

La *Sophia* velada y el *kalām* manifestado: Maryam en una imagen del *Liber Novus* de C.G. Jung¹

Antonio de Diego González
Universidad de Málaga (España)
adediegog@uma.es

Resumen

Este texto presenta un análisis hermenéutico de la imagen del folio 155 del *Liber Novus* de C.G. Jung, en la que aparece una figura femenina velada en un entorno contemporáneo, interpretada en el marco de las dinámicas arquetípicas de la psique. A partir del capítulo séptimo del volumen 9/1 de la *Obra Completa* (“Acerca del aspecto psicológico de la figura de la Coré”), se examina el velo como un dispositivo epistemológico y protector frente a lo numinoso, en tanto *hijāb* que antecede y posibilita la hierofanía. La imagen es leída en clave simbólica, en relación con la narración coránica de Maryam (María), cuya retirada hacia el Oriente bajo el velo (Corán 19:16-17) expresa la función arquetipal de la *sophia* velada. Esta configuración simbólica se articula en contraste con la manifestación del *kalām* (palabra, *logos*) en Occidente, encarnada en su hijo ʿĪsā (Jesús) como Palabra de Allah (*kalām Allāh*). Se sostiene que esta polaridad entre contrarios articula una estructura simbólica fundamental en el *Liber Novus*, y que su exploración permite iluminar resonancias profundas entre el pensamiento junguiano —en particular, su noción de *coincidentia oppositorum*— y las configuraciones epistemológicas presentes en la tradición islámica.

Como citar:

De Diego González, Antonio. “La *Sophia* velada y el *kalām* manifestado: Maryam en una imagen del *Liber Novus* de C. G. Jung.” Ponencia presentada en *Aion*, Jornada en torno a la labor de investigación del Dr. Bernardo Nante, 7 de agosto de 2025. Universidad del Salvador, Buenos Aires, Argentina. <https://doi.org/10.5281/zenodo.16784831>

¹ Ponencia presentada en “*Aion*”, *Jornada en torno a la labor de investigación del Dr. Bernardo Nante*. Jueves 7 de agosto de 2025. Universidad del Salvador, Buenos Aires (Argentina). Disponible en video en: <https://www.youtube.com/live/ZLra64xyuyE?si=7hufDgH_U99X9IDG&t=7871>

A Bernardo Nante, por enseñarnos a contemplar las profundidades de lo Real

1

En una conversación preparatoria a la edición de mi próximo libro *Eucaristía en el infierno*, Bernardo Nante me sugirió que prestara atención a una imagen, la cual para mí había pasado inadvertida durante las diferentes lecturas del texto. Esta se encuentra en el folio 155 del *Liber Novus* —también llamado *El Libro Rojo*— de Carl Gustav Jung y en ella aparece una representación que, en su capacidad simbólica. En ella se evoca buena parte de las tensiones simbólicas fundamentales que atraviesan la totalidad de la obra. Se trata de una figura femenina velada, emplazada en un espacio sagradamente ambiguo —¿un templo o una mezquita? —, no tan alejado del ambiente simbólico dominante en el resto del manuscrito jungiano.

La escena, aparentemente ejecutada a partir de un esbozo previo realizado por Jung en Túnez durante su viaje al Magreb en 1924², presenta a una mujer cubierta por un velo tradicional magrebí, el *haik*, cuya blancura translúcida delimita su figura sin entregarla del todo a la mirada. Permanece inaccesible ante los ojos del observador profano, que, aunque la contempla, no la puede poseer. La distancia que introduce el velo no es simplemente una barrera física, sino claramente un límite ontológico: señala la imposibilidad de una apropiación inmediata del misterio que encarna. Sin embargo, en el marco del *Liber Novus*, la escena no se agota en su simple literalidad iconográfica; como ocurre a lo largo de toda la obra partes de la obra, los elementos simbólicos se entrelazan y se densifican, desplegando capas sucesivas de significación.

La mujer velada no representa aquí un mero objeto pasivo de contemplación o una figura exótica u orientalista. Su figura —en la representación elaborada por Jung— adquiere, en la lógica interna del texto, una dimensión litúrgica: se convierte en altar viviente, en receptáculo de lo numinoso, simultáneamente ofrecida a la mirada y preservada de su violencia intrusiva. La ambivalencia de su exposición es central: es

² Jung, *El arte de C.G. Jung*, p. 138.

contemplada, pero no desvelada; interpelada, pero no sometida a los asistentes. El arquetipo es protegido por el velo frente a la actitud posesiva, agresiva y profanadora de los sujetos que la circundan —presencias masculinas y femeninas modernas que, como ocurre en muchas visiones del *Liber Novus*, representan la tentación constante del yo de reducir «lo otro» a objeto disponible o a concepto ficticio.

Este juego de tensiones es subrayado por el propio Jung mediante la inclusión, en torno a la imagen, de una serie de textos cuidadosamente escogidos como suele ser normal en él. Las inscripciones —breves, pero cargadas de resonancias— no funcionan como simples comentarios, sino como capas adicionales de significación que complican la escena y la cargan de ambigüedad hermenéutica. Jung no ofrece aquí una imagen cerrada, sino un campo abierto de lectura simbólica, donde el espectador es llamado a situarse ante la paradoja: ¿qué significa mirar aquello que no puede ni debe ser plenamente visto? ¿Cómo habitar la distancia sin pretender abolirla?

La escena entera deviene así un laboratorio simbólico donde se experimenta, en una *imitatio* a la miniatura medieval, la potencia de lo numinoso: la capacidad epistemológica del velo como espacio de mediación entre el deseo de revelación y la necesidad ontológica de ocultamiento como protección de la realidad (*haqīqa*).

A modo de premisa inicial, sugiero que esta imagen actúa como un *umbral hermenéutico* que permita explorar las profundidades simbólicas del *Liber Novus*, no sólo como documento psicológico o visionario, sino como una arquitectura simbólica abierta a resonancias transversales de lo inconsciente colectivo que desbordan el marco exclusivamente occidental de su génesis. En esta escena velada, el entrelazamiento de lo visible y lo oculto, de lo próximo y lo inaccesible, condensa una de las tensiones fundamentales que atraviesan el pensamiento de Jung: la confrontación con lo numinoso como alteridad irreductible, una confirmación de lo inconsciente colectivo.

Este punto de tensión resulta especialmente fértil para propiciar un ejercicio de lectura comparativa en el que las dinámicas arquetípicas de la psicología profunda —centradas en el proceso de individuación, la integración de los opuestos y el encuentro con las figuras autónomas y primigenias de lo inconsciente— se entrecruzan con las configuraciones ontológicas y epistemológicas del horizonte islámico clásico, en particular con la metafísica de la manifestación (*tajally*) promovida por Ibn ‘Arabī y sus seguidores, así como la función del *hijāb* en tanto dispositivo mediador simbólico frente a lo numinoso.

