



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Escuela de Pregrado
Departamento de Literatura

EL PROCESO JUNGUANO DE INDIVIDUACIÓN EN LA “NOCHE OSCURA” Y EL “CÁNTICO ESPIRITUAL” DE SAN JUAN DE LA CRUZ

Informe final para optar al grado de Licenciada en Lengua y Literatura
Hispanica con mención en Literatura

Alumna
AMANDA SARA INSUNZA HIELSCHER

Profesora guía
MARÍA EUGENIA GÓNGORA DÍAZ

Seminario de Grado
«Mística, escritura y literatura»

Santiago de Chile

2019

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN	1
1.1 PRESENTACIÓN	3
1.2 DISCUSIÓN BIBLIOGRÁFICA	4
2. EXPERIENCIA MÍSTICA	8
2.1 HISTORIA DE LA MÍSTICA.....	9
2.2 “CORRIENTES” O FORMAS DE MÍSTICA.....	9
2.3 EXPERIENCIAS DE TRASCENDENCIA	10
2.4 EXPERIENCIA MÍSTICA COMO UNIÓN CON DIOS	12
3. CARL GUSTAV JUNG Y EL INCONSCIENTE COLECTIVO	13
3.1 ARQUETIPOS	14
3.2 RELIGIÓN E INCONSCIENTE COLECTIVO	16
3.3 VISIÓN DE KLAUS VON FLÜE	17
3.4 PROCESO DE INDIVIDUACIÓN	18
4. SAN JUAN DE LA CRUZ Y EL PROCESO DE INDIVIDUACIÓN	21
4.1 SOBRE EL AUTOR	21
4.2 EL <i>LEIT-MOTIV</i> UNITIVO	24
4.3 CÁNTICO ESPIRITUAL	25
4.3.1 TIEMPO Y ESPACIO.....	27
4.3.2 REFLEJO EN LA FUENTE.....	28
4.3.3 EL JARDÍN DEL ALMA UNIFICADA	31
4.4 NOCHE OSCURA DEL ALMA	32
4.4.1 SÍMBOLO DE LA NOCHE	32

4.4.2 CAMINO Y LUZ.....	34
4.4.3 UNIÓN DE LOS AMANTES	35
4.4.4 <<CESÓ TODO>>.....	38
5. LENGUAJE AMOROSO Y PROCESO DE INDIVIDUACIÓN	41
6. CONCLUSIONES	42
7. BIBLIOGRAFÍA	46
7. ANEXO.....	47

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar quiero agradecer a mi abuela Aída por haberme acompañado en el invaluable camino de mi educación. Agradezco a mi madre por creer siempre en mí y mis capacidades y a mi padre por haberme retroalimentado siempre con buena conversación. Quiero agradecer de todo corazón a mi tía Aidi, por haberme permitido tener un lugar pacífico donde este trabajo pudo ser pensado y redactado.

Quiero agradecer a la profesora Daniela Picón por haber sido la primera en hablarme sobre mística y haberme generado el primer destello de pasión por el tema. También agradezco a mi querida profesora María Eugenia Góngora por haberme permitido profundizar en el tema y haberse dedicado con compromiso y una enorme amabilidad a guiarme por las experiencias místicas y su complejidad.

Por otro lado, agradezco a mis amigas Sofía y Carel y a mi hermana Ilena por haberme acompañado en esas largas horas de lectura y redacción y haber escuchado con paciencia mis comentarios aunque no entendiesen mucho de lo que estaba hablando. Agradezco a su vez a Ninnetta por haberme dado ánimos en tiempos de desánimo con respecto a la literatura y a Jonathan por haberme recordado que tenía que creer en mis propias habilidades.

“Espera sin pensamiento, pues no estás preparada para el pensamiento: así la oscuridad será la luz y la inmovilidad el baile”

East Coker

T.S. Eliot

1. INTRODUCCIÓN

1.1 PRESENTACIÓN

El campo de estudios en torno a la mística es sumamente amplio y abarca grandes esferas del saber como lo son la fenomenología religiosa, la literatura, la psicología y la antropología. Se trata de un concepto con respecto al cual hasta el día de hoy los teóricos no han logrado ponerse de acuerdo y aún es motivo de copioso debate. Es un terreno movedizo, donde los límites siguen difusos y probablemente continúen siéndolo, pues responde a una experiencia humana, cuya principal características es la inefabilidad. Dentro de este contexto, el presente estudio busca proponer una perspectiva desde la cual comprender las experiencias místicas como un proceso de unificación interior.

