronístico tiene un aspecto físico y otro psíquico? Porque está organizado por un arquetipo, y los arquetipos no son puramente psíquicos (de la naturaleza de la psique, el material de los sueños) sino más bien psicológicos, o psicoides (psíquicos sólo en parte), según dice Jung una vez más. El inesperado y, por lo tanto, dramáticamente impresionante paralelismo entre acontecimientos psíquicos y físicos se debe a una característica del arquetipo, que Jung llama *transgresividad*. Así, un arquetipo puede manifestarse dualmente, y aparecer internamente como una imagen psíquica y externamente como un acontecimiento físico, a veces hasta como un objeto físico. A pesar de esta división, siempre hay una unidad implícita entre las dualidades o antinomias del arquetipo; de hecho, de esta unidad depende

la experiencia esencial del significado, que es la marca distintiva, si no incluso el propósito del acontecimiento sincronístico. Dice Aniela Jaffé:

Como sabemos, una cosa se vuelve consciente sólo cuando se distingue de otra. En consecuencia, los fenómenos sincronísticos, en donde acontecimientos paralelos psíquicos y físicos son distintos unos de otros, y sin embargo están conectados por su equivalencia y, por lo tanto, forman un todo significativo, deben considerarse como la aparición en la conciencia de un arquetipo. En general, este aparecer en la conciencia es un proceso intrapsíquico: la distinción característica de una cosa de otra tiene lugar en los pensamientos, sueños e intuiciones de un individuo. Es diferente con los fenómenos sincronísticos. Aquí, las antinomias y paralelismos, las diversas facetas del arquetipo que está surgiendo en la conciencia, se separan. Se manifiestan psíquica y no psíquicamente, en momentos y lugares diferentes... Esta naciente aparición en la conciencia es tan absolutamente peculiar y sorprendente que nuestra razón lucha contra el reconocimiento de la concordancia de acontecimientos que deben estar juntos. Sin embargo, en los territorios del límite de la psique, es decir, en donde interviene el inconsciente, ya no podemos contar con las conexiones claras y lógicas que son obligatorias en el mundo de la conciencia⁴³.

El arquetipo, entonces, cuando se manifiesta en un fenómeno sincronístico, es realmente pavoroso, por no decir milagroso: un misterio que habita en el umbral. Psíquico y físico a la vez, podría compararse con el dios romano de dos caras, Jano. Las dos caras del arquetipo se juntan en la cabeza común del significado, que es la principal característica de la individuación humana.

Por trascendente que parezca, este reconocimiento en sí

⁴³ *Ibid.*, pp. 37-38.

mismo, no es, sin embargo, la mayor ni más portentosa de las percepciones que emergen del campo de la sincronicidad. En la siguiente declaración se hace alusión a la visión de Jung derivada de estas consideraciones: «En efecto, me inclino hacia la opinión de que la sincronicidad en el sentido más profundo es sólo una instancia especial de orden no causal general; es decir, el de la equivalencia de los procesos psíquicos y físicos». («Sincronicidad», *Obras Completas* de C. G. Jung, Vol. 8.) Indudablemente, es demasiado pronto para percibir la tan grande y gozosa novedad (el verdadero «Evangélio») que podría crearse en base a estos indicios. Sin embargo, la idea de un principio general de un orden no causal implícito en todos los fenómenos psíquicos y físicos es quizás uno de los descubrimientos más prometedores y emocionantes de nuestro tiempo. Las pequeñas indicaciones que nos dan Jung y su colaborador, Wolfgang Pauli, nos permiten atisbar un orden cósmico-psicológico sin divisiones. El constante predicamento de la dicotomía de la oposición entre el cuerpo y el alma, la materia y el espíritu, hasta entre la naturaleza y la «supernaturaleza» podrían, de modo comprensible, encontrar su resolución en esta proposición. Las fuerzas duales —a las que durante tanto tiempo, y comprensiblemente, los mayores pensadores y místicos más exaltados representaron como esenciales e irreconciliables— podrían, entonces, revelarse simplemente como equivalencias arraigadas en el mismo orden no causal y manifestar un contenido idéntico en significado. La *psique* que anima y la *fisis* que es animada pueden ser ambas dos gloriosos peones en un misterioso tablero de ajedrez de significado trascendental, autosuficiente, movidos de un lado a otro por poderes desconocidos e inescrutables que residen en el estado plerómico de la plenitud del ser. Si, en efecto, existe un orden *a priori* que abarca ambos polos del ser universal y que manifiesta una conexión no causal de significado entre estos polos, entonces quizá incluso tendríamos que revisar el triste truismo de los *Sermones*, que declara que en nosotros el Pleroma está dividido en dos. La vestimenta sin costura de la deidad, durante tanto

tiempo juguete de los secuaces apostadores del demiurgo, podría restituirse, la unidad del Pleroma podría restablecerse. Así como Isis y Thot, que con paciencia juntaron los miembros desarticulados de su Señor Osiris y mágicamente los unieron en el cuerpo de una cabeza divina reunificada, Jung y otros pioneros en los misterios de la sincronicidad podrían ganar la batalla eónica contra las fuerzas de dispersión y fragmentación que afligen a la vida en este eón inferior. El hombre, el portal, la entrada en cuyo significado los arquetipos del microcosmos y el macrocosmos se encuentran y celebran su tan buscada reunión, podría convertirse verdaderamente en el alquimista, el mago, el sacerdote de una gnosis que podría provocar un reconocimiento jamás antes experimentado y pocas veces imaginado en los sueños más íntimos de los videntes. Mientras que las contribuciones de Jung al progreso espiritual de la raza humana son más que numerosas, ésta en particular podría demostrar ser la más portentosa. Para que no se nos acuse de escribir con extravagancia acerca de fantasías motivadas por simples deseos, podríamos contemplar la siguiente declaración del ya mencionado ganador del premio Nobel de física, Wolfgang Pauli:

Aunque en física no se habla de «arquetipos que se autoproducen», sino de «leyes naturales estadísticas con probabilidades primarias», ambas formulaciones coinciden en su tendencia a extender la idea antigua y más estrecha de «causalidad» (determinismo) a una forma más general de «conexiones» en la naturaleza. El problema psicológico (por ej., de fenómenos sincronísticos) también apunta hacia esa dirección. Este enfoque me permite esperar que los conceptos del inconsciente no sigan desarrollándose dentro del estrecho marco de sus aplicaciones terapéuticas, sino que su fusión con la corriente general de la ciencia al investigar los fenómenos de la vida sea de capital importancia para ellos⁴⁴.

⁴⁴ Wolfgang Pauli, «Naturwissenschaftliche und erkenntnistheoretische Aspekte der Ideen vom Unbewussten», *Dialectica* (Vol. VI, 1950). pp. 300-301.

Hasta ahora, la trascendente importancia del principio de la sincronicidad es evidente sólo para pocos. El pensamiento occidental, convencido de la absoluta validez del proceso causal durante varios siglos, encuentra imposible abandonar el principio de la causalidad por conexiones no causales. Sin embargo, siguen ocurriendo paralelismos entre acontecimientos psíquicos o físicos, de acuerdo con sus misteriosos modelos siempre recurrentes. Las ciencias físicas y la psicología están abriéndose camino cada vez más hacia regiones que están más allá del alcance ordinario de la observación directa y la lógica convencional. De la inmensidad del espacio macrocósmico y la diminuta infinidad de los átomos microcósmicos y las estructuras subatómicas, surge un orden autónomo detrás de los fenómenos físicos. En el macrocosmos psicológico de proyecciones y en el correspondiente microcosmos de fuerzas psicoides arquetípicas, encontramos una realidad, revelada detrás de los fenómenos de la psique, análoga a la revelada en el reino de la física. Como declaró Jung en *Aión*:

Tarde o temprano, la física nuclear y la psicología del inconsciente se acercarán, pues ambas, independientemente una de la otra y desde direcciones opuestas, avanzan hacia el territorio trascendental, la una con el concepto del átomo, la otra con el del arquetipo⁴⁵.

No nos corresponde preveer el futuro desarrollo de la teoría y el principio de la sincronicidad. Sin embargo, es evidente que la existencia de los fenómenos sincronísticos nos da poderosos indicios sobre una posible unidad psicofísica implícita en las categorías tradicionalmente separadas del ser, a las que se llama materia y espíritu, o cuerpo y mente. Jung nos dio una indicación clara y profética de un modelo

⁴⁵ Jung, *Aion*, párr. 412.

de realidad nuevo y unitario, en el que las conexiones causales y no causales se reconcilian junto con el espíritu y la materia:

Ya que la psique y la materia están contenidas en un solo mundo y, además, están en continuo contacto una con otra y, en última instancia, se apoyan en factores irrepresentables y trascendentales, no sólo es posible, sino incluso bastante probable, que la psique y la materia sean dos aspectos diferentes de la misma cosa⁴⁶.

La hace tiempo perdida unidad del mundo vuelve gradualmente a estar al alcance de la humanidad. La desunión y las dicotomías de la vida contemporánea, la fragmentación de los modelos de la realidad otrora válidos pero ya no viables pueden estar al borde de una síntesis unitaria. Se puede ver, entonces, la importancia del principio de la sincronicidad que se extiende mucho más allá de la psicología y la física; de hecho, puede anunciar el nacimiento de una respuesta creativa y unitaria a una de las mayores preguntas filosóficas y religiosas que jamás se haya hecho la mente humana.

Aun cuando Jung sugiere en el Séptimo Sermón que las dos eternidades podrían reconciliarse y más adelante nos presenta las implicaciones de su principio de la sincronicidad, también llama nuestra atención en el mismo Sermón hacia el mayor y más antiguo predicamento de la vida espiritual: la relación del hombre con Dios, el gran asunto que todavía permanece. El Sermón expresa esto con la frase líricamente exquisita: «En la distancia inconmensurable brilla una estrella solitaria en el punto más alto del cielo. Este es el único Dios de esta estrella solitaria. Este es su mundo, su Pleroma, su divinidad». Y, más adelante, tras una alusión al parecido rol

⁴⁶ Ver Jung, «On the Nature of the Psyche», *The Structure and Dynamics of the Psyche*, Vol. 8 en *Collected Works* (1981), párr. 418.

del ser humano y Abraxas, creativo y destructivo, el maestro prosigue con la descripción de la relación entre Dios y el hombre: «Esta estrella es el Dios y la meta del hombre. Es su divinidad guía: en ella, el hombre encuentra consuelo. Hacia ella conduce el largo viaje del alma después de la muerte; en ella brillan todas las cosas que, de otra manera, impedirían al hombre ir al mundo mayor con el brillo de una gran luz».

