ISSN 1390-7719

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

SERÉIS MIS TESTIGOS

REVISTA PUCE 100

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

FACULTAD DE PSICOLOGÍA

3 DE MAYO DE 2015 - 3 DE NOVIEMBRE DE 2015
QUITO, ECUADOR

Centro de Publicaciones
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

PONTIFICIA UNIVERSIDAD
CATÓLICA DEL ECUADOR

Centro de Publicaciones
Facultad de Psicología
Revista PUCE
Quito-Ecuador

Rector
Dr. Manuel Corrales Pascual, S.J. (Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito-Ecuador)

Vicerrector
Ing. Pablo Iturralde Ponce (Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito-Ecuador)

Director General Académico
Dr. Carlos Acurio Velasco (Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito-Ecuador)

Director del Centro de Publicaciones
César Eduardo Carrión (Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito-Ecuador)

Decana de la Facultad de Psicología
Mtr. Marie France Merlyn Sacoto

Subdecano de la Facultad de Psicología
Dr. Jaime Moreno Villegas

Miembros del Comité Ejecutivo del Centro de Publicaciones (Comité Editorial):
Mercedes Mafla Simon
León Espinosa O.
Álvaro Mejía S.
César Eduardo Carrión.

Presidente (Editor en Jefe)
César Eduardo Carrión (Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito-Ecuador)

Secretario (Coordinador del Comité Editorial)
Lcdo. Walter Jiménez Sarabia (Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito-Ecuador)

Miembros del Comité Editorial de la Facultad de Psicología:
Mtr. Marie France Merlyn Sacoto
Dr. Jaime Moreno Villegas
Mtr. Liliana Jayo Suquillo

Comité evaluador externo:
Cristian Acevedo (Universidad Politécnica Salesiana), Rosita Armas (Universidad Politécnica Salesiana), Cristina Arroyo (Colegio Becquerel), Sonia Arcos (Universidad Tecnolócia Equinoccial), Alfonso Bravo (Universidad Politécnica Salesiana), Patricio Donoso (Universidad Central del Ecuador), Gino Grondona (Universidad Politécnica Salesiana), Dalila Heredia (Universidad Politécnica Salesiana), Johana Luzuriaga (Universidad Politécnica Salesiana), Oswaldo Montenegro (Universidad Central del Ecuador), Dorys Ortys (Universidad Politécnica Salesiana), Fernando Paladines (Universidad Politécnica Salesiana), Lía Peñaherrera (Universidad Politécnica Salesiana), Saioa Pérez (Universidad Politécnica Salesiana), Becquer Reyes (Universidad Politécnica Salesiana), Ma. Eugenia Sánchez (Universidad Politécnica Salesiana), Raúl Silva (Ministerio de Salud Pública del Ecuador), Anita Tibau (Fundación "Carl Gustav Jung" del Ecuador), Mayra Velasteguí (Universidad Central del Ecuador)

Autores:
Carlos Acurio, Lucio Balarezo, Paulina Barahona, Christian Barba, Saskia Calahorrano, Christian Escobar, Lucía González, Francisco Jaramillo, Liliana Jayo, Grace Latorre, Mauricio Llerena, Marie-France Merlyn, Cristina Orbe, Nathalia Quiroz, Alexandra Serrano, Cecilia Vaca, María Gabriela Vasco, Cecilia Velasco, Mayra Velasteguí, Graciela Ramírez, Mónica Jurado, Roberth Puertas, Juan Carlos Cevallos, María Isabel Salazar, Anahy Tamayo, Sofía Almeida

Corrector de estilo y ortografía
Santiago Vizcaíno (Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito-Ecuador)

Colección n.° 100
3 de mayo de 2015
Publicación Semestral
ISSN n.° 1390-7719
Registro de Derecho Autoral n.° 010645
Ingresada en Catálogo Latindex Folio 21880

La Revista de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador es una publicicación semestral (mayo y noviembre) de su Centro de Publicaciones, que difunde trabajos académicos y científicos, estrictamente originales en español, en la áreas de Leyes, Pedagogía, Ingeniería, Economía, Biología, Química, Historia, Geografía, Antropología, Sociología, Filosofía, Teología, Comunicación, Lingüística, Literatura, Medicina, Administración, Arquitectura, Gestión Social, Psicología y Diseño, y es arbitrada por especialistas de indiscutible valor, cuyos nombres se mantienen en absoluta confidencialidad, recibe trabajos todo el año; el próposito de la Revista PUCE es difundir conocimientos, intercambiar experiencias e incentivar la producción del pensamiento especializado. El contenido de esta revista está dirigido a docentes, investigadores, estudiantes universitarios y público en general.

Los artículos son de responsabilidad exclusiva de sus autores.
Los derechos de autor son exclusivos de la PUCE.
Se prohíbe la reimpresión parcial o total con cualquier finalidad.

Editorial: (Punto de Venta)
Centro de Publicaciones PUCE
Av. 12 de Octubre y Robles
Apartado n.º 17-01-2184
Telf.: 593-02-2991700
2991 700 (TRONCAL). Extensiones: 1013, 1014, 1711, 1122.
Telf.: 593-02-2991711 (directo)
(se aceptan canjes)
publicaciones@puce.edu.ec
Quito, Ecuador.

Diseño:
Rafael F. Castro

Impresión

EL CARÁCTER MODERNO EN LA POESÍA DE SANTA TERESA DE JESÚS

THE MODERN CHARACTER IN THE POETRY OF SAINT TERESA OF JESUS

CECILIA VELASCO A.[1]

Recibido el 23/03/15
Aceptado el 08/05/15

1 Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Facultad de Psicología, Quito- Ecuador (mvelasco791@puce.edu.ec)

Revista PUCE.ISSN 1390-7719.Núm.100.3 de mayo de 2015 - 3 de noviembre de 2015. Cecilia Velasco A. pp. 213-235

EL CARÁCTER MODERNO EN LA POESÍA DE SANTA TERESA DE JESÚS

Cecilia Velasco A.

PALABRAS CLAVES: poesía mística, alma, ánimus, unión de opuestos, ser.

KEY WORDS: mystical poetry, soul, animus, union of opposites, being.

Resumen:

Se pretende identificar en cuatro poemas de Santa Teresa de Jesús -cuyos quinientos años de nacimiento celebraremos en este 2015- ciertos símbolos que serán interpretados a la luz de conceptos claves de Carl Jung; se describe el contexto literario, cultural y espiritual en el que se ubica la obra de la santa poeta. El objetivo: demostrar que se expresa la búsqueda de la unidad de lo femenino y lo masculino, así como de la temática amorosa y de la espiritual o filosófica al interior del ser.