Para este fin, se rastreará el *leit-motiv* unitivo presente en dos poemas del santo y místico español San Juan de la Cruz: “Cántico Espiritual A” y “Noche Oscura”. Esto, con el fin de realizar un paralelo entre la experiencia mística y el proceso de individuación planteado por el psicoanalista Carl Gustav Jung¹ en su libro *Arquetipos e Inconsciente Colectivo*. El paralelo permitirá entregar una posible explicación al carácter universal y aparentemente atemporal de las experiencias místicas. De este modo, la hipótesis de este trabajo es que la experiencia mística es una forma de expresión del proceso de individuación planteado por Carl Gustav Jung.

Este trabajo consta, dentro de su estructura general, de seis capítulos, de los cuales cuatro corresponden a la fundamentación y justificación de la hipótesis. De estos cuatro, el primero es el capítulo denominado *Experiencia Mística*, en el cual se realiza

¹ Carl Gustav Jung (1875-1962), psicólogo y psiquiatra suizo. Colaborador de Sigmund Freud en la Asociación de Psicoanalítica Internacional. Al separarse de la corriente del psicoanálisis, nombra su propia corriente “Psicología Compleja”. Autor de importantes obras como *Über die Energetik der Seele* (1928), *Seelenprobleme der Gegenwart* (1929), *Das Geheimnis der Goldenen Blüte* (1929, con Richard Wilhelm), *Psychologie und Alchemie* (1944), *Symbolik des Geistes* (1948) y *Naturerklärung und Psyche* (1952).

una profundización en el concepto a partir de Juan Martín Velasco² y su libro *La Experiencia Mística*. Luego, en el capítulo *Carl Gustav Jung y el Inconsciente Colectivo*, se entrega un recorrido por los conceptos de *Inconsciente Colectivo* y *Arquetipos* para así poder comprender el *Proceso de Individuación*, en torno al cual gira este trabajo. Además, en este capítulo se entregan los primeros nexos que permiten establecer una relación entre la experiencia mística y el proceso de individuación.

En tercer lugar, en el capítulo *San Juan de la Cruz y el Proceso de Individuación*, se realiza un análisis de sus poemas “Cántico Espiritual A” y “Noche Oscura”, para así establecer un paralelo entre la experiencia mística retratada en ellos y el proceso de individuación junguiano. Para este capítulo, se recurre a la autora Luce López-Baralt que arroja gran luz sobre los complejos y simbólicos poemas del místico español. Finalmente, en el capítulo *Lenguaje amoroso y proceso de individuación* se ahonda en torno al porqué de la utilización del lenguaje amoroso para la expresión de la experiencia unitiva retratada por San Juan.

Así, este trabajo aborda el *leit-motiv* unitivo desde la perspectiva de la experiencia mística y el proceso de individuación, observándolo en los poemas de San Juan de la Cruz ya mencionados. De esta forma, el lector podrá confirmar o no la hipótesis de que se está hablando de un mismo fenómeno -el proceso de individuación- pero expresado en un contexto y lenguaje diferentes -la experiencia mística y el lenguaje amoroso-.

1.2 DISCUSIÓN BIBLIOGRÁFICA

El origen de la temática de este trabajo radica en el propio Jung, en su libro *Arquetipos e Inconsciente Colectivo*, donde menciona directamente la “Noche Oscura”

² Juan Martín Velasco (1934) es un teólogo español, sacerdote y doctor en filosofía por Lovaina. Desde 1970 es profesor de fenomenología religiosa en la Universidad Pontificia de Salamanca. Entre sus obras destacan *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión* (1976) y *Lenguaje científico, místico y religioso* (1980).

de San Juan de la Cruz como una posibilidad de representación del proceso de individuación: “En un lenguaje totalmente diferente y mucho más accesible para un occidental, San Juan de la Cruz describió el mismo problema como <<la noche oscura del alma>>” (Jung 170). Sin embargo, al profundizar en los trabajos académicos que podrían enmarcar esta relación, es difícil encontrar acercamientos teóricos que acentúen el vínculo entre San Juan de la Cruz y el proceso junguiano de individuación de modo directo.

