

JUNG Y EL ISLAM: CONTRIBUCIONES A LA DIVERSIDAD RELIGIOSA

Marcos Fleury de Oliveira

Puede que muchos de los que hayan escuchado el llamado a la oración (*adān*) se hayan conmovido o asombrado o, al menos, hayan sentido algo diferente, *extraño*, *extranjero*. Antes de nada, debemos aclarar que el *adān* no se considera propiamente una música, sino una llamada que se realiza cinco veces al día en todo el mundo musulmán para recordar y congregarse a los fieles a la oración. Mi intención aquí es precisamente evocar un poco de esta *extrañeza*, la cual forma parte de un sentimiento muy intenso que Jung describió en su primer contacto con los pueblos musulmanes del norte de África, hace ahora casi un siglo. Esa *extrañeza*, aún hoy, constituye un sentimiento que “occidente” siente en relación a “oriente” y también es un sentimiento que parte de “occidente” siente con respecto a los musulmanes y al Islam. Independientemente de que seamos creyentes o ateos, la comprensión que tenemos de Dios, de la religión o de la fe, tendrá un peso considerable en nuestra manera de observar muchos de los conflictos actuales.

Para trabajar esta cuestión y proporcionar algunos elementos importantes que permitan superar esta disociación histórica con el “otro”, el *extraño*, el *extranjero* (concreto y simbólico), voy a utilizar algunas ideas del psicólogo suizo Carl Gustav Jung y del místico andalusí Ibn ‘Arabī. Trataré de mostrar cómo ideas y autores aparentemente dispares pueden dialogar entre sí y ofrecernos nuevas perspectivas para la reflexión contemporánea. Comencemos con Freud y Jung.

Esta sensación de extrañeza constituye la materia prima alquímica de cualquier psicoanalista en su rutina diaria, escuchando a sus pacientes, al igual que hacían Freud y Jung. Cuando Freud escuchaba a sus pacientes, intentaba descubrir qué hacer y cómo comprender aquellas *extrañas* fantasías y comportamientos suscitados, por ejemplo, por la histeria. Freud dio a esta *extrañeza*, que también podríamos llamar *alteridad*, el nombre de inconsciente. Jung vivía en el hospital psiquiátrico de Burgholzly de Suiza, donde escuchaba a los pacientes esquizofrénicos a diario y sus extrañas historias, fantasías y comportamientos. Jung llamó a esta *extrañeza* o *alteridad* inconsciente colectivo. Este podría ser un breve resumen de la larga historia de estos conceptos.

Los griegos y tras ellos los romanos tenían también una palabra para referirse a esta capacidad especial de “escuchar”, una capacidad peculiar para considerar el mundo y la naturaleza en aquello que parecía extraño e intrigante, su extrañeza y alteridad, de manera especial. A esa capacidad única de percepción la llamaron “admiración”. Admirar algo, en

este sentido, es *ad-mirare*, mirar o ver desde una cierta distancia. Siempre que esto ocurría, causaba asombro, provocaba un cierto afecto, y fue esa forma diferente de ver y observar lo que permitió a los griegos establecer nuevos y sorprendentes puntos de vista del mundo que les rodeaba. Así nació la filosofía.

Esa capacidad de admiración se refiere a algo que los niños y artistas conocen bien y es la condición *sine qua non* para hacer aflorar esta *extrañeza* y la *alteridad* del mundo en el campo de la consciencia. Si perdemos esta capacidad de admirar lo otro, su alteridad y extrañeza, entonces las puertas al mundo simbólico se cerrarán para nosotros. Es necesario penetrar al mismo tiempo que mantenemos cierta distancia para hacer espacio al símbolo, para recibirlo y dialogar con él.