Abstract:

In four poems by St. Teresa of Jesus – whose 100th birthday is celebrated in the present year of 2015 – the aim is to identify certain symbols that will be interpreted in light of key concepts of Carl Jung. The literary, cultural and spiritual context in which the work of the Holy poet is situated is described; with the goal being to demonstrate that the search for unity of the feminine and the masculine is expressed, as well as the theme of love and of the spiritual or the philosophical within the being.

El presente artículo pretende identificar en cuatro poemas de Santa Teresa de Jesús -cuyos quinientos años de nacimiento celebramos en este 2015- ciertos símbolos que serán interpretados a la luz de conceptos claves de Carl Jung, contenidos en el capítulo "Funciones y estructuras del consciente y del inconsciente", de *Los complejos y el inconsciente* (Jung,1970); *Psicología y Religión* (Jung, 1969), y el prólogo de *Psicología y alquimia* (Jung, 2013; asimismo, se ha recurrido a conceptos claves del médico e intelectual austriaco explicados por Daryl Sharp en su obra *Lexicon Jungiano* (Sharp, 1994). Previamente se describirá el contexto literario, cultural y espiritual en el que se ubica la obra de la santa poeta, a partir de los *Estudios literarios sobre mística española*, de Helmut Hatzfeld. (Hatzfeld, 1976). He recurrido también a la obra de John Welch, titulada *Peregrinos espirituales, Carl Jung y Teresa de Jesús* (Welch, 2001). Busco demostrar que en los poemas seleccionados se expresa la búsqueda de la conjunción en dos distintos niveles y ámbitos básicos: los principios simbólicos de lo femenino y de lo masculino, por un lado; y la temática amorosa y la espiritual o filosófica, por otro; el encuentro habrá de darse al interior del ser.

Según Hazfeld, en su estudio sobre la mística española, el lenguaje oscuro y ambiguo surge como una necesidad frente a lo enigmático y lo relacionado con Dios o los dioses, asunto imposible de ser tratado con las armas de la racionalidad y la lógica. Por otro lado, al ser católicos los poetas místico españoles, muchos de los símbolos por ellos empleados tienen que ver con los extraídos de las Sagradas Escrituras, de modo que se torna difícil esclarecer si aquellos empleados, como el del "matrimonio místico", por ejemplo, corresponde más a una cadena metafórica tomada de esa tradición religiosa que a un "arquetipo". No obstante, puede ocurrir que ciertos símbolos, como el de la noche, en el caso de San Juan de la Cruz, alcancen tal nivel de grandeza y profundidad, que resulta imposible atribuirlos a una tradición mística exclusivamente o a la calidad poética propia del autor. "En ella, lo arquetípico, lo poético, lo moral, lo experimental y lo religioso conciden hasta el extremo de no poder uno distinguir la parte del hombre espiritual y la parte del artista." (Hatzfeld, 1976, p. 32)

En el capítulo V de la obra de Halzfeld, titulado "Mística femenina clásica en España y Francia", el autor desarrollará un análisis comparativo entre el pensamietno y obra de Santa Teresa de Jesús (España) y de Marie de l'Incarnation (Francia, 1599-1672). En nuestro caso, nos limitaremos a recoger las observaciones sobre la santa española.

Hatzfeld plantea que la coexistencia, en un mismo sujeto, de verdaderas e intensas experiencias místicas, que cuesta expresar, y de capacidades literarias notables, contribuye de modo especial a reconocer un "lenguaje religioso individual". (Hatzfeld, 1976, p. 212) Es evidente el caso de poetas místicos más modernos que estuvieron en contacto con lenguas vivas y no limitados por el latín –como los autores precedentes-: en la obra de aquellos, se hace más factible distinguir particularidades psicológicas. Es de modo especial notable la existencia de mujeres que carecen de estudios teológicos y filosóficos y que se ven impelidas a expresar sus experiencias con un lenguaje poético que van probando y afinando durante el proceso. Afirma Hatzfeld:

> Esta lucha lingüística con lo inefable místico es principalmente instructiva, cuando diversas mujeres, agraciadas con las más altas experiencias místicas, al propio tiempo y dotadas en alto grado de serena y crítica objetividad, y alojadas en distintas circunstancias de nación, cultura, vida y formación, tratan de exteriorizar, con ayuda de la lengua materna los mismos estados y situaciones religiosas de la manera más apropiada. (Hatzfeld, 1976, p. 213)

El crítico se refiere a la presencia de lo concreto en la imaginación de varios escritores españoles, entre ellos, los místicos. Desarrolla varios ejemplos que muestran que el autor español tiende a crear asociaciones y símbolos para cuestiones abstractas, basados en las comparaciones, como hacía el Quijote, por ejemplo, con los molinos de viento, o como hace Santa Teresa al comparar monjas caminando con "flores blancas olorosas" (Hatzfeld, 1976, p. 213). Se podría objetar a Hatzfeld el que, en rigor, el personaje de Cervantes no equipara molinos de viento con gigantes, sino que Don Quijote *ve* gigantes donde solo hay molinos. No obstante, es pertinente la observación de que el símbolo, para varios autores españoles, se motiva en una semejanza morfológica: así, las aspas del molino *se parecen* a los brazos de un gigante.

El haber vivido una época de descubrimiento de nuevas culturas y de pugna con grupos como el de los moros habría dado a los españoles una capacidad grande de empatía y, al mismo tiempo, una necesidad de buscar otros universos en el propio interior del ser humano, así como se los buscaba allende los océanos. En una muestra de empatía, el poema titulado "Muero porque no muero", que pertenecía a una copla popular, fue llenado de contenido mís-

tico por Teresa de Jesús, la monja poeta. Se puede añadir que la elección de materiales pertenecientes a la tradición de la poesía española muestra hasta qué punto la escritora se adueñaba de lo popular y colectivo. Por otro lado, que el alma sea como un castillo erigido a modo de murallas para defensa de los infieles –lo que podría hacer referencia a la obra cumbre de Santa Teresa, *Las Moradas* (1588)- es algo que se expresa en poemas místicos y que se puede relacionar con la defensa de los territorios europeos y españoles con relación a religiones de Oriente. (Hatzfeld, 1976, pp. 211-216)

El crítico ofrece algunos datos biográficos de la santa: Teresa nació en 1515 en el seno de una familia perteneciente a la nobleza. Y con nobleza quiero decir una clase social privilegiada en el contexto de aquella época. Si bien hay varios documentos que se refieren a que el abuelo paterno de Teresa era un judía converso proveniente de Toledo, ello no implica que haya pertenecido a una clase social desfavorecida; todo lo contrario, por lo menos en el campo económico. En otro sentido, el social y religioso, muchas familias descendientes de judíos, incluida la de Teresa, sufrió la persecución de la Inquisición. Afirma José María Javierre sobre el abuelo de la futura santa, Juan Sánchez:

> Cayó a Juan Sánchez la pena mínima. El catálogo de penas menores ascendía del «sambenito» a la prisión, la flagelación, multas, confiscaciones. De las mayores, mejor no acordarse: prisión perpetua y auto de fe. El «sambenito», larga túnica generalmente amarilla con una cruz roja en el centro, exponía la procesión de penitentes a la mofa popular. Fue la pena mínima, pero hubo de significar recia humillación para el rico mercader toledano cumplir revestido del sambenito la visita a las iglesias siete viernes seguidos. (Javierre, 1982, p. 76)

Desde muy niña, superadas todas las pruebas para mostrarse como una fiel católica, Teresa mostró inclinaciones fuertes, pues antes de los ocho años había expresado sus deseos de evangelizar a los moros y convertirse en "mártir". Leyó varias novelas de caballería y, según se la describe, evidenciaba cierta coquetería. Ingresó a un convento con fines educativos y, tras varias dudas, entró a los veintiún años en el del Carmelo. Tras recibir los efectos bienhechores de las prácticas místicas, ella enferma –la enfermedad habría de ser su compañera siempre-. Durante los siguientes veinte años, se iría a mantener en duda constante entre vi-

vir una vida religiosa radical de tintes heroicos o una existencia religiosa normal. En el año de 1555, o sea a los cuarenta años, experimentó una visión de Jesús, que le cambió la vida para siempre. Tuvo la guía de varios religiosos, como San Pedro de Alcántara y San Juan de la Cruz, e ingresa en la "vida de contemplación pasiva". En el año 1562, dio inicio a un movimiento de reforma del Carmelo y, a lo largo de los próximos veinte años, crea treinta y dos conventos de la misma orden. Escribe sus obras desde 1572, siempre vigilada por estrictos confesores y por la Inquisición. Murió en 1582. (Hatzfeld, 1976, pp. 216-217).

Otras fuentes proveen de información valiosa, como la patrocinada por la Orden del Carmelo Descalzo Seglar (Seglar, 2015), donde se refieren datos más exactos que hablan de los vínculos de la joven con un primo pretendiente, sus sueños cortesanos, la nula aceptación del padre de Teresa para que ella entrara a un convento, así como el viaje a América de Rodrigo, hermano de la futura santa; la enfermedad nunca especificada que padeció la habría dejado en la inconciencia durante cuatro días e incluso la habrían dado por muerta y las secuelas la hicieron merecer asistencia durante los tres siguientes años.

Sus afanes de renovar la vida en los conventos, que tropezarán con mil obstáculos, se debían a que en ellos se vivía de un modo demasiado relajado, que a ella llega a parecerle inadecuado. En varios momentos de su vida experimentó vivencias sobrenaturales con relación a su fe católica, hasta que una visión del infierno la hace radicalizar su idea de fundar conventos reformados. La intervención de la Inquisición la lleva a quemar una interpretación que había escrito sobre el libro bíblico "El Cantar de los Cantares". Debe precisarse que el que ella haya escrito textos más extensos que cartas y poemas breves responde a la obediencia a órdenes de sus superiores. Fue canonizada en 1614, y en 1970 fue nombrada doctora de la Iglesia.

Respecto de su formación, Hatzfeld afirma que es posible precisar las lecturas literarias que realizó, si bien se sabe que no tuvo acceso a una formación teológica ni filosófica que no fuera a través de leyendas de vidas de santos, lecturas de sermones y de textos de San Agustín. Por intermedio de los franciscanos Francisco de Osuna, Pedro de Alcántara y Bernardino de Laredo, entra en conocimiento de las teorías místicas de San Buenaventura, que pretenden ver la presencia de Dios en el alma "in effectu proprio", no "in visione". Ello parece haber hecho a la santa más cauta en su manera de expresarse sobre sus experiencias místicas. (Hatzfeld, 1970, p. 218)

A través de sus asesores espirituales, habría recibido conceptos tomados de Tomás de Aquino, según los cuales no es posible ver de modo directo la esencia de Dios. Las experiencias vividas por Juan de la Cruz las conocería de modo directo mediante conversaciones que con él mantuvo. No todos estos conocimientos guardan entre sí relación armónica.

"Alma, buscarte has en Mí" es el primer poema elegido de Santa Teresa de Jesús. [2]

Alma, buscarte has en Mí,
y a Mí buscarme has en ti.

De tal suerte pudo amor,
alma, en mí te retratar,
que ningún sabio pintor
supiera con tal primor
tal imagen estampar.

Fuiste por amor criada
hermosa, bella, y así
en mis entrañas pintada,
si te perdieres, mi amada,
Alma, buscarte has en Mí.

Que yo sé que te hallarás
en mi pecho retratada,
y tan al vivo sacada,
que si te ves te holgarás,
viéndote tan bien pintada.

Y si acaso no supieres
dónde me hallarás a Mí,
No andes de aquí para allí,
sino, si hallarme quisieres,
a Mí buscarme has en ti.

Porque tú eres mi aposento,
eres mi casa y morada,
y así llamo en cualquier tiempo,
si hallo en tu pensamiento
estar la puerta cerrada.

Fuera de ti no hay buscarme,
porque para hallarme a Mí,
bastará sólo llamarme,
que a ti iré sin tardarme
y a Mí buscarme has en ti.

El poema empieza con una invocación dirigida al Alma, seguida de una especie de consejo o de premonición: Tú, alma, has de buscarte en Mí, esto es, se invoca al alma para que se busque a sí misma en el ser del yo poético, y se añade: "a Mí buscarme has en ti", o sea, que el alma ha de buscar, dentro de ella, a otro que no es ella misma, sino el yo poético. No obstante esta primera de-

2 Todos los poemas han sido tomados de la página electrónica Ciudad Seva (Teresa de Jesús, biblioteca digital Ciudad Seva, 2002)

codificación del poema, el uso de la mayúscula para el pronombre reflexivo "Mí" puede hacernos pensar en que se refiere a la persona sagrada de Jesús. El alma se ha de buscarse a sí misma en Jesús y ha de buscar a Jesús dentro de sí.

La segunda estrofa introduce un nuevo elemento, amor, y le otorga una capacidad, que es la de "retratar" al alma en el ser del yo poético, en "mí" se dice textualmente. Se pondera la capacidad del amor de "estampar" la imagen del alma con el esmero o la habilidad que ni un "sabio pintor" podría emplear.

La tercera estrofa se refiere a cómo el alma ha sido "criada", y para ello la poeta elige adjetivos que la exaltan, referentes a su hermosura, además de nombrarla como su "amada". El alma ha sido "pintada" y dice la voz poética dónde: "en mis entrañas". Los dos últimos versos de esta estrofa plantean una posibilidad mediante una estructura gramatical compuesta: si el alma se perdiera, habrá de buscarse a sí misma en el yo sagrado, en Jesús: "buscarte has en Mí". Resulta importante destacar que no se emplea el condicional, sino una perífrasis verbal que da cuenta de una posibilidad futura que devendrá libremente.