Un posible acercamiento de este tipo se encuentra en el libro *Retorno al Paraíso Perdido*, en el cual su autor, José Antonio Delgado³, afirma que “la vía mística descrita por San Juan se asemeja, en su esencia, a la vía de la *individuación*, tal y como la describe Jung (1997)” (Delgado s/p). Este autor profundiza en “Subida al monte Carmelo” de San Juan de la Cruz y la representación de las etapas de la vía mística en este texto. En relación a esta, plantea que la subida a este monte representa el viaje en busca de la ‘joya perdida’, es decir del inconsciente.

Otra autora que menciona la relación entre San Juan de la Cruz y Jung es Julienne McLean⁴, en la conferencia “Carl G. Jung y la espiritualidad cristiana”. Ella afirma que “existen claras similitudes y analogías entre la psicología junguiana y la tradición mística cristiana, tal como ésta se manifiesta en la vida y obra de Santa Teresa de Ávila y de San Juan de la Cruz” (McLean s/p). La autora afirma que a pesar de que existan divergencias entre la psicología junguiana y la tradición mística cristiana, en ambas el rol principal radica en la experiencia de lo numinoso o en la vivencia de una realidad trascendente.

Según la autora, los propios escritos de Carl Gustav Jung poseen en su interior bastante de las enseñanzas psicológicas de la tradición mística o contemplativa del cristianismo, tan solo expresadas en el lenguaje de la psicología del siglo XX: “Con su

³ José Antonio Delgado González (1972) es un psicólogo español de orientación junguiana, científico ambiental y escritor.

⁴ Julienne McLean es una psicóloga inglesa, académica de St Mary’s University College. Sus estudios se dedican al psicoanalista Carl Gustav Jung y a la espiritualidad cristiana.

concepto del *selbst*, Jung participa de la creencia en la presencia de Dios en el centro del alma [...]” (McLean s/p). McLean enfatiza que a través de la psicología profunda, Jung entrega bastante con respecto a la dirección y guía espiritual de la mística, siendo tanto así que el propio método psicoterapéutico de Jung funcionaría también como una apertura a la contemplación.

Entrando ya al análisis práctico de ambas tradiciones -la mística cristiana y la psicoanalista junguiana-, es posible encontrar superposiciones entre ellas. En primer lugar, las dos buscan un estado de conciencia expandida de algún tipo. En segundo, ambas ponen el foco en aquello que sucede bajo el nivel de pensamiento, vale decir del estado consciente, profundizando en aquellas señales y signos entregados por aquello que está “más allá”, pudiendo ser esto Dios o el inconsciente: “en lugar de ignorar los signos y señales del inconsciente, se nos anima a prestar seria atención a nuestros sueños, a las fantasías y ensueños, así como a nuestros pensamientos e impulsos” (McLean s/p). Así, entonces, McLean destaca que ambas ahondan en las partes ocultas del sujeto, que a su vez se encuentran en relación a lo trascendente o inconsciente.

Por otro lado, podemos encontrar varios trabajos académicos que relacionan el proceso junguiano de individuación con algún autor o texto literario. Cabe mencionar el artículo “El tiempo y el proceso de individuación en la Última Niebla” de Armand Baker, donde el autor hace un estudio de la novela desde los arquetipos: “Al examinar *La última niebla* desde la perspectiva de los símbolos arquetípicos, se verá que la lucha de la protagonista contra el tiempo es también una lucha por establecer un equilibrio entre las diferentes zonas de su psique” (Baker 404). También existe un artículo de Nicholas Meihuizen llamado “Yeats, Jung and the Integration of Archetypes”, que adopta el enfoque del proceso de individuación y los arquetipos para realizar el análisis de la obra de W.B. Yeats.

