

Liz Greene

Los estudios de Jung en astrología

*Profecía, magia
y la naturaleza del tiempo*



EDICIONES OBELISCO

Si este libro le ha interesado y desea que le mantengamos informado de nuestras publicaciones, escribanos indicándonos qué temas son de su interés (Astrología, Autoayuda, Ciencias Ocultas, Artes Marciales, Naturismo, Espiritualidad, Tradición...) y gustosamente le complaceremos.

Puede consultar nuestro catálogo en www.edicionesobelisco.com

Colección Astrología

LOS ESTUDIOS DE JUNG EN ASTROLOGÍA

Liz Greene

1.ª edición: octubre de 2023

Título original: *Jung's Studies in Astrology*

Traducción: *Antonio Cutanda*

Maquetación: *Isabel Also*

Corrección: *Elena Morilla*

Diseño de cubierta: *Enrique Iborra*

©2018, Liz Greene

Traducción publicada por acuerdo con Routledge,
miembro de Taylor & Francis Group
(Reservados todos los derechos)

©2023, Ediciones Obelisco, S. L.

(Reservados los derechos para la presente edición)

Edita: Ediciones Obelisco, S. L.

Collita, 23-25. Pol. Ind. Molí de la Bastida

08191 Rubí - Barcelona - España

Tel. 93 309 85 25

E-mail: info@edicionesobelisco.com

ISBN: 978-84-9111-968-5

DL B 16950-2023

Impreso en los talleres gráficos de Romanyà/Valls S. A.

Verdaguer, 1 - 08786 Capellades - Barcelona

Printed in Spain

Reservados todos los derechos. Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada, transmitida o utilizada en manera alguna por ningún medio, ya sea electrónico, químico, mecánico, óptico, de grabación o electrográfico, sin el previo consentimiento por escrito del editor. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Índice

Descripción del libro	7
Lo que se ha dicho de este libro	9
Los estudios de Jung en astrología	11
Prólogo.....	15
Introducción: La investigación de las «materias despreciadas»	19
1. Cómo entendía Jung la astrología	43
La astrología a principios del siglo xx	44
La libido y las cualidades del tiempo	51
Los cuatro elementos y los tipos psicológicos.....	60
Los planetas y los complejos.....	67
Transformación e individuación.....	71
Astrología y alquimia	74
2. Los astrólogos de Jung	77
Las fuentes astrológicas de Jung.....	78
La astrología «moderna» de Alan Leo	82
La astrología «rosacruz» de Max Heindel	90
Mitos y símbolos astrológicos	102
John Thorburn y las cartas de «Época».....	107
Las cartas de «Época» de Thorburn	114
El influjo de Jung en la astrología	119
Símbolos y doctrinas.....	127

3. Imaginación activa y teúrgia	133
Los orígenes de la imaginación activa.....	134
<i>Sumpatheia, sunthemata y symbola</i>	147
4. Invocando al <i>daimón</i>	159
La cadena del platonismo hierático.....	160
Jámblico el «Divino».....	170
Las pinturas hiéricas de Jung.....	177
<i>Epitedeiotés</i> : «idoneidad», «aptitud» o «receptividad».....	181
El «Señor de la Casa».....	184
El «santo ángel guardián».....	191
Los grimorios de Jung.....	196
5. «El gran destino»	209
Una rosa con cualquier otro nombre.....	210
Naturaleza, cultura y reencarnación.....	214
Destino e individuación.....	218
La <i>Heimarmene</i> estoica.....	221
La <i>Heimarmene</i> gnóstica.....	230
Saturno y Abraxas.....	236
G. R. S. Mead y la <i>Pistis Sophia</i>	240
Mead y Jung.....	243
El destino astral y el cuerpo «sutil».....	250
Destino y compulsión.....	254
La <i>Heimarmene</i> hermética.....	256
6. «El camino de lo venidero»	265
La idea de la «Nueva Era».....	266
El dios en el huevo.....	269
La Era de Acuario.....	276
Fuentes antiguas de la Nueva Era.....	281
Nuevas fuentes para la Nueva Era.....	286
El tiempo del nuevo Aión.....	295
La carta natal de Jesús.....	299
Conclusión	305
«Esta condenada cosa funciona incluso después de la muerte».....	306
<i>Scientia y Ars</i>	310

El «espíritu de este tiempo».....	314
Invocando al «espíritu de las profundidades».....	320
Biografía de la autora	323
Bibliografía	325
Obras citadas de C. G. Jung.....	325
Otras obras citadas de C. G. Jung en inglés y alemán.....	326
Fuentes primarias	329
Fuentes primaria traducidas	342
Fuentes secundarias	348
<i>Websites</i>	374
Índice analítico	375
Imágenes	389
Figuras.....	389
Láminas.....	390
Nota sobre las referencias	391
Agradecimientos	393

Descripción del libro

Los estudios de Jung en astrología es una revisión histórica del trabajo astrológico del sabio suizo desde la época en la que comenzó a estudiar el tema. Se basa no sólo en las obras publicadas, sino también en su correspondencia y en documentos encontrados en sus archivos privados, muchos de los cuales no han llegado a ver la luz del día. Liz Greene aborda la relación en profundidad de Jung con la astrología y lo hace con una precisa erudición, ahondando en las fuentes antiguas, medievales y modernas en las que Jung se sumergió, en las personas de las cuales aprendió, en sus ideas acerca de cómo y por qué funcionaba la astrología, en sus implicaciones religiosas y filosóficas, y en sus aplicaciones en el tratamiento de sus pacientes, así como en su propio conocimiento personal. Greene hace evidente que cualquier esfuerzo serio por comprender cómo se desarrollaron las teorías psicológicas de Jung, así como la naturaleza de su visión del mundo, pasa por la exploración y el estudio de su obra astrológica.

En otra de sus obras, *The Astrological World of Jung's Liber Novus* (*El mundo astrológico del Liber Novus de Jung*), Liz Greene explora el viaje vital de Jung a través de esa remarcable obra, e investiga cómo utilizó imágenes y temas astrológicos a la hora de interpretar y comprender la naturaleza de sus visiones y el profundo significado psicológico que había tras ellas. En el análisis que hace Greene se incluyen

cierto número de elementos míticos y arquetípicos, como las historias de Salomé, Sigfrido y Elías, y demuestra que la astrología, tal como la entendía Jung, es, sin lugar a dudas, uno de los elementos más importantes en los que se fundamenta la psicología analítica, así como una parte esencial para comprender su legado.

Lo que se ha dicho de este libro

Liz Greene ha escrito lo que sin duda es la obra definitiva acerca de la relación de Jung en la astrología, y esto supone un inmenso logro. También nos ofrece profundos atisbos sobre la visión de Jung de los fundamentos psicológicos existentes tras la aparición histórica de determinados patrones arquetípicos significativos. (Murray Stein, autor de *El mapa del alma según C. G. Jung*)¹

1. Publicado en castellano por Ediciones Luciérnaga. Barcelona, 2004.

Los estudios de Jung en astrología

C. G. Jung tenía un profundo interés en la astrología, algo que dejó claro en casi todos los volúmenes de sus *Obras Completas*, así como en muchas de sus cartas. Este antiguo sistema de símbolos fue de la máxima importancia para su comprensión de la naturaleza del tiempo, los arquetipos, la sincronicidad y el destino humano.

Los estudios de Jung en astrología es una revisión histórica del trabajo astrológico del sabio suizo desde la época en la que comenzó a estudiar el tema. Se basa no sólo en las obras publicadas, sino también en su correspondencia y en documentos encontrados en sus archivos privados, muchos de los cuales no han llegado a ver la luz del día. Liz Greene aborda en profundidad la relación de Jung con la astrología y con una precisa erudición, ahondando en las fuentes antiguas, medievales y modernas en las que Jung se sumergió, en las personas de las cuales aprendió, en sus ideas acerca de cómo y por qué funcionaba la astrología, en sus implicaciones religiosas y filosóficas, y en sus aplicaciones en el tratamiento de sus pacientes, así como en su propio conocimiento personal. Greene hace evidente que cualquier esfuerzo serio por comprender cómo se desarrollaron las teorías psicológicas de Jung, así como la naturaleza de su visión del mundo, pasa por la exploración y el estudio de su obra astrológica.

Esta completísima investigación sobre un tema central de la obra de Jung será sin duda de interés para profesionales de la psicología analítica y psicoterapeutas junguianos, para estudiantes y académicos de las

teorías junguianas y pos-junguianas, de la historia de la psicología, del pensamiento arquetípico, la mitología y el folklore, de la historia de los movimientos *New Age*, del esoterismo y la astrología psicológica.