La siguiente estrofa anuncia la consecuencia de esta búsqueda: el yo poético expresa su certeza de que el alma se encontrará tan vivamente "retratada" en el pecho del yo, que se sentirá alegre. Aun se plantea otro escenario posible en la próxima estrofa: si el alma no supiera dónde encontrar al Yo sagrado, se le aconseja no ir de un lugar a otro si quiere hallarlo, sino que deberá buscarlo en sí misma. Para ello, se expone una razón: el alma es la casa, morada y aposento del Yo (Nótese la insistencia semántica en las ideas de refugio y habitación); ese Yo, si halla en el pensamiento del alma una puerta cerrada, llamará "en cualquier tiempo."

En la última estrofa se podría intuir que hay un elipsis. Se pudiera querer decir que fuera del alma no hay dónde buscar al Yo, para cuyo hallazgo será suficiente solamente una llamada para que el alma acuda sin demora. El último verso reproduce el modo en que el poema inició: "y a Mí buscarme has en ti".

Las últimas estrofas ratifican la relación estrecha y mutua entre el alma y el Yo. El Yo piensa, todo el tiempo, en llamar al alma, en tocar su puerta y, al mismo tiempo, advierte que bastará una llamada de esta para acudir.

El segundo poema elegido se titula "Coloquio amoroso".

Si el amor que me tenéis,
Dios mío, es como el que os tengo,
Decidme: ¿en qué me detengo?
O Vos, ¿en qué os detenéis?

-Alma, ¿qué quieres de mí?
-Dios mío, no más que verte.
-Y ¿qué temes más de ti?
-Lo que más temo es perderte.

Un alma en Dios escondida
¿qué tiene que desear,
sino amar y más amar,
y en amor toda escondida
tornarte de nuevo a amar?

Un amor que ocupe os pido,
Dios mío, mi alma os tenga,
para hacer un dulce nido
adonde más la convenga.

La primera estrofa parte de una estructura condicional que equipara el amor grande, indetenible, que Dios tiene por el yo lírico y el que este tiene por aquel. Los dos sujetos poseedores del amor, unidos por la conjunción adversativa "o" ¿podrán detenerse?

El diálogo entre el Alma y Dios, contenido en la segunda estrofa, supone preguntas que piden respuestas extremas, pues están escritas en grado superlativo: lo más querido y lo más temido por el Alma, lo que el Alma más quiere de Dios y lo que más teme de sí misma. Las respuestas son, hasta cierto punto, sorprendentes, pues el Alma no quiere, en rigor, nada de Dios, sino verlo. Dicho de otro modo, el Alma añora que Dios se deje ver, pues esta acción es invocada, no la puede hacer el Alma por sí misma. De sí misma, el temor más grande que alberga es perder a Dios.

En la siguiente estrofa, la voz poética se refiere a un alma con el genérico "un alma", pero se dirige de nuevo a Dios a través de una pregunta retórica que plantea que un alma escondida en Dios y escondida en el amor solo puede "desear" amar y volver a amar.

La estrofa final plantea un problema al intentar reconstruir el sentido global, pues dos estructuras sintácticas se superponen, con la invocación a Dios en medio: "un amor que ocupe os pido" y "mi alma os tenga". Da la impresión de que se le pide a Dios un amor que ocupe el espacio que el alma le profesa, con la finalidad de construir un nido donde "más le convenga" al alma.

El tercer poema elegido es "Ya toda me entregué y di". Helo aquí:

Ya toda me entregué y di,
y de tal suerte he trocado,
que mi Amado es para mí
y yo soy para mi Amado.

Cuando el dulce Cazador
me tiró y dejó herida,
en los brazos del amor
mi alma quedó rendida;
y, cobrando nueva vida,

de tal manera he trocado,
que mi Amado es para mí
y yo soy para mi Amado.

Hirióme con una flecha
enherbolada de amor,
y mi alma quedó hecha
una con su Criador;
Ya yo no quiero otro amor,
pues a mi Dios me he entregado,
y mi Amado es para mí
y yo soy para mi Amado.

El poema arranca con versos que expresan que el yo poético femenino "ya" se ha entregado por completo y dado, y que tales acciones han sido de tal manera ejecutadas, que se ha producido un cambio: ella es "para" su Amado, y su Amado es "para" ella, idea reiterada al final de cada estrofa. Ese Amado es un Cazador dulce; tras haberle este arrojado flechas, el alma del yo poético ha quedado vencida "en brazos del amor" y, además, después de haber alcanzado una "nueva vida", ha cambiado a tal punto, que ella es "para" su Amado, y su Amado es "para" ella. La última estrofa explica que la flecha arrojada llevaba el veneno del amor, "enherbolada de amor", cuya efecto fue que el alma se sintiera una sola con su "Criador". El poema concluye con una declaración final en la que el yo habla de modo explícito: "Yo ya no quiero otro amor"; el uso del sintagma "ya no" puede hacer suponer un cambio: antes, sí; ahora, "ya no" se quiere otro amor. ¿Por qué?: debido a la entrega a Dios. El poema reitera los dos versos finales de las estrofas anteriores: "pues mi Amado es para mí/ y yo soy para mi Amado."

Vivo sin vivir en mí
y tan alta vida espero
que muero porque no muero.

Vivo ya fuera de mí,
después que muero de amor,
porque vivo en el Señor,
que me quiso para sí;
cuando el corazón le di
puso en mí este letrero:
«Que muero porque no muero».

Esta divina unión,
y el amor con que yo vivo,
hace a mi Dios mi cautivo
y libre mi corazón;
y causa en mí tal pasión
ver a mi Dios prisionero,
que muero porque no muero.

¡Ay, qué larga es esta vida!
¡Qué duros estos destierros,
esta cárcel y estos hierros
en que está el alma metida!
Sólo esperar la salida
me causa un dolor tan fiero,
que muero porque no muero.

Acaba ya de dejarme,
vida, no me seas molesta;
porque muriendo, ¿qué resta,
sino vivir y gozarme?
No dejes de consolarme,
muerte, que ansí te requiero:
que muero porque no muero.

"Vivo sin vivir en mí" es el título del último poema escogido; tal vez uno de los más emblemáticos de la autora. Está compuesto por cinco estrofas. La primera, de tres versos, es la más breve; arranca y concluye con dos oxímoron, "Vivo sin vivir en mí" y "muero porque no muero"; en medio, el antecedente para la consecuencia: Dado que espero una vida "tan alta", morir no es morir.

El primer verso de la segunda estrofa ratifica el mensaje, "Vivo ya fuera de mí", y se ofrece una información temporal: tal vida se lleva después de "morir de amor". La causa: el yo poético vive "en el Señor", que lo quiso para Él. A continuación, información bastante visual y, si se quiere, de tinte gracioso, pues Dios habría escrito "un letrero" una vez que se le entregó el corazón: "muero porque no muero".