Esta confluencia no implica ni dependencia ni transferencia directa, ni presupone de un contacto histórico efectivo entre los sistemas simbólicos aquí convocados. Más bien, apunta a la posibilidad de pensar correspondencias estructurales profundas, de orden arquetipal, las cuales revelan ciertas constantes invariables en la dinámica de lo inconsciente frente al misterio de lo numinoso. Allí donde el sujeto humano se aproxima a lo absoluto —sea en el lenguaje de la psicología profunda o en el de la metafísica tradicional— emergen configuraciones recurrentes de mediación, distancia y velamiento, como respuesta simbólica a la tensión irresoluble entre el anhelo de contacto y el peligro de aniquilación ante lo numinoso.

La mujer velada del folio 155 se convierte así en un lugar privilegiado de cruce, un nodo simbólico donde las categorías junguianas ya clásicas —el ánima, la *Coré*, la *coincidentia oppositorum*— encuentran un campo fértil de diálogo con las arquitecturas ontológicas del *hijāb*, la *Sophia*, y la compleja epistemología hierofánica propia de la tradición islámica, siempre en tensión con su principio anicónico. Este principio no niega la manifestación, sino que la regula, la gradúa y la protege de la captura objetivadora. Del mismo modo que en el proceso del *tajally* (hierofanía) en la cual la manifestación del atributo de lo divino nunca se da sin velo, en la lógica del *Liber Novus* la irrupción de los arquetipos numinosos exige dispositivos simbólicos de mediación que preserven la distancia ontológica entre la conciencia finita y la potencia transpersonal de lo inconsciente.

El velo, como espacio intermedial, no es por tanto negación de la manifestación, sino su condición constitutiva. Tanto en la «*Sophia* velada» junguiana como en la Maryam coránica, el *logos* no irrumpe como exposición total, sino como descenso cuidadosamente mediado por la estructura ontológica del velo. El conocimiento verdadero —sea en la metafísica islámica, sea en el trabajo visionario de Jung— no suprime la distancia, sino que aprende a habitarla. El misterio sólo permanece vivo allí donde algo sigue siempre velado.

En este sentido, la imagen permite abrir un espacio hermenéutico singular, en el que lo psíquico y lo metafísico, lo arquetípico y lo ontológico, no se presentan como esferas disociadas, sino como dos modos complementarios de aproximación al misterio de la manifestación. La experiencia de lo inconsciente en Jung y la experiencia de lo sagrado en la metafísica islámica convergen así en un mismo régimen simbólico de la hierofanía, donde la mediación del velo, lejos de ser un obstáculo, constituye la condición misma de posibilidad del acceso gradual a lo Real.

La imagen a la que me he referido es una pieza iluminada por el propio Jung en 1925. Esta está inserta dentro de un diálogo clave entre Jung y su alma en el *Liber Novus*.³

En este diálogo visionario, Jung se enfrenta a su *alma* —símbolo arquetipal del ánima— descubriendo su paradójica banalidad, su juego de lo alto y lo bajo, de lo profundo y lo cotidiano. El *alma* confiesa que habita la banalidad como un descanso ante las exigencias de lo extraordinario, recordándole a Jung que cuanto más él se eleva, más ella puede descansar en lo común. Es en esta danza serpentina de los contrarios, donde la banalidad es complemento de lo sublime, Jung percibe el curso cíclico del devenir anímico: día y noche, agua y tierra, pathos y trivialidad. La irrupción de la serpiente, símbolo del proceso de transformación, anuncia el umbral de la integración más profunda: la *Santa Cena* —no solo como símbolo cristiano, sino como expresión del ágape ritual— como imagen extrema de la unión de los contrarios, donde el invitado es también el alimento, y la razón se funde con la (aparente) locura. La frase no deja indiferente a nadie: «Alma: “Se está preparando una comida”. Yo: “Quizá ¿la Santa Cena?”. Alma: “Una unión con toda la humanidad”. Yo: “Un pensamiento horripilante-dulce: en esa cena ser el invitado y la comida a la vez”».⁴

Jung experimenta así el vértigo de la *coincidentia oppositorum*, la irrupción simultánea del sí y del no, donde los opuestos, al abrazarse, revelan la unidad secreta del alma y la corriente tumultuosa de la vida psíquica. Ese «en esa cena ser el invitado y la comida a la vez» que pone en evidencia el rol dominante del sujeto moderno en la filosofía y la teología donde su función no puede, o no debe, ser lógica. Sobre esto, Bernardo Nante siguiendo estas líneas nos indica:

Si retornamos al *Liber Novus*, el ‘yo’, lejos de escandalizarse ante la propuesta de esta Santa Cena —en una suerte de raptó entusiástico- siente que de un modo pecaminoso' las cosas fluyen entre sí y los opuestos se miran y se alternan recíprocamente.

Esta aceptación de la sombra, esta capacidad para abrazar los opuestos fortalece al 'yo y enfurece a la serpiente que intenta morderlo en el corazón, pero fracasa, pues sus dientes venenosos se quiebran contra la coraza oculta. Es evidente que la serpiente domina mientras se esté dominado por los

³ Jung, *Liber Novus* II, f°154-156.

⁴ Jung, *Liber Novus* II, f° 156

opuestos y, a la inversa, es dominada cuando se dominan los opuestos. La serpiente se retira decepcionada y le dice que se conduce como si fuera inasible, a lo que el 'yo le responde que es porque ha aprendido lo que otras personas han hecho siempre, aunque sin saberlo, y es el arte de pasar: "... *del pie izquierdo al derecho y viceversa*". El 'yo' quiere que su alma de serpiente le comunique su sabiduría; por ello, mientras yace al sol se acerca y le pregunta si se aquietará la vida, ahora que Dios y el Diablo se han vuelto uno.⁵

El comentario de Bernardo Nante ilumina uno de los núcleos más radicales de la experiencia visionaria de Jung: la transformación del yo a través de la integración viva de los opuestos, no como síntesis dialéctica, sino como experiencia inmediata y simbólica de la *coincidentia oppositorum*. La serpiente, figura arquetipal del eterno retorno y del saber prohibido en el mundo cristiano, se vuelve aquí símbolo del límite que se trasciende al no rechazar ya ni el bien ni el mal, sino al aprender el *arte de pasar*, de oscilar conscientemente entre contrarios. En esta escena del *Liber Novus*, donde la sombra no se reprime, sino que se escucha, el yo deviene danzante, flexible, incluso inasible: ha incorporado el ritmo secreto del alma que, al abrazar su propia ambigüedad, alcanza una forma de sabiduría ancestral que siempre había estado ahí, oculta en el tránsito entre el pie izquierdo y el derecho.