Liz Greene es analista junguiana y astróloga profesional, habiendo recibido su diploma en Psicología Analítica de la Association of Jungian Analysts en Londres, en 1980. Tiene un doctorado en Psicología y otro en Historia, y ha trabajado durante muchos años como tutora del Máster en Astronomía y Astrología Cultural en la Universidad de Gales, en Lampeter. Ha escrito numerosos libros, algunos de ellos de carácter académico y otros de corte interpretativo, sobre las relaciones existentes entre psicología y astrología, el Tarot, la Cábala y los mitos, y sobre *The Astrological World of Jung's Liber Novus* (*El mundo astrológico del Liber Novus de Jung*).

El universo en su totalidad, amigo mío, es un tremendo sacramento; una fuerza y una energía místicas e inefables, veladas por la forma externa de la materia; y el hombre, y el sol y el resto de estrellas, y la flor que emerge de la hierba, y el cristal del tubo de ensayo, son, todos y cada uno de ellos, tan espirituales como materiales, y están sometidos al trabajo interior.¹

—ARTHUR MACHEN

Sólo puedo contemplar con asombro y sobrecogimiento las profundidades y las alturas de nuestra naturaleza psíquica. Su universo no-espacial oculta incalculables imágenes que se han ido acumulando a lo largo de millones de años de desarrollo vital y que se han fijado en el organismo... Imágenes que en absoluto podrían ser calificadas como de sombras pálidas, pues son factores psíquicos tremendamente poderosos... Además de esta imagen, me gustaría poner también la imagen del espectacular cielo estrellado nocturno, pues el único equivalente del universo interior es el universo exterior.²

—C.G. JUNG

1. Arthur Machen, «*The Novel of the White Powder*» [La novela de la pólvora blanca], en Arthur Machen, *The Three Impostors* (Londres: John Lane, 1895), pp. 95-111. Todas las citas que se encuentran al comienzo de cada capítulo de este libro que pertenezcan a otros personajes distintos a Jung son de autores cuyas obras se encuentran en la biblioteca privada de Jung.

2. Jung, CW4, p. 764.

Prólogo

Ésta es una obra que he estado buscando en vano durante varias décadas y, sin embargo, por paradójico que pueda parecer, sólo se podría haber escrito hoy. Durante años, intenté ubicar la astrología en la obra de Jung, pero, al igual que ocurre con un enigma hermético, aunque los signos y los mensajes cifrados acerca de la astrología eran evidentes y abundantes, su importancia en la obra de Jung seguía sin hacerse plenamente visible: desde los indicios que se pueden hallar en su correspondencia con Freud, que evidenciaban que Jung había estudiado el tema, al igual que en sus recuerdos con pacientes y asociados, pasando por las abundantes referencias sobre su trabajo alquímico, o el papel de su «experimento astrológico» en el artículo sobre la sincronicidad, hasta llegar al marco astrológico general que Jung ofrece en su estudio sobre el significado psicológico de la precesión de los equinoccios en su libro *Aion*. Por otra parte, había pocas pistas que vincularan todo esto con el cuerpo principal de su obra y con su proceso de formación. Y el asunto aún se complicó más cuando los astrólogos del siglo xx se abrazaron a la obra de Jung, en la medida en que, a partir de ese momento, habría que reconstruir el complejo relato de esta acogida. Por último, a todo esto, habría que añadir la escasez de materiales secundarios sobre la historia de la astrología a finales del siglo xix y principios del siglo xx que pudieran habernos dado alguna orientación o servirnos como punto de partida.

La solución a este complejo enigma se dio de dos maneras. En primer lugar, con la publicación del *Liber Novus* de Jung, que abrió el camino, por vez primera a partir de documentación principal, para el estudio de los vínculos existentes entre las lecturas de Jung a lo largo de sus indagaciones: de cómo estimularon sus sueños, visiones y fantasías; cómo las utilizó para construir una cosmología personal en la forma de un trabajo literario, teológico, filosófico y pictórico, fermentado por paralelismo simbólicos; y cómo intentó destilar todo esto en el lenguaje conceptual de la nueva psicología que se estaba construyendo, que él a su vez utilizó hermenéuticamente para un estudio comparativo sobre el proceso de transformación en las tradiciones esotéricas. Disponíamos ahora de una fuente documental crucial con la cual vincular su vida, su trabajo y su obra, y que nos servía al mismo tiempo como palanca para apartar los escombros de tantos mitos y leyendas como se han levantado sobre su obra. En segundo lugar, apareció una escritora con la formación académica necesaria en estos campos, que había utilizado estos materiales para determinar el lugar que había ocupado la astrología en la obra de Jung, así como el lugar que la obra de Jung había tenido dentro de la historia de la astrología.

Este libro no ve la psicología a través de las lentes de la astrología, ni ve la astrología a través de las lentes de la psicología, aunque proporciona una gran riqueza de materiales para tales consideraciones. Más bien, realiza un seguimiento del progresivo uso de la astrología que hizo Jung —o, como se demuestra aquí, del uso que hizo de cierto número de formas y corrientes de astrología— en la construcción de su psicología; lo cual, a su vez, pavimentó el camino para el desarrollo de una astrología conjugada a través de la psicología. Si múltiples fueron las astrologías de las cuales se nutrió Jung, también fueron múltiples los usos que Jung les dio: para comprenderse a sí mismo, para experimentar consigo mismo (en concreto, en la relación de su imaginación activa con la teúrgia), como complemento de su práctica profesional, en su comprensión del simbolismo y la hermenéutica y a través de sus últimos estudios de astrología en sus obras académicas.

La psicología de Jung no sólo se caracteriza por la amplitud de su temática, sino también por la variedad de disciplinas a las que recurrió. Sin embargo, los estudios acerca de Jung se han poblado con una plé-

tora de relatos monocausales que, aunque centrados en un solo elemento, los obliga a mantener la sinécdoque, *pars pro toto*, sea cual sea la fuente: (preeminentemente) Freud, el gnosticismo, la Cábala, la tradición estética germánica o el espiritismo. Y aunque algunos de estos trabajos han supuesto valiosas contribuciones, no se han fijado en el modo sincrético y combinatorio con el que Jung indagaba simultáneamente en diversos campos, por lo que, hasta ahora, se ha pasado por alto el papel que había jugado la astrología en esta mezcolanza. Evidentemente, este estudio no ha querido caer en la trampa de proponer otro relato monocausal más, sino que sitúa los usos astrológicos de Jung dentro de marcos más amplios, a través de un enfoque histórico y contextual no evaluativo. En concreto, este trabajo es también un estudio crítico de la relación de Jung con el esoterismo y el hermetismo, en tanto en cuanto la astrología constituía un elemento ineludible de estas corrientes (un elemento que ha sido obviado en los estudios sobre Jung y el esoterismo hasta la fecha). En consecuencia, este estudio intenta ofrecer una lectura instructiva y esencial por derecho propio, aunque resituando y corrigiendo otros muchos estudios.

SONU SHAMDASANI

INTRODUCCIÓN

La investigación de las «materias despreciadas»

El éxtasis o la visión comienza cuando el pensamiento cesa, *para nuestra consciencia*, de proceder de nosotros mismos. Se diferencia del sueño en que el sujeto está consciente. Se diferencia de las alucinaciones en que no hay un trastorno orgánico... Por último, se diferencia de la inspiración poética en que la imaginación es pasiva. Que personas perfectamente sanas experimenten tales visiones con frecuencia es algo de lo que no se puede dudar.¹

—WILLIAM RALPH INGE

El espíritu de las profundidades de épocas inmemoriales y del futuro posee un poder mayor que el espíritu de este tiempo, que cambia con las generaciones. El espíritu de las profundidades ha subyugado todo orgullo y arrogancia al poder del juicio. Me arrebató la creencia en la ciencia, me robó la alegría de explicar y ordenar las cosas, y dejó que se extinguiera en mí la devoción a los ideales de la época. Me obligó a reducirme a lo último y lo más simple.²

—C. G. JUNG

1. William Ralph Inge, *Christian Mysticism* (Londres: Methuen, 1899), p. 23.

2. Jung, *Liber Novus*, p. 229. Todos los números de página de las citas del *Liber Novus* se refieren a la traducción inglesa y no al texto original en alemán, a menos que se indique otra cosa.