Recordemos aquí la figura de Henry Corbin, uno de los orientalistas franceses más reconocidos del siglo XX, erudito del mundo islámico y tal vez más conocido entre los junguianos por ser el autor que transmitió los principios básicos de la Psicología Arquetípica de James Hillman a la escuela junguiana. Henry Corbin solía enfatizar que nosotros no sólo “simbolizamos” sino que “simbolizamos con”. Dejémoslo claro: no se simboliza sobre, ni en torno a; se “simboliza con” y entonces, lógicamente, debemos añadir que se simboliza con el “otro”. Si tenemos en cuenta la definición de símbolo de Jung, veremos que nunca se puede definir o explicar por completo un símbolo. En cierto modo permanecerá siempre abierto, inagotable e irreductible a una única interpretación. Simbolizar con el otro significa considerar la dimensión inconsciente a la que el símbolo apunta. En otras palabras, esto significa que todo símbolo está necesariamente repleto de *alteridad* y de *extrañeza*. Trabajar con símbolos implica hablar, dialogar CON el “otro” y abrirse al “otro”.

Veamos entonces cómo Jung simboliza con el mundo musulmán y cuáles eran sus vínculos con el mundo islámico. En un principio, esta conexión puede sonar un poco extraña, incluso para algunos psicoanalistas, pero aún así, hay puntos interesantes que vale la pena destacar. A medida que me adentraba en este tema, fui percibiendo que el mundo islámico no estaba tan lejos del mundo de Jung. En realidad estaban bastante cerca, podemos decir que casi tanto como un asunto familiar. Pablo Aquiles Jung, su padre, se graduó en lenguas orientales y escribió su trabajo final precisamente sobre la versión árabe del texto bíblico del *Cantar de los Cantares*. Esto significa que su padre conocía la lengua árabe razonablemente bien, pues de lo contrario nunca hubiera podido terminar ese trabajo. Y aunque no podemos determinar hasta qué punto este hecho puede haber influido en la formación de C. G. Jung, no deja de ser una buena sorpresa.

Otro punto a destacar vino de Sonu Shamdasani, historiador y consejero de los herederos de la familia Jung. Le mandé un correo preguntándole qué más sabía sobre el interés de Jung por el Islam, y me respondió que lo único que sabía era que Jung leyó el Corán en

1914. Esto me resultó algo sorprendente y a la vez con mucho sentido, ya que probablemente Jung sacara ese ejemplar del Corán de la biblioteca de su padre.

Más tarde, en 1920, Jung viajó al norte de África con amigos. De este viaje quedan algunos fragmentos que fueron relatados en su libro póstumo, *Memorias, sueños, reflexiones*. Merece la pena detenerse en este pasaje, ya que Jung consideró esta experiencia como una de las más intensas que tuvo. Se refiere a las experiencias vividas al establecer contacto con las culturas musulmanas del norte de África. En sus *Memorias*, Jung nos cuenta que de ese contacto con una cultura completamente diferente, él esperaba poder comprender mejor cómo era y cómo funcionaba la psique europea. Sobre todo, vio conexiones inesperadas entre la Europa y la África musulmana, y reveló que en esta *coniunctio* Europa-África se pueden reconocer importantes aspectos del inconsciente colectivo.

Podemos percibir con facilidad el impacto psíquico que esta experiencia pudo tener en la vida de Jung si prestamos atención al significativo sueño que tuvo durante su última noche en África. Se encontraba en una pequeña fortaleza luchando con un hombre árabe y casi muere. En la segunda parte del sueño, él obliga al hombre a leer un texto de un libro (Jung, C. G., 1978, pp. 215-216).

Estos pasajes nos muestran la clara disposición de Jung para simbolizar con esta *alteridad*, representada aquí por los musulmanes, con las *extrañezas* (para la mentalidad de la época) de aquellas lenguas y hábitos diferentes, simbolizando por tanto con su propio inconsciente, con su Oriente. Esto es algo que deberíamos aprender. Si queremos llegar a comprender lo que ocurre en el mundo musulmán y los conflictos violentos que aparecen continuamente en los medios de comunicación, necesitamos urgentemente hacer algo para encontrar nuestro propio Oriente. Los “occidentales” estamos muy necesitados de *orientación* psíquica, en el sentido junguiano de la palabra.

Jung volvió a África en 1925. En los años 30, Olga Froebe-Kapteyn comenzó a organizar en Ascona, Suiza, una serie de reuniones que se convirtieron en los famosos Encuentros de Éranos. En estos encuentros, Jung y sus compañeros tuvieron la ocasión de presentar los trabajos que estaban realizando y de discutirlos con una selecta audiencia. Los Encuentros de Éranos estaban dedicados principalmente a religión, espiritualidad, psicología y demás cuestiones relativas al hombre moderno.