Debido a la unión con Dios, "mi Dios", este se ha hecho cautivo en el corazón del yo poético que, a su vez, se ha liberado. Ver a Dios preso provoca un ardoroso sentimiento que hace afirmar, nuevamente: "muero porque no muero".

La cuarta estrofa parte con una oración exclamativa que expresa el dolor causado por "destierros", "cárcel" y "hierros", a los que se antepone el determinante "estos", de los que el alma estaría presa. Para incrementar la impresión del dolor se dice que "solo esperar la salida" –del alma- causa un dolor feroz , cuya consecuencia, otra vez es "que muero porque no muero".

La última estrofa contiene dos invocaciones: a la vida, a quien se pide dejar al yo poético; y a la muerte, de quien se pide consuelo. Está presente también una pregunta retórica que afirma que, con la muerte, sobreviene el gozo y la vida. El verso que ha servido como una especie de estribillo se repite.

Algunas nociones de Carl Jung

Carl Jung (Suiza, 1875-1961) fue, durante una época, discípulo favorito de Sigmund Freud, pero luego se convirtió en un disidente del Psicoanálisis. Tuvo interés en diversas áreas, como el estudio comparado de las religiones, la filosofía, la antropología, la mitología.

Ante la pregunta de qué es la conciencia, este médico, psiquiatra y pensador responde: "Ser consciente es percibir y reconocer el mundo exterior, así como al propio ser en sus relaciones con este mundo exterior". (Jung, 1970, p. 96), pero aclara a renglón seguido que el

ámbito del interés de la psicología es el hombre y no el mundo exterior, si bien entre hombre y mundo se dan relaciones fundamentales.

> Verse en las relaciones con el mundo exterior significa reconocerse a sí mismo en su ambiente. ¿Qué es este "sí mismo"? Es, ante todo, el centro de la conciencia, el yo. Cuando un objeto no es susceptible de ser asociado al yo, el objeto es inconsciente; es decir, que para aquél es como si no existiera. Por consiguiente, se puede definir la conciencia como una relación psíquica con un hecho central llamado el yo. ¿Qué es el yo? El yo es una magnitud infinitamente compleja, algo como una condensación y un amontonamiento de datos y de sensaciones. (Jung, 1970, p. 96) (Cursivas en el original)

A propósito de la conciencia, Jung se refirió a las "cuatro funciones básicas de la conciencia: pensamientos, sentimientos, sensaciones e intuición". Con "sensaciones", se engloba todas las percepciones sensoriales que tiene el ser humano sobre el mundo; las sensaciones son de carácter completamente irracional e imprevisible. Si se contaminan por la reflexión, se vuelven sofisticadas y, con ello, se deforman. "La sensación, para ser pura y viva, no debe incluir ningún juicio, ni ser influenciada o dirigida; debe ser irracional." (Jung, 1970, p. 100) Cuando la sensación ha logrado percibir la existencia de un objeto en el mundo, se produce una segunda función, de carácter racional, que corresponde al pensamiento, que ayuda a discriminar ***qué es*** algo. Pero, junto con ello, los sujetos se formulan una serie de expectativas de qué pasará con ese objeto en el futuro, y en ese preguntarse pueden influir sensaciones y pensamientos, pero sobre todo operará la intuición, capaz de advertir una cierta atmósfera que rodea al objeto percibido y conocido: estamos en la zona de la intuición. Por último, entre el ser humano y el mundo y sus objetos se generan lazos, que nos hacen experimentar simpatía o rechazo, afección u odio: es cuando hablamos de los sentimientos. (Jung, 1970, p. 99-102)

Si cualquiera de las actitudes se expresa en costumbres que se repiten y que otorgan una marca particular a una persona, se habla de que se han originado clases de pensamientos, sentimientos, sensaciones e intuiciones. El aspecto psicológico de una persona está determinado no solamente por la sociedad, sino por su "actitud habitual", que a su vez surge como expresión de lo interno y

lo externo: naturaleza personal, influencias exteriores, pareceres de la sociedad, etc. (Sharp, 1994, p. 4)

Una "actitud característica" sería la religiosa, que nosotros podemos, evidentemente, atribuir a Santa Teresa; se define porque la conciencia del individuo ha sufrido un cambio profundo debido a la "experiencia del *numinosum*". (Sharp, 1994, p. 5). El vocablo "numinosum" es definido por Jung como "un término que describe personas, cosas, situaciones que tienen una profunda resonancia emocional, psicológicamente asociado con experiencias del **sí mismo**." (Sharp, 1994, p. 138. Negrillas en el original) La experiencia de lo numinoso posibilita una particular modificación en la conciencia. Jung describe el fenómeno en los siguientes términos:

> Religión es como dice la voz latina religare –la observación dudosa y concienzuda de aquello que RUDOLF OTTO [en mayúsculas e el original] (Rudolf Otto: Das Heilige. 1917. Hay traducción castellano. Lo Santo. 1925) acertadamente ha llamado lo numinoso: una existencia o efecto dinámicos no causados por un acto arbitrario, sino que, por el contrario, el efecto se apodera y domina al sujeto humano que siempre, más que su creador, es su víctima. Sea cual fuere su causa, lo numinoso constituye una condición del sujeto, independiente de su voluntad. En cualquier caso, al igual que el consensus gentium, la doctrina religiosa señala invariablemente y en todas partes que esa condición ha de coordinarse con una causa externa al individuo. Lo numinoso es o la propiedad de un objeto visible, o el influjo de una presencia invisible que produce una especial modificación de la conciencia. (Jung, Casa Jung. Medellin, Colombia, 2013)

Si nos atenemos a la definición de Jung, Teresa se inscribe plenamente dentro de la actitud religiosa. No es la artífice de la experiencia numinosa, un sujeto paciente que sufre el efecto de una presencia invisible, sagrada y externa. Ella experimentaría una actitud religiosa en una doble vía, tanto en la esfera de lo personal e íntimo, como en el campo externo.

> La actitud religiosa es bastante diferente de la fe asociada con un credo específico. Este último, como una forma codificada y dogmatizada de una experiencia religiosa original, simplemente da

> expresión a una creencia colectiva particular. La verdadera religión incluye una relación subjetiva con ciertos factores metafísicos, extramundanos. (Sharp, p. 6)

Por lo que sabemos, Teresa, más allá de los dogmas de la fe católica, pero dominando su conocimiento, vivió lo que se define escueta pero profundamente como "la relación del individuo con Dios." (Sharp, 1994, p. 6).