Debemos pensar que, de todo este material correspondiente al texto, la escena representada corresponde concretamente a la descripción que se da en un sueño sobre el ánima, el *caso Z*, que relata Jung en *Acerca del aspecto psicológico de la figura de la Coré*: «10. Ella sale de casa, como *petite bourgeoise*, con una amiga, y en su lugar está de pronto, más grande que al natural, una diosa parecida a Atenea, vestida con una túnica azul. 11. Aparece en una iglesia en el lugar del desaparecido altar asimismo más grande que al natural, pero con el rostro velado». ⁶ Y en el comentario a este texto Jung explica: «El sueño 11 sitúa al ánima otra vez en la iglesia cristiana, pero no como icono sino como el propio altar. El altar es el lugar del sacrificio, y al mismo tiempo el receptáculo de las reliquias guardadas en la consagración». ⁷

De hecho, esta imagen representada en el folio 155 del *Liber Novus* constituye uno de los núcleos más densos de la arquitectura simbólica desplegada por Jung a lo largo de su obra visionaria. A primera vista, se presenta como una escena contenida: una muchacha velada, de pie en el centro de un recinto sacralizado, que combina elementos

⁵ Nante, *El Libro Rojo de Jung*, p. 447.

⁶ Jung, OC, 9/1, § 369.

⁷ Jung, OC, 9/1, § 380

arquitectónicos cristianos e islámicos. El espacio remite, simultáneamente, tanto a una iglesia como a una mezquita, como si ambas configuraciones arquitectónicas convergieran para señalar que el lugar de la hierofanía trasciende las divisiones confesionales y remite a una estructura arquetípica más profunda. El altar, lugar central de la epifanía del sacrificio, es aquí ocupado por la figura femenina, bajo arcos de medio punto, sobre los cuales puede leerse la inscripción latina: «*Ave virgo virginum*» [Salve, virgen de vírgenes].

La figura, cubierta por un velo blanco translúcido, emerge como una presencia inaccesible e inasible. Como hemos explicado, el velo no oculta en un sentido trivial, sino que introduce la distancia ontológica necesaria para preservar la densidad del misterio frente a la mirada objetivadora. Ella está ante nosotros y, sin embargo, permanece fuera de nuestro alcance. La tensión de lo mostrado y lo velado no es aquí un simple juego óptico, sino la manifestación visual de una estructura ontológica de primer orden: la epistemología del *hijāb* como dispositivo mediador del acceso a lo numinoso.

El resto de la escena refuerza esta ambivalencia simbólica. Los ángeles — mensajeros de lo divino sin voluntad—, dispuestos sobre la arcada superior, flotan en una ambigüedad metafísica: ¿se trata de simples representaciones pictóricas o constituyen accesos abiertos a otro plano de realidad? Este deslizamiento intencionado entre lo simbólico y lo real intensifica la atmósfera hierofánica del conjunto representado. El contraste cromático entre el azul celeste y el fondo negro acentúa la dialéctica entre la manifestación luminosa y el abismo oscuro de lo incognoscible. Sobre la figura femenina descende un haz de luz vertical, cuya fuente —quizá una vidriera, quizá una irradiación superior— permanece indeterminada, contribuyendo a la indiscernibilidad ontológica del origen de la iluminación, de la apertura (*fath*).

A sus pies, el suelo ajedrezado introduce visualmente la *coincidentia oppositorum*, la tensión constitutiva de los contrarios que atraviesa tanto la tradición esotérica occidental como el núcleo de la psicología junguiana. Este patrón, familiar en las catedrales góticas y en las modernas las logias masónicas, remite al entrelazamiento dinámico de la luz y la sombra, del día y la noche, de lo consciente y lo inconsciente. No es casual que la muchacha velada se sitúe sobre esta matriz dual: ella misma es mediadora de opuestos, receptáculo de tensiones ontológicas irreconciliables en el plano profano.

En torno a ella, la multitud de observadores introduce el drama moderno que subyace a la escena. Sacerdotes cristianos, banqueros, señoras de la alta sociedad, veteranos de guerra: tipos del orden burgués, representantes de una cultura profana que

ha perdido el acceso al misterio. Sus rostros enfadados, tensos, frustrados revelan la impotencia de quienes desean poseer lo sagrado sin aceptar la distancia que lo constituye. Falta en ellos el principio receptivo del *ánima* que la muchacha encarna; el misterio los atrae, pero su mirada es inadecuada, dominada por la lógica del control, la apropiación y el consumo. Aquí Jung parece articular una crítica implícita a la modernidad profana, tal como la describirá posteriormente René Guénon bajo el concepto del *Reino de la Cantidad* (1945): un régimen donde la sacralidad ha sido disuelta en la lógica cuantitativa de lo intercambiable, donde el deseo de transparencia absoluta elimina toda verticalidad simbólica. Esto denota los signos de los tiempos, aquellos que preparan el fin del mundo.

La *Sophia* velada, situada en el centro de esta tensión, encarna lo que podemos llamar una *sacralidad negativa*: su potencia reside precisamente en lo que retira, en lo que no se entrega. Ella no es objeto de conocimiento dominador, sino presencia que exige una mirada transformada, una disposición iniciática que reconozca el límite como condición de acceso. Como en los antiguos misterios, donde la *epopteia* (la visión beatífica) constituía el grado supremo de la iniciación, aquí la visión no conduce a la posesión, sino a la contemplación transformadora de lo inaccesible.⁸ Lo que se ofrece es precisamente lo que no puede ser poseído. La hierofanía máxima no es el desvelamiento total de lo Real, sino la conservación del velo como garantía ontológica del misterio.

El marco negro que encierra la escena introduce un nivel textual de lectura que amplifica la profundidad simbólica. En la parte superior izquierda, la cita de la Primera carta a los Corintios despliega el núcleo teológico de la imagen: «*Dei sapientia [sic] in mysterio quae abscondita est, quam predestinavit ante secula in gloriam nostram quam nemo princip[um] huius seculi cognovit. Spiritus enim omnia scrutatur etiam profunda dei*» [Sabiduría de Dios en un misterio, un misterio que está oculto, que Dios antes de los siglos predestinó para nuestra gloria: Que ninguno de los príncipes de este siglo ha entendido. (...) Pues el Espíritu escudriña todas las cosas, aun las profundidades de Dios]. Aquí se explicita la conexión entre la *Sophia* velada y la *sapientia Dei in mysterio*, inaccesible a los poderes del mundo profano.

La cita del Apocalipsis, inscrita en dorado en las albanegas de la arcada, introduce la dimensión escatológica de la invitación: «*Spiritus et sponsa dicunt veni. et qui audit / dicat: veni. et qui sitit, veniat. et qui vult / accipiat aquam vitae gratis*». [Y el Espíritu y la Esposa dicen: Ven. Y el que oye / diga: Ven. Y el que tiene sed, venga; y el que quiera,

⁸ Kerenyi, *Eleusis*, pp. 69-71.