Muchos de los eruditos que frecuentaban estos Encuentros se dedicaban al estudio del mundo islámico y de la mística islámica en particular. De ellos, destacaría al menos dos nombres: Louis Massignon y Henry Corbin. En 1930, Massignon presentó su trabajo *Resurrection on Mohammedan World*, y en ese mismo encuentro Jung presentó su *On Rebirth*, en el que analiza un capítulo entero del Corán. En cuanto a Henry Corbin, presentó muchas

obras importantes en Eranos, entre las cuales destacaremos sin duda *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabī*.

Como podemos ver, los puntos de unión de Jung con el Islam no son tan raros ni extraños a su vida e intereses y podríamos decir, sin exagerar, que el mundo musulmán formaba parte de su repertorio social e intelectual. De hecho, sus preocupaciones con el Islam le acompañaron durante toda la vida. Poco antes de morir, formuló en sus *Memorias* una intrigante cuestión. Se preguntó: “¿Qué influencia tendrá el mundo tecnológico en el Islam? Tendremos que esperar para saberlo”. (Jung, C. G., 1978, p. 212). Esta pregunta, al menos en parte, parece tener ya respuesta.

IBN 'ARABĪ Y EL MUNDO IMAGINAL

Ibn 'Arabī está considerado por muchos como uno de los pensadores islámicos más influyentes en los últimos 800 años. Fue educado en Murcia y Sevilla por maestros sufíes y ya desde muy joven experimentó fascinantes visiones místicas y revelaciones. Ibn 'Arabī poseía una gran capacidad para escribir acerca de sus experiencias y los estudiosos reconocen que compuso alrededor de 300 obras, de las cuales más de 100 se conocen hoy en día y están disponibles.

Henry Corbin descubrió pronto la importancia del autor no sólo para el Islam, sino también para el pensamiento occidental, y por eso dedicó buena parte de su vida a traducir su obra y a explicar algunas de sus ideas centrales. Al igual que otros tantos místicos precedentes del judaísmo y del cristianismo, Ibn 'Arabī fue criticado y tal vez perseguido por los Doctores de la Ley, por atreverse a interpretar el Corán según un punto de vista diferente al de las corrientes exotéricas islámicas. Combinaba perfectamente una profunda visión simbólica de la vida espiritual con la experiencia de ser un devoto creyente que halló en el texto escrito una vertiente poderosa de transmisión de las enseñanzas espirituales más elevadas.

En su pensamiento se refleja la existencia de un Dios trascendente que no se puede definir ni comprender completamente, al tiempo que se desarrolla un riguroso sistema dialéctico que vincula al Señor con su siervo, al hombre con el cosmos, la tierra con el cielo, lo sensible con lo inteligible, y la realidad con la imaginación, en un admirable diálogo entre opuestos que nos recuerda a Jung. No en vano Ibn 'Arabī fue también llamado en alguna fuente Ibn Aflaṭūn, que significa “hijo de Platón”, lo cual apunta a un linaje platónico y neoplatónico. Además no hay que olvidar lo versado que fue en la alquimia y la astrología de su tiempo.

Para los propósitos que ahora nos atañen, voy a centrarme en un concepto fundamental del pensamiento de Ibn ‘Arabī que Henry Corbin tradujo como *mundus imaginalis* o mundo imaginal. Este es nuestro punto de contacto con la psicología analítica. Ciertamente, muchos psicoanalistas junguianos reconocerán este concepto de la obra de James Hillman, el fundador de la escuela de la psicología arquetípica, aunque es probable que jamás relacionen a Hillman con el mundo musulmán o con cualquier creyente monoteísta radical. En cualquier caso, en su obra *The Thought of the Heart*, Hillman dice acerca de Corbin y de su estudio sobre los pensadores musulmanes:

“Gracias a su trabajo, gracias a él [Henry Corbin], tenemos la base de nuestra obra. No necesitamos establecer el principio primero: el pensamiento del corazón es el pensamiento de las imágenes, y el corazón es la base de la imaginación, y la imaginación es la auténtica voz del corazón, de modo que si hablamos desde el corazón estaremos hablando imaginativamente. Gracias a que él ya nos ha dado el principio primero, podemos explorar los afluentes del río principal” (J. Hillman, *The Thought of the Heart*, Spring Pub., 1997).