Hay dominios del conocimiento que son fácilmente distinguibles entre sí: la arqueología, por ejemplo, o la zoología. Otros dominios, como la medicina, también se pueden identificar fácilmente, pero son tan amplios que precisan de una ulterior clarificación mediante subdivisiones tales como ginecología, cardiología o cirugía ortopédica. Sin embargo, hay otros dominios que se resisten a cualquier definición precisa, incluso con miles de subdivisiones, y podrían verse como liminares. Los temas liminares tienden a difundirse promiscuamente a través de interconexiones entre esferas de estudio dispares, como la religión, la psicología y la magia, que son, por sí mismas, notablemente resistentes a cualquier definición consensuada universalmente. Son estas regiones fronterizas de la exploración humana las que el historiador Otto Neugebauer denominó una vez las «materias despreciadas».³ El modo en que C. G. Jung investigó, adaptó e interpretó la astrología —históricamente, una de las más importantes y duraderas de estas esferas liminares, así como una de las menos comprendidas— constituye el objeto de este libro.⁴

A los expertos les gusta saber el nombre de las cosas y las categorías en las cuales pueden encuadrar las cosas. Para ello, han inventado constructos académicos tales como el «Neoplatonismo», término creado a finales del siglo XVIII para englobar las creencias religiosas, las filosofías y las prácticas de un colectivo de individuos que vivieron entre los siglos III y VI en regiones muy dispares del Imperio romano y con denominadores culturales bien diferenciados. Estos individuos nunca se denominaron a sí mismos «*neo*», pues lo único que intentaban, cada uno a su manera, era interpretar las obras de Platón en función de sus propias perspectivas y experiencias personales.⁵ Estas personas compartían su devoción por las ideas de Platón y la convicción de que en la

3. Otto E. Neugebauer, «The Study of Wretched Subjects», *Isis*, vol. 42, p. 111 (1951).

4. Véase Patrick Curry, «The Historiography of Astrology», en Günther Oestmann, H. Darrel Rutkin y Kocku von Stuckrad (eds.), *Horoscopes and Public Spheres* (Berlín: Walter de Gruyter, 2005), pp. 261-274.

5. Sobre el desarrollo del término «Neoplatonista» en alemán e inglés, véase Robert Ziolkowski, «Neoplatonism», en Maryanne Cline Horowitz (ed.), *New Dictionary of the History of Ideas*, 6 volúmenes (Detroit, MI: Charles Scribner's Sons, 2005), 4:1628.

obra de Platón había todavía mucho que elucidar. Así pues, el «Neoplatonismo» es una categoría útil, porque ubica a estas personas dentro de un marco temporal más o menos identificable, un sistema filosófico más o menos reconocible y un amplio contexto cultural. Pero, en tanto que etiqueta definitoria, el término «Neoplatonismo» puede ensombrecer las enormes diferencias existentes entre las ideas y doctrinas promulgadas, por ejemplo, por Plotino (c. 204-270 e. c.), cuyas *Enéadas* ejercieron una perdurable influencia en la teología cristiana, y Jámblico (c. 245-325 e. c.), el principal filósofo de la academia platónica de Siria, cuyo texto sobre teúrgia, *De mysteriis*, resultaría especialmente atractivo para los ocultistas de finales del siglo XIX.⁶ Del mismo modo, el término «Neoplatonismo» puede eclipsar las enormes diferencias de interpretación —o, tal como se dice ahora, la «recepción»⁷— de estos autores desde la época en la que escribieron hasta la actualidad.

Otro ejemplo de clasificación académica aparentemente precisa, pero enormemente engañosa, lo constituye el término «Renacimiento». Desde mediados del siglo XIX hasta mediados del siglo XX, era del todo evidente para los historiadores aquello a lo que se aludía al hablar de «el Renacimiento».⁸ Desde esta visión, el Renacimiento abarcaba el período que va desde principios del siglo XV hasta mediados del XVII, alimentado por la traducción del griego al latín de textos clásicos y de la antigüedad tardía, que se habían perdido en Occidente, pero que volvieron a ser accesibles tras la caída de Constantinopla ante los turcos otomanos en 1453.⁹ El Renacimiento italiano, visto desde esta perspec-

6. El *De mysteriis* de Jámblico se denominó en sus orígenes *Respuesta del maestro Abamón a la carta de Porfirio a Anebo*. Marsilio Ficino le dio el título de *De mysteriis Ægyptiorum* a mediados del siglo XV.

7. Sobre «recepción» en tanto que término académico reciente, véase Terry Eagleton, *Literary Theory* (Londres: Blackwell, 1996), pp. 47-78.

8. Sobre uno de los más antiguos usos del término «Renacimiento», véase Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, trad. Samuel George Cheywynd Middlemore (Nueva York: Doubleday, 1878).

9. Sobre este enfoque del Renacimiento, véase Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1964), traducido al castellano bajo el título de *Giordano Bruno y la tradición hermética*, por Ariel, Barcelona, 1983.

tiva, vendría a ser el resurgir espontáneo y súbito del antiguo arte y la filosofía paganos en un contexto cristiano occidental, encarnado por las pinturas de Botticelli y da Vinci, las esculturas de Miguel Ángel, las elucidaciones filosóficas platónicas y herméticas de Marsilio Ficino, las explicaciones cabalistas de Pico della Mirandola, la poesía de Petrarca, Boccaccio y Angelo Poliziano, y el genio científico de Galileo y Copérnico.¹⁰ Anunció también el resurgimiento de las tres «ciencias ocultas» de la antigüedad —la astrología, la alquimia y la magia¹¹—, que resultarían después tan fascinantes para Jung. Sin embargo, esta definición de «Renacimiento» lleva siendo cuestionada en la academia desde hace más de cincuenta años.¹² Por otra parte, a un período de gran expansión religiosa y científica acaecido entre 1050 y 1250 se le denomina ahora como el «Renacimiento del siglo XII» y, al igual que el posterior Renacimiento italiano, también supuso la importación de textos de magia, astrología y alquimia, esta vez desde los mundos judío y musulmán del sur de España y Oriente Medio. Esto ha llevado a que el Renacimiento italiano se vea ahora como el resultado inevitable del Renacimiento del siglo XII, potenciado por el desarrollo de los libros impresos, que eventualmente llevarían a la Reforma y lo que se conoce como el período de los inicios de la modernidad de la historia occidental.¹³ Categorías tales como «inicios de la modernidad» pueden ser revisadas con el tiempo. La historiografía de cualquier lugar o período de

10. Véase Edgar Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance* (Londres: Faber & Faber, 1968), traducido al castellano como *Los misterios paganos del Renacimiento*, editado por Barral, Barcelona, 1972; Jean Seznec, *The Survival of the Pagan Gods*, trad. Barbara F. Sessions (Nueva York: Pantheon, 1953), traducido al castellano bajo el título de *Los dioses de la antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento*, editado por Taurus, Madrid, 1983.

11. Véase Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, *op. cit.*; D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic* (Londres: Warburg Institute, 1958).

12. Véase Erwin Panofsky, *Renaissance and Resuscitations in Western Art*, 2 volúmenes (Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 1960), traducido al castellano bajo el título de *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*, publicado por Alianza Editorial, Madrid, 2014.

13. Véase R. N. Swanson, *The 12th-Century Renaissance* (Manchester: Manchester University Press, 1999).

la cultura humana, y de cualquier género de la creatividad humana, es tan reveladora y compleja como la propia historia.¹⁴

Muchas personas ajenas a la academia no tienen ningún inconveniente en identificarse como «religiosas», pero los académicos siguen discutiendo frenéticamente con la mera definición del término «religión» de acuerdo a determinados criterios; criterios que quizás no signifiquen nada para todas aquellas personas que ponen su confianza en lo inefable a través de la experiencia directa, aunque nunca hayan entrado en un lugar de culto reconocido colectivamente ni llamen a su divinidad por un nombre convencionalmente acordado.¹⁵ El hecho de que muchas de estas personas no tengan intención alguna de poner siquiera un pie en una iglesia, capilla, sinagoga, mezquita o templo, lleva a encuadrarlas o bien en los «cultos *New Age* (Nueva Era)», como en el caso de muchas espiritualidades contemporáneas,¹⁶ o bien como parte del proceso moderno de «secularización», que no es más que otra categoría inventada, como el «Neoplatonismo», que sirve a los objetivos de la academia, pero que en modo alguno refleja –y puede incluso tergiversar groseramente– las ideas, creencias, experiencias y aspiraciones enormemente individuales de aquellas personas agrupadas bajo tales etiquetas.¹⁷

Incluso el término «moderno» está siendo cuestionado. Podríamos pensar que somos «modernos» y hablar del mundo «moderno», o incluso «posmoderno». Se considera a la psicología como una ciencia «moderna», en tanto que la astrología se considera «premoderna», aunque su indestructible popularidad siga desconcertando a los investigadores de tendencias sociológicas. Pero ¿acaso la modernidad es un período

14. Véase John Burrow, *A History of Histories* (Londres: Penguin, 2009).

15. Para una visión general de las diversas definiciones académicas de «religión», véase James Thrower, *Religion* (Edimburgo: Edinburgh University Press, 1999).