/ tome del agua de la vida gratuitamente]. La Esposa —la *Sophia*— permanece velada, protegida en su retirada, pero convoca, llama, ofrece el Agua de la Vida gratuitamente a quien se acerque no desde la avidez de apropiación, sino desde la sed ontológica, esa carencia radical que reconoce la imposibilidad de poseer el misterio y, por ello mismo, puede recibirlo. No llama a quien busca dominarla, sino a quien ha atravesado el desierto interior del yo para disponerse en la disponibilidad receptiva. El Agua de la Vida, símbolo de la irrupción del sí-mismo (*Selbst*) en el orden finito, no puede ser recogida voluntariamente por el sujeto que aún desea consumirla, sino sólo por aquel que se rinde ante la gratuidad del don. En la distancia preservada dada por el velo, el misterio se mantiene fecundo, el Agua de la Vida fluye, y la Esposa continúa llamando a aquellos que todavía guardan la memoria profunda de su propia indigencia ontológica.

Finalmente, la inscripción árabe «*banātu*» (muchachas, hijas) introduce un desplazamiento cultural decisivo, que permite pensar la escena en términos de arquetipo de lo femenino: las hijas, las doncellas, son receptáculo del *kalām* —la palabra, sinónimo de *logos*— en su figura virgen-madre, desde Perséfone, la *Coré* griega, hasta la Maryam coránica. El Oriente simbólico vuelve así a presentarse, no como simple referencia geográfica, sino como dirección ontológica de la retirada hierofánica.

En su conjunto, la escena del folio 155 no es sólo una ilustración más dentro del corpus visionario de Jung, sino un verdadero umbral hermenéutico donde convergen el arquetipo de la *Coré*, la metafísica del *hijāb* islámico, la teología paulina del misterio y la crítica simbólica al mundo profano de la modernidad. En un tiempo dominado por la exposición total, donde todo debe ser transparente y disponible, la *Sophia* velada permanece como afirmación ontológica del límite. Allí donde subsiste el velo, lo sagrado sigue teniendo lugar.

3

Más allá de su valor iconográfico, el velo que recubre a la figura femenina no debería de ningún modo ser reducido a una convención estética o cultural. En su ambivalencia protectora y reveladora, opera como un dispositivo de límite y de mediación frente a lo numinoso y sus hierofanías. La recurrencia del motivo velado en las tradiciones simbólicas sugiere una función epistémica más profunda: el velo preserva la densidad ontológica del misterio, sustrae al exceso de exposición, regula el acceso a lo sagrado y a lo Real.

En este sentido, la imagen de Jung remite inevitablemente al *hijāb* islámico, entendido en su sentido ontológico original: no tanto como un obstáculo, sino como un umbral necesario para la manifestación graduada de lo Real. Como afirma el Corán: «Y, cuando recitas el Corán, Nosotros situamos un velo protector, que oculta, entre tú y aquellos que no creen en la vida que habrá de venir» (Corán, 17:45). El *hijāb* no es la negación de lo sagrado como la *māya* budista, sino su condición de posibilidad. Esta función del velo aparece desplegada magistralmente en la narración coránica que se dedica a Maryam:

Y recuerda en el Libro a Maryam. Ella, que se alejó de su gente para ir a un lugar en la axarquía, que con un velo de ellos se protegía. Así, Nosotros le enviamos a nuestro Espíritu, que tomó la forma de armonioso varón, al cual ella le dijo: «Busco refugio en el Rahman de ti sí, ciertamente, no eres de los que tiene conciencia de Allah». Pero él le respondió: «Yo soy, en verdad, un Mensajero de tu *Rabb* que te anuncia un don, que te anuncia un muchacho purificado». Ella le preguntó: «Mas ¿cómo podría concebir un hijo si ningún hombre me ha tocado? Yo no soy una cualquiera...». Y él dijo: «¡Así sea!», pues dice tu *Rabb*: «Fácil es para Mí y le convertiremos a él en un Signo para la humanidad... Pura matricialidad Nuestra. Este es asunto ya decretado. De ese modo, quedó encinta y se retiró con él en la lejanía».⁹

Allí, la retirada de Maryam hacia la *axarquía* —el Oriente simbólico que todas las tradiciones reconocen como el espacio iniciático— bajo el velo, antecede a la manifestación hierofánica del *Espíritu* (*rūḥ*) en el *kalām* (la palabra). Ella se aleja por orden de lo numinoso, se sustrae al mundo profano, y en ese espacio protegido por el *hijāb* recibe la Palabra de Allah (*kalām Allāh*), que, a través del Espíritu, se encarnará en ʿĪsā (Jesús). Aun así, se sigue protegiendo de incluso de uno de los mensajeros de Allāh, el ángel Gabriel, que le trae la buena nueva.

Esta manifestación, en la que la retirada y el ocultamiento preceden a la irrupción de lo numinoso, articula una configuración arquetípica de extraordinaria densidad simbólica, cuya estructura permite establecer un paralelismo profundo con la función de la muchacha velada del *Liber Novus* y con el símbolo arquetipal de la *Coré*¹⁰, que en última instancia remite a la figura de transformación positiva, descrita por Neumann, en *La Gran Madre*.¹¹

Ya siendo ella una *Coré*, incluso antes de la irrupción de la revelación, la sura *Al ʿImrān*¹² presenta la juventud de Maryam como un prolongado ejercicio de retirada

⁹ Corán 19: 16-22.

¹⁰ Jung OC, 9/1, §306-383.

¹¹ Neumann, *The Great Mother*, p. 82.

¹² Corán 3: 35-39.

ontológica y corporal, un tiempo de preparación previa al descenso de la Palabra. Dedicada por su madre desde el mismo instante de la concepción al servicio exclusivo de Allāh, es acogida en el recinto más interior del Templo de Jerusalén, el *mihrāb*, santuario reservado a la presencia divina —el *kadosh ha-kadoshim*, el sanctasanctorum —, núcleo ontológico del templo que la tradición asocia al Templo de Salomón. Allí, en ese centro inaccesible para el mundo profano, su existencia entera queda envuelta en el *hijāb*: un velo ontológico que preserva el misterio aún no manifestado. Maryam no es sólo una niña en recogimiento piadoso; es ya, en su retirada, el receptáculo preparado donde lo absoluto comenzará su obra.

Su sustento sobrenatural, hallado por el profeta Zakariyya (Zacarías) cada vez que penetra en la cámara, trasciende el orden de la causalidad ordinaria: es el signo discreto de que la hierofanía ya ha comenzado antes de su plena visibilización. Lo invisible alimenta su crecimiento interior, como si lo numinoso fuera ya gestándose silenciosamente en su interior velado. Su juventud, por tanto, no es simple intervalo biográfico, sino matriz simbólica de la manifestación: la *Coré* velada que, aun antes de recibir el *logos*, ha sido configurada como receptáculo ontológico de la Palabra. Toda verdadera hierofanía requiere este tiempo de incubación en el seno del velo, donde el exceso de ser comienza a entretenerse en la penumbra de lo oculto antes de irrumpir en el mundo manifestado.