Según sus datos biográficos, la enfermedad habría de ser su compañera de vida, y a los cuarenta años sufre más de una visión intensa de Jesús y del infierno, que la transforman. "Jung pensaba que una neurosis en la segunda mitad de la vida rara vez se cura sin el desarrollo de una actitud religiosa, impulsada por una revelación espontánea del espíritu." (Sharp, 1994, p. 6) No sería correcto especular sobre una neurosis, pero es llamativo que en "las Moradas", una de sus obras cumbres, escrita cuando tenía 62 años, se exprese sobre los malestares que siente, y que estos se relacionen con su psique:

> Pocas cosas que me ha mandado la obediencia, se me han hecho tan dificultosas como escribir ahora cosas de oración; lo uno, porque no me parece me da el Señor espíritu para hacerlo ni deseo; lo otro, por tener la cabeza tres meses ha con un ruido y flaqueza tan grande, que aun los negocios forzosos escribo con pena. (Teresa de Jesús S.)

En los poemas transcritos en estas páginas, escritos al parecer en distintas fechas sin precisión, santa Teresa se refiere constantemente al alma, sobre cuya noción Jung ha trabajado profundamente, y sobre la que se podría decir, con temor a la simplificación, que es entendida como el arquetipo de la vida, como "psique".

Por otro lado, se puede apreciar en los textos de autoría de Teresa que un motivo reiterado es el matrimonio místico. Al respecto, debe traerse a colación un texto de Jung, quien, a partir de la práctica de la alquimia, establece algunas conclusiones útiles de naturaleza simbólica para expresar el ideal de la unión de los opuestos:

> Efectuase una boda química, en la cual los contrarios supremos en forma de lo masculino y lo femenino (como el Yang y el Ying chinos) son fusionados en una unidad que no contiene ya contrarios, y por lo tanto es incorruptible [referencia en el texto:

> *Psychologie und Alchemie*, p. 65]. La piedra filosofal es a veces esa unidad, otras, el producto o el hijo que nace de la unión. Esta boda química no es más que el símbolo del matrimonio interior que tiene lugar durante el proceso de individuación, de la conciliación de los contrarios que debe efectuarse dentro de la psique para que el ser humano pueda alcanzar la totalidad del ser, la integración del yo consciente del hombre con su parte femenina, el ánima, o del de la mujer con su contraparte masculina, el animus. La piedra viene a ser, así, un símbolo de la totalidad del sí mismo. (Butelman, 1983)

El matrimonio místico expresa el ideal de fusión de los opuestos, un tópico literario frecuente en diversas culturas y épocas que se eleva a la categoría de mito y arquetipo: originariamente, el ser humano era un andrógino; al ser amputado de una de sus mitades, va por el mundo buscándola; cuando la encuentra, se produce el fenómeno del enamoramiento. El sentimiento religioso, por otro lado, no es ajeno a las diversas culturas, pues a menudo existe una sed de infinito y eternidad. Buscar el principio de lo divino para absorberlo y fundirse en él ayuda a paliar el sentimiento de vacío existencial y contingencia.

> El matrimonio de lo masculino y femenino es una expresión arquetípica de totalidad. En la psicología de Jung designa una unión de los polos consciente e inconsciente de la personalidad. En la tradición espiritual cristiana, el matrimonio es con frecuencia un símbolo de la bodas de lo humano y lo divino. El camino teresiano en el interior del castillo termina en un matrimonio espiritual. Los matrimonios psíquico y espiritual están relacionados. Una curación de nuestra relación con Dios va normalmente acompañada de una curación psíquica e intrapersonal. (Welch, 2001, p. 221)

La coexistencia de ánima y animus no es siempre sencilla ni armónica, y puede ser que el predominio absoluto de solo una traiga consigo ventas o desventajas: "Al igual que el ánima, el animus también tiene su aspecto positivo. A través de la figura del padre, expresa no sólo opiniones convencionales, sino también lo que llamamos espíritu, ideas filosóficas o religiosas en particular, o más bien la actitud resultante de ellas."(Jung citado por Sharp, 1994, p. 23) Consecuencia negativa

del animus sería la adopción de opiniones sociales mayoritarias signadas por el prejuicio, pero "la mujer se familiariza con la naturaleza del animus cuestionando constantemente sus ideas y opiniones." (Sharp, p. 25) Para el hombre, en cambio, procesar lo que el ánima causa implica quitar el velo de sus auténticos sentimientos. En el caso de Teresa, el acto de la escritura, así como la revisión analítica de los textos de su autoría, tanto para satisfacer las órdenes de sus superiores, como para escapar de las persecuciones de sus censores y de su misma autocensura supone una relación plena de esta mujer con su animus. Las penúltima y última etapa de expresión del animus son la etapa de la "palabra", y la espiritual, respectivamente. Esta última sirve como puente entre el consciente y el inconsciente, del mismo modo que ocurre en la última etapa del ánima en la psique de un hombre.

El ánima es para el hombre su alma; para la mujer, es una especie de "mente inconsciente". En un ser de género femenino que esté bajo el dominio del animus, Eros pasa a segundo plano con relación a Logos, asimilado con "con el espíritu, el mundo paterno y la imagen divina." (Sharp, p. 126) Si la mujer está poseída por el animus, está viviendo un proceso patológico.

Animus y Logos hablan de la presencia de las ideas filosóficas y del espíritu religioso. Eros, por otra parte, expresaría la capacidad de las relaciones. Dice Jung, citado por Sharp, "La conciencia de la mujer se caracteriza más por la cualidad conectiva de Eros que por la discriminación y cognición asociadas con Logos." (p. 65) Eros expresaría "la personificación del amor, una fuerza cosmogónica de la naturaleza" (Sharp, 1994, p. 65), si bien al mismo tiempo Jung señala que el amor solo puede progresar, lograr enriquecimiento cuando existe unidad "entre el espíritu y el instinto." (Jung, citado por Sharp, 1994, p. 66)

Conclusiones

Más allá de la existencia de específicos puntos en común entre la poeta mística y el psiquiatra Carl Jung, se puede afirmar que entre los dos personajes, cuyas huellas son visibles en la cultura de Occidente, existen afinidades de fondo, analizadas por John Welch, sacerdote católico y doctor en Teología y Educación, en la ya mencionada obra *Peregrinos espirituales*, una de cuyas más sugerentes ideas es que mientras Teresa construye su obra capital *Las Moradas* a partir de imágenes, Jung plantea que el ser humano erige una serie de imágenes simbólicas desde su mundo interior.

Uno de los postulados claves de Jung es el del "inconsciente colectivo", compuesto por "arquetipos", "semillas del

sí mismo, fuentes de energía disponible para el crecimiento del individuo hacia la totalidad." (Welch, 2001, p. 16). Los arquetipos no pueden ser aprehendidos en el plano consciente: emergen desde el inconsciente a través de imágenes, que devienen en símbolos y conceptos. Welch arriba a esta conclusión: "La obra de Teresa de Jesús es un ejemplo de este proceso." (Welch, 2001, p. 16) La obra literaria de Teresa se basa en imágenes, que cumplen más que una función didáctica, pues provienen de su más verdadera experiencia interior.