La idea de un Dios personal es un gran obstáculo para muchas personas contemporáneas que se acercan a Jung. La unilateralidad de la sobrecogedora masa religiosa judeo-cristiano-islámica, con su estricta representación del concepto de la deidad monoteísta que gobierna al hombre y a su mundo, ha creado una constante sospecha en muchas mentes contra la idea misma de «Dios». El disgusto de numerosas personas en nuestra cultura altamente inteligentes y creativas con el concepto del dios semítico, ha conducido a estas mismas personas a una condición en donde se han vuelto suspicaces hacia la religión y antagonistas a ella en todas sus formas reconocibles. Contra estas actitudes, Jung asumió una postura de lo más inusual. El sostenía que no existe una persona realmente irreligiosa, que el ateo declarado es sólo alguien que no reconoce un reino importante de su inconsciente. Aquéllos que son conscientemente irreligiosos tienen grandes preocupaciones inconscientes con respecto a asuntos religiosos, puesto que el inconsciente mantiene inevitablemente una relación compensatoria con el consciente. El incrédulo confirmado en su inconsciente es más creyente de lo que admite; una actitud agnóstica consciente conduce a respuestas del inconsciente de carácter realmente gnóstico. Los cazadores de herejes y los fanáticos enemigos del mal en general, son personas cuyo inconsciente alberga grandes dudas y antagonismos contra su credo aceptado. Paralelamente, los sueños y fantasías del ateo en general revelan imágenes religiosas y manifestaciones trascendentales. Sin embargo, Jung combinó todas estas opiniones una vez más con una actitud que puede describirse como profundamente gnóstica en su acepción clásica. Jung decía en esencia que los seres humanos tienen una

necesidad religiosa, pero que esta necesidad no es de *creencia* religiosa, sino más bien de *experiencia* religiosa. La experiencia religiosa es un acontecimiento psíquico que tiende hacia la integración del alma, y así representa el funcionamiento de la psique como un todo. La religión es la aceptación de las realidades más elevadas que la conciencia no puede reconocer, y si se la lleva a su completa fruición psicológica, provoca la unidad interior y la plenitud del ser humano. Este objetivo —al que los antepasados espirituales de Jung en los primeros siglos del Cristianismo llamaron *gnosis*— nunca se logra creyendo en ideas sino sólo a través de la realización a través de la experiencia.

Partiendo de estas consideraciones es evidente que cuando Jung hablaba de Dios en un sentido positivo, no hablaba de una idea. El dios de Jung no era un pensamiento que se cree o se inventa, ni que se capta o explica con ideas: su dios se experimentaba. Sólo lo que experimenta el hombre de lo divino está vivo: lo que cree acerca de ello está muerto.

En lugar de un Dios en quien creer, Jung nos presentó una realidad existencial que podemos experimentar. Llamó a esta realidad la *imagen de Dios (imago Dei)* y a veces también el *símbolo de Dios*. Como los gnósticos de la antigüedad, Jung rechazaba al «dios de fe» como una representación metafórica e intelectual de Dios, y eligió la realidad de una imagen o símbolo de vitalidad psicológica duradera. En lugar del concepto de la fe, del que se ha abusado tanto, Jung defendió el uso del poder de la imaginación como medio para alcanzar la *gnosis*, o el conocimiento de Dios. Jung veía la imaginación, la gran facultad mágica exaltada por Paracelso, Alberto Magno y numerosos representantes de la tradición de la realidad alternativa, como una realización del contenido del inconsciente. El individuo que usa el poder de la imaginación participa de la vida de las imágenes (fantasías) del inconsciente, pero al mismo tiempo continúa empleando ciertos controles conscientes. La imaginación activa, o la participación activa en la imaginación, requiere que el contenido del inconsciente traído a la luz sea tomado absolutamente en

serio, mientras que al mismo tiempo se da cuenta de que las imágenes que surgen de esta manera no son verdaderas en el sentido convencional de la verdad, sino que son expresiones simbólicas de los movimientos implícitos de la psique. En la magia, la alquimia y las disciplinas gnósticas relacionadas con ellas, el concepto de la *imaginatio* siempre ha sido usado como la clave más importante del éxito de operaciones esotéricas. El simbolismo empleado en la alquimia ha sido ampliamente documentado por el propio Jung en forma psicológica.

Un proceso simbólico análogo se utilizó en la práctica de la magia ceremonial, un sistema simbólico de transformación que la Edad Media heredó de los teurgos y los practicantes de la *goetia* de la antigüedad clásica y que, en última instancia, se remonta a antiguos orígenes chamánicos. El mago, de pie en el centro de un círculo de protección claramente dibujado, evoca o invoca a entidades espirituales en un área de manifestación fuera del círculo y conversa con ellas siguiendo fórmulas definidas. El círculo representa la protección de la conciencia, que no permitirá que el ego se abrume con las fuerzas del inconsciente que aparecen en el área de manifestación por medio de la imaginación mágica. De manera diferente a las condiciones de trance, en las evocaciones e invocaciones mágicas, el mago nunca abandona el contacto con la conciencia y utiliza los controles disponibles de la voluntad consciente. La mente del mago nunca se permite caer en el conjuro de los espíritus que se manifiestan pero, manteniendo su propia soberanía consciente, diserta desde una posición de poder consciente con las entidades que ha invocado. Se sabe que estos ejercicios de la imaginación, aunque parezcan arcaicos desde un punto de vista contemporáneo, amplían la personalidad, reducen la fuerza dominante del inconsciente y provocan modificaciones del ego, en general, beneficiosas. Las operaciones alquímicas y mágicas son algunos de los ejemplos más claros de las proyecciones sistematizadas del contenido psíquico; son poderosos acontecimientos psíquicos por medio de los que la imagina-

ción activa y proyecta aspectos importantes de la psique. Debe recordarse que la magia ceremonial una vez incluyó la práctica de la *teurgia*, que se traduce como el funcionamiento de las divinidades, o el hacer que los dioses se manifiesten. Los teurgos, como Jámblico, Proclo y muchos otros, solían hacer que los dioses de sus religiones aparecieran ante sus ojos en forma visible por medio de su entrenada imaginación mágica. Cuando Jung utilizó los términos *imagen de Dios* y *símbolo de Dios*, estaba siguiendo una vez más los pasos de la eterna tradición mágico-mística, a la que dio modernas formulaciones psicológicas.

Según Jung, todas las personas son, en realidad, teurgos o algo parecido, pues todas fabrican imágenes de Dios para sí a través de su imaginación. La imagen de Dios creada de esta manera no es el resultado de percibir o contactar con alguien o algo externo al ser humano, sino más bien se puede decir que es la expresión de un hecho psíquico, la formulación imaginativa de una realidad espiritual que la mente debe exteriorizar para poder captarla. El devoto fanático o el ocultista de mente convencional se alzarían por supuesto contra esta opinión. Personas de estos dos grupos han acusado a Jung una y otra vez por su carga de «psicologismo». Sin embargo, los de mente justa entre sus críticos siempre admitieron que su punto de vista tenía innegables ventajas prácticas en términos existenciales y empíricos. Para disipar algunos de los temores más justificados, podemos mencionar por lo menos dos factores importantes. Primero, debemos ser conscientes de que la postura de Jung no implica que la imagen de Dios que surge en la psique sea la creación de un capricho personal. Esta imagen se produce en un reino más allá del capricho de cualquier individuo o colectividad humana. Las imágenes de Dios no se hacen, ellas llegan a ser. La segunda consideración es que Jung no tenía la intención de limitar el alcance de cualquier principio espiritual declarándolo *psíquico*. Cuando llamó a la imagen de Dios un *hecho psíquico*, no estaba diciendo que es *simplemente* o sólo psíquico. Cuando se le preguntó si con sus supuestos psicologismos había dei-

ficado la psique, con mucha seriedad replicó que no había hecho nada de eso, sino que el Creador mismo la había deificado. No se debe suponer que el consciente, o aun el inconsciente del individuo crea a Dios; sin embargo, se puede afirmar que ciertas funciones suprapersonales de la psique están creando la imagen de Dios. Cuando las personas se las ingenian para crear imágenes de Dios para que otros las sigan, de hecho, son culpables de la peor clase de idolatría. En la actualidad, estas imágenes talladas tienden a aparecer, la mayoría de las veces, detrás de máscaras seculares o políticas. Algunos ejemplos son el bienestar de la raza y la nación (como en el nacional socialismo alemán) o los intereses del proletariado y el logro de la sociedad sin clases (en el marxismo). La verdadera imagen de Dios —que se distingue de estas imágenes de Dios sustitutas— nunca es el resultado de un acto consciente de la voluntad. Los humanos pueden experimentar la imagen de Dios, pero no pueden determinar la forma en que se manifestará o el curso que tomará.

¿Qué, o quién, es Dios desde el punto de vista de Jung? El Séptimo Sermón define a Dios como una estrella que brilla en la inconmensurable distancia en lo alto, pero que sin embargo representa la meta, la guía y el solaz del individuo y hasta el destino de su viaje después de la muerte física. En sus escritos científicos Jung ha representado a este mismo Dios o imagen de Dios como un complejo autónomo de gran fuerza e intensidad que es, en última instancia, la expresión de la intensidad y la fuerza de la vida misma. El poder de esta imagen de Dios es mucho mayor que el de la voluntad consciente y personal, pues aquél, y no la voluntad, participa de la psique objetiva o inconsciente colectivo, que tiene acceso a los ilimitados recursos colectivos del ser. Como se dice en el Séptimo Sermón: «Este es su mundo, su Pleroma, su divinidad». Arraigada en la plenitud del ser, dentro de la psique objetiva, la imagen de Dios tiene algo de lo que la religión convencional frecuentemente ha definido como omnipotencia. Aquí es donde el siguiente pasaje del Sermón asume un importante significado: «A Esta, el hombre debería orarle. Esta

plegaria aumenta la luz de la estrella. Esta oración construye un puente sobre la muerte. Aumenta la vida del microcosmos; cuando el mundo exterior se enfría, esta estrella aún brilla». Es un truismo innegable de la vida contemporánea que cuanto más confían los individuos en sí mismos como egos, en lugar de hacerlo en un poder que trasciende su individualidad personal, más están condenados a la miseria y a la alienación. Ningún ego humano es lo suficientemente fuerte, ni sabio ni bueno como para vivir la vida sin ayuda alguna. La realidad de Dios, no como una idea sino como una experiencia, representa la solución más poderosa para el peligro provocado por la insuficiencia del ego humano. Estas son palabras curiosas para haber sido escritas inmediatamente después de la declaración de que Dios es un complejo autónomo. Pocas personas hoy en día toman literalmente la metáfora de que Dios está en el cielo, pero aún menos contemplan el hecho de que Dios pudiera estar en el alma. Jung, con mucha lógica, dijo exactamente eso, pero casi al mismo tiempo también afirmó que al experimentar a Dios, el ser humano participa del divino poder creativo. Con todo derecho podríamos preguntar, ¿cómo es posible?

La respuesta al aparente dilema yace en el argumento de que lo psíquico o el alma es, sin duda, real. Debemos desengañarnos de la fatídica noción, implantada en nuestra cultura principalmente por el Cristianismo no gnóstico, de que todo lo psíquico es «simplemente» psíquico y por lo tanto inferior. Todo lo que hay en la psique *existe*, y esta existencia psíquica es tan real como la realidad física. Siendo así, la imagen de Dios no es menos poderosa por existir dentro de nosotros en lugar de fuera de nosotros. Cuanto más confiemos en ella, dependamos de ella, nos sometamos a su sabiduría —mientras mantengamos nuestro juicio consciente que, como se ha dicho con razón, nos ha sido dado por Dios— más participaremos de la fácil creatividad de la psique objetiva. «Mi yugo es liviano, y mi carga, ligera», dice la imagen de Dios en el alma. Cuando el ego humano es capaz de abandonar su tímida arrogancia —la maldición de los arcontes, como podrían

haberlo llamado los antiguos gnósticos—, el esplendor de los recursos suprapersonales de la imagen de Dios comienza a irradiar su esfera de actividad. Una creatividad cohibida no es en absoluto creatividad, mientras que una creatividad de rendición de uno mismo participa de la chispa de la plenitud última de todo el ser. La arrogancia del ego alienado toma a mal la confianza en la imagen de Dios y continúa insistiendo en su llamada creatividad y en su llamada personalidad artística o algo parecido. Sin embargo, si el poder creativo debe manifestarse según sus modelos eternamente prescritos, el menor debe convertirse en un compañero subalterno para el mayor, y el hombre debe aprender cómo rebajarse ante la existencia que ha sido llamada Dios. Acerca de la autoconciencia del ego, dice el Nuevo Testamento: «Es algo terrible caer en las manos del Dios viviente».