En este sentido, Maryam encarna la perfecta experiencia ontológica de la epistemología islámica: lo absoluto jamás desciende sin instaurar primero un espacio velado de preparación; la distancia preservada es la condición misma de la manifestación. Lo que aquí se gesta es la manifestación del símbolo arquetipal de la *Sophia* velada, figura arquetípica que reencontraremos en otras configuraciones visionarias como la imagen de la muchacha velada del *Liber Novus* de Jung. El mismo principio hierofánico actúa en ambos registros: no hay revelación sin retiro; no hay palabra sin un velo que la custodie. Es madre del *kalām* que desciende de lo divino, no por conquista, sino por su radical acogida al retiro ontológico. Su matriz es el *mihrāb* interior, su velo es el signo de la distancia sagrada que sostiene la manifestación. Por eso, el *tajally* culmina en ella: porque encarna el espacio mismo donde el misterio puede tocar lo finito sin destruirlo. Y es lo que aprecia el musulmán abierto a la realidad (*ḥaqīqa*).

En ambos casos, la figura femenina virgen-madre se configura como receptáculo del *logos/kalām*, como matriz viva de la Palabra que desciende desde lo absoluto. Sin embargo, este acceso a lo numinoso permanece necesariamente mediado por la distancia

ontológica que introduce el velo. El *hijāb* ya no es un simple obstáculo óptico o una barrera cultural o ideológica, sino un dispositivo epistémico y ontológico que regula el acceso al misterio, preserva su alteridad radical y posibilita la manifestación sin que el exceso de inmediatez devenga destructivo. Toda hierofanía auténtica exige un espacio de retirada previa; no puede haber exposición ontológica directa sin un ocultamiento originario. La estructura del velo no es secundaria: constituye el principio mismo de toda economía del misterio. Sin velo, no hay manifestación, sino colapso.

Esta economía del misterio obedece a una forma de lo sagrado cuya potencia no se afirma en la visibilidad plena, sino en el exceso ontológico que exige el distanciamiento como único modo de acercamiento. Es precisamente la sustracción lo que preserva su densidad; aquello que se entrega sin reserva se agota y se trivializa. La *Sophia* velada encarna este régimen inverso de lo sagrado: su inaccesibilidad no es carencia, sino afirmación de una plenitud que rebasa cualquier intento de captura. El saber que ella custodia no puede ser asimilado por la mirada objetivadora del sujeto moderno, acostumbrado a transformar el misterio en objeto de consumo simbólico. No comparece como objeto frente a un sujeto, sino como *otro* que solo se revela en el espacio abierto por la renuncia al dominio, en la quietud contemplativa de quien acepta la distancia como condición ontológica del encuentro. Allí donde el deseo de apropiación se retira, el misterio comienza a manifestarse.

Esta lógica de la mediación velada adquiere una urgencia particular en el horizonte histórico-cultural que atraviesa la modernidad. En este régimen profano, la ocultación de toda verticalidad metafísica conduce a la transparencia absoluta como forma degradada de conocimiento: todo debe ser expuesto, medido, cuantificado, convertido en dato disponible. El misterio es despojado de su espesor ontológico para ser integrado en el circuito de los signos intercambiables. En este contexto, la función protectora del velo se torna paradójicamente subversiva: recuerda el límite, reinstaura el intervalo, reintroduce la sacralidad de la retirada allí donde la cultura de la exposición amenaza con devorar todo resto de alteridad.

La *Sophia* velada como la figura islámica de Maryam es, en este sentido, una respuesta simbólica frente al agotamiento contemporáneo de lo sagrado. Su presencia, lejos de ser un simple residuo de arcaísmos visionarios, constituye una afirmación radical de la necesidad ontológica del límite, de la imposibilidad de convertir el misterio en objeto de espectáculo. Ella representa *epopteia*, visión iniciática de lo que sólo puede ser contemplado sin posesión, participación en un exceso que desborda la representación.

Como en los antiguos misterios, marca el umbral: lo que se deja ver sin ser entregado, lo que se revela en el mismo acto de su reserva.

Así, lo que está en juego no es sólo una estructura simbólica particular, sino dos concepciones antagónicas del conocimiento y de la manifestación: la que reconoce la necesidad del velo como mediación ontológica, y aquella que, en la lógica de la transparencia total, disuelve el misterio en el circuito profano de la visibilidad absoluta. En este enfrentamiento, la figura velada del *Liber Novus* se alza como un símbolo de resistencia metafísica, recordando que la sacralidad verdadera sólo subsiste allí donde algo permanece velado aún todos los burgueses estén intentando poseerla.

Ser altar, tanto para Maryam como para la *Sophia* velada de Jung, no remite simplemente a un emplazamiento espacial dentro de un templo, sino a una configuración ontológica radical: ambas encarnan el umbral viviente donde el absoluto puede aproximarse sin devorar lo finito, donde lo numinoso desciende sin ser reducido. El altar no es un objeto fijo en la geografía del templo, sino el mismo cuerpo configurado como espacio hierofánico. Ellas son el altar. Y en ambas, este *ser-altar* solo es posible porque antes ha sido instaurada la retirada, el vacío fecundo, el velo.

Para Maryam, como mencionamos, su condición de altar comienza desde su misma consagración infantil. Retirada en el *mihrāb* del Templo, su juventud no es biografía, sino preparación. Su *kenosis* no es mera pasividad; es vacuidad activa, disponibilidad radical que sostiene la distancia. El misterio acontece allí donde ella no invade lo divino, donde ella habita su propia indigencia ontológica. Así, su matriz deviene altar viviente: el lugar donde el *kalām* de lo numinoso puede asumir forma sin ser poseído, donde lo absoluto puede entrar en lo finito sin destruirlo. Es la definición perfecta para el término árabe *rahma*, la matricialidad, pues no hay idolatría posible, tan solo posibilidad.

La *Sophia* velada, en el *Liber Novus*, articula esta misma manifestación de modo arquetipal. Allí, ella ocupa el centro arquitectónico de la estructura que, en la lógica sacrificial del templo, corresponde precisamente al altar. De pie, en el lugar del cruce, permanece envuelta por el velo que la preserva de las miradas posesivas que la rodean. Los burgueses enfadados encarnan el fracaso del sujeto profano ante el misterio: contemplan, pero no comprenden; desean, pero no saben sed. Frente a ellos, la *Sophia* sostiene su inaccesibilidad: convoca, pero no se entrega; llama, pero permanece retirada. Su *ser-altar* es, precisamente, su capacidad de ofrecer el misterio sin que este pueda ser capturado por la mirada objetivadora. Aquí el velo alcanza su función máxima: protege la densidad de lo real en su ofrecimiento.