Jung habla del "sí mismo", como se ha referido líneas arriba. Teresa de Jesús, por su parte, desde la poesía, edifica como una meta espiritual ese "sí mismo", y nunca abandona el interés por él. En varias páginas de su obra, con razón afirma Welch que la personalidad profunda del ser no es anulada ni empobrecido por el encuentro divino, sino más bien enriquecida y potenciada.

Se ha dicho que Teresa es una mística psicóloga porque el camino hacia Dios, para ella, es también un camino hacia el sí-mismo. Es un camino interior hacia Dios que, al mismo tiempo, es un movimiento hacia el propio conocimiento. La unión con Dios en el centro implica la posesión más plena de la propia vida. Teresa era una observadora penetrante de la intimidad humana y sus escritos intentan transmitir la experiencia de una unión creciente con Dios. (Welch, 2001, p. 17)

En la decisión y el acto de escritura que protagoniza Santa Teresa, se encuentra una puesta en escena de lo que Jung denomina como el animus: es claro que el proceso de escritura demanda un ejercicio de discernimiento y una serie de decisiones que ponen a prueba la capacidad de análisis y pensamiento de un autor; el tema sobre el que la poeta escribe es de índole claramente espiritual. No obstante, es notable el motivo de la búsqueda de alianzas entre el alma y el ser más profundo de quien la alberga; un cierto espíritu propio de Eros se pone de manifiesto, en el sentido de la búsqueda de conexiones y, más, de conexiones íntimas. La santa, a través de los poemas elegidos para este artículo, expresa la necesidad de que el encuentro amoroso, erótico, en el sentido del privilegio que se otorga a lo relacional, se dé en lo más profundo de sí misma, aun si se aceptara que ese "MÍ" del que habla el primer poema no es el yo poético, sino el yo sagrado de Jesús. El vínculo que une el alma con su poseedor es el amor.

> "De tal suerte pudo amor,
> alma, en mí te retratar,
> que ningún sabio pintor
> supiera con tal primor
> tal imagen estampar."

La estrofa que cito a continuación evidencia nuevamente que el encuentro entre el alma y Dios se caracteriza por el sentimiento reiterativo del amor, pero además se expresa un sentimiento de desasosiego debido a que el alma se puede perder o extraviar. Un concepto propio de Jung es, justamente, el de la "pérdida del alma", atribuido más bien al hombre primitivo; visualmente, se compara a esta alma que se pierde con un can que escapa de su amo. Un curandero tendría la misión de "traer de vuelta al fugitivo" (Sharp, 1994, p. 45). El motivo del primer poema elegido pudiera ser reducido a unos consejos sobre qué deben hacer el ser y su alma cuando se extravían mutuamente. El reencuentro de los dos trae la cura.

"Y si acaso no supieres
dónde me hallarás a Mí,
No andes de aquí para allí,
sino, si hallarme quisieres,
a Mí buscarme has en ti."

En la estrofa que se consigna a continuación, se podrá apreciar el tópico del "matrimonio sagrado" o "coniunctio", a los que Jung se refiere como sinónimos, que tendrían origen en la alquimia como la "unión de dos opuestos" que permite un nacimiento. Elementos cristianos y paganos han desarrollado el concepto de "coniunctio" a través, por ejemplo, de la idea de Jesús y la Iglesia como "esposos", "donde Cristo adopta el rol del sol y la Iglesia el de la luna." (Jung citado por Sharp, 1994, p. 51) A este respecto, debe recordarse que Jung atribuyó al Logos la fuerza solar y a Eros, la lunar.

"Ya toda me entregué y di,
y de tal suerte he trocado,
que mi Amado es para mí
y yo soy para mi Amado."

Un sentimiento de amor mutuo une al Amado y su Amada; son el matrimonio sagrado:

"Esta divina unión,
y el amor con que yo vivo,
hace a mi Dios mi cautivo
y libre mi corazón".

Por otro lado, a lo largo de los poemas elegidos se expresa el arquetipo de la casa como lugar de refugio y aposento. En algún momento se emplea la metáfora de "nido". En todos los casos, el sentido es el mismo: un sitio estable de asentamiento que supone resguardo y que está dotado de puertas, las mismas que se pueden tocar. El pensamiento mismo es equiparado con una puerta a la que se puede tocar. Con ello, la voz poética expresa la necesidad de que se

precisa un lugar de encuentro y acogida que, nuevamente, puede corresponder al ser mismo.

Otros lugares cerrados y fijos no otorgan esta sensación de descanso, sino que son cárceles o prisiones dolorosas si se trata del cuerpo, que aprisiona el alma sin dejarla salir. Es el alma quien se siente feliz si tiene a Dios por su prisionero; si lo tiene cautivo. El cuerpo mortal padece por ser la cárcel del alma –pensamiento neoplatónico-, pero el alma disfruta si ha atrapado a Dios.

En más de una ocasión se alude a una figura paterna, pues uno de los versos, refiriéndose al alma dice: "Fuiste por amor criada", y en otro la voz lírica se refiere a que el alma se hizo una "con su Criador", de modo que si bien a lo largo de los poemas elegidos domina el motivo de la unión entre dos amados, no está ausente el concepto de un alma niña o joven, que ha sido criada por un padre. En sus reflexiones sobre los complejos, Jung alude a que la presencia del padre es una expresión el animus. La figura del padre ejercería una influencia tal en la hija, en el logos de su hija, que "la engrandece espiritualmente" (Sharp, 1994, p. 46); este engrandecimiento puede llegar a niveles patológicos.

Por otro lado, Jung analiza el arquetipo "puer", propio de mentalidades cercanas a la niñez, al niño eterno, quien vive la vida como si esta fuera algo provisorio y carente de realidad; si bien la definición de Jung se refiere más bien a sujetos que por haber experimentado una gran cercanía con relación a la madre, en cierto modo no quieren crecer ni se animan a planear verdaderamente su futuro, ¿es desacertado encontrar en algunos versos de Teresa de Jesús la identificación del alma con alguien joven que debe ser criado por quien Jung denominaría como un sabio anciano? El niño eterno suele vislumbrar en su mundo onírico símbolos como "cadena, rejas, jaulas, trampas, cautiverio. La vida misma, la realidad existencial se vive como una prisión." (Sharp, 1994, p. 164) En una estrofa de los poemas citados, la voz lírica se refiere a la existencia terrena como una cárcel de la que se quisiera huir. La existencia terrena es subvalorada frente a la promesa de una vida junto al padre, al Criador. El "niño eterno" no se plantea planes futuros sino que confía en una realidad trascendental, posible de ser vivida cuando el alma salga de su prisión:

> "¡Ay, qué larga es esta vida!
> ¡Qué duros estos destierros,
> esta cárcel y estos hierros
> en que está el alma metida!
> Sólo esperar la salida
> me causa un dolor tan fiero,
> que muero porque no muero."