El tema de la plegaria, como lo expresa el ya citado pasaje del Séptimo Sermón, enfoca este punto con más claridad. Así como el ego humano depende de Dios para la creatividad, también Dios, paradigma del ser, o la imagen de Dios, depende del ego para su alimentación en forma de confianza, fe y la aceptación de la intencionalidad arquetípica. La dependencia de Dios del hombre y viceversa, son corolarios necesarios. «Esta oración aumenta la luz de la estrella», dice nuestro Sermón. En una de sus primeras obras, *Tipos Psicológicos*, Jung citó, con mucho acierto, los famosos versos místicos de Angelus Silesius, que reflejan la misma realidad psicológica que la expresada en el Sermón:

Sé que sin mí
Dios no puede vivir un momento;
si yo tuviera que morir, entonces El
ya no podría sobrevivir.

Soy tan grande como Dios,
y El es pequeño como yo;
no puede estar por encima
ni yo debajo de El.

En mí Dios es un fuego
y yo en El su brillo;
nuestra vida es en común,
no podemos crecer por separado.

El es Dios y hombre para mí,
para El yo soy ambos, sin duda;
su sed satisfago,
El me ayuda en mi necesidad.

Dios es como El,
yo soy lo que debo ser;
si conoces a uno, de verdad,
lo conoces tanto a El como a mí.

Yo soy la vid que El
planta y más aprecia;
el fruto que crece dentro de mí
es Dios, el Espíritu Santo⁴⁷.

Mientras que la doctrina de la dependencia del hombre de Dios ha sido expresada con mucha frecuencia en las prédicas y enseñanzas religiosas, no ha sucedido lo mismo con el corolario necesario, es decir, la dependencia de Dios del alma humana. Esta idea ha sido llamada la relatividad de Dios, y en ella Jung ha revivido importantes motivos gnósticos y ha vinculado sus propias comprensiones con las de varios representantes de la tradición de la realidad alternativa. La luz de la estrella divina aumenta con la oración del ser humano, precisamente porque esta estrella no está fuera de él sino que reside en su interior. La doctrina de la relatividad de Dios descansa no en un creencia teológica o en una especulación filosófica, sino en la experiencia. Casi está de más decir que el tipo de oración al que hace alusión el Séptimo Sermón no es la usual petición humana de favores a Dios. La

⁴⁷ Jung, «The Relativity of the Idea of God in Meister Eckhart», *Psychological Types*, Cap. V, 4 (b).

religión mística en Occidente, de acuerdo con la antigua gnosis, siempre ha reconocido una forma de oración que estaba mucho más allá de la simple petición a Dios de beneficios. Esta opinión siempre ha sostenido que la oración en su forma más pura es el deleite del alma en su experiencia de una completa comunión con la Deidad misma. Más que una petición a Dios, esta oración es la gozosa entrega del alma misma totalmente y sin reservas a El. Es la destrucción de las últimas barreras entre su existencia separada y el todo de la Cabeza Divina: el descubrimiento de su total unidad con el *Self* más íntimo de todos. Jung una vez definió a Dios como una poderosa actividad dentro de nuestra alma que, no como el Dios absoluto que existe más allá de toda experiencia humana, tiene interés inmediato y vital en todo momento. Ralph Waldo Emerson, el filósofo trascendentalista estadounidense, se expresó con sinceridad única cuando escribió: «El hombre es tan débil que mira fuera de sí en busca de ayuda. Sólo cuando se lanza sin dudarlo hacia el Dios dentro de él conoce su propio poder y hace milagros. Sólo cuando arroja por la borda todas las muletas y se apoya sólo en el Dios de su interior descubre sus verdaderos poderes y encuentra los manantiales del éxito». Estas declaraciones incorporan un principio muy importante, es decir, que lo que no usemos lo perderemos. Este proverbio está muy bien ilustrado en los Evangelios, en la parábola de los talentos. Mientras que la persona secularizada contemporánea sólo confía en su ego consciente, y el alma devota reza a un poder externo en busca de ayuda, las energías creativas que residen dentro de ambas se atrofian. El fomento de la relación entre el ego externo y las capacidades residentes en la psique objetiva constituyen la verdadera *gnosis kardias*, la ciencia del alma. El anhelo del ego por despertar y gozar de la comunión con esta inmanencia divina es la verdadera plegaria que aumenta la luminosidad de la imagen de Dios, poéticamente representada en el Sermón como una estrella.

El Séptimo Sermón también hace dos referencias a Abra-xas, que están intercaladas en el tema principal. Una de estas

dice: «En este mundo el hombre es Abraxas, que crea y devora su propio mundo». Más adelante en el Sermón leemos: «No hay nada que pueda separar al hombre de su propio Dios, si el hombre puede simplemente desviar su mirada del ardiente espectáculo de Abraxas». Abraxas, como ya se dijo al principio de nuestros comentarios, es la fuerza ardiente que actúa como la unión primordial de los opuestos en la base de la vida psíquica. Así como Abraxas aparece en el Gnosticismo clásico como un gobernante cósmico, y se le sitúa en la séptima de las mansiones celestiales, también Abraxas simboliza en los *Sermones* esa vida creativa de la psique que forma y transforma el cosmos personal del individuo. Jung, a lo largo de sus trabajos, nos ha enseñado dos funciones de la naturaleza espiritual del hombre o, como él a veces decía, del «espíritu». Estas son el poder de crear y el poder de experimentar el significado. El primero es lo que podría llamarse el poder de Abraxas, utilizando la terminología empleada en los *Sermones*. El poder de Abraxas, entonces, seguramente es esa parte del inconsciente que aún no ha llegado a la conciencia. En contraste con esto, se podría considerar que el poder de experimentar el significado está en esa parte del inconsciente que está sobre la conciencia. Jung, a propósito, nunca usó términos como *subconsciente* o *superconsciente*, pues no quería atribuir categorías a la idea del inconsciente. En su opinión, el inconsciente está tanto ¿bajo como arriba de la conciencia, y no debe atribuirse ningún valor a estos intentos de describirlo. Al mismo tiempo, debería hacerse una distinción entre la fuerza creativa que aún no ha alcanzado la conciencia, que lucha eternamente por abrirse paso a través del conocimiento consciente, y el elemento de significado que está por encima de la conciencia, o es superior a ella. Debemos admitir que con todo esto, la creatividad sigue siendo una especie de enigma, incluso en las enseñanzas de Jung. Prácticamente la única certeza que emerge de sus distintas declaraciones es que la creatividad está siempre conectada de alguna manera con el inconsciente y depende de él, aunque el tipo de conexión y el grado de dependencia pueden variar.

Los libros de textos junguianos usan con frecuencia una imagen para ilustrar la naturaleza de la conciencia del individuo, la de una isla que emerge del inconsciente como si lo hiciera de un océano que la rodea. A la luz de lo anteriormente dicho, podríamos sugerir que esta imagen se vería de tal forma que el surgimiento de la isla en el océano podría atribuirse a dos fuerzas. El movimiento hacia arriba de la isla es causado, en primer lugar, por la fuerza de Abraxas, que arrastra la masa de tierra hacia arriba desde abajo, y en segundo lugar, por una fuerza de gravitación que tira desde arriba, la de la estrella brillante de significado divino simbolizada por la imagen de Dios. La primera da energía natural o fuerza psicológica nueva, mientras que la segunda ofrece consejo, confianza e importancia última. Así, hablando figuradamente, el ser humano funciona entre el terreno natural de su ser que no ha alcanzado aún la conciencia y la corona celestial de su ser que ya está por encima de la conciencia. Estos dos polos de la psique (que nos recuerdan a una de las dos extremidades del Arbol de la Vida cabalístico, e decir, Malkuth, la *sephira* inferior y Kether, la superior) afectan ambos a la conciencia, pero de maneras diferentes; uno crea y recrea y el otro santifica con el significado. Quizá podría llamarse la psique naturalista y la psique espiritual, que son interdependientes y, sin embargo, diferentes en calidad. Lo subpersonal y lo suprapersonal, la naturaleza y la sobrenaturaleza, están todos destinados a lograr una unión cooperativa, pero esta unión sólo puede efectuarse cuando no están en un estado de rivalidad entre sí. En una de sus declaraciones, Jung se refirió a un peligro a causa del que el espíritu podría volver al hombre en contra de la vida en un estado de extrema sublimación de la psique, una infatuación que sacrificaría toda la vida al espíritu o, en nuestros términos, sacrificaría a Abraxas por la estrella:

La vida es el criterio de la verdad del espíritu. Un espíritu que lleva al hombre más allá de la desnuda posibi-

lidad de la vida y busca satisfacción sólo en sí mismo es un espíritu falso... La vida y el espíritu son dos fuerzas o necesidades, y el hombre se encuentra entre ellas. El espíritu dota su vida de significado y de la posibilidad de grandes desarrollos. Pero la vida es indispensable para el espíritu, pues la verdad del espíritu no es nada si éste no puede vivir⁴⁸.

En el otro extremo, y quizá con más frecuencia, encontramos la posibilidad contra la que nos advierte el Séptimo Sermón, es decir, que el ardiente espectáculo de Abraxas desvía la atención de la psique de la luz de la estrella de significado y guía espiritual. El ardiente espectáculo mencionado puede tomar muchas formas, todas ellas son algo así como un peligro para el significado del alma. El poder creativo de Abraxas reside en innumerables búsquedas y facetas de actividad y vida, cada una de las cuales puede convertirse en una influencia que distrae a la psique de la visión de la estrella. En esta categoría pueden contarse no sólo los aspectos ordinarios de lo llamado mundano, el materialismo, la sensualidad, el apego a motivos y esfuerzos personalistas y egoístas, sino influencias mucho más sutiles. Daremos a una de las manifestaciones del ardiente espectáculo un tratamiento algo más extenso a causa de la engañosa sutileza de esta trampa en particular, que, justamente por estas cualidades, es el tema de críticas mal fundadas dirigidas contra Jung. Es la actitud que tan comúnmente mantiene un cierto optimismo espiritualmente falso. En cierto sentido, este falso optimismo está arraigado en la herencia religiosa occidental con su trasfondo semítico, que de una manera algo primitiva exalta las virtudes de la vida física y los gozos de un mundo que considera de Dios y, en consecuencia, bueno. Jung destacó también la importancia de la vida, pero de una manera mucho

⁴⁸ Jung, «Spiritual Problems of the Present», *Contributions to Analytical Psychology* (Londres: Beilliere, Tindall & Cox, 1920), p. 400.

más completa, como la conciencia y como la oportunidad para la adquisición de significado y transformación adicional.