El altar, tanto en Maryam como en la *Sophia*, es el lugar donde acontece la *coincidentia oppositorum*, el gran sacrificio: allí donde los opuestos no se anulan, sino que sostienen su tensión irreductible. El finito y lo absoluto, lo velado y lo manifiesto, el deseo y la renuncia, se encuentran sin disolverse. El velo no impide la manifestación; es la condición misma de su posibilidad. Lo absoluto solo desciende donde el deseo de posesión ha sido suspendido, donde el sujeto ha aprendido a habitar la distancia. Así, el altar de la *Sophia* velada se ofrece como imagen exacta de este régimen. No es sólo una ilustración visionaria; es la dramatización psíquica de la estructura profunda de la individuación. Como en Maryam, el *logos/kalām* no irrumpe por conquista, sino por retirada. El misterio permanece vivo sólo allí donde el velo subsiste, donde algo queda siempre inaccesible. El altar es, en definitiva, la figura suprema del límite que hace posible la proximidad sin destrucción.

En este marco, resulta significativo recordar el análisis que Jung ofrece en el capítulo séptimo de *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*¹³, donde la *Coré* es presentada como arquetipo femenino ambivalente: virgen, mediadora, umbral hacia lo numinoso, portadora de vida y de muerte a la vez. La *Coré* es, en el lenguaje de Jung, una figura de el ánima, pero en su dimensión más profunda no puede ser reducida al simple polo femenino de la psique masculina. Ella encarna un principio estructurante de la relación del sujeto con el misterio, configurando una manifestación simbólica que exige distancia, retirada y transformación. De ahí que la representación del folio 155 no deba interpretarse como un mero episodio marginal dentro del *Liber Novus*, sino como la condensación visual de una de sus tensiones más persistentes: la búsqueda de integración de los opuestos bajo la lógica de la *coincidentia oppositorum*.

El velo, como umbral epistémico, representa aquí la resistencia última frente a la pretensión de dominio del yo y la subjetividad moderna. En el contexto histórico en el que Jung produce esta obra —la Europa de entreguerras, en plena expansión del racionalismo tecnocientífico y de la economía cuantitativa—, el velo adquiere una función crítica: señala el límite que preserva la alteridad irreductible del misterio frente a la totalización profana del conocimiento moderno.

¹³ Jung, OC 9/1, § 306-383.

Si aceptamos la pertinencia de esta lectura comparativa, resulta posible advertir un diálogo implícito y profundo entre la estructura arquetípica desplegada en el *Liber Novus* y la ontología de la manifestación (*tajally*) elaborada en la metafísica islámica clásica.

En la perspectiva de Ibn ‘Arabī¹⁴, el *tajally* no es una simple manifestación directa de lo absoluto, sino un proceso graduado, una infinita modulación de los modos de aparición de lo Real, siempre regulado por los diversos velos ontológicos que protegen la distancia entre el sujeto finito y la desmesura de lo numinoso. Estos velos —*hujub*— no son obstáculos, sino instrumentos de misericordia: preservan al sujeto del exceso de exposición y establecen los ritmos del acceso. En este sentido, el *hijāb* no niega la presencia de lo divino; constituye, más bien, un reflejo epistemológico de su misma manifestación gradual. Todo acceso inmediato, sin mediación de velos, sería ontológicamente devastador; todo exceso de desvelamiento implicaría la disolución del sujeto en la desproporción absoluta del ser.

Esta misma lógica de aproximación mediada a lo real se prolonga, por otra vía, en la psicología profunda de Jung. El proceso de individuación no implica la conquista totalizadora del *sí-mismo* (*Selbst*), sino una confrontación prolongada con los límites internos de la conciencia, donde las figuras arquetípicas se presentan como potencias transpersonales irreductibles. La *coincidentia oppositorum* no es una síntesis dialéctica que anule las tensiones, sino una paradoja sostenida, donde los opuestos se reconocen mutuamente sin suprimir sus diferencias.¹⁵ El encuentro con el *sí-mismo* es siempre asintótico: se aproxima, pero jamás culmina en posesión. Se trata de un saber que excede al sujeto, al modo de una *epopteia* interior, donde la visión no conduce a la apropiación, sino a la contemplación reverencial de lo irreductible.

En este marco, la *Sophia* velada emerge como el emblema de este límite último, de este umbral epistémico donde el acceso al *logos* —tanto en su dimensión psicológica como ontológica— queda mediado por el velo que preserva la alteridad radical de lo real. El *tajally* permite vislumbrar la irradiación gradual de la *haqīqa*, pero jamás su absorción plena por la conciencia. Del mismo modo, el trabajo visionario de Jung alcanza zonas

¹⁴ Ibn ‘Arabī, *Futūhāt*, 6, pp. 407-418.

¹⁵ Jung OC 16, § 398.

profundas del arquetipo, pero siempre preserva la distancia reverencial ante aquello que no puede ser integrado del todo. Velo y palabra actúan aquí en tensión: la palabra convoca la manifestación, pero el velo regula su densidad ontológica. En la tradición islámica, el *kalām* desciende sobre Maryam en el seno protegida por su *ḥijāb*; en el *Liber Novus*, la *Sophia* velada permanece inaccesible en su centro hierofánico, convocando la mirada sin entregarse. En ambos casos, el conocimiento verdadero no se da en la exposición plena, sino en la aceptación del límite; el camino hacia la *ḥaqīqa* atraviesa siempre los velos sucesivos de la manifestación.

El *tajally*, tal como lo articula la metafísica islámica clásica, presupone la necesidad ontológica del velo. No hay manifestación del absoluto sin su mediación proporcional; el ser, en su exceso, solo puede mostrarse de manera graduada, de lo contrario aniquilaría la forma finita que lo recibe. Los velos ontológicos (*ḥujub*) no son obstáculos contingentes, sino el tejido mismo de lo Real: configuran la distancia prudencial mediante la cual lo infinito se aproxima a lo finito sin disolución. La aparición de lo divino, por tanto, no se da en la supresión del velo, sino en su modulación.¹⁶ Ibn ‘Arabī ha mostrado con claridad cómo cada manifestación de lo Uno se despliega a través de los Nombres, y cómo estos, a su vez, establecen los grados de aparición que el sujeto puede soportar sin ser absorbido por la desmesura de lo existente.

La figura de Maryam, en su configuración coránica, encarna con especial nitidez esta estructura de mediación hierofánica. Dedicada desde su concepción al servicio de Allah, retirada en el *miḥrāb*, el lugar más interior del Templo, donde habita desde su infancia el espacio reservado de la presencia. Antes incluso de recibir la Palabra, su existencia es ya un tiempo de incubación ontológica: el velo que la envuelve no sólo la protege, sino que prepara su receptividad. El sustento milagroso que recibe en la cámara del templo anuncia la proximidad e intimidad con el misterio, aun antes de su plena manifestación.¹⁷ Aquí, la retirada bajo el *ḥijāb* no representa una clausura, sino el espacio propicio donde el *logos* puede empezar su descenso. La mediación del velo es condición previa de la irrupción de la Palabra; sin este tiempo velado de gestación, la hierofanía no podría desplegarse sin riesgo de aniquilación. Esta misma mediación reaparece, bajo otro registro simbólico, en la imagen del folio 155 del *Liber Novus*.