Una de las obras más citadas de Corbin es *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn ‘Arabī*. Corbin nos demuestra en su obra que Ibn ‘Arabī desarrolló una verdadera “ciencia de la imaginación”. Para él, la imaginación era un instrumento clave en el aprendizaje espiritual, en la adquisición del conocimiento, así como para acceder, vivir y operar en cierto nivel espiritual. Para Ibn ‘Arabī, no es posible alcanzar una verdadera comprensión del mundo psíquico y espiritual si no entendemos en su sentido más profundo aquello que él llamó Imaginación. Según sus propias palabras:

“Nuestro objetivo es simplemente establecer la existencia de la Imaginación. No estamos tratando de mostrar la pureza o la corrupción de lo que se manifiesta en ella. Establecemos entonces que la Imaginación posee una propiedad directiva sobre todos los aspectos y estados, lo sensible y lo inteligible, las facultades racionales y sensoriales, formas y significados, lo que está temporalmente originado y lo que es eterno, lo imposible, lo posible y lo Necesario. Si este pilar del conocimiento verdadero no es reconocido por aquellos que buscan el conocimiento, entonces no alcanzarán siquiera el aroma del conocimiento”. (Ibn ‘Arabī, *The Meccan Revelations*, en Chittick, W. C., 1989, p. 121).

El *Mundus imaginalis* es el reino de la Imaginación; es un mundo intermedio entre otros dos mundos, entre el mundo inteligible del entendimiento puro y el mundo sensible. Este mun-

do intermedio se llama *barzah*, un intervalo entre dos mundos o una frontera que separa dos mundos. En su dialéctica, Ibn ‘Arabī se detiene especialmente en este *barzah* (mundo de la imaginación) en muchos niveles. Uno de ellos puede ser considerado como el mundo subjetivo, en un sentido muy cercano a la perspectiva psicológica. Sería el plano donde se hallan nuestras fantasías, la imaginación en el sentido común, y donde también podríamos ubicar el inconsciente personal freudiano.

En otro nivel Ibn ‘Arabī demuestra que la Imaginación es un mundo plenamente autónomo, en un sentido que va mucho más allá de lo que Freud y Jung llamaron “autonomía” del plano inconsciente psíquico. Es el *‘ālam al-mitāl*, el mundo de los modelos, de las imágenes o arquetipos, un mundo en el que las imágenes subsisten. Esto es particularmente importante, ya que nos revela que las imágenes tienen su propia vida, tienen un plano de existencia real, al igual que los pájaros y las piedras existen materialmente en el mundo sensible. Se trata de una realidad inmaterial aunque estructurada como un plano de la existencia. En cualquier caso, no podría dejar de hacer aquí un acercamiento más específico al concepto de inconsciente colectivo, desarrollado por Jung, al que también llamó “psique objetiva”, el mundo de los arquetipos.

Y también hay un tercer nivel a considerar en el que Ibn ‘Arabī afirma que el cosmos en su conjunto es una *barzah* entre Dios y la nada, el universo es imaginación no delimitada o, dicho de otro modo, el cosmos entero está siendo imaginación teofánica. Acerca del *barzah*, por ejemplo, Ibn ‘Arabī cita un conocido pasaje coránico:

“Y he aquí que Moisés dijo a su criado: “No me rendiré hasta alcanzar la confluencia de los dos mares, aunque tenga que pasar muchos años en esta búsqueda” (Corán 18: 60).