Como los antiguos gnósticos antes que él, Jung también fue acusado de proponer un panorama desalentador y pesimista. Quizás la mejor forma de ilustrar su actitud se encuentra en el sueño de una paciente, mencionada anteriormente, que se veía sumergida en un pozo lleno de una sustancia peligrosa y que luego percibía a Jung que la empujaba hacia el fondo del pozo con las palabras: «¡No se sale, sino que se atraviesa!» Se ha dicho que cuando Jung discutía este sueño en particular en público o ante amigos, demostraba un placer evidente, y se deleitaba con el hecho de que un reconocimiento tan claro de su actitud esencial hubiese emergido del sueño de su paciente. Para Jung, la vida siempre tiene dos movimientos: uno hacia arriba, otro hacia abajo. Para el optimismo de Poliana de los adolescentes espirituales, hay sólo una dirección o movimiento, y éste es hacia arriba. Ya sea que miremos al llamado Cristianismo «nacido de nuevo» con su popular slogan «una sola dirección», o a las escuelas del siglo XIX y principios del XX del Nuevo Pensamiento con su casi obsesión con el concepto de evolución y el poder del pensamiento positivo, este falso optimismo parece estar representado prominentemente. Puede haber dudas sobre si el genuino crecimiento espiritual es posible bajo tales circunstancias. El sufrimiento aceptado, la oscuridad reconocida y el pesar comprendido son grandes ventajas para la auténtica vida del espíritu. La compostura, la serenidad y la auténtica fuerza psíquica surgen del reconocimiento y la aceptación de la realidad del mal y la oscuridad, y no de su negación debida al falso optimismo. La jovialidad descuidada, por otra parte, se convierte casi inevitablemente en dolor y descontento, pues niega la realidad de un aspecto importante de la vida. Su última amanuense, Aniela Jaffé, escribe sobre Jung al respecto:

Jung seguía el movimiento hacia abajo de la vida si éste se mantenía con la verdad intrínseca del momento. Sin embargo, podía experimentar alegría cuando se le presentaba la oportunidad como pocos podían hacerlo, y se unía de todo corazón a la alegría de los demás. Sólo cuando se le conocía mejor, después de años, se podía descubrir que él... nunca estaba libre de la influencia maligna de una inquietud secreta, pues conocía el movimiento del péndulo de la vida, la inevitable compensación de «alto» por «bajo». ¿Has «sufrido un éxito»? preguntaba, medio burión, medio divertido. Veía dónde terminaría⁴⁹.

Para seguir con los recuerdos sobre este aspecto de la personalidad de Jung, Aniela Jaffé continúa:

Cualquier tipo de «Cristianismo alegre» o embellecimiento sentimental exasperaba a Jung hasta el límite. Nunca olvidaré su explosión de desprecio y enojo por una tarjeta que anunciaba el nacimiento de un niño, adornada con todo lo acostumbrado. Los dolores de la vida, la miseria de los tiempos estaban vivos para él en cada momento como realidades que había que soportar. Esperaba que los demás también tuvieran esta vigilancia alerta⁵⁰.

Es precisamente esta «vigilancia alerta» la que ha sido anatema para aquéllos que, como lo podrían haber expresado los gnósticos, están bajo el hechizo del demiurgo. Pues, ¿no es en beneficio de estos poderes inmediatos —que, como complejos maliciosos cósmico-psicológicos, explotan el equivocado optimismo y entusiasmo de las almas— que deberían pasarse por alto las duras realidades del ser? Como pregunta

⁴⁹ Jaffé, *Life and Works of Jung*, p. 104.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 104.

el gnóstico, ¿no ha sido siempre la costumbre del demiurgo la de confinar a los humanos en una felicidad engañosa donde la ingenuidad infantil se disfraza de inocencia y confianza candorosas?

Por lo tanto, es absolutamente comprensible que el Séptimo Sermón considere necesario que el hombre deba desviar su mirada del ardiente espectáculo de Abraxas para no separarse de la guía de la estrella que mora dentro. Se pueden hacer toda clase de objeciones contra esta opinión, pero ninguna invalidará el válido escrutinio de una documentada comparación con las declaraciones de los videntes y los sabios de la historia. El Buda —que declaró que el niño es sabio cuando llora al entrar al mundo—, los gnósticos, los neoplatónicos, los más grandes místicos cristianos y muchos más, todos sabían que la psique naturalista, aunque puede servir para proporcionar la energía creativa de la vida, no debe usurpar la función que dota de significado, y la acción guía del espíritu.

Jung destaca poéticamente el contraste entre el ego humano y la imagen de Dios espiritual, en la parte final del Séptimo Sermón: «El hombre aquí, Dios allí. Debilidad e insignificancia aquí, eterno poder creativo allí. Aquí sólo hay tinieblas y frío húmedo. Allí todo es sol». Dios como un hecho psicológico no es lo mismo que Dios como un accesorio del ego. Ya sea que esté definido teológicamente o sugerido psicológicamente, Dios está cerca y lejos de nosotros al mismo tiempo. «*Nah ist und schwer zu fassen der Gott*», Dios está cerca, pero es difícil de atrapar, dijo el poeta alemán Hölderlin. Aunque para nuestra propia experiencia espiritual, la imagen de Dios, junto con otros poderes sobrenaturales de la psique, pertenece a esa misteriosa categoría del ser que podemos experimentar pero con la que no podemos identificarnos directamente, sin correr un gran riesgo. La experiencia de la cabeza de Dios que mora dentro, en consecuencia, es un proceso cuya importancia trasciende la personalidad y todos los propósitos del ego. Como Jung claramente declaró en su libro más gnóstico, *Respuesta a Job*, hay sólo un pequeño

paso entre estas proposiciones y la opinión de que Dios, de hecho, está llevando a cabo su propia transformación. Las vicisitudes de la vida, la angustia de la alienación, los dolores y las alegrías del viaje transformativo son, como último recurso, nada menos que las manifestaciones del crecimiento de Dios. El modelo de la Deidad que emerge está impreso en el mandala de nuestras propias vidas, y los caminos que tomamos dentro de él, nuestro propio círculo mágico, son, a su vez, significativos y útiles para el logro de la plenitud por parte de Dios. Nuestra experiencia humana está relacionada con lo que sucede en Dios; nuestra debilidad también es la debilidad de Dios, y nuestras victorias tienden a acercar la imperfecta cabeza de Dios a su propio Pleroma, o plenitud última del ser. Mientras que la parte final del Séptimo Sermón parece afirmar que el *Self* se separa del hombre y de Dios, en otros trabajos, incluyendo *Respuesta a Job*, se indica la interrelación de los dos. Para Jung, Dios nunca es un postulado teológico o filosófico, sino una realidad psicológica; no es una esencia, sino una experiencia. Por ello, es natural que este Dios pueda experimentarse como remoto y al mismo tiempo que esté íntimamente involucrado como sujeto y objeto en la transformación humana. Una vez más, nos encontramos con él principio de los opuestos que convergen en la experiencia de la psique.

En su libro *Aion*, Jung hizo una paráfrasis psicológica de una declaración escrita originalmente por san Ignacio de Loyola, fundador de la Orden Jesuita. La versión Junguiana de la declaración es la siguiente:

La conciencia del hombre fue creada con el fin de que pueda: 1) reconocer su descendencia de una unidad superior; 2) tomar esta fuente en consideración cuidadosamente; 3) ejecutar sus órdenes con inteligencia y responsabilidad; y 4) proporcionar a la psique como un todo, el grado óptimo de vida y desarrollo⁵¹.

⁵¹ Jung, *Aion*, párr. 253.

En esta declaración está resumido lo que, en cierta forma, podría considerarse la quintaesencia de la relación entre la psique humana y la imagen del Dios estelar que la eclipsa. Si reconocemos nuestra descendencia de una unidad superior y nuestra dependencia de ella, seremos conscientes de la estrella que, como la legendaria estrella de Belén, brilla sobre nuestra divinidad naciente. Todos los demás pasos del proceso de individuación, resumidos en páginas anteriores, derivan de este reconocimiento. La estrella que está descrita como el Dios y la meta del hombre es el brillo radiante del alma divina o imagen de Dios que resplandece en los huecos más recónditos de las mentes humanas que se individualizan, y que surge con el ego individualizado cuando aparece desde la oscura noche de su inmersión en la inconsciencia y la incompreensión. Muy por encima del oscuro y húmedo frío de la alienación y de las preocupaciones personalistas, brilla la estrella, guía de la vida humana. Hacia ella se dirige nuestro largo viaje, quizá no sólo después de la muerte, sino también durante nuestras vidas. Después de nuestras fatigas y nuestra búsqueda, llegamos, por fin, a una visión donde la simplicidad dinámica del significado último une naturalmente lo inferior con lo superior, y donde todo el conocimiento humano se reemplaza con *gnosis*. Nada nos queda por hacer más que maravillarnos ante lo sublime. Todo tiene sentido; todo es milagrosamente correcto en su propio significado; y esta corrección es tan tiernamente reconfortante como el más pequeño rayo de luz de la más distante estrella de los cielos y, sin embargo, tan poderoso como el terrible carro del propio Abraxas.

Si podemos experimentar algo de esta rectitud que fluye de la esencia del significado último, podremos llegar gradualmente a una vida de fe y profunda confianza en la sabiduría de los acontecimientos y propósitos psíquicos que ocurren más allá de la conciencia. Encontraremos que nuestra peregrinación a través de los espacios de la mente y el espíritu nos está llevando a la plenitud del ser, y al reconocimiento de que incluso en las tinieblas y en la luz, en la alegría y en

el dolor, en el sol y en el frío húmedo, todo está bien. Y como celebración de esta esencial rectitud donde el Cielo y la Tierra se unen en un gozoso reconocimiento, la voz sin palabras del alma se eleva para exclamar:

Oh, estrella, que brillas, serena, en el éter cristalino
del cielo

Que como un pez nadas, resplandeciente, en un océano
de paz,

Déjame viajar, sereno, y veloz, arremetiendo con el pe-
cho contra el vendaval

Guiado, alimentado y bendecido con el don de Ti mis-
ma⁵².

⁵² Verso original del autor, inspirado en un soneto de Frederick Baron Corvo.

Epílogo

La Gnosis Antigua y Futura

Al contemplar el misterioso panorama de los *Siete Sermones*, recordamos el dicho del filósofo Bacon: «*Animus ad amplitudinem Mysteriorum pro modulo suo dilatetur; non Mysteriorum ad angustias animi constringantur*». (Que la mente, mientras pueda, esté abierta a la plenitud de los misterios; que los misterios no estén restringidos a los más estrechos confines de la mente.) Es, quizá, más que conveniente que Jung haya cerrado los *Sermones* con un anagrama incomprensible, que ningún lector puede descifrar. Bien puede ser que ésta fuera su forma de transmitir una cualidad de misteriosa infinitud, de un sugestivo final abierto de este tratado. Por más abiertas que crean estar nuestras mentes a los misterios que contienen los *Sermones*, estos mismos misterios nunca pueden estar contenidos dentro de los confines de la mente consciente. Como todas las genuinas manifestaciones de la *gnosis*, el contenido de los *Sermones* puede compararse con el océano, donde un niño puede refrescar sus pies en las zonas bajas, mientras que, al mismo tiempo, osados navegantes intentan explorar su expansión, y capacitados buzos de alta mar se zambullen en busca de un tesoro hundido.