En el último poema escogido, "Vivo sin vivir en mí", se sugiere la idea de que el ser se abandona a sí mismo para unirse a ese otro, que es el Señor, presentado también bajo la forma de un "divino Cazador". Este ha sido asociado en varias mitologías con el deseo incesante del ser humano, con el movimiento perpetuo en pos de la presa. Dionisio, en la mitología griega, ha sido relacionado con un cazador de ansias incontenibles. (Cirlot, 2006)

> "Cuando el dulce Cazador
> me tiró y dejó herida,
> en los brazos del amor
> mi alma quedó rendida;"

Los versos también pudieran estar aludiendo al fenómeno de la transverberación, esto es, el testimonio de la santa de haber sido herida por una flecha angelical. En el poema que cito, es el mismo Dios quien la hiere:

> Quiso el Señor que viese aquí algunas veces esta visión: veía un ángel cabe mí hacia el lado izquierdo, en forma corporal, lo que no suelo ver sino por maravilla; aunque muchas veces se me representan ángeles, es sin verlos, sino como la visión pasada que dije primero. En esta visión quiso el Señor le viese así: no era grande, sino pequeño, hermoso mucho, el rostro tan encendido que parecía de los ángeles muy subidos que parecen todos se abrasan. Deben ser los que llaman querubines, que los nombres no me los dicen; mas bien veo que en el cielo hay tanta diferencia de unos ángeles a otros y de otros a otros, que no lo sabría decir. Veíale en las manos un dardo de oro largo, y al fin del hierro me parecía tener un poco de fuego. Este me parecía meter por el corazón algunas veces y que me llegaba a las entrañas. Al sacarle, me parecía las llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor, que me hacía dar aquellos quejidos, y tan excesiva la suavidad que me pone este grandísimo dolor, que no hay desear que se quite, ni se contenta el alma con menos que Dios. No es dolor corporal sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun harto. Es un requiebro tan suave que pasa entre el alma y Dios, que suplico yo a su bondad lo dé a gustar a quien pensare que miento". (Teresa de Jesús, *Biblioteca católica digital*, 2013)

Como se ve, las referencias a la unión divina son, pues, varias a lo largo del breve corpus elegido de poemas. La "unión de los opuestos", de la que habló Carl Jung se expresa de modo gozoso en los versos y en este último fragmento, en el que las experiencias del gozo y el dolor, del amor y el sufrir, se ven fundidas en un ser, el de quien expone sus pensamientos y experiencias.

La poeta habla desde su ser femenino, y la corporeidad no está ausente; tampoco lo está la experiencia de ese ser ajeno, el Amado, el Criador, el Señor. Se puede concluir que la poesía de la santa doctora de la Iglesia expresa la unión hierogámica de su alma con el Sí Mismo; de lo que se puede expresar con el lenguaje y de lo inefable; de Logos y Eros, y que esa fusión no ocurre fuera del ser, sino dentro de él. La vivencia del ser en sí mismo posee una naturaleza numinosa similar a la operada en la experiencia religiosa. Según Jung, no existe tal distancia entre lo que ocurre en la psique del individuo y el contacto con Dios. Así lo expresó: "También se podría llamar el Dios dentro de nosotros." (Jung citado por Sharp, p. 181).

Quinientos años después del fallecimiento de Teresa de Jesús, aún nos asombran ciertos datos de su vida, como la ascendencia judía de su familia, lo que habla de una España y una Europa atravesadas por distintas sangres y orígenes culturales, tema de palpitante actualidad. La intensa personalidad de la santa, su apasionada fe e imaginación activa, el trabajo fervoroso que desplegó a lo largo de sus años de madurez resultan datos que evidencian que la luchas humanas se mantienen constantes a lo largo de las eras. Es también fundamental considerar la pulsión por la escritura, la confianza depositada en el poder de las palabras como vehículo de expresión y comunicación de imágenes, que varias veces resultan inefables.

De modo intuitivo y tal vez sin proponérselo, esta mujer que vivió en el siglo XVI, impelida por una fuerte pasión vital, sentimientos intensos y vivencias extremas como la enfermedad y la postración, plasmó en sus textos, y de modo particular en los aquí citados, la unidad entre los opuestos como expresión plena de la unidad del ser. En este 2015, bien vale volver la vista a sus páginas, un homenaje a la lengua castellana y una reflexión que nos habla, tanto acerca de un ideal moderno escamoteado: una psicología y una ciencia que no prescindan del alma en su sentido más poético, como de la fusión con el Otro.

Trabajos citados

Sharp, D. (1994). Léxico Jungiano. Compendio de términos y conceptos de la Psicología de Carl Gustav Jung. En D. Sharp, *Léxico Jungiano. Compendio de términos y conceptos de Psicología de Carl Gustav Jung* (E. Olivos, Trad.). Santiago de Chle: Cuatro Vientos.

Hatzfeld, H. (1976). *Estudios literarios sobre Mística española.* Madrid: Gredos.

Cirlot, J. E. (2006). Diccionario de símbolos. Madrid, España.

Seglar, O. d. (2015). *Santa Teresa de Jesús.com.* Recuperado el 29 de marzo de 2015, de Sitio web de la Orden del Carmelo Descalzo Seglar: http://santateresadejesus.com

Teresa de Jesús, s. (26 de julio de 2009). *Vidas Místicas.* Recuperado el 29 de marzo de 2015, de Blog subsidiario de Hesiquia blog: musicavita.wordpress.com

Teresa de Jesús, s. (2002). *Biblioteca digital Ciudad Seva.* Recuperado el 17 de marzo de 2015, de Hogar electrónico del escritor Luis López Nieves: http://www.ciudadseva.com

Teresa de Jesús, s. (29 de marzo de 2013). *Biblioteca católica digital.* Recuperado el 2015, de Congregación para el clero: http://www.clerus.org

Javierre, J. M. (1982). *La sangre judía de Santa Teresa.* Recuperado el 5 de mayo de 2015, de institucional.us.es/revistas/rabl/10/art_4.pdf

Jung, C. (1970). Funciones y estructuras del consciente y del inconsciente. En C. Jung, *Los complejos y el inconsciente* (J. L. Pacheco, Trad., pág. 96). Madrid: Alianza editorial.

Jung, C. (mayo de 2013). *Casa Jung. Medellin, Colombia.* Recuperado el 6 de mayo de 2015, de Sitio web de Casa Jung: es.scribd.com/doc/56686886/carl-gustav-jung-psicologia-y-religion

Butelman, E. (1983). Prólogo a la *Psicología de la transferencia.* (J. Kogan, Trad.) Barcelona-Buenos Aires.

Jung, C. (1969). *Psicología y religión.* Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Welch, J. (2001). *Peregrinos espirituales, Carl Jung y Teres de Jesús.* (M. d. Aragón, Trad.) Bilbao, España: Desclée de Brouwer.

Teresa de Jesús, S. (s.f.). *Las moradas.*