Como tercer ejemplo podemos encontrar el artículo de Antonio Fama “Proceso de individuación y concepto del ánima junguiana en *Los pasos perdidos* de Alejo Carpentier”, donde es interesante observar que el autor trata el concepto del viaje hacia

el sí-mismo: “El viaje que el protagonista innominado de *Los pasos perdidos* emprende desde una metrópoli norteamericana a la capital de un país hispanoamericano y de allí a la selva, es en realidad un viaje hacia sí mismo, hacia su propio yo” (Fama 183). Este es un aspecto sobre el cual se pone énfasis en este trabajo a la hora de analizar los textos de San Juan de la Cruz, como se verá más adelante.

De este modo, si bien el tema y la hipótesis que aborda este estudio no se encuentran elaborados explícitamente, es posible observar acercamientos a él tanto desde el estudio de la fenomenología religiosa como desde los estudios literarios. Este trabajo pretende ser un aporte a estas áreas y explorar una línea de investigación que permita generar un nexo entre San Juan de la Cruz, Carl Gustav Jung y el *leit-motiv* unitivo.

2. EXPERIENCIA MÍSTICA

La definición de mística a la que se adherirá este trabajo es la planteada por Juan Martín Velasco en el libro *La Experiencia Mística* y, para comprenderla a cabalidad, es pertinente hacer un breve recorrido por la introducción y el capítulo “El fenómeno místico en la historia y en la actualidad” del libro mencionado. La palabra *mística* solo se posicionó como “[...] sustantivo para designar un conjunto de realidades que conforman un hecho peculiar, descrito después como elemento constitutivo del fenómeno religioso” (Velasco 9) a partir del siglo XVII. Antes de esto, solo constituía un adjetivo que calificaba conocimiento relacionado a Dios y a sus dimensiones ocultas. De esta manera, la mística forma parte del fenómeno religioso y por lo tanto comparte con este fenómeno su extensión y variedad. Además, tras la secularización, la mística también toma formas profanas, como se explicará más adelante.

Luego de que se comenzara a estudiar la mística desde la fenomenología, la misma utilizada para abordar el fenómeno religioso, puede hablarse ya de un “fenómeno místico”. Si bien en aquel momento se estableció de modo un poco más claro a qué se estaba refiriendo este fenómeno, sigue siendo un tema difícil de condensar en una sola definición. En el vocabulario cristiano, por ejemplo, “[...] <<mística>> va a significar [...] una forma especial de conocimiento de Dios que se caracteriza por su condición experiencial y por llegar a Dios más allá de lo que permiten alcanzar el conocimiento por lo que otros cuentan de él y el conocimiento por conceptos” (Velasco 17). Esta descripción es útil en tanto permite el desarrollo de definiciones como la de J. Maritain, quien “[...] habla de una <<experiencia frutiva del Absoluto>> [...]”, o de R.C Zaehner “[...] que entiende por <<mística>> <<la toma de conciencia de una unión o unidad con o en algo inmensamente mayor que el yo empírico>>” (Velasco 17). Con todo, de la variedad de modos de acercarse al fenómeno místico, es rescatable que su núcleo, por sobre todas las otras cosas, sea la *experiencia*.

2.1 HISTORIA DE LA MÍSTICA

El fenómeno místico pareciera haber estado siempre presente en la historia de la humanidad a través de sus diferentes manifestaciones bajo el alero de religiones más o menos establecidas formalmente. En este sentido, es reconocible en “[...] un largo trecho de la historia de las religiones bajo formas semejantes que nos permiten hablar de una tradición mística y de una historia de la mística” (Velasco 37). Los momentos históricos en los que han aparecido las erupciones de mística más grandes tienen en común que “[...] el sistema religioso y las instituciones en que se encarnan padecen crisis debidas al envejecimiento y la <<rutinización>> de sus diferentes elementos: creencias, ritos e instituciones” (Velasco 37-38). De esto se desprende que los movimientos místicos tiendan a reformar las religiones dentro de las que surgen. En varios casos, como el de Marguerite Porete o el del propio San Juan de la Cruz, en vida fueron tratados como herejes, para más adelante haber sido incorporados en sus respectivos cánones religiosos. Así, “[...] la mayor parte de los místicos han pasado a engrosar la tradición en la que han nacido y han sido propuestos por sus Iglesias como modelos, santos y hasta doctores” (Velasco 38).