Contrariamente a las afirmaciones de muchos críticos ortodoxos, el Gnosticismo nunca fue culpable de someter el misterio a la comprensión del ego humano ni de desviar el poder trascendental de lo mayor para servir y engrandecer lo menor. La *gnosis* de la antigüedad siempre fue una *gnosis*

kardias, un conocimiento del corazón, más que un conocimiento del ego de la cabeza. De forma similar, el enfoque actual de la gnosis de Jung sólo se siente satisfecho con un conocimiento del corazón cuando se trata del *mysterium tremendum et fascinans* (el pavoroso y fascinante misterio) del inconsciente. No eran para él el enfoque simplista y consciente de las psicologías del crecimiento, las tendencias humanísticas y holísticas que en tiempos más recientes se sirven con tanta frecuencia del nombre de Jung y de sus conceptos. Estos habitantes de las posadas de transición espiritual hacia la gnosis exageran los sentimientos personalistas, y la expansión de la conciencia, vuelta hacia adentro, hacia lo que Goethe hubiera llamado el reino de las madres, lejos de las realidades prácticas del tedioso mundo cotidiano. Algunas personas de esta escuela dicen que el camino hacia la iluminación consiste en mantener diálogos con los arquetipos, figuras de fantasía de la psique objetiva, rodeándonos de las proyecciones personalizadas de nuestra mente en la forma de «*selfs* superiores» y «guías interiores». No es así, dice la voz de la gnosis antigua y futura, pues esto es precisamente lo que vuestra madre, Sofía, hizo hace tiempo. Valentino nos dice que Sofía, en su arrogancia, codiciaba la imposible tarea de abarcar personalmente el insondable Abismo. Así, cayó en la angustia y el dolor oscuros, aprisionada por los elementos, la tierra, el agua, el fuego y el aire, que surgieron como manifestaciones proyectadas de su dolor, miedo, perplejidad e ignorancia, y dio a luz a niños monstruosos y arrogantes, que se convirtieron en los soberanos y señores de la limitación de su conciencia misma. La mente personal no es un vehículo apropiado para las fuerzas de los vastos y poderosos misterios de la eternidad. Adoptar una actitud fácil hacia la terrible oscuridad de las profundidades del ser no puede tener un resultado satisfactorio. Sería fatal y lamentable que la psicología actual cometiera el viejo error de la filosofía e intentara trivializar la inefable grandeza. De forma similar, el optimismo y la superficialidad «de la nueva era» de aquéllos que reducen los oscuros misterios de la gnosis de Jung al bajo nivel de sus

limitaciones, con seguridad transformarán a la gente en víctimas del mismo inconsciente que quieren tratar tan a la ligera. Aquéllos que ingenuamente desean usar los arquetipos para sus fines personalistas serán sometidos a su cruel tiranía.

Los *Siete Sermones a los Muertos* sirven como un verdadero ejemplo del principio gnóstico que declara que los misterios no pueden adecuarse al limitado alcance de la mente personal. El secreto de los *Sermones* no se ve en absoluto disminuido por el tipo de exégesis que hemos intentado hacer en esta obra. Aún más, hasta se puede decir que este intento sólo profundiza el misterio y hace que el secreto sea mayor. Una de las discípulas más creativas de Jung, Marie-Louise von Franz, destacó (en su espléndida obra, *C. G. Jung: Su Mito en Nuestro Tiempo*) que Jung reconocía que él mismo estaba profundamente relacionado con la figura de Merlín, el mago arquetípico del mito de Arturo y el Grial. En las versiones francesas de la Saga del Grial a las que se refiere Jung, Merlín dictaba a su tutor, el sacerdote Blaise, la historia del Santo Grial y, mientras lo hacía, instruía a su escriba: «Los apóstoles no escriben nada concerniente a Nuestro Señor que no hayan visto u oído por sí mismos; tú tampoco debes escribir nada sobre mí excepto lo que de mí hayas oído. *Y porque yo soy oscuro y siempre lo seré, que el libro también sea oscuro y misterioso en aquellos sitios donde yo no me muestre*¹». La inescrutable profundidad de los *Sermones* revela implícitamente, siguiendo el ejemplo de Merlín, no ser otra cosa que el oscuro misterio del propio Jung.

Quién y qué era Jung, sin duda seguirá siendo un secreto para siempre. Era una figura parecida al mágico y alquímico dios Mercurio, que aparece en los textos antiguos personificando el viento, el océano, el vuelo del águila y la humanidad heroica como un espíritu móvil y de formas cambiantes, que penetra en todas las cosas. Como Taliesin, el mago y bardo

¹ Tal como cita Marie-Louise von Franz, *C. G. Jung: His Myth in Our Time*, p. 276.

galés que se unió a Merlín en su escondite en el bosque, Jung también podría haber exclamado:

Soy el viento que sopla en el mar;
 Soy la ola del océano;
 Soy el murmullo del oleaje;
 Soy siete batallones;
 Soy un fuerte toro;
 Soy un águila sobre una roca;
 Soy un rayo del sol;
 Soy la más bella de las hierbas;
 Soy un valeroso jabalí salvaje;
 Soy un salmón en el agua;
 Soy un lago en la llanura;
 Soy un hábil artista;
 Soy un gigantesco campeón que esgrime la espada;
 Puedo cambiar mi forma como un dios².

Imitando en cierta forma la poesía de Taliesin, el propio Jung exclamó al describir su vida en Bollingen: «A veces me siento como si estuviera extendido en el paisaje y dentro de las cosas, y viviera en cada árbol, en la espuma de las olas, en las nubes y los animales que van y vienen, en la procesión de las estaciones... Aquí... en el espacio para el reino sin espacio del... interior de la psique³.

Este misterio, el interior de la psique, es el verdadero reino de Jung, y también es el reino donde se originan los *Siete Sermones a los Muertos* y donde su verdadero significado descansará para siempre en las sombras. Como el famoso grito de Merlín, la voz gnóstica de Jung se seguirá oyendo en los grandes bosques de la mente de la humanidad, haciendo eco de roca en roca y de árbol en árbol. Las palabras que

² *Ibid.*, p. 281.

³ Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, pp. 225-6.

escribió acerca de este héroe mitológico, Merlín, son válidas cuando se aplican a él mismo y a su gnosis:

Los hombres aún oyen sus gritos, dice la leyenda, pero no pueden comprenderlos o interpretarlos... Parsifal es un héroe cristiano, y Merlín... es su oscuro hermano. En el siglo XII, cuando surgió la leyenda, aún no había referencias anteriores por las que pudiera entenderse su sentido intrínseco. Por ello, terminó en el exilio, y de allí, *le cri de Merlin* que aún resonaba en el bosque después de su muerte... Su historia aún no ha terminado, y él todavía sigue deambulando. Se podría decir que se perpetuó el secreto de Merlín a través de la alquimia, principalmente en la figura de Mercurio. Luego Merlín fue retomado en mi psicología del inconsciente y hoy en día sigue sin ser comprendido⁴.

La contribución de Jung al espíritu de nuestra cultura está aquí, a la vista de todos. Sus obras son únicas. Hablan más alto que cualquier exposición o comentario de mentes menores, demostrando sabiduría, cordura y un enfoque equilibrado y creativo de la vida humana. Al mismo tiempo, como toda escritura mística y gnóstica, ocultan mucho más de lo que revelan. El grito de Merlín surge de ellos, y el alma en transformación descubre y entiende en este grito sólo lo que puede captar como resultado de su propio desarrollo interior. Inmutables en el tiempo, no afectadas por la crítica, inmaculadas a pesar del lodo que les arrojó la furia racionalista o el dogmatismo de los ortodoxos, las ideas de Jung se yerguen hoy como lo hicieron cuando las pronunció por primera vez, como rocas majestuosas e inamovibles en un mar tormentoso.

Se enfrentó al reduccionismo freudiano, con su deprimente

⁴ *Ibid.*, pp. 228 y 216.

preocupación por funciones infantiles y represión sexual. Desafió ideologías políticas tanto de la izquierda como de la derecha, que se atribuyeron el derecho de empequeñecer al individuo dentro de las monstruosas estructuras del Estado y el gobierno. Sus enseñanzas trajeron la luz de la imaginación, el poder renovador de la creatividad, del romance y el coraje existencial, y la alegría de innumerables hombres y mujeres cansados y con el corazón hambriento de significado. El impacto de su mensaje hizo estallar la apretada corteza de las teologías, que habían perdido su propia gnosis inicial, demostró la falta de vigor de las disputas triviales de los filósofos académicos, enredados en celebraciones infructuosas por ecuaciones lógicas y análisis lingüísticos, y equilibró la marcha triunfal del materialismo desalmado disfrazado de ciencia. Sin embargo, con todo esto y mucho más a su favor, Jung sigue estando involucrado en un misterio interior del que sólo su grito, como el de Merlín, resuena en misteriosas cadencias.

Siempre ha sido así. Cuando observamos dentro de una perspectiva histórica a aquéllos a quienes el mundo llama grandes, encontramos dos categorías principales de personas. La primera la constituyen individuos que eran considerados grandes en su propia época, pero cuya importancia tiende a disminuir notablemente después de su muerte. Se puede decir que esta grandeza temporal es el resultado del hecho de que estas personas vivieron y actuaron principalmente desde el nivel de sus *selves* conscientes o temporales y, una vez que este *self* se perdió de vista, su grandeza estuvo destinada a desaparecer junto con él. Por otra parte, aquéllos que pertenecen a la otra categoría de grandeza humana parecen estar delante de nosotros en el tiempo, por así decirlo, más que en el pasado. Siempre ha habido personas sobresalientes cuya grandeza se hizo cada vez más clara con el paso del tiempo; cuya importancia creció después de su desaparición física de la historia. Aunque el tiempo las ha confinado al exilio en el bosque mágico de la muerte, como el hada Morgana hizo con Merlín, la fuerza de su palabra desde las sombras se

vuelve quizá más poderosa de lo que había sido cuando procedía de la luz. Los espíritus verdaderamente grandes cobran más importancia en la escena de la historia después del paso de los años que en sus propias vidas. Esto es exactamente lo que ha sucedido y está sucediendo con Carl Gustav Jung. No sólo sus libros aparecen cada vez más en los estantes y en las manos de la élite creativa del mundo; no sólo las palabras que él introdujo en el lenguaje contemporáneo de las lenguas occidentales son ahora parte del vocabulario de innumerables personas de nuestra cultura; sino que además —junto a muchos otros hechos que atestiguan la profundidad y alcance de su impacto— existe una misteriosa e indefinible grandeza del hombre que sólo perciben aquéllos a quienes los antiguos gnósticos hubieran llamado *pneumatikoi*, hombres y mujeres del espíritu. Laurens van der Post, uno de los biógrafos más «neumáticos» de Jung, exclama con una perplejidad inmensa: «Pero es casi imposible definir en qué consiste esta grandeza... Yo mismo no puedo intentar hacerlo... Aun si pudiera, no creo que lo hiciese»⁵.

Es imposible, desde mi punto de vista, considerar esta indefinible grandeza de Jung en cualesquiera otros términos que no sean gnósticos. La inefable grandeza del Pleroma, la plenitud del ser, puede verse claramente presente en almas como la de Jung, que en gran medida restableció esa misma plenitud dentro de nosotros. El eón de este mundo se ha convertido en el Pleroma para estas personas, como dicen los evangelios gnósticos. Esta es la razón por la que Jung debe ser considerado, sin duda alguna, como heraldo y pionero de una nueva gnosis y un nuevo Gnosticismo, que a pesar de su carácter contemporáneo, están conectados orgánicamente con la gnosis y el Gnosticismo antiguos. Jung era un hombre culto y educado en el sentido académico europeo del siglo XIX. Su ambiente, educación y preparación lo entrenaron para convertirse en un médico y un estudioso dentro de los límites de las tradiciones intelectuales, de las actitudes diferenciadas

⁵ Laurens Van der Post, *Jung and the Story of Our Time*, p. 4.

y extrovertidas de la conciencia que han caracterizado a las disciplinas científicas y filosóficas de Occidente durante siglos (de hecho, por así decirlo, desde la llamada Edad de Oro del pensamiento griego). A pesar de ello, Jung señaló como punto más importante de su investigación el espíritu de la fase alejandrina o helenística del mundo antiguo. En oposición a las modas y disciplinas predominantes de los intelectuales occidentales, vio en las enseñanzas del Gnosticismo, el Hermetismo y disciplinas antiguas afines, a las precursoras y antecesoras de su psicología.