16. Sobre el uso del término «culto» en las espiritualidades contemporáneas, véase Eileen Barker y Margit Warburg (eds.), *New Religions and New Religiosity* (Aarhus: Aarhus University Press, 1998). Sobre el uso que Richard Noll da al término «culto» en referencia a Jung, véase Sonu Shamdasani, *Cult Fictions: C. G. Jung and the Founding of Analytical Psychology* (Londres: Routledge, 1998), pp. 1-12.

17. Sobre la «secularización», véase William H. Swatos y Daniel V. A. Olson (eds.), *The Secularization Debate* (Nueva York: Rowman & Littlefield, 2000).

preciso de la historia que comenzó en la época de la «Ilustración» (otro constructo académico) a finales del siglo XVIII? ¿Acaso la modernidad es un paso evolutivo en el avance social, o es un paso regresivo? ¿Es el producto de la industrialización, de la secularización, de la ciencia o del «desencanto»?¹⁸ ¿Acaso es «moderna» una perspectiva que se ha repetido multitud de veces a lo largo de la historia, quizás de forma cíclica, reflejando por tanto cierta forma de ver la realidad? ¿O el término «moderno» hace referencia, simplemente, a una categoría fluida que la gente ha venido utilizando a lo largo de la historia, aunque con otros nombres, para diferenciarse de un pasado que se percibía como «primitivo»?¹⁹

Las categorías construidas por el mundo académico, aunque sean cuestionadas implacablemente o estén sujetas a revisión constante, son útiles, no sólo porque en cualquier obra académica conviene hacerse comprender, dejando claro a qué te refieres al utilizar un término en concreto, sino también porque estas categorías deben seguir siendo hipotéticas y fluidas, porque no existen dos culturas, ni tampoco dos individuos, que coincidan exactamente en lo que se entiende por religión, magia o psicología. Y la astrología, que normalmente se percibe desde los académicos de la historia como una entidad monolítica, bajo el epígrafe de «adivinación»,²⁰ también precisa ser entendida como un producto cultural ciertamente plural. Siempre han existido astrologías

18. Acerca del concepto de «desencanto», véase Alkis Kontos, «The World Disenchanted, and the Return of Gods and Demons», en Asher Horowitz y Terry Maley (eds.), *The Barbarism of Reason* (Toronto: University of Toronto Press, 1994), pp. 223-247.

19. Véase, por ejemplo, la idealización de Jámblico de la teología del «antiguo» Egipto, en Jámblico, *De mysteriis*, trad. Emma C. Clarke, John M. Dillon y Jackson P. Hershbell (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2003), Libros VII y VIII. Todas las citas de *De mysteriis* utilizadas en este libro son de esta traducción, a menos que se indique otra cosa.

20. Para ver una definición de la astrología como adivinación en el siglo I a. e. c., véase Cicerón, *De divinatione*, en *On Old Age, on Friendship, on Divination*, trad. W. A. Falconer (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970), II: 44.93. Acerca de ecuaciones académicas modernas de la astrología con la adivinación, véase Tamsyn Barton, *Ancient Astrology* (Londres: Routledge, 1994), p. 11; Sarah Iles Johnston, «Introduction: Divining Divination», en Sarah Iles Johnston y Peter T. Struck (eds.), *Mantikê* (Leiden: Brill, 2005), p. 7. Para una perspectiva al-

diversas, dadas las multitud de cosmologías, filosofías, técnicas, modos de interpretación y aplicaciones materiales y espirituales que han desarrollado los practicantes de la astrología.²¹ Aunque las representaciones simbólicas de la astrología occidental han conservado una relativa coherencia a lo largo de muchos siglos,²² el enfoque astrológico psicológicamente orientado de Jung es muy diferente de la astrología aristotélica de Ptolomeo del siglo II, que a su vez difiere de la astrología mágica de los adeptos de la Orden Hermética de la Aurora Dorada de finales del siglo XIX y de la astrología teosófica de Alan Leo de principios del siglo XX, que tiene sus raíces en la reinterpretación de H. P. Blavatsky de las ideas neoplatónicas y gnósticas relativas a la evolución espiritual del alma.

En décadas recientes, la especificidad cultural se ha convertido en una poderosa herramienta dentro de la academia para garantizar que las definiciones académicas de esferas de la actividad humana como la «religión» sigan siendo fluidas. Pero, al mismo tiempo y paradójicamente, se espera que estas definiciones proporcionen unos límites precisos y estables entre áreas discretas de la experiencia humana que podrían estar más sutilmente entrelazadas de lo que pueda parecer en un principio. Por ejemplo, se puede ser psicólogo de las religiones, pero es bastante más difícil ser un psicólogo abiertamente religioso sin correr el riesgo de perder credibilidad ante los ojos de aquéllos que ven la psicología estrictamente como una ciencia.²³ Sonu Shamdasani señala que gran parte de la controversia que rodea a la obra de Jung se basa en el

ternativa, véase Liz Greene en «Is Astrology a Divinatory System?» *Culture and Cosmos*, vol. 12:1, pp. 3-30 (2008).

21. Sobre la diversidad de astrologías a lo largo de la historia, véase Nicholas Campion y Liz Greene (eds.), *Astrologies* (Lamperer: Sophia Centre Press, 2011).
22. Véase Liz Greene, «Signs, Signatures, and Symbols: The Language of Heaven», en Campion y Greene (eds.), *Astrologies, op. cit.*, pp. 17-46.
23. M. Scott Peck (1936-2005), psiquiatra y místico cristiano, escribió dos superventas, *The Road Less Travelled* (Londres: Hutchinson, 1983), traducido al castellano como *El camino menos transitado* (Barcelona: Vergara, 2019) y *People of the Lie* (Londres: Rider, 1988). Estos libros le granjearon la reputación de ser un «gurú de la autoayuda», y, aunque enormemente respetado en círculos cristianos, su trabajo no se ha valorado en modo alguno en el mundo de la psicología clínica.

hecho de que fue «uno de los más destacados psicólogos modernos en afirmar valores religiosos».²⁴ Uno puede ser un académico experto en magia o en astrología, pero no puede practicar la magia ritual ni la astrología sin ser cuestionado seriamente por su supuesta falta de «empirismo» académico,²⁵ aunque resulte problemático, o quizás incluso imposible, discutir inteligentemente de estas materias sin tener experiencia directa de ellas. Como afirma Shamdasani, «que Jung prestara atención a tales temas sin despreciarlos fue suficiente para que se le etiquetara de ocultista».²⁶ Si el hecho de no despreciar estos temas lleva a la experimentación directa (como ocurrió con Jung), los críticos no se van a formular cuestiones del todo relevantes, como qué planteamientos psicológicos valiosos se pueden extraer de tal experimentación. Los prejuicios y una opinión sin fundamento, e incluso la hostilidad personal, pueden reemplazar al «agnosticismo metodológico» y negar el testimonio de la experiencia individual.²⁷

Incluso las figuras del mundo antiguo pueden sufrir este tipo de imposición anacrónica desde los paradigmas culturales actuales. La reputación de Jámblico, que fue etiquetado de «mago» por el historiador de las religiones E. R. Dodds a mediados del siglo xx, no se ha recuperado del todo de la idea preconcebida de que filosofía racional y misticismo teúrgico son mutuamente excluyentes. De hecho, Jámblico sigue siendo visto por algunos académicos como un «depravado ocultista», a pesar de los recientes esfuerzos académicos por rehabilitar su figura.²⁸ Como señala Zeke Mazur en un artículo sobre las raíces mágicas del

24. Shamdasani, *Cult Fictions*, *op. cit.*, p. 10.

25. Sobre el cuestionamiento al academicismo del practicante «religioso», véase Wouter J. Hanegraff, *Esotericism and the Academy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), pp. 340-370. Véase también Alasdair MacIntyre, «Is Understanding Religion Compatible with Believing?», en Russell T. McCutcheon (ed.), *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader* (Londres: Cassell, 1999), pp. 37-49.

26. Shamdasani, *Cult Fictions*, *op. cit.*, p. 3.

27. Sobre el «agnosticismo metodológico», véase Ninian Smart, *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1973).

28. Para ver comentarios acerca de esta tendencia académica, véase Gregory Shaw, «Theurgy», *Traditio*, vol. 41, pp. 1-28, esp. pp. 4-6 (1985).

misticismo «racional» de Plotino: «Gran parte del academicismo previo ha supuesto, consciente o inconscientemente, que la magia es una categoría radicalmente distinta tanto de la filosofía como de la “alta” religión».²⁹ Y mientras algunos intentan «rehabilitar» a los neoplatónicos orientados teúrgicamente como Jámblico, esa neutralidad de sentido común no siempre se extiende a los dominios de la psicología académica. El trabajo de psicólogos y psicoterapeutas que dedican muchísimo tiempo a explorar las zonas liminares se suele encontrar con recepciones sesgadas.