En este punto, la cita del *Apocalipsis* inscrita por Jung en la representación adquiere su pleno sentido hierofánico: «El Espíritu y la Esposa dicen: Ven. Y el que oye,

¹⁶ Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt*, 6, pp. 436 y ss.

¹⁷ Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt*, 6, pp. 571-573.

diga: Ven. Y el que tiene sed, venga; y el que quiera, tome del Agua de la Vida gratuitamente». Esa gratuidad del *Agua de la Vida* no suprime el límite: exige la sed ontológica, es decir, el reconocimiento de la propia carencia radical ante el exceso de lo real. No es el deseo posesivo el que permite el acceso, sino la disposición receptiva de quien ha renunciado a la apropiación. Sed y deseo, aquí, no son equivalentes: la sed es apertura vacía al don; el deseo, impulso de conquista. La gratuidad del don sólo alcanza al que ha aceptado su propia incapacidad de asir lo absoluto. En esta lógica, el *tajally* y la *epopteia* comparten la misma estructura: el conocimiento verdadero es siempre conocimiento mediado, aproximación respetuosa a lo que no puede ser plenamente poseído.

Así, Maryam en su retiro y la *Sophia* velada en la visión junguiana articulan un mismo arquetipo: ambas encarnan el *topos* intermedio donde lo absoluto puede manifestarse sin destruir al ser humano, si bien pone en incomodidad al yo consciente. El velo no es la negación de lo sagrado, sino su espacio de manifestación posible. Allí donde subsiste el velo, la hierofanía permanece abierta; donde todo se expone sin mediación, el misterio se disuelve en la trivialidad de lo profano.

5

Como hemos podido ver, la figura velada proveniente de la imaginación visionaria de C.G. Jung que ha atravesado este trabajo —bajo los múltiples nombres de Maryam, *Sophia*, la *Coré* o la Esposa del *Apocalipsis*— no es un mero motivo decorativo dentro de las arquitecturas simbólicas de la experiencia visionaria. Su permanencia bajo el velo, su ofrecimiento inaccesible, nos ha conducido finalmente al núcleo más complejo de la experiencia de individuación tal como la formula Jung a lo largo de su obra. Si el velo opera ontológicamente como mediación entre lo finito y lo absoluto, psicológicamente se despliega como la propia estructura interna del ánima, primer umbral del alma y protección en su tránsito hacia el sí-mismo.

En efecto, la ambivalencia del ánima responde a la misma lógica que sostiene el velo hierofánico: su doble rostro de mediadora luminosa y de fascinación peligrosa no constituye una simple polaridad accidental, sino su naturaleza estructural. El ánima invita y protege, revela y retira, seduce y oculta. No hay acceso directo al sí-mismo; siempre es ella quien, en su danza serpentina, dispone el modo y el ritmo del acercamiento. Allí donde el yo pretende apresarla, ella se retira; allí donde la respeta, ella abre el acceso. El

ánima es, por tanto, el primer *hijāb* interior: el velo psíquico que, al preservar la distancia con lo inconsciente profundo, permite que la conciencia soporte el encuentro con sus propias potencias transpersonales sin sucumbir a ellas.

Desde esta perspectiva, la individuación no puede entenderse como un proceso de integración lineal, donde los contrarios quedarían absorbidos en una síntesis armónica. Así, la *coincidentia oppositorum* no es resolución teleológica, sino tensión sostenida.¹⁸ El yo individuado no es el que elimina las polaridades, sino el que aprende a vivir en el espacio de su convivencia irreductible. Integrar al ánimo no significa apropiarse de ella, sino reconocer su alteridad como una interlocutora permanente, siempre autónoma, siempre situada más allá de cualquier intento de absorción total. El misterio de la individuación radica precisamente en esta pedagogía del límite: aceptar que lo otro interior jamás podrá ser del todo asimilado, y que el diálogo psíquico más profundo es aquel que mantiene la tensión viva entre lo propio y lo otro.

Esta lógica interna del trabajo anímico es, a su vez, una pedagogía del tiempo: exige la renuncia a la inmediatez, la capacidad de sostener la sed sin precipitación, el aprendizaje de una espera activa donde el acceso no es posesión sino apertura. El ánimo enseña al yo lo que la *Sophia* velada enseña a quien la contempla: sólo quien reconoce la inaccesibilidad del misterio está verdaderamente preparado para aproximarse a él. Como en el *tajally* islámico, la manifestación del ser requiere el tiempo de la incubación velada; la hierofanía no acontece en la supresión del velo, sino en su graduación misericordiosa. Allí donde el velo se retira del todo, el sujeto es aniquilado; allí donde permanece inabordable, el encuentro jamás sucede. La individuación es el arte de este equilibrio intermedio.

La escena del folio 155 del *Liber Novus* cristaliza este drama en su forma más visible. Los burgueses que rodean la figura velada encarnan la mirada profana que desea el acceso inmediato, la posesión del misterio sin distancia. Pero la *Sophia* velada permanece intacta, inviolable, inaccesible a las miradas que no han aprendido la sed ontológica. No basta desear para recibir; es preciso atravesar el desierto del yo, experimentar la indigencia que habilita el verdadero encuentro. Así como Maryam recibe la Palabra en su matriz retirada de la civilización, así el sujeto psicológico sólo accede al *sí-mismo* al precio de renunciar a la apropiación de lo inconsciente.

¹⁸ OC 14, §538-540.

En el fondo, tanto la epistemología hierofánica del *tajally* como el proceso anímico de Jung remiten a un mismo régimen ontológico del conocimiento: el saber verdadero no se conquista, se recibe; no se expone del todo, se ofrece parcialmente. El velo, lejos de ser el obstáculo que separa al sujeto de la verdad, es la condición misma de su manifestación no devastadora. La individuación no es el fin de los velos, sino la aceptación madura de su necesidad estructural. El misterio permanece vivo allí donde algo sigue velado. Y en ese espacio preservado —donde el *logos/kalām* se manifiesta y el *hijāb* protege— se despliega la maduración última de la conciencia.

Y volviendo a las preguntas planteadas anteriormente: ¿qué significa mirar aquello que no puede ni debe ser plenamente visto? ¿Cómo habitar la distancia sin pretender abolirla?

Mirar aquello que no puede ni debe ser plenamente visto implica reconocer un régimen epistemológico radicalmente distinto al del conocimiento objetivador moderno. No se trata de una limitación contingente de la mirada, sino de una estructura constitutiva de la relación con lo absoluto. Allí, donde el saber moderno tiende a identificar el conocimiento con la exposición total del objeto —anulación de la distancia, absorción de la alteridad, posesión intelectual—, el régimen simbólico que aquí hemos examinado describe un saber mediado, donde la distancia ontológica es condición de posibilidad del encuentro.