Resulta difícil creer en el presente que el pensamiento occidental de fines del siglo xix y principio del xx tendía a denigrar, no sólo al Gnosticismo, sino a todo el período helenístico de la historia espiritual de la antigüedad. La corriente principal de la intelectualidad miraba a la filosofía y ciencias griegas clásicas, representadas por Sócrates, Platón y Aristóteles, como la fuente de inspiración de la cultura occidental. En general, el mundo intelectual afirmaba que la gnosis del período helenístico había sido un fenómeno de decadencia que contrastaba fuerte y desfavorablemente con el conocimiento intelectual que buscaban los representantes del anterior espíritu griego. Los intelectuales de Occidente habían demostrado durante siglos una decidida preferencia por lo que llamaban la claridad de la Edad de Oro de la filosofía griega y no por la búsqueda del misterio y la desconfianza de la racionalidad extrovertida que habían manifestado los gnósticos, herméticos y otros. Los estudiantes aprendieron en nuestras universidades que los filósofos eran ensalzados por superar y transmutar la fantasía y el mito por concepciones lógicas y pensamiento científico, y la relación del espíritu helenístico con la imaginación, el mito y el ritual, fue considerada una reversión y un retroceso, síntoma de la pérdida de la salud mental del mundo clásico, conectados sin duda con el tan conocido *slogan* de la «decandencia y caída» de Roma y el mundo antiguo en general.

Oponiéndose a esta opinión, Jung reconoció que en estas manifestaciones de espiritualidad despreciadas y supuesta-

mente decadentes se podían encontrar percepciones transformativas y sabiduría inspiradora que son mucho más valiosas psicológicamente que la claridad lógica y racional de Aristóteles. No significa que Jung repudiase la herencia filosófica y científica del pensamiento occidental. ¡Lejos de ello! Consideraba esta herencia un logro justo del ego extrovertido y diferenciado del hombre occidental que no deberíamos dejar desaparecer. Al mismo tiempo, reconoció que el hombre, ya fuera occidental o no, no vive sólo del alimento sólido del ego diferenciado, sino que también debe dirigirse al misterio inconsciente dentro de sí. El período helenístico de la antigüedad fue precisamente, según Jung, la fase de desarrollo de la cultura cuando esta tarea interna se hizo otra vez imperativa y exigió un urgente reconocimiento. Los gnósticos y sus colegas respondieron a esta demanda de la psique, tal como Jung sentía que debía responder a una emergencia muy similar que surgía de la psique del mundo contemporáneo. En su famoso tratado *El Hombre Moderno en Busca de un Alma*, Jung analizó y, con una percepción profética, predijo el renacimiento de la antigua gnosis y el Gnosticismo en nuestra era:

Debemos admitir el hecho, por más difícil que nos resulte comprenderlo, de que algo que épocas anteriores han descartado, repentinamente llama nuestra atención... Lo podemos comparar sólo con el florecimiento del pensamiento gnóstico en los siglos I y II después de Cristo. *Las corrientes espirituales del presente tienen, en efecto, una profunda afinidad con el Gnosticismo.* (La bastardilla es nuestra.) Inclusive hay una iglesia gnóstica en Francia en la actualidad, y sé de dos escuelas en Alemania que se declaran gnósticas abiertamente. El movimiento moderno numéricamente más impresionante es, sin duda, la teosofía, junto con su hermana continental, la antroposofía; son Gnosticismo puro bajo un disfraz hindú. Comparado con estos movimientos, el interés por la psicología científica es in-

significante. Lo que sorprende de los sistemas gnósticos es que están basados exclusivamente en las manifestaciones del inconsciente, y que sus enseñanzas morales no rechazan el lado oscuro de la vida... No creo estar yendo demasiado lejos cuando digo que el hombre moderno, en contraste con su hermano del siglo XIX, vuelve su atención a la psique con muchas expectativas; y que lo hace sin referencia a ningún credo tradicional, sino más bien al sentido gnóstico de la experiencia religiosa... El hombre moderno aborrece los postulados dogmáticos empleados en la fe, y las religiones basadas en ellos. Las considera válidas sólo mientras su contenido de conocimiento concuerde con su propia experiencia de las profundidades de la vida psíquica⁶.

Jung pudo percibir, hace décadas, que algo que «épocas anteriores habían descartado» está con nosotros otra vez: la gnosis. La piedra que los constructores rechazaron se convierte en la piedra angular del edificio; en la gran economía del espíritu, rechazo no significa pérdida. Así es como nuestra humanidad puede aspirar debidamente a un elemento radical y cruelmente rechazado de la cultura occidental, que, después de años y años de persecución, existencia clandestina y abandono, emerge una vez más. Se podría argumentar, y en efecto se ha hecho, que la necesidad de un redescubrimiento de esta naturaleza nunca ha sido mayor que en la actualidad. Se ha dicho *ad infinitum* (y a veces, *ad nauseam*) que hay una gran crisis en nuestro mundo actual que nos conduce muy cerca, sin duda, del borde de enormes desastres sin precedentes. Según sus predisposiciones y prejuicios, diferentes personas perciben este peligro desde direcciones radicalmente diferentes. La amenaza nuclear, los desequilibrios introducidos en la ecología, la superpoblación de la tierra, la creciente sombra de regímenes totalitarios dispuestos a la conquista

⁶ Jung, *Modern man in Search of a Soul* (Nueva York: Harcourt, Brace & World, 1960), pp. 238-39.

del mundo y a la revolución mundial, estos factores y muchos más son indicios del desastre global. Mientras que muchas de estas predicciones pueden perder su énfasis como manifestaciones del eterno síndrome de la humanidad del día del juicio final, hay algunos elementos evidentes en nuestra situación que deberían considerarse con seriedad.

Cuando observamos el mundo contemporáneo con esa actitud, que los antiguos romanos consideraban tan favorablemente, y a la que llamaban *sine ira et studio* (sin hostilidad ni interés), encontramos que todas las desgracias de la cultura parecen estar relacionadas con preocupaciones psicológicas, que a su vez están vinculadas al comportamiento o a las acciones humanas. No es la política, ni la economía, ni la ecología, ni las fuentes de energía física como el petróleo, el carbón o la fisión nuclear las que nos fallan tan desastrosamente, sino nuestra conducta y la ética que la motiva. No son nuestra agudeza política, nuestra eficiencia económica o nuestra comprensión de la naturaleza las que están detrás de nuestros infortunios, sino más bien una crisis ética, que a su vez afecta a esas áreas de interés junto con otras. Se puede descubrir la relevancia del rol de Jung, así como de la gnosis redescubierta que tanto mencionaba, precisamente en el campo de la ética, tan urgente, o en la motivación del comportamiento.

Empezando por Platón y la filosofía socrática, ha sido un principio generalmente válido en la cultura occidental el hecho de que la ética está basada en alguna forma de la metafísica. El significado de los actos humanos y el valor de la vida siempre han estado implicados en el de la más amplia cuestión de la naturaleza del mundo y el significado del hombre. Desde los siglos III y IV d.C., la estructura metafísica que dominaba a la cultura occidental era la creencia en un Dios antropomórfico, es decir, con forma de hombre, que actuaba como único legislador y juez (como policía y ejecutor) del universo. La mayoría de las leyes morales de los siguientes 1.500 años se basó en la ley dada por esta Deidad. Dios

estaba en su cielo y todo estaba bien en el mundo mientras sus mandamientos fueran observados adecuadamente por sus hijos, que podían esperar de su Padre Celestial que los tratara de una manera amable y amorosa siempre y cuando no lo disgustaran con su desobediencia. Con el paso del tiempo, este universo gobernado antropomórficamente se volvió cada vez menos creíble para la élite pensadora de la humanidad. El primer ataque grave a la hegemonía de Jehová provino de la más abstracta de las ciencias físicas: la astronomía. Kepler, Copérnico y Galileo trajeron un serio desafío al mundo medieval en el Renacimiento. Sus descubrimientos no pudieron producir efectos de largo alcance a causa de la vigilancia de la Inquisición y la incapacidad de la ciencia de absorberlos adecuadamente; pero el proceso de la destrucción gradual del mundo de Jehová sólo se retrasó, no pudo impedirse. Así, con la llegada de Isaac Newton, la vieja imagen del mundo recibió un golpe irreparable, que transformó el modelo del universo, de uno gobernado personalmente por un gran hombre celestial, a otro que se parecía a una máquina autorregulada y autopropulsada. Newton estableció la existencia de un universo automatizado, que no necesitaba ni poseía un agente operador personal. Unos pocos siglos más tarde, Charles Darwin llegó a infligir al antiguo modelo antropomórfico de la realidad una herida aún más grave cuando demostró que no sólo el macrocosmos de estrellas y sistemas solares, sino el microcosmos de organismos vivos también se autorregulaban y que las criaturas vivientes necesitaban un creador divino personal menos aún que los cuerpos celestes en el espacio. De ser un cosmos dirigido por una divinidad, el mundo se convirtió en una máquina dirigida automáticamente; el mecanomorfismo reemplazó al antropomorfismo.

Mientras se puede decir que el venerable anciano divino de Palestina ha sufrido algunas heridas potencialmente mortales durante los siglos xvii, xviii y xix, su muerte y sepultura no han ocurrido hasta nuestro propio siglo xx. Freud y los psicoanalistas modernos se convirtieron en los agentes administradores de lo que podría llamarse el golpe de gracia

final al antropomorfismo, cuando convencieron a gran número de personas de que el alma o la mente del hombre no ofrecen evidencias de la existencia de un dios personal ni demuestran mayor necesidad de él de lo que lo hacen la astronomía o la biología. La historia del pensamiento occidental muestra que Newton desterró a Jehová de la naturaleza; Darwin lo desterró de la vida y Freud lo echó de la última fortaleza, la psique humana. La imagen del mundo newtoniana desplazó la teología de la revelación y dio paso a la teología natural del siglo de las luces. Freud, a su vez, expulsó los vestigios restantes de la teología, y preparó el camino para la teología de la muerte de dios. En los siglos XVIII y XIX aún era posible para los pensadores asumir que la destrucción de la antigua religión, de alguna manera misteriosamente ilógica, dejaría intacta la antigua moralidad; que la muerte de Jehová no anunciaría la muerte de la ley de Jehová. La revolución psicológica, que estalló en nuestra cultura con la publicación por parte de Freud de su memorable libro acerca de la interpretación de los sueños en el año 1900, ha destruido definitivamente esta ingenua esperanza. Kant aún pudo aferrarse a la creencia de que «la ley moral interior» orientaría al hombre, aunque el dios personal, autor de los mandamientos, fuese desterrado del universo. Pensadores ingenuos del siglo XIX todavía podían decir: «Un hombre puede creer que el universo es ciego y la vida no tiene sentido y, sin embargo, comportarse tan noble y alegremente como cualquier santo». Después de Freud, estas nociones se volvieron cada vez menos sostenibles y efectivas. La conciencia, imperativo categórico de Kant, la inexplicable obligación moral que se suponía era inherente por lo menos en la humanidad civilizada, todos estos poderosos lemas han sido desenmascarados por el iconoclasta de Viena como resultado del condicionamiento impuesto a los jóvenes para conveniencia de sus mayores. Como explicó Freud en su famoso estudio *Tótem y Tabú*, desde los tiempos primitivos, la élite del poder ha inculcado restricciones en las mentes de los jóvenes y de los indefensos, pensando que los mantendrían alejados de los placeres de los que los

viejos y los poderosos deseaban disfrutar sin rivalidad juvenil y proletaria.