La imagen de una confluencia, golfo, barrera o intervalo, designa este *barzah* como la imagen de algo que separa/une otras dos cosas. Esta es una imagen muy especial dentro del pensamiento akbarí y aparece tres veces en el Corán 18: 60, 25: 53 y 55: 20. Ibn ‘Arabī menciona esta sura en particular (citada arriba) en su obra maestra *Las revelaciones de La Meca*, 600 años después de que el profeta Muhammad la recibiera. Ibn ‘Arabī dice:

“El *barzah* es la más vasta de las presencias (Realidades) y el punto de encuentro entre dos mares (Corán 18: 60) - el Mar de los significados y el Mar de las cosas sensibles. El objeto sensible no puede ser un significado, ni el significado puede ser un objeto sensible. Pero la Presencia/Realidad de la Imaginación –a la que llamamos Punto de Encuentro de Dos Mares– da cuerpo a los significados y sutaliza las cosas sensibles. Esta Presencia transforma el ser de cada objeto de



conocimiento en el ojo de quien ve. Así que ella [la Imaginación] es el gobernante que se autogobierna sin ser gobernado, aun siendo en sí misma una creación”. (Ibn ‘Arabī, *The Meccan Revelations*, en Chittick, W. C., 1989, p. 123).

Setecientos años después, en 1939, Jung presenta en Eranos, su obra *On Rebirth* (C. G. Jung, CW, vol. 9.1) donde analiza completamente la misma sura 18, llamada *La Caverna*, haciendo una interesante interpretación simbólica de ese versículo 60. Este pasaje muestra a Moisés viajando con su criado en busca del conocimiento espiritual. Cuando finalmente alcanzan el Punto de Encuentro entre los Dos Mares, él se encuentra con Jidr (Ḥaḍīr), el sabio que no perece, “el Verde”. Es la imagen arquetípica de un ritual de iniciación que ilustra lo que Jung llamó proceso de individuación.

En otro sorprendente pasaje Ibn ‘Arabī muestra su aguda percepción de los mecanismos propiamente psicológicos que siglos más tarde describiría Freud:

“Todo aquel que se enamora de una cosa, sólo se enamora de ella después de crearla en su imaginación, estableciendo una imagen para ella en sus facultades imaginales, haciendo que su amada [persona o cosa] coincida con esa imagen (...). Esto demuestra que la amada existe con el amante en la imagen de una forma, y que él [el amante] dio vida a esta forma en su imaginación. Por eso si él se queda contemplando a su amada, su placer se multiplica y su amor continúa aumentando (...). Él mismo creó la forma de la que se enamoró en su imaginación. Por tanto, él no ama nada más allá de lo que le remite a sí mismo. Él se prenda de sí mismo, enalteciendo su propio gesto” (Ibn ‘Arabī, *The Meccan Revelations*, 2002, pp. 185-186).

Creo que este texto deja bien claro que la comprensión que Ibn ‘Arabī tiene sobre la noción de Imaginación (siglo XII), puede iluminar y amplificar algunos aspectos de los conceptos de la psique y del inconsciente que aplicamos hoy en día. Y podríamos avanzar en este diálogo si tomáramos, por ejemplo, la noción de *nafs* (alma) y *rūḥ* (espíritu) situándolas en el panorama histórico de las transformaciones semánticas sufridas por la palabra psique en los últimos dos mil quinientos años, desde Heráclito a Steven Pinker. He aquí un pequeño ejemplo de cuánto tiene que ofrecer la religión a los científicos, al igual que los científicos tienen mucho que ofrecer a los religiosos, aunque sus puntos de vista pueden parecer más que extraños e incluso potencialmente ofensivos los unos a los otros.

JUNG E IBN 'ARABĪ

Vuelvo de nuevo al versículo 18: 60 del Corán utilizado por Ibn 'Arabī y Jung, el Punto de Encuentro entre Dos Mares. Jung afirmaba que la psique es imagen e Ibn 'Arabī dijo que a través de la imaginación podemos alcanzar el verdadero conocimiento.

Me gustaría entonces imaginar a Jung e Ibn 'Arabī como una expresión de aquellos dos mares conectados por el reino de la imaginación creativa, así como pensar que los Encuentros de Eranos sirvieron como punto de encuentro entre el pensamiento europeo y el islámico. De un modo muy interesante y particular, tanto los psicoanalistas como los místicos se enfrentan con los misterios del alma humana, observando y estudiando su fenomenología, esperando revelar sus fundamentos, su realidad última.