En el mundo de las «materias despreciadas», las categorías precisas tienden a disolverse, fundirse y combinarse para generar nuevos híbridos. Los conocimientos obtenidos a través de la experiencia directa pueden ser tan importantes como los análisis intelectuales y las metodologías científicas, en tanto que lo habitual es que los límites sean difusos. Sin embargo, por perturbador que pueda resultar esto, se pueden ver ideas tremendamente aplicables y longevas en sus formas más dinámicas —a pesar de encontrarse en un proceso de transformación y de adaptación creativa a determinado medio cultural— que, sin embargo, se han visto limitadas por la codificada inercia y las exigencias de ciertas preocupaciones académicas, socioeconómicas y políticas. Las «materias despreciadas», por abundantes y potentes que sean las evidencias documentales, siguen formando parte de las tierras vírgenes de la academia, unos territorios relativamente inexplorados hasta hace poco, en los que no existen reglas precisas e indiscutibles para la metodología escolástica o la ontología religiosa. Esto puede resultar ciertamente incómodo, y a veces se hace irresistible la tentación de convertir las tierras vírgenes en un jardín cuidado y domesticado mediante la aplicación de podas, herbicidas e insecticidas intelectuales. Pero el pensamiento genuinamente creativo sólo es posible cuando estas esferas se exploran tanto desde dentro como desde fuera.

Jung dedicó mucho tiempo a las interconexiones liminares entre psicología y religión, psicología y magia, magia y misticismo, misticismo y medicina. Como cualquier otra persona, Jung fue vulnerable a los valores

29. Zeke Mazur, «*Unio Magica* Part I: On the Magical Origins of Plotinus' Mysticism», *Dionysius*, vol. 21, pp. 23-52, en p. 24 (2003).

dominantes de su época y de su cultura, y sufrió enormemente cada vez que se aventuraba a ir más allá de las alambradas que rodeaban y protegían, al igual que ahora, su disciplina psiquiátrica para buscar conocimientos psicológicos en lo que ahora vemos como temas «esotéricos». No está claro si los temas que Jung estudió eran en verdad «esotéricos», puesto que esto depende de cómo se defina el término y de en qué período histórico emerge tal definición.³⁰ La astrología es normalmente vista como una esfera de estudio «esotérica», pero hasta finales del siglo XVIII formaba parte de la «cultura dominante» y, a pesar de los esfuerzos desplegados en diversas coyunturas históricas por impedir su práctica o por cuestionar su legitimidad, ha seguido formando parte intrínseca, aunque a veces encubierta, de las cosmologías religiosas de Oriente y de Occidente. Muchos de los temas que Jung estudió combinan diferentes esferas de la experiencia humana: el arte se convierte en un instrumento para la magia, los símbolos astrológicos transmiten conocimientos psicológicos, las imágenes oníricas abren puertas a experiencias religiosas disfrazadas de locura, Dios y el inconsciente se hacen indistinguibles, la medicina y el ritual chamánico se dan la mano, y la sexualidad es un rito mágico sagrado. Sin embargo, la etiqueta de «esotérico» puede resultar reconfortante para los expertos porque, una vez se le ponen límites fijos a este término,³¹ ya no es necesario tolerar la incertidumbre de si lo que Jung hizo era psicología o religión, o si intentar diferenciar entre ambas podría suponer formular una pregunta incorrecta. Desde el punto de vista de muchos académicos, Jung no era un psicólogo de verdad, sino más bien un «esoterista» con un sesgo «religioso» cuyo trabajo arraiga en el Romanticismo alemán del siglo XIX.³² Eso, al parecer, le sitúa, «por fortu-

30. Para una definición reciente de «esotérico», véase Antoine Faivre y Karen-Clare Voss, «Western Esotericism and the Science of Religion», *Numen*, vol. 42:1, pp. 48-77 (1995). Para una definición diferente, véase Moshe Halbertal, *Concealment and Revelation* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007), p. 1.

31. Véase Faivre and Voss, «Western Esotericism», *op. cit.* Para una elaboración más extensa de esta definición, véase Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture* (Leiden: Brill, 1996), pp. 384-410.

32. Véase, por ejemplo, Hanegraaff, *New Age Religion*, *op. cit.*, pp. 497-501; Valentine C. Hubbs, «German Romanticism and C. G. Jung», *Journal of Evolutionary Psychology*, vol. 4:1-2, pp. 17-24 (1983). Shamdasani vincula el Romanticismo

na», en una categoría reconocible donde, hasta hace muy poco, se asumía que permanecería en silencio, como un genio tramposo encerrado en una lámpara maravillosa.

Pero en el otoño de 2009, se publicó una nueva obra de Jung, titulada *El Libro Rojo: Liber Novus*.³³ No mucho antes de morir en 1961, Jung hizo los siguientes comentarios acerca del período de su vida en el que estuvo creando el *Liber Novus*:

Los años en que fui en pos de mis imágenes interiores fueron los más importantes de mi vida, pues en ellos se decidió todo lo que sería esencial. Todo comenzó entonces; los detalles posteriores no son más que añadidos y clarificaciones del material que emergía desde el inconsciente, y que al principio me abrumaba. Fue la *prima materia* para el trabajo de toda una vida.³⁴

El *Liber Novus*, conocido como *El Libro Rojo* debido a su encuadernación original en cuero rojo, es la revisión caligráfica de Jung de una serie de diarios privados, conocidos como los *Libros Negros*, que abarcan el período que va desde 1913 –la época de su ruptura con Freud– hasta 1932. La obra es tanto textual como pictórica, puesto que casi todas las páginas tienen pintada una imagen, todas ellas sorprendentemente hermosas y ejecutadas impecablemente, y la escritura caligráfica imita a los manuscritos ilustrados medievales. La narrativa dominante del *Liber Novus* es el viaje de Jung desde la alienación hasta la restauración de su alma, a través del largo y penoso proceso que tuvo que realizar para cerrar una profunda grieta en su propia naturaleza: el aparentemente irreconciliable conflicto entre razón y revelación, mun-

alemán con la idea de Jung del «sueño profético y diagnóstico»; véase Sonu Shamdasani, *Jung and the Making of Modern Psychology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), p. 147.

33. Sobre la historia de la publicación del *Liber novus*, véase la introducción de Sonu Shamdasani en Jung, *Liber Novus, op. cit.*, pp. VIII-XII. Sobre el génesis del *Liber novus* explicado por el propio Jung, véase C. G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, ed. Aniela Jaffé, trad. Richard y Clara Winston (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1963), pp. 194-225.

34. Jung, *MDR*, p. 225.

do externo y mundo interno, subjetividad y objetividad, así como entre el científico y el visionario religioso, a los que vivenciaba como dimensiones auténticas, exigentes y mutuamente excluyentes de su propio ser.

La existencia del *Liber Novus* ha sido un secreto a voces desde que se publicó su autobiografía *Recuerdos, sueños, pensamientos*, en alemán en 1961 y en inglés en 1962,³⁵ dado que en este libro hablaba del origen del *Liber Novus*, y también porque venían circulando copias no publicadas del *Liber Novus* entre los colegas íntimos de Jung desde hacía tiempo. Pero nunca había sido accesible al público en general, ni siquiera para la mayoría de psicólogos analíticos, que no se hallaban en el círculo íntimo de Jung. Ahora, su publicación ha dado lugar a multitud de libros, artículos, talleres, entrevistas, conferencias y comentarios, que van desde revisiones en los periódicos y seminarios en Internet hasta interpretaciones en revistas analíticas y páginas web de colectivos paganos modernos, uno de los cuales, bastante acertadamente, declaró que el *Liber Novus* es «el grimorio más importante de la era moderna».³⁶

La reputación de Jung en el mundo de la psicología clínica siempre había sido ambigua. Se le veía como a un místico o, incluso, desde la perspectiva del analista freudiano D. W. Winnicott, un esquizofrénico que, de algún modo, se las había ingeniado para sanarse a sí mismo.³⁷ Los modelos teóricos de Jung se han cuestionado porque no son suficientemente «científicos», pero no es fácil demostrar a través de experimentos repetitivos la existencia y la situación de los arquetipos del inconsciente colectivo.³⁸ Los actuales paradigmas de la psicología clínica tienden a favorecer los enfoques cognitivos de la mente humana, que

35. Sobre la cuestionable autenticidad de algunos de los materiales de esta obra, véase Sonu Shamdasani, «Memories, Dreams, Omissions», en Paul Bishop, *Jung in Contexts* (Londres: Routledge, 1999), pp. 33-50.

36. <<http://wildhunt.org/blog/tag/liber-novus>>.

37. Véase D. W. Winnicott, «Review of C. G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*», *International Journal of Psycho-analysis*, vol. 45, pp. 450-455 (1964).