Por supuesto, es verdad que otros grandes de la psicología moderna, en especial C. G. Jung, han sacado diferentes conclusiones de los datos ofrecidos por las profundidades y las alturas de la psique humana, y han sido más amables con el mito de la religión y con la razón de ser de la moralidad. Sin embargo, el argumento freudiano racionalista demostró ser más efectivo, y condujo a la destrucción virtual de los restantes cimientos de la antigua moralidad de la religión de los tiempos pasados.

La liberación de la conciencia basada en la moralidad antropomórfica, en la cultura occidental, hasta ahora ha seguido su curso con bastante lentitud. Ha tardado casi 300 años en conformar un cuadro más o menos coherente del fracaso y la derrota de la antigua moralidad. Aún hoy —o quizás deberíamos decir, especialmente hoy— hay gran número de personas que llevan a cabo difíciles cruzadas destinadas a resucitar esta moralidad muerta. La historia reciente ha experimentado dos grandes períodos de liberación en que multitud de personas llegaban libremente a las conclusiones derivadas de los datos ya mencionados: los períodos a que nos referimos son la década de 1920 y la primera parte de la de 1930; y la última parte de la década de 1960 y principios de la de 1970.

Podemos observar que estos períodos no sólo fueron famosos por su influencia liberadora sino también por su desenfreno y su compulsiva rebeldía. Así es, de hecho, la ley del funcionamiento de la psique; los opuestos siempre coexisten y se complementan entre sí. Como dicen los *Sermones* con razón: «A cada bendición de Dios el Sol, el Diablo añade su maldición». Los excesos que acompañan al progreso y la liberación no deberían conducirnos a despreciar aquellos momentos de la historia en que la conciencia recibe nuevas oportunidades de crecimiento. Mucho después de que la fugaz intemperancia y el fervor compulsivo de la mentes recién

liberadas se hayan olvidado, los logros duraderos de estos momentos cruciales todavía estarán de manifiesto.

Después de estos períodos de conciencia liberada hubo tiempos de relativo retroceso y reacción, donde las ganancias previas parecieron haber desaparecido por completo. A la era de las jovencitas descocadas siguieron en Europa las terribles tiranías del nazismo y el fascismo, mientras que en América los trastornos de la depresión y la guerra condujeron al período vacío de los años cincuenta, caracterizado menos por el neopuritanismo que por una auténtica trivialidad mental inconsciente. No es irrazonable llegar a la conclusión de que la era de los *hippies* será seguida por un período de reacción agresiva, caracterizado por fuerzas contrarrevolucionarias. Sin embargo, éstos son sólo desarrollos temporales que necesariamente están destinados a ceder ante el embate del *Zeitgeist*. La antigua moralidad está muerta y no se puede decir que haya emergido una nueva moralidad, y así la agonía de la cultura continúa⁷. El propio Jung se refirió a nuestra era, en su obra *El Self No Descubierta*, como un período que los antiguos griegos habrían llamado *kairos*, el momento correcto, donde tiene lugar la metamorfosis de los dioses. Se refirió a la trascendental transformación del alma de la humanidad en este momento y destacó este fenómeno como un cambio dentro del inconsciente del hombre. Luego siguió diciendo:

Como en el comienzo de la Era Cristiana, hoy también nos enfrentamos al problema del retroceso moral, que no ha podido avanzar al mismo tiempo que nuestros desarrollos científicos, técnicos y sociales. Todo ello está en

⁷ Para un análisis detallado de la crisis moral de nuestra era, el lector debe consultar la trilogía singularmente perceptiva y profética del fallecido Gerald Heard, *La Moral desde 1900*, *Dolor, Sexo y Tiempo* y *La Tercera Moralidad*. Heard colocó a la antigua moralidad de religiosidad antropomórfica como la primera; la presente condición transitoria, la segunda, y la siguiente orientación ética espiritualizada y consciente, la tercera moralidad.

juego y todo ello depende de la constitución psicológica del hombre moderno. ¿Acaso él es capaz de resistirse a la tentación de usar su poder con el propósito de planear una conflagración mundial? ¿Acaso es consciente del camino que está recorriendo, y de cuáles son las conclusiones que se deben sacar de la situación actual del mundo, y su propia situación psíquica? ¿Acaso sabe que está a punto de perder el mito preservador de la vida del hombre interior que el Cristianismo ha atesorado para él? ¿Se da cuenta de lo que le espera en caso de que esta catástrofe lo alcance alguna vez? ¿Acaso es capaz siquiera de darse cuenta de que sería una catástrofe? Y finalmente, ¿sabe el individuo que *él* es el contrapeso que inclina la balanza?

La felicidad y la satisfacción, la tranquilidad del alma y el sentido de la vida pueden ser experimentados sólo por el individuo y no por un Estado que, por un lado, no es otra cosa que una convención entre individuos independientes y, por el otro, amenaza continuamente con paralizar y reprimir al individuo... Las circunstancias políticas y sociales del momento son realmente importantes, pero su importancia para la prosperidad o la adversidad del individuo ha sido ilimitadamente sobreestimada hasta el punto de que se las considera los únicos factores decisivos. Todas nuestras metas sociales cometen el error de descuidar la psicología de la persona para quien están dirigidas y —con mucha frecuencia— de promover sólo sus ilusiones...

Ni estoy influido por un excesivo optimismo ni enamorado de ideales elevados, simplemente me preocupa el destino del ser humano individual, esa unidad infinitesimal de la que depende un mundo, y en la que, si leemos correctamente el significado del mensaje cristiano, hasta Dios busca su meta⁸.

El mundo en este último cuarto del siglo xx no parece ser un lugar particularmente prometedor. Los estilos y las

⁸ Jung, *Undiscovered Self*, pp. 123-25.

costumbres de vida que hasta ahora eran aceptadas generalmente se han retirado a un limbo, al menos parcial en muchas vidas, mientras que los pocos alborotadores luchan con desesperación por su restablecimiento. Las profecías y movimientos mesiánicos abundan, y van desde expectativas del regreso de Cristo hasta el entusiasmo del advenimiento político de Marx, o la tiranía ferozmente simplista del fundamentalismo religioso. Como siempre ha sucedido en la historia, estos desarrollos al principio parecen ser proyecciones de la necesidad del ser humano individual de redención y significado psíquicos. Las almas fragmentadas de hombres y mujeres gritan agonizantes, y una gran nube de cansancio colectivo del alma cubre la tierra. Como William Butler Yeats lo expresó en su célebre poema, «La Segunda Venida»: «El centro no soportará... los mejores carecen de toda convicción, mientras que los peores actúan con una apasionada intensidad».

Sin embargo, sería erróneo llegar a la conclusión de que el progreso de la historia espiritual puede detenerse a causa de estos fenómenos pasajeros. Es más que probable que lo que experimentamos hoy no sea otra cosa que la prolongada agonía de la muerte de la antigua moralidad, combinada con los agudos dolores del nacimiento de la nueva. Se ha observado que cuando los animales enjaulados son dejados en libertad, con frecuencia necesitan tiempo para darse cuenta de su poder recién recuperado. Similarmente, tardamos en acostumbrarnos a la emancipación, y los períodos necesarios para este ajuste podrían extenderse durante cientos de años. Una nueva vida, una nueva moralidad, un nuevo mundo «se dirige lentamente a nacer en Belén». ¿Será un mundo mejor, un sitio más digno donde la joya del espíritu humano pueda descansar y brillar con mayor resplandor? ¿Qué podemos hacer, si es que podemos hacer algo, para adelantar esta posibilidad? Con su estilo único, Jung nos dio la respuesta: «Para la pregunta constantemente reiterada de “¿qué podemos hacer?” no conozco otra respuesta que “conviértete en lo que siempre has sido”, es decir, la plenitud que hemos perdido en

medio de nuestra existencia civilizada y consciente, una plenitud que siempre fuimos sin saberlo⁹».

Hoy en día, igual que en los siglos II y III, la mayor necesidad de la humanidad es alcanzar la plenitud del ser que llega al alma como gnosis. El fervor religioso y moral, la fe en Dios o en ideologías políticas, la defensa de la ley estricta y el orden rígido, el entusiasmo apocalíptico mesiánico, todas estas cosas no sólo son soluciones imperfectas para nuestros problemas, sino que en realidad ni siquiera son soluciones. Mientras haya gran número de individuos que espere que todos los problemas se solucionen, y se remedien todos los males desde fuera de ellos mismos, estaremos asediados por inhumanidad tras inhumanidad, holocausto tras holocausto. No nos enfrentamos a un problema que podemos solucionar, sino a una dificultad de la que debemos salir; una dificultad de *a-gnosis*, de una falta de conocimiento de nuestra auténtica naturaleza íntima, personal y directa.

La gnosis antigua y futura está otra vez con nosotros. La tierra está llena de hombres y mujeres que están deseosos de asumir el paso de la conciencia y, con él, la carga igualmente pesada de la libertad. Ahora, como siempre, son la sal de la tierra, y la levadura con la que se alterará el nivel de expresión del espíritu del mundo. Jung habló de la tarea de estos nuevos gnósticos, héroes contemporáneos de la conciencia, cuando escribió:

El efecto sobre *todos* los individuos, que quisiéramos ver realizado, puede no llegar en cientos de años, pues la transformación espiritual de la humanidad sigue el paso lento de los siglos y no se la puede apremiar o detener con cualquier proceso racional de reflexión, menos aún hacer que florezca en una generación. Sin embargo, lo que sí está a nuestro alcance es el cambio en los individuos que tienen, o crean, una oportunidad de influir sobre otros con

⁹ Jung, *Civilization in Transition*, párr. 722.

mentalidad parecida en su círculo de conocidos. No quiero decir persuadiendo o predicando; estoy pensando, más bien, en el conocido hecho de que cualquiera que tenga la percepción o el conocimiento de su propia acción, y que, por ello, tenga acceso al inconsciente, involuntariamente ejerce una influencia sobre quienes lo rodean. La profundización y la ampliación de su conciencia producen el tipo de efecto que los primitivos llaman «mana». Es una influencia no intencional sobre el inconsciente de otros, algo así como prestigio inconsciente, y su efecto dura mientras no se vea molestado por la intención consciente¹⁰.

Esta es la tarea: convertirnos en lo que siempre hemos sido, y amable y sabiamente ayudar a otros a hacer lo mismo. Esta es una tarea gnóstica, totalmente acorde con la gnosis de hace casi 2.000 años, y directa continuación de ella. El *Evangelio de la Verdad*, inspirado por Valentino, dijo hace siglos: «El día de lo alto no tiene noche... Decid en vuestro corazón que sois vosotros este día perfecto... Que es en vuestro interior donde esta luz, que no se extingue, habita... Hablad de la verdad con aquéllos que la buscan, y de la gnosis con aquéllos que, en su error, han cometido pecados. Vosotros sois los hijos del corazón comprensivo... Gozo para el hombre que se ha descubierto y despertado, y bendito el que abre las mentes de los ciegos». Jung, el hombre del corazón comprensivo de nuestra época, ha recuperado este mensaje.