Por eso, el velo nunca es, en este sentido, un mero obstáculo a superar, sino la instancia que organiza el mundo intermedio (*zwischenwelt*) donde la manifestación puede tener lugar sin que la conciencia rija sobre la experiencia. Mirar lo velado es asumir que el exceso de lo numinoso sólo puede ser recibido a través de grados, que el sujeto no puede exponerse sin mediación a la desproporción de lo numinoso. Aparece así en estructura metafísica del *tajally*, donde lo absoluto se despliega progresivamente a través de los velos ontológicos, así como en la dinámica psicológica del ánimo, que protege al yo frente al núcleo abismal de lo numinoso, cuando el ser humano se encuentra en el sí-mismo.

Habitar la distancia sin pretender abolirla supone, por tanto, un desplazamiento de la lógica del saber: el conocimiento verdadero no se da en la apropiación, sino en la participación indirecta; no en la transparencia absoluta, sino en la mediación respetuosa del límite. La individuación, en la perspectiva junguiana, no conduce a la absorción de la alteridad interior, sino al sostenimiento activo de la tensión entre los opuestos. La

coincidentia oppositorum no elimina la escisión, sino que introduce un espacio de convivencia irreductible.

En este sentido, la imagen del folio 155 del *Liber Novus* nos ofrece una precisa dramatización visual —ideal para una persona del siglo XX o XXI— de este régimen epistémico. La *Sophia* velada, emplazada en el lugar del altar, permanece inaccesible a los observadores que la rodean, cuya mirada está aún atrapada en el deseo de apropiación. El misterio se ofrece, pero nunca se entrega. Solo quien ha atravesado el proceso de desposesión ontológica, de renuncia al dominio, puede aproximarse a esta forma de saber indirecto. El velo exige un saber de los límites, una disposición a contemplar lo que no puede ser plenamente asido.

Hay que saber que todo esto no pertenece a un tiempo mítico perdido, sino que sigue operando como posibilidad latente incluso en un mundo como el nuestro, profundamente marcado por la lógica de la exposición, la aceleración y la disolución del límite. Pero para que acontezca, es necesario un desplazamiento radical de la actitud, una transformación del sujeto moderno que renuncie a su impulso constitutivo de apropiación.

El mundo actual —que Guénon denominaría *Reino de la Cantidad*— ha absolutizado el deseo de posesión, ha disuelto la experiencia del velo en favor de la «objetividad total» de la técnica. El saber se ha vuelto dato, el misterio, espectáculo; la sacralidad ha sido colonizada por la lógica del intercambio. Sin embargo, es precisamente en este contexto donde el régimen simbólico del velo adquiere una urgencia nueva: no como nostalgia de un orden arcaico, sino como una experiencia necesaria frente al agotamiento profano. Lo velado reaparece hoy no como residuo, sino como resistencia ontológica frente a la saturación de sentido.

En este sentido, el proceso de individuación que describe Jung conserva toda su actualidad, porque apunta a un trabajo interior que no depende de las condiciones culturales exteriores, aunque sin duda se torna más arduo en su contra. El ánimo sigue ofreciendo su pedagogía del límite al sujeto que es capaz de detener su impulso posesivo, de sostener la paradoja, de habitar el intervalo. La *Sophia* velada, en su silencio inaccesible, sigue convocando a los que se atreven a visitarla. Y el misterio continúa ofreciendo el Agua de la Vida —de la que es depositario el Khidr, el símbolo arquetipal del sí-mismo— a quien aún conserve la sed ontológica. Es el momento en el que el *kalām* se manifiesta y comprendemos que un texto como el Corán o un personaje como ʿĪsā tiene una función de recuerdo de lo numinoso y es transformativo para el ser humano.

Por eso, no se trata de una restauración de las formas exteriores del velo, como si bastara con reconstituir antiguos rituales o símbolos filológicamente, sino de recuperar la estructura profunda de la distancia interior. El velo, en el mundo actual, debe ser reactivado como una categoría existencial: como esa disciplina de no buscar la absorción total del otro, de no exigir la exposición absoluta del sentido, de sostener la tensión viva de lo que no puede ser poseído. Este es, en última instancia, un saber de los límites, una apertura sin apropiación, una espera activa ante el misterio.

El horizonte donde todo esto acontece es lo que llamaba Jung el mundo intermedio (*zwischenwelt*), el cual permanece posible y agencial, pero su acceso exige una conversión radical de la mirada: no mirar para poseer, sino mirar para contemplar; ni preguntar para dominar, sino preguntar para habitar el espacio intermedio. Allí donde esta actitud se recupera —sea en el trabajo interior del individuo, sea en ciertas prácticas espirituales o artísticas capaces de restituir el espesor del símbolo— el misterio puede aún manifestarse. Lo absoluto no ha desaparecido ni el ser humano puede certificar la muerte de Dios; lo que se ha atrofiado es nuestra capacidad de recibirlo epistemológicamente e integrarlo metafísicamente a través de una ontología honesta.

En este sentido, sí: todo lo que hemos visto puede acontecer hoy. Pero solo para aquellos que aprendan nuevamente a esperar frente al velo.

Bibliografía

- El Corán*. Edición de Antonio de Diego González. Córdoba: Almuzara, 2024.
- De Diego González, *Eucaristía en el Infierno. Ontología de las visiones primigenias en C.G. Jung*. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2025.
- Guénon, René. *Obras Completas*, 23 volúmenes. Edición de Javier Alvarado Planas. Madrid: Sanz y Torres, 2024.
- Hoerni, Ulrich, Thomas Fischer, y Bettina Kaufmann. *El arte de C. G. Jung*. Buenos Aires: El Hilo de Ariadne, 2022.
- Ibn ‘Arabī. 2013. *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*. Edición crítica por Abdelaziz Manşub. 12 vols. El Cairo: Tareem.
- Jung, Carl Gustav. *Recuerdos, sueños, pensamientos*. Barcelona: Seix Barral, 2001.
- Jung, Carl Gustav. *The Red Book. Liber Novus*. Facsimile edition. Ed. Sonu Shamdasani. Londres: W.W. Norton & Company, 2009. [Edición en español: Jung, Carl Gustav. *El Libro Rojo. Liber Novus*. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2012.]
- Jung, Carl Gustav. *Obra Completa*. 18 volúmenes. Madrid: Trotta, 2016.

- Jung, Carl Gustav. *El Libro Rojo. Liber Novus. Edición de Estudio*. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2020.
- Jung, Carl Gustav. *Los Libros Negros. Cuadernos de transformación*. 7 volúmenes. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2024.
- Kerenyi, Karl. *Eleusis*. Madrid: Siruela, 2004.
- Nante, Bernardo. *El Libro Rojo de Jung*. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2012.
- Neumann, Erich. *The Great Mother*. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- Pinkler, Leandro et. al. *La voz de Filemón: estudios sobre El libro rojo de Jung*. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2012.