38. Acerca del contraste entre el enfoque hermenéutico de Jung y el enfoque de las ciencias naturales, véase William E. Smythe y Angelina Baydala, «The Hermeneutic Background of C. G. Jung», *Journal of Analytical Psychology*, vol. 57, pp. 57-75 (2012).

resultan ser más adecuados para las metodologías de las ciencias naturales.³⁹ Según David Tacey, profesor de psicoanálisis en la Universidad La Trobe de Melbourne, uno de los motivos por los que Jung ha sido marginado en los departamentos de psicología de las universidades es porque «su obra no encaja con ninguna disciplina académica específica. El profesorado de psicología suele referirse a su obra como estudios religiosos».⁴⁰

Sorprendentemente, considerar la obra de Jung como «no científica» es algo que también se ha hecho en el mundo académico de los estudios esotéricos, campo de erudición que, hasta hace muy poco, también estaba marginado, y donde hubiera sido de esperar un enfoque metodológicamente más neutro y tolerante con la experiencia personal. Esta imagen del trabajo de Jung da por supuesto que, dado que recurrió a fuentes esotéricas para formular sus modelos psicológicos, debería ser visto como un esoterista, en tanto que el esoterismo y la psicología son, para estos académicos, mutuamente exclusivos.⁴¹ Un ejemplo de este enfoque nos lo ofrece Richard Noll, de quien se ha cuestionado su neutralidad, e incluso su veracidad, en el tratamiento académico que le da a Jung. G. William Barnard, hablando del trabajo de Noll, comenta:

También da la impresión de que, bajo las aparentemente impecables buenas intenciones académicas de Noll, operan motivos con una fuerte carga emocional. Noll no ofrece simplemente un retrato neutral y desapasionado de Jung, sino que, al igual que otros académicos que desprecian las diversas perspectivas «incultas» de la psicología-en-tanto-que-religión, se

39. Merecen mención dos excepciones en el Reino Unido: el Centre for Psychoanalytic Studies, en la Universidad de Essex, fundado en 1993, que explora enfoques tanto clínicos como académicos de los modelos freudianos y junguianos, y el programa de posgrado en Estudios Psicoanalíticos del University College de Londres, donde Sonu Shamdasani, editor del *Liber Novus*, es catedrático de Historia de Jung.

40. David Tacey, «The Challenge of Teaching Jung in the University», en Kelly Bukeley y Clodagh Weldon (eds.) *Teaching Jung* (Oxford: Oxford University Press, 2011), pp. 13-27, en p. 15.

41. Véase, por ejemplo, Hanegraff, *New Age Religion, op. cit.*, pp. 496-513.

podría decir que Noll intenta desacreditar a Jung simplemente por su afiliación a cierto número de movimientos esotéricos y ocultos que estaban activos en la Europa de su época.⁴²

Y yo diría que Barnard aún ha sido excesivamente cortés en su evaluación de Noll. John Haule, un analista junguiano formado en Zúrich y que aborda diversas biografías de Jung, deja simplemente de lado a Noll calificándolo como de «chismoso».⁴³ Sonu Shamdasani, en *Cult Fictions*, se quita también los guantes de terciopelo y destaca, con impecable erudición, la falta de honestidad y la malicia con la que Noll construyó su proyecto para «aporrear a Jung».⁴⁴ Pero Noll no es el único. Otros académicos habían calificado ya a Jung como a un filósofo de la religión que, encubiertamente, utilizaba modelos psicológicos para sustentar afirmaciones metafísicas. Esto, aparentemente, debería llevarnos a sembrar dudas sobre sus teorías psicológicas en tanto en cuanto, supuestamente, Jung habría estado ocultando su creencia en la existencia de Dios bajo una capa de análisis psicológico de la experiencia religiosa.⁴⁵ Desde este punto de vista, la creencia religiosa, como Ann Bedford Ulinov sugiere irónicamente, podría «contaminar el proceso de aprendizaje con cierto fervor proselitista».⁴⁶

Aunque no se haya demostrado empíricamente que creer en Dios sea incompatible con la capacidad para generar investigaciones científicas válidas, parece existir no obstante la suposición implícita de que hay que ser ateo, o al menos agnóstico, para producir psicología científica legítima. Este punto de vista se sustenta en suposiciones concretas que consideran que la psicología, en tanto que ciencia, se desarrolla mejor dentro del marco, más amplio, de la medicina. Estas suposicio-

42. G. William Barnard, «Diving into the Depths», en Diane Jonte-Pace y William B. Parsons (eds.), *Religion and Psychology* (Londres: Routledge, 2001), pp. 297-318.

43. John Ryan Haule, «Personal Secrets, Ethical Questions», en Bulkeley y Weldon (eds.), *Teaching Jung, op. cit.*, pp. 151-167, en p. 151.

44. Shamdasani, *Cult Fictions, op. cit.*, pp. 107-112.

45. Véase Robert A. Segal, «Jung as Psychologist of Religion and Jung as Philosopher of Religion», *Journal of Analytical Psychology*, vol. 55, pp. 361-384 (2010).

46. Ann Bedford Ulinov, «Teaching Jung in a Theological Seminary», en Bulkeley y Weldon (eds.), *Teaching Jung, op. cit.*, pp. 51-59, en p. 53.

nes, reflejo de la fijación en el «cientificismo» de principios del siglo xx, le resultaron también molestas al propio Jung. Pero en la actualidad están siendo intensamente cuestionadas, no sólo por parte de terapeutas de distintos enfoques, sino también de aquellos historiadores que no olvidan la cáustica observación de Thomas Kuhn de que la ciencia, más que acumular verdades incontrovertibles de forma continuada, tiende a dar bandazos de paradigma en paradigma.⁴⁷ Sin embargo, a pesar de la frecuencia con que aparecen opiniones no fundamentadas acerca de Jung y de la falta de experiencia directa en el proceso analítico, las tensiones en torno a dónde situar a Jung dentro de la academia son un reflejo preciso del propio conflicto profundo que vivió Jung entre las «verdades» científicamente demostrables y su experiencia visionaria.

Pero, a pesar de la posición ambigua que se le da a Jung dentro del mundo de la psicología clínica, su influencia ha sido tremendamente poderosa en las distintas corrientes de la psicología transpersonal.⁴⁸ En círculos teológicos, los teólogos de tendencias psicológicas han tenido a Jung muy bien considerado, dado que la creencia, en este contexto, «no se tiene por un obstáculo, sino por un recurso».⁴⁹ El viaje espiritual que presenta Jung en el *Liber Novus* es probable que potencie, en vez de mitigar, la influencia de Jung en estos dominios.⁵⁰ Por otra parte, en el campo de la literatura, las ideas de Jung brillan como hilos fluorescentes dentro de la obra de novelistas como James Joyce, Hermann Hesse

47. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), publicado en castellano como *La estructura de las revoluciones científicas* por Fondo de Cultura Económica de España, 4.ª edición, Madrid, 2017.

48. Véase, por ejemplo, Ira Progoff, *The Symbolic and the Real* (Nueva York: McGraw-Hill, 1973); Abraham Maslow, *Toward a Psychology of Being* (Londres: John Wiley & Sons, 1968), publicado en castellano como *El hombre autorrealizado: hacia una psicología del ser*, Kairós, 19.ª edición, Barcelona, 2012.

49. Ulanov, «Teaching Jung in a Theological Seminary», *op. cit.*, p. 53.

50. Véase, por ejemplo, John P. Dourley, *The Intellectual Autobiography of a Jungian Theologian* (Lampeter: Edwin Mellen Press, 2006); Brendan Collins, «Wisdom in Jung's Answer to Job», *Biblical Theology Bulletin*, vol. 21, pp. 97-101 (1991).

y Thomas Mann,⁵¹ mientras que muchos académicos de la literatura del siglo xx, además de explorar estos hilos, utilizan frecuentemente los modelos junguianos como metodología para explorar los principales temas de los textos literarios.⁵² Durante muchas décadas, las ideas de Jung han ejercido también una notable influencia en los historiadores de las religiones, como Mircea Eliade, Gilles Quispel, Henry Corbin y Pierre Riffard, que examinaron los temas repetitivos de mitos y rituales a través de culturas y de épocas históricas, y abrazaron la idea de Jung de los patrones arquetípicos como reflejos de las dinámicas más profundas de la imaginación humana. Quispel se refería a estos patrones como «estructuras básicas de la percepción religiosa»; Riffard los llamaba «estructuras antropológicas», dando a entender una predisposición humana transcultural para generar ideas religiosas según unos patrones específicos de pensamiento.⁵³ Las conferencias Eranos, que comenzaron en 1933 y se celebraron anualmente en Ascona, Suiza, hasta 1976, fueron inspiradas por la obra de Jung, y atrajeron la participación de Eliade y Corbin, así como de Gershom Scholem, el fundador de la investigación académica moderna de la Cábala judía. Estos

51. Sobre Joyce, véase Hiromi Yoshida, *Joyce and Jung* (Nueva York: Peter Lang, 2007). La hija de Joyce, Lucía, comenzó a someterse a análisis con Jung en 1934. Sobre Hesse, véase Miguel Serrano, *C. G. Jung and Herman Hesse* (Einsiedeln, Suiza: Daimon Verlag, 1998), publicado originalmente en castellano bajo el título *El círculo hermético: de Hermann Hesse a Carl G. Jung*, editado por Grupo Libro 88, Madrid, 1992. Hesse fue paciente analítico del ayudante de Jung, J. B. Lang (1883-1945). Sobre Mann, véase Paul Bishop, «Thomas Mann y C. G. Jung», en Bishop (ed.), *Jung in Contexts, op. cit.*, pp. 154-188.