2.2 “CORRIENTES” O FORMAS DE MÍSTICA

Dentro de la historia de la mística, es posible reconocer tres “corrientes” o formas de manifestación de la mística. La primera de ellas es la corriente de las experiencias místicas de la “unidad de indistinción”. Estas también han sido llamadas místicas especulativas, de la esencia, de la sustancia o del ser o de la unidad en el Absoluto. Se caracterizan por “[...] concebir la unión por la que suspira todo místico en términos de unificación o unidad de sustancias entre el místico y la realidad contenido de su experiencia” (Velasco 38). Asimismo, el conocimiento parece ser su principal medio hacia esta unión y tienen un camino que Velasco caracteriza como “introversivo”. El último estadio de estas místicas “[...] puede ser descrito como <<éntasis>> o

abismamiento del sujeto en lo más profundo de sí mismo y <<realización>> de la unidad en él. (Velasco 38-39).

En segundo lugar, encontramos las experiencias místicas de la unión del espíritu. Estas tienden a ser teístas, y su contenido “[...] es una realidad identificada con rasgos de alguna manera personales, y el sujeto humano permanece como tal sujeto tras la unión, ciertamente muy estrecha, con la realidad término de su experiencia” (Velasco 39). Esto quiere decir que, a diferencia del primer tipo, estas místicas no conllevan una unión de sustancia entre el sujeto y Dios -o su derivado-, sino tan solo una unión espiritual. También son llamadas místicas esponsales o de encuentro y es el amor y no el conocimiento la vía que permite la unión. Además “[...] pueden ser calificadas de <<extroversivas>> y describen la culminación del proceso en términos de éxtasis” (Velasco 39).

El tercer tipo son las llamadas experiencias místicas de la nada, del vaciamiento o de la ausencia, cuyo núcleo radica en que necesariamente para llegar a la unión, es necesario pasar por la nada, por un vaciamiento del sujeto que permite el posterior “llenado” por Dios. De forma que son calificadas con este nombre “cuando este aspecto reviste una importancia o una influencia notable en el conjunto del proceso [...]” (Velasco 40).

2.3 EXPERIENCIAS DE TRASCENDENCIA

Curiosamente, las experiencias místicas comparten bastantes rasgos psíquicos con otras experiencias de lo humano, las llamadas “experiencias cumbre”. Si bien estas pueden suceder en ámbitos de la vida humana muy variados, tienen en común “[...] el paso de un umbral, tan invisible como real y eficaz, posible gracias a la ruptura de un nivel existencial por el que el sujeto supera la forma de vida y la experiencia del hombre distraído, limitado a ser sujeto de objetos, centrado en la utilidad y la posesión” (Velasco 23).

Dentro de las experiencias cumbre, es posible distinguir las experiencias de trascendencia, que corresponderían a las experiencias místicas tanto religiosas como profanas. Así, apoyándose en Louis Roy⁵, Velasco nos entrega la siguiente descripción de las experiencias de trascendencia: “episodios más o menos breves en los que un sujeto entra en relación con una realidad que le supera absolutamente, o, mejor, con dimensiones aspectos de lo real que superan absolutamente las dimensiones y aspectos con los que entra en contacto en su vida ordinaria” (Velasco 24).

Tanto en el caso de las experiencias profanas como en las religiosas, la realidad que entra en contacto con el sujeto “[...] es enteramente anterior y superior al hombre, que trasciende el funcionamiento ordinario de sus sentidos y facultades, íntimamente presente, de manera inobjetiva, en lo más profundo de su ser y en acto permanente de comunicársele, de dársele a conocer” (Velasco 25). Esta realidad puede ser nombrada y caracterizada dependiendo del sistema religioso o no religioso dentro del que se enmarca: “[...] unos sujetos identifican esa realidad como Dios [...]; otros la identifican con lo Uno, lo Divino, el Brahman, el Tao, lo Infinito, lo Absoluto, o, más genéricamente, con la Trascendencia que envuelve el mundo del hombre y su propia existencia” (Velasco 25).