Para el místico musulmán el Corán es la Palabra de Dios que él debe aprender a leer en diferentes niveles. En este punto deberá hacer frente a una tarea difícil: lidiar con la libertad y la relatividad individual al interpretar la Palabra de Dios, expresión de lo Absoluto. El debate de la cuestión Libertad y Fe llegó a poner en peligro la vida de Ibn 'Arabī en el siglo XII, así como la de Baruch Spinoza en el siglo XVII, que fue excomulgado y sufrió un atentado contra su vida y que, al igual que Jung conoció el ostracismo y tuvo sus libros condenados al *index librorum prohibitorum* por la Iglesia Católica.

Para el psicoanalista la tarea no es menos complicada. Su posición ocupa también el “lugar de en medio”, un espacio intermedio, un punto crítico, un *barzakh*, un paso, una apertura, un punto de partida para la comprensión simbólica de la realidad. Para el psicoanalista la Palabra es Símbolo, una Piedra Sagrada, una Caaba en torno a la cual el psicoanalista debe circunambular *in sacro officio*, es decir, una especie de continuo sacrificio en nombre de este misterioso y arriesgado arte de la interpretación de sueños, gestos y palabras.

Jung dijo una vez que no existen malos entendidos en la Naturaleza; sólo existen malos entendidos en el ámbito de aquello que llamamos “entendimiento”. Por lo tanto, existen malentendidos sólo en el plano de la cultura, de la palabra y de los significados. Por tanto, si quisiéramos formular una comprensión razonable de nosotros mismos y del mundo en el que vivimos, tendríamos necesariamente que buscar las raíces de todos los prejuicios y malentendidos. Tenemos el ejemplo de Jung y su propia búsqueda de orientación. Viajó por Oriente y Occidente realizando un gran esfuerzo para mantener abierta la puerta a la *alteridad* y al *extranjero* en todas las dimensiones de la Vida.

Para finalizar, me gustaría decir que las contribuciones de Jung a este debate son muchas y no se reducen a la interpretación simbólica y psicológica de las escrituras sagradas. De hecho, su mayor contribución a mi modo de ver está en la formulación misma de lo que

para él eran las bases de la noción de psique. Para dar una breve idea de lo que es, voy a presentar dos o tres formulaciones de Jung que ilustran bien su punto de vista. Decía, por ejemplo, que la psique tiene una “función religiosa” (Jung, 1990) y, además, que la psique sería “naturalmente religiosa”.

¿Cómo, después de todo, podríamos describir la “función religiosa” a la que Jung se refiere? Si observamos lo que él dijo, de muchas maneras y en distintos momentos de su vida, podríamos afirmar que el término “función religiosa” ilustra la capacidad que la propia psique tiene para polarizarse en torno a “valores absolutos” -positivos o negativos- los cuales, a su vez, conducen a la formación de “imágenes arquetípicas” (símbolos) que reciben la carga máxima de energía psíquica. Estas imágenes también llevan atributos máximos y/o absolutos, por ejemplo, las imágenes de Dios, dioses, ángeles y demonios, las fuerzas naturales y sobrenaturales, objetos y animales totémicos, mandalas, formas geométricas, números, etc. Más específicamente, Jung decía que la psique opera *inconscientemente* con valores absolutos. Y la idea/imagen de Dios es la mejor representación de este hecho psíquico.

Como científico, Jung nunca discutió la cuestión de la existencia de Dios, por la sencilla razón de que esto no sería una cuestión científicamente verificable; sin embargo afirmó que Dios era una idea muy real en el sentido psicológico y, como fenómeno, podría ser estudiado rigurosamente. Él nunca dijo que Dios no era más que un producto de la psique. Debido a este énfasis en un inmanentismo radical religioso, Jung fue llamado místico, gnóstico y, al mismo tiempo, hereje, ateo y charlatán. Jung fue malinterpretado sistemáticamente e insistió en ir a contramano de la historia, hablando de Dios como un científico en un momento en que Marx, Nietzsche y Freud alardeaban de lo contrario y en que las utopías políticas de principios del siglo XX habían abolido la idea de Dios de sus proyectos.