52. Véase Terence Dawson, «Jung, Literature, and Literary Criticism», en Polly Young-Eisendrath y Terence Dawson (eds.), *The Cambridge Companion to Jung* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp. 255-280; Bettina L. Knapp, *A Jungian Approach to Literature* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1984).

53. Gilles Quispel, *Gnosis als Weltreligion* (Zúrich: Origo Verlag, 1951), p. 39; Pierre Riffard, *L'esoterisme* (París: Laffont, 1990), p. 135. Sobre la influencia de Jung en Corbin, véase Stephen Wasserstrom, *Religion After Religion* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999). Para más información sobre las conferencias Eranos, véase Hans Thomas Hakl, *Eranos*, trad. Christopher McIntosh (Montreal: McGill-Queens University Press, 2013).

académicos se vieron influidos de diversas maneras por la teoría de los arquetipos de Jung, y se centraron en los rasgos genéricos de las religiones y en la centralidad de la experiencia mística, en vez de en las formas específicas culturales de culto y en sus dimensiones sociales y políticas. Durante muchas décadas, sus enfoques influyeron en los trabajos académicos sobre las religiones en todo el mundo.⁵⁴

Pero todos los paradigmas, como observara sabiamente Kuhn, tienen una vida finita, y da la impresión de que, al igual que los cuerpos celestes, también se mueven en ciclos. En la taxonomía zoológica, por ejemplo, el debate entre los «agrupadores» (en inglés, *lumpers*, que son aquellos que agrupan las diferentes subpoblaciones de un género de animal específico y resaltan sus similitudes como una única especie) y los «desglosadores» (en inglés, *splitters*, que son los que se centran en las diferencias y dan a cada subpoblación un nombre de especie diferente) es un reflejo del debate existente en estudios históricos y religiosos entre los enfoques «universalista» y «específico de la cultura».⁵⁵ El enfoque específico de la cultura en la historia de las religiones, dominante ahora dentro de la academia, supuso el correctivo necesario para los peligros de las grandes «metanarrativas»,⁵⁶ pero en ocasiones se puede llevar hasta el extremo. Desde esta perspectiva, las teorías de Jung son «universalistas» o «esencialistas» y son, por tanto, poco sólidas⁵⁷ —aunque el propio Jung insistía continuamente en la adaptabilidad cultural y en la fluidez de los temas míticos.⁵⁸ El método de la «amplificación» de Jung para comprender mejor un símbolo mediante la comparación

54. Véase Wasserstrom, *Religion After Religion*, *op. cit.*, p. 3.

55. Sobre este debate en la taxonomía zoológica, véase Stephen Budiansky, *The Character of Cats* (Londres: Weidenfeld and Nicolson, 2002), pp. 8-9.

56. Sobre las «metanarrativas» y sus problemas metodológicos, véase Charlotte Aull Davies, *Reflexive Ethnography* (Londres: Routledge, 1999), pp. 4-5.

57. Para una discusión sobre el supuesto «esencialismo» de Jung, véase David L. Miller, «Misprision», en Bulkeley y Weldon (eds.), *Teaching Jung*, *op. cit.*, pp. 29-50, especialmente pp. 36-39.

58. Véase, por ejemplo, Jung, CX9i, pp. 111-147. Véase también Roger Brooke, «Jung in the Alchemy: A Response to David Tacey», *Journal of Analytical Psychology*, vol. 42:2, pp. 285-296 (1997); James S. Baumlin, «Reading/Misreading Jung», *College Literature*, vol. 32:1, pp. 177-186 (2005).

con otros símbolos no es, como a veces se ha supuesto, un medio para abstraer «categorías» universales, sino, más bien, una forma de entrar, y de experimentar, en las dimensiones dinámicas del mismo símbolo.⁵⁹

La esencia de la hermenéutica... consiste en añadir más analogías a lo ya dado por el símbolo... El símbolo inicial se agranda y enriquece a través de este procedimiento, dando como resultado una imagen altamente compleja y de múltiples facetas... De ahí se obtienen ciertas líneas psicológicas de desarrollo de carácter tanto individual como colectivo. Ninguna ciencia existente podría demostrar la precisión de estas líneas... Pero estas líneas reivindican su validez mediante su *valor para la vida*.⁶⁰

Ése fue el enfoque que Jung adoptó en su utilización de los símbolos astrológicos como una forma de hermenéutica.

A la tendencia de validar las filosofías ocultas a través de los modelos psicológicos de Jung, que se observa dentro de los círculos esotéricos contemporáneos, se le ha dado en llamar «Junguismo».⁶¹ Este término se puede aplicar a astrólogos del siglo xx como Dane Rudhyar (1895-1985) y Alexander Ruperti (1913-1998), que eligieron temas concretos del trabajo de Jung y los utilizaron para justificar una gama de interpretaciones de orientación teosófica.⁶² La influencia de Jung en las astrologías contemporáneas ha sido ciertamente potente, y no sólo porque él mismo practicara la astrología, pues la influencia fluyó en ambos sentidos. Sin embargo, el objeto de este libro no es desestimar las teorías psicológicas de Jung como una modernización de doctrinas esoté-

59. Véase Smythe y Baydala, «The Hermeneutic Background of C. G. Jung», *op. cit.*, John Beebe, «Can There Be a Science of the Symbolic?», en Bulkeley y Weldon (eds.), *Teaching Jung, op. cit.*, pp. 255-268.

60. Jung, «The Conception of the Unconscious», en Jung, *Collected Papers on Analytical Psychology*, p. 469.

61. Sobre el «Junguismo», véase Olav Hammer, *Claiming Knowledge* (Leiden: Brill, 2004), pp. 67-68.

62. Véase Nicholas Campion, «Is Astrology a Symbolic Language?», en Nicholas Campion y Liz Greene (eds.) *Sky and Symbol* (Lampeter: Sophia Centre Press, 2013), pp. 9-46, en p. 22.

ricas adaptada a los requisitos de una era moderna «cientificista». ⁶³ La astrología de Jung ayudó a conformar sus modelos psicológicos desde la escritura del *Liber Novus* en adelante, y la astrología moderna se ha reconformado profundamente a partir de los conceptos psicológicos de Jung. Esto ni confirma ni niega la validez de ninguno de ambos campos de estudio, sino que simplemente subraya la importancia de explorar ambas esferas lo más completamente posible si lo que se busca es comprender la génesis y el desarrollo de un sistema psicológico cuya influencia, a pesar de las críticas de la psicología académica, no ha dejado de crecer. La sumamente ecléctica biblioteca de Jung, su amistad con personas tales como el teósofo G. R. S. Mead, y su correspondencia con astrólogos como André Barbault, John M. Thorburn y B. V. Raman, le llevaron mucho más allá de los límites del mundo de la Clínica Burghölzli, permitiendo que ideas ajenas a aquel entorno clínico fertilizaran el desarrollo de sus modelos psicológicos. ⁶⁴ Estos modelos, a su vez, tuvieron posteriormente un enorme impacto en muchas esferas de la exploración humana, mucho más allá de lo que se entiende académicamente, o incluso coloquialmente, como psicología.

Una figura tan influyente como Jung en los campos de la psicología, la literatura, la filosofía, la teología, la historia y las espiritualidades contemporáneas va a estar inevitablemente sometida a multitud de biografías y análisis. Algunos de ellos son hagiográficos, otros son objetivamente afirmativos, otros más concienzudamente neutrales, otros objetivamente críticos y algunos más agresivamente hostiles. Un buen número de trabajos académicos recientes acerca de Jung, previos a la publicación del *Liber Novus*, han explorado algunas de las fuentes en las que se inspiró el sabio suizo para desarrollar sus modelos psicológicos. Estas investigaciones examinan las incursiones tempranas de Jung en el espiritismo, así como en los diversos enfoques no convencionales de la psicología «subliminal» vigente en los primeros años del siglo xx. ⁶⁵

63. Véase Hammer, *Claiming Knowledge*, *op. cit.*, pp. 69-70.

64. Sobre Jung y Mead, véase el Capítulo 5. Sobre el Fraternitas Saturni, véase el Capítulo 4. Sobre la correspondencia de Jung con Barbault, véase el Capítulo 1.