Laurens van der Post dijo que poco antes de su muerte Jung tuvo un sueño. En él veía «en lo alto, en un lugar elevado» una roca a pleno sol. En ella estaban talladas las palabras: «Toma esto como signo de la unidad que has logrado y la individualidad en que te has convertido». Quizá los dioses arquetípicos entregaron al anciano gnóstico, viejo conocedor de las cosas que son, un símbolo final de su reconocimiento y afecto. Varias décadas antes, cuando él descendió a los

¹⁰ Jung, *Undiscovered Self*, pp. 120-21.

infiernos y dialogó con sus habitantes en su propio reino, estos mismos dioses arquetípicos le entregaron el tratado misterioso que llegó a convertirse en los *Siete Sermones a los Muertos*. Ocultos detrás de alegorías venerables, ilustradas con imágenes y símbolos de pavoroso poder, atesoraron las semillas de la parte más importante de su transformadora obra del mundo. De ella, como de la roca o el árbol donde está oculto el espíritu de Merlín de los ojos mortales, emana la expresión de la palabra de la gnosis antigua y futura, el grito de Merlín. Oír el grito y tener en cuenta su mensaje es la tarea designada para aquéllos que poseen oídos para oír. El nuevo Merlín, el Basílides del siglo xx a quien el mundo llamó Carl Gustav Jung no exige más, y no aceptará menos¹¹.

¹¹ Jung, *Undiscovered Self*, pp. 120-21.

Apéndice

Nota del traductor (del alemán al inglés)

La anterior traducción de los *Septem Sermones ad Mortuos* fue preparada a partir de una edición alemana impresa en forma privada de este tratado, que se imprimió sin *copyright* ni fecha, aunque presumiblemente en algún momento a principios de la década de 1920, y ciertamente antes de 1925.

Como se expresa en el Prólogo de la presente obra, este texto alemán fue copiado a mano por el autor en 1949 y retenido en su poder con propósitos personales de estudio.

Cuando en 1962 Rascher Verlag publicó en Zürich y Stuttgart la primera edición alemana de *Recuerdos, Sueños, Pensamientos* editado por Aniela Jaffé, el mismo contenía dos apéndices separados, ambos con una nota al pie algo sorprendente, *Nur in der deutschen Ausgabe*» (sólo en la edición alemana). El primer apéndice (p. 387) trataba del *Libro Rojo* de Jung, y tenía observaciones suyas de 1959 y posteriores con respecto al misterioso tratado aún sin publicar. La última anotación que Jung hizo en el *Libro Rojo* con la fecha de 1959 está reproducida en este apéndice. Contiene, entre otras cosas, su confesión de que trabajó en el *Libro Rojo* durante 16 años, un período de tiempo mucho mayor de lo que se suponía.

El segundo apéndice trata de los *Septem Sermones ad Mortuos* y comienza con una declaración de Aniela Jaffé, que declara que este escrito de Jung fue impreso por él mismo privadamente en forma de folleto. El apéndice luego repro-

ducía el texto completo de los Sermones (pp. 389-398). Se descubrió que este texto era idéntico al texto original copiado por el presente escritor en 1949.

El siguiente es un resumen de la historia de las publicaciones de los Sermones:

Primera edición alemana, impresa en forma privada, sin fecha ni *copyright*.

Primera edición inglesa, impresa en forma privada, sin *copyright*, en 1925 por John M. Watkins, Londres. (Traducida por H. G. Baynes.)

Segunda edición inglesa, impresa y publicada por Random House Inc., *copyright* 1961, 1962 y 1963.

Tercera edición inglesa, impresa y publicada por Robinson & Watkins, Ltd., Londres, *copyright* 1967.

La primera edición estadounidense de *Recuerdos, Sueños, Pensamientos*, editada por Aniela Jaffé, traducida por Richard y Clara Winston, publicada por Pantheon Books, Nueva York, en 1961, no contenía el texto de los *Siete Sermones*, conforme a la declaración de la edición alemana.

Una posterior edición estadounidense, publicada por Vintage Books, (Alfred A. Knopf, Inc. y Random House, Inc.), *copyright* 1961, 1962 y 1963, publicó *Los Siete Sermones* bajo el título, Apéndice V (pp. 378-390).

Glosario Gnóstico esencial

Abraxas: (palabra extranjera) Nombre dado por Basílides y, después de él, otros gnósticos a una figura mitológica asociada con la unión de los opuestos.

Achamoth: (heb.) Sofía en su forma inferior, inadecuada.

Anthropos: (gr.) El Hombre. Prototipo celestial de la humanidad, creado por la auténtica divinidad.

Arconte: (gr.) Gobernante. Ser cósmico inferior que gobierna e impone limitaciones al alma humana.

Palabras extranjeras: (bárbaras) Palabras que no se originan en ninguna lengua conocida, que en general están compuestas de vocales y se usan con frecuencia en escrituras gnósticas como fórmulas de poder.

Barbelo: (heb.) Representación del Divino Femenino en su aspecto perfecto.

Carpocrático: Seguidor de Carpócrates. La mayoría de los autores asocian a esta escuela con el concepto de la reencarnación y con fuertes tendencias liberales.

Demiurgo: (gr.) El creador del mundo inferior; él mismo es de inteligencia limitada e imperfecto.

Evangelio: (*Evaggelion*; gr.) En el uso gnóstico, cualquier escritura destinada a aumentar el esclarecimiento, o la gnosis, de la humanidad.

Gnosis: (gr.) Conocimiento espiritual, al que se llega intuitivamente.

Ialdabaoth: (palabra extranjera) Uno de los nombres del demiurgo.

- Kabbalah*: (heb.) Antigua tradición secreta del Judaísmo. Con frecuencia llamada Gnosticismo judío.
- Logos*: (gr.) La Palabra del Dios supremo. Muchas veces asociada con Jesús.
- Mandeos*: (aram.) Los únicos sucesores indiscutiblemente directos de los gnósticos, que aún sobreviven en el Medio Oriente.
- Maniqueísmo*: (per.) Sistema gnóstico que primero enseñó Manes de Persia, y que ha sobrevivido hasta el siglo xx.
- Norea*: (heb.) Esposa de Noé, mencionada en escrituras gnósticas.
- Nous*: (gr.) Término platónico para la mente superior; en el uso gnóstico, la primera emanación consciente de la Deidad Suprema.
- Ogdoad*: (gr.) Principio sagrado óctuple, que en general denota la trascendencia de las siete esferas planetarias.
- Ofita*: (gr.) Escuela gnóstica conectada con el símbolo de la serpiente divina.
- Pistis*: (gr.) Fe y Fiel. Cualidad de la confianza espiritual, con frecuencia atribuida a Sofía, que se llama *Pistis Sophia*.
- Saclas*: (aram.) El Tonto. Uno de los nombres del demiurgo.
- Simoniaca*: (heb.) Escuela ligada a la figura de Simón el Mago, según la tradición, el primer maestro gnóstico en la historia.
- Sofia*: (gr.) Sabiduría. Nombre del principio femenino involucrado en la manifestación y la vida del cosmos y del hombre. Es la ayudante y la inspiradora de toda la gnosis.
- Valentiniana*: (lat.) Escuela de gnósticos ligada a Valentino. Conocida como la más cristiana de las escuelas gnósticas.

Bibliografía seleccionada

Fuentes principales del Gnosticismo

- Foerster, Werner, ed. *Gnosis, a Selection of Gnostic Texts*. Traducido por R. McL. Wilson. Oxford: Clarendon Press, Vol. I, 1972; Vol. II, 1974.
- Greenlees, Duncan, ed. *The Gospel of the Gnostics*, Vol. 13, The World Gospel Series. Adyar, Madrás, India: Theosophical Publishing House, 1958.
- Greenlees, Duncan, ed. *The Gospel of the Prophet Mani*, Vol. 12, The World Gospel Series, Adyar, Madras, India: Theosophical Publishing House, 1956.
- Grant, R. M., ed. *Gnosticism, a Sourcebook of Heretical Writings*. Nueva York: Harper & Row, 1961.
- Mead, G. R. S., *Fragments of a Faith Forgotten*. New Hyde Park, N. Y.: University Books, n.d.
- Mead, G. R. S., *Pistis Sophia: A Gnostic Miscellany*, Blauvelt, N. Y.: Multimedia Publishing Co., 1973.
- Robinson, James M., ed., *The Nag Hammadi Library in English*. San Francisco: Harper & Row, 1977.

Estudios de Gnosticismo

- Dart, John, *The Laughing Savior, the Discovery and Significance of the Nag Hammadi Gnostic Library*. Nueva York: Harper & Row, 1976.
- Jonas, Hans. *The Gnostic Religion, the Message of the Alien*

- God and the Beginnings of Christianity*. Boston: Beacon Press, 1958.
- Lacarrière, Jacques. *The Gnostics*. Nueva York: E. P. Dutton, 1977.
- Pagels, Elaine. *The Gnostic Gospels*. Nueva York: Random House, 1979.
- Quispel, Gilles. *Gnosis as Weltreligion: die Bedeutung de Gnosis in der Antike*. Zürich: Origo Verlag, 1972.

Estudios de los orígenes cristianos relacionados con la gnosis

- Kuhn, Alvin Boyd, *A Rebirth for Christianity*. Wheaton: Theosophical Publishing House, 1970.
- Pfeiffer, Charles F. *The Dead Sea Scrolls and the Bible*. Nueva York: Weathervane Books, 1969.
- Smith Morton. *The Secret Gospel, the Discovery and Interpretation of the Secret Gospel According to Mark*. Nueva York: Harper & Row, 1973.
- Yadin, Yigael. *The Message of the Scrolls*. Nueva York: Simon and Schuster, 1957.

Obras biográficas y autobiográficas sobre C. G. Jung

- Brome, Vincent. *Jung*. Nueva York: Atheneum, 1978.
- Hannah, Barbara. *Jung, His Life and Work, a Biographical Memoir*. Nueva York: G. P. Putnam's Sons, 1976.
- Jung, C. G. *Memories, Dreams, Reflections*. Editado por Aniela Jaffé. Nueva York: Pantheon, 1961.
- van der Post, Laurens. *Jung and the Story of Our Time*. Nueva York: Pantheon, 1975.
- Von Franz, Marie-Louise. *C. G. Jung: His Myth in Our Time*. Nueva York: G. P. Putnam's Sons, para la Fundación C. G. Jung para el Psicoanálisis, 1975.

***Obras de C. G. Jung que tratan
sobre el Gnosticismo***

Hay un interés gnóstico a lo largo de todos los numerosos escritos de Jung. Los siguientes son algunos de los más importantes en ese aspecto:

Jung, C. G. *Collected Works*, Bollingen Series XX. Traducido por R. F. C. Hull. Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press.

Aion, vol. 9ii, 1970.

Mysterium Coniunctionis, vol. 14, 1970.

Psychology and Alchemy, vol. 12, 1968.

Psychology and Religion: West and East, vol. 11, 1969.

The Symbolic Life, vol. 18, 1976.

Symbols of Transformation, vol. 5, 1967.

Indice

Prólogo	11
I. La Gnosis de C. G. Jung	33
II. VII Sermones ad Mortuos	83
III. El misterioso tratado del dr. Jung	101
Epílogo	275
Apéndice	295
Glosario Gnóstico esencial	297
Bibliografía seleccionada	299