A pesar de todo esto, Jung dijo audazmente cosas como “Dios es una idea necesaria para la vida” (Jung, 1991, párr. 111) o “Dios es de hecho la “posición” más fuerte y más efectiva que la psique puede alcanzar” (Jung, 1989, párr.142). Creo que la gran contribución de Jung para el presente fue el hecho de haber establecido las bases para una discusión que nos permite ampliar el espacio para todos aquellos que no se encuentran identificados ni acogidos por las confesiones religiosas tradicionales. Al mismo tiempo, los representantes de las religiones con frecuencia no están abiertos a un genuino sentimiento de amor, a la realización y la integración cósmica, que se pueden acoger como parte legítima e integral de la diversidad religiosa y espiritual. Jung decía: “No me dirijo a los felices poseedores de la fe, sino a aquellos a para quienes la luz se apagó, el misterio se desvaneció y Dios está muerto” (Jung, 1989, párrafo 148).

Jung es, por otra parte, el precursor de una idea que parece estar floreciendo con más fuerza en el siglo XXI: una espiritualidad laica. Actualmente algunos filósofos europeos

que dicen ser ateos comenzaron a publicar libros que rescatan esa idea, como por ejemplo André Comte-Sponville que publicó un libro cuyo título ya resulta interesante: *El espíritu del ateísmo (O espíritu do ateísmo)*. Y también Alain de Botton con su libro *Religión para ateos: Guía de un no creyente en la utilización de la religión (Religion for Atheists: A Non-Believer's Guide to the Uses of Religion)*, o Luc Ferry, que se ha dedicado intensamente a estas cuestiones y que defiende explícitamente, en términos filosóficos, la idea de una “revolución del amor” y la noción de la espiritualidad laica.

Y volviendo a Jung, no necesitamos tomar una respuesta a favor o en contra de la creencia de un Dios extra-psíquico, a favor o en contra de la fe. Sería traicionar el espíritu junguiano: traicionaría la “fidelidad” a la idea de presencia del Absoluto en la psique. Resumiendo este tema, concluiré esta presentación con palabras elocuentes y convergentes de un ateo y de un místico:

“Se puede vivir sin religión, pero no sin comunión, sin fidelidad o sin amor. Lo que nos une aquí es más importante que lo que nos separa. Paz para todos, creyentes y no creyentes. **La vida** es más preciosa que la religión (lo que priva de razón a los inquisidores y a los verdugos); **la comunión**, más preciosa que las Iglesias (lo que quita la razón a los sectarios); **la fidelidad**, más preciosa que la fe o que el ateísmo (lo que quita la razón tanto a los nihilistas como a los fanáticos). En fin, **el amor**, lo que da la razón a las personas buenas, creyentes o no, es más precioso que la esperanza o la desesperación. No esperemos a ser salvados para ser humanos” (Comte-Sponville 2007, p. 67).

En este texto el filósofo ateo exalta la fidelidad al amor de manera tan completa y tan atractiva que me recuerda el conocido pasaje de Ibn ‘Arabī, que comienza diciendo: “Capaz de acoger cualquiera de entre las diversas formas mi corazón se ha tornado...” (Ibn ‘Arabī, *El intérprete de los deseos*, casida XI).

(Traducción de Elena Vecino Hens)



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Chittick, W. C., *The Sufi Path of Knowledge*, State University of New York Press, Nueva York, 1989.
- Comte-Sponville, A., *O espírito do ateísmo*, WMF Martins Fontes, São Paulo, 2007.
- Corbin, H., *The Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī*, Princeton University Press, 1981.
- Hillman, J., *The Thought of the Heart*, Spring Pub., 1997.
- Ibn 'Arabī, *The tarjumán al-ashwāq* (trad. Nicholson), Theosophical Publishing House, Londres, 1978.
- Ibn 'Arabī, *The Meccan Revelations*, vol. I, Pir Press, Nueva York, 2002.
- Jung, C. G., *Memórias, Sonhos, Reflexões*, Ed. Nova Fronteira, 1978.
- Jung, C. G., *Psychology and Religion. Collected Works*, vol. XI, Princeton University Press, 1989.
- Jung, C. G., *Psychological Types. Collected Works*, vol. VI, Princeton University Press, 1990.
- Jung, C. G., *Psychology of the Unconscious, Collected Works*, Supplementary Volume B, Princeton University Press, 1991.
- Jung, C. G., *On Rebirth, Collected Works*, vol. IX.1, Princeton University Press, 1992.