65. Sobre las incursiones de Jung en el espiritismo, véase F. X. Charet, *Spiritualism and the Foundations of C. G. Jung's Psychology* (Albany: SUNY Press, 1993). Sobre

La preocupación de Jung por los gnósticos de la antigüedad tardía ha sido la fuente de otros trabajos,⁶⁶ y sus vínculos con las corrientes del Romanticismo alemán han dado combustible a un buen número de trabajos académicos.⁶⁷ Diversos autores se han hecho eco de la conexión de Jung con Mead, sugiriendo que sus primeros acercamientos a los materiales gnósticos, órficos y herméticos dependieron en gran medida de las traducciones y elucidaciones teosóficamente sesgadas de Mead.⁶⁸ Modelos psicológicos y filosóficos previos, como el élan vital de Henri Bergson, el «vitalismo» de Hans Driesch y *die Psychoide* de Eugen Bleuler, también se han tomado en consideración,⁶⁹ así como la influencia que tuvieron en Jung las exploraciones filosóficas de Nietzsche, Schopenhauer y Kant.⁷⁰ Todas estas perspectivas son enormemente relevantes a la hora de comprender la génesis de las ideas de Jung, que no se casó exclusivamente con ninguna corriente de pensamiento o cuerpo de doctrinas singular, sino que intentó corroborar sus propias

el interés de Jung en la adivinación, la escritura automática y la hipnosis, véase Wendy Swan, «C. G. Jung's Psychotherapeutic Technique of Active Imagination in Historical Context», *Psychoanalysis and History*, vol. 10:2, pp. 185-204 (2008).

66. Sobre el interés de Jung por los gnósticos, véase Robert A. Segal (ed.), *The Gnostic Jung* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992); Stephan A. Hoeller, *The Gnostic Jung and the Seven Sermons to the Dead* (Wheaton, IL: Theosophical Publishing House, 1982), publicado en castellano bajo el título *Jung gnóstico y los siete sermones a los muertos*, por Editorial Sirio, Málaga, 2005.

67. Véase Hanegraaff, *New Age Religion*, *op. cit.*, pp. 496-513; Paul Bishop, *Analytical Psychology and German Classical Aesthetics* (Londres: Routledge, 2009).

68. Sobre la dependencia de Jung de las interpretaciones de materiales gnósticos y herméticos de Mead, véase Hanegraaff, *New Age Religion*, *op. cit.*, p. 510; Noll, *The Jung Cult*, *op. cit.*, pp. 69, 326.

69. Sobre Bergson, véase Shamdasani, *Jung and the Making of Modern Psychology*, *op. cit.*, pp. 77 y 129; Beatrice Hinkle, «Jung's Libido Theory and the Bergsonian Philosophy», *New York Medical Journal*, vol. 30, pp. 1080-10896 (1914). Sobre Driesch y Bleuler, véase Ann Addison, «Jung, Vitalism, and 'the Psychoid': An Historical Reconstruction», *Journal of Analytical Psychology*, vol. 54, pp. 123-142 (2009).

70. Véase Lucy Huskinson, *Nietzsche and Jung* (Londres: Routledge, 2004); James L. Jarrett (ed.), *Jung's Seminar on Nietzsche's Zarathustra* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997).

experiencias y las de sus pacientes a través de una ingente variedad de fuentes, muchas de ellas habitantes de los reinos liminares.

Sin embargo, la astrología de Jung no ha sido nunca objeto de una investigación en profundidad, ni siquiera por parte de psicólogos analíticos, a pesar del impresionante número de referencias a la astrología que aparecen en sus obras y sus cartas. Hace poco se publicó una compilación muy necesaria de referencias de Jung a la astrología, centrándose por vez primera en esta importante dimensión de su pensamiento.⁷¹ Pero este volumen, que forma parte de una serie de volúmenes que presentan los puntos de vista de Jung sobre diversos temas, es una compilación más que una monografía, y no pretende explorar las fuentes históricas de su interés por la astrología y su práctica en ésta. Es posible que algunos analistas junguianos, cuando se discute el trabajo de su padre fundador, no acepten bien que se menoscabe su reputación con estas «materias despreciadas», que siguen estando muy vivas, pero que son tratadas despectivamente por la comunidad científica; entre otras cosas porque tal vinculación puede ser, y ha sido, utilizada por los críticos hostiles a Jung para justificar el rechazo que sienten por sus teorías psicológicas. Con todo ello, se le ha prestado poca atención a las propias palabras de Jung, que decía que comenzó a estudiar astrología cuando aún estaba trabajando con Freud «a fin de encontrar una pista hacia el núcleo de la verdad psicológica»;⁷² que utilizaba horóscopos natales para comprender mejor las dinámicas inconscientes de sus pacientes «en casos de difíciles diagnósticos psicológicos»;⁷³ que recomendaba que en la formación de todo psicoterapeuta se incluyera la astrología;⁷⁴ y que el valor de la astrología «es suficientemente obvio para el psicólogo, dado que la astrología representa la suma de todo el conocimiento psicológico de la antigüedad».⁷⁵ Se trata de declaraciones de

71. C. G. Jung, *Jung on Astrology*, ed. Keiron le Grice y Safron Rossi (Londres: Routledge, 2017).

72. C. G. Jung, Carta a Sigmund Freud, 12 de junio de 1911, en *C. G. Jung Letters*, vol. 1, pp. 23-24.

73. Carta a B. V. Raman, 6 de septiembre de 1947, en *C. G. Jung Letters*, vol. 1, pp. 475-476.

74. Carta de Ira Progoff a Cary F. Baynes, por cortesía de Sonu Shamdasani.

75. Jung, CW15, p. 81.

peso, pero sólo los practicantes de la astrología suelen valorarlas en toda su dimensión. Y tampoco se ha hecho investigación alguna sobre las numerosas interpretaciones que de su propio horóscopo solicitó Jung a otros practicantes de la astrología, sobre todo de Gran Bretaña y de Estados Unidos, ni sobre los numerosos horóscopos de pacientes, amigos y miembros de la familia que se han encontrado en sus archivos privados, elaborados por él mismo o por la mano de Emma Jung.

Las declaraciones de Jung publicadas y, todavía más, las evidencias documentales de sus papeles privados, dejan claro el hecho de que la astrología tuvo una importancia inmensa para él, tanto en lo personal como en su trabajo psicológico. Sin embargo, este hecho se ha estado ignorando en gran medida. También se ha ignorado el hecho de que diversas cosmologías de la antigüedad tardía con las que Jung trabajó mientras escribía el *Liber Novus* –gnóstica, neoplatónica, órfica, hermética–, se basaban, como él mismo señaló, en la cosmología astrológica que se centraba en el origen celeste del alma humana, el dilema del destino planetario y el viaje del alma, asistida por el ritual teúrgico, hacia su transformación y su liberación, más allá de las obligaciones de las esferas planetarias.⁷⁶ El interés persistente de Jung por el destino astral como compulsión interior, su interpretación del destino en el contexto de la «individuación» y su utilización de la teúrgia en psicoterapia no son precisamente temas de los que hable normalmente en sus trabajos sobre el desarrollo y la aplicación de sus ideas.

Con el fin de explorar a fondo la astrología de Jung, examinaremos en este libro esas cosmologías antiguas y las interpretaciones y aplicaciones que Jung desarrolló, basadas en lo que descubrió en las fuentes primarias y en las posteriores interpretaciones académicas de las que dispuso. Mi segundo libro, *The Astrological World of Jung's Liber Novus (El mundo astrológico del Liber Novus de Jung)*, se centra en el

76. Para los debates de Jung sobre el destino y la ascensión planetaria del alma, véase Capítulo 5. Sobre este tema en las religiones de la antigüedad tardía, véase Alan F. Segal, «Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and Their Environment», en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)*, vol. 2, ed. W. Haase (Berlín: De Gruyter, 1980), pp. 1333-1394; Ioan P. Couliano, *Psychanodia I* (Leiden: Brill, 1983).

propio *Liber Novus*, y en cómo la astrología impregna tanto el texto como las imágenes de este remarcable viaje humano personal y, a la vez, mítico. Si, como el propio Jung afirma, los años que pasó trabajando con el *Liber Novus* le proporcionaron la materia prima de todas sus teorías posteriores, entonces la astrología, tal como la entendió y la trabajó, es incuestionablemente una de las más importantes piedras angulares de la psicología analítica, y tiene que ser reconocida como tal, sin prejuicios y con el mismo agnosticismo metodológico que Niran Smart recomendó hace mucho a todos los académicos, fuera cual fuera su campo de investigación.