Esta realidad también puede ser comprendida dentro de la fenomenología de la religión como “Misterio”, correspondiendo a una “[...] presencia inobjetiva, en el centro de lo real y en el corazón del sujeto, de la más absoluta trascendencia” (Velasco 25). Al entrar en contacto con ella, el sujeto deja su intencionalidad y se transforma en pasivo, transfiriendo su propio centro a esta otra dimensión de existencia, de ahí que una de las principales características de estas vivencias sean su pasividad. De este modo, todas las experiencias de trascendencia comparten entre ellas que el sujeto tiene la seguridad de haberse conectado con una realidad más allá de la propia y visible, y que ha regresado de

⁵ Fraile dominicano y profesor de teología en la Dominican University College en Ottawa. Fue profesor de teología y filosofía en el Boston College durante dos décadas. Es autor del libro *Transcendent Experiences: Phenomenology and Critique* (2001), obra a la que se refiere Velasco.

este encuentro cambiado, conocedor ahora de nuevos niveles de lo real que hasta el momento habían permanecido velados.

Otra característica fundamental de la experiencia de trascendencia es la dificultad que sufre el sujeto que la ha vivenciado para lograr expresar la misma. De esto se desprende que sea tan común la utilización del símbolo de la noche para referirse a ella. De forma que sus características generales son su carácter totalizador, su inefabilidad, su pasividad y su extrema sencillez contrastada con la enorme complejidad por expresarla.

2.4 EXPERIENCIA MÍSTICA COMO UNIÓN CON DIOS

La experiencia mística dentro de la religión católica surge también de la fe, pero de un tipo que busca la experiencia. Ha sido comprendida como “[...] la unión íntima con Dios como contenido y meta de la experiencia; su condición de experiencia inmediata en la mediación del alma y la huella que deja la presencia de Dios en ella; y el amor como camino y medio para la unión” (Velasco 31). Esto es de interés, pues dentro de este contexto dos tipos de unión son planteadas. Una se presenta como una unión afectiva, llevada a cabo a través de la voluntad y del amor. La otra corresponde a una unión ontológica y sustancial (Velasco 32).

Esta diferencia es útil en tanto distingue el rol del amor y del intelecto en la vivencia. La que interesa tener en cuenta para este trabajo es la primera, es decir la unión como matrimonio espiritual. En ella, el amor es el medio y “[...]” la conciencia del hombre pasaría a transparentar el <<nuevo ser en Dios>> que comporta el estado de unión. De ahí la necesidad del vacío de sí [...] como condiciones indispensables según todos los místicos para llegar a la unión. Llegados a este estado, los que antes veían a Dios en las cosas comienzan a ver todo en Dios y desde Dios” (Velasco 35). Es un amor que conlleva renuncia y, al mismo tiempo, la ganancia de algo más grande.

3. CARL GUSTAV JUNG Y EL INCONSCIENTE COLECTIVO

Para comprender el concepto de inconsciente colectivo, es preciso tener en cuenta que lo inconsciente es, en esencia “[...] esa psique que va desde la claridad diurna de una conciencia espiritual y moral hasta ese sistema nervioso denominado simpático [...]. Es un sistema extremadamente colectivo, es la verdadera base de toda *participation mystique*⁶” (Jung 25). Sin embargo, se debe partir de la premisa de que el inconsciente, el espíritu, vive por sí mismo, aunque se tienda a comprender como algo en lo que se “cree” conscientemente. Por ello cuando se manifiesta de forma clara “[...] se lo ve como un espectro y el entendimiento ingenuo es presa de un miedo primitivo” (Jung 23). Es de esta manera como Carl Gustav Jung, en su libro “Arquetipos e inconsciente colectivo”, establece que la naturaleza del inconsciente no radica en el individuo, sino que es universal. Esto quiere decir que “tiene contenidos y modos de comportamiento que son, cum grano salis, los mismos en todas partes y en todos los individuos. En otras palabras, es idéntico a sí mismo en todos los hombres y constituye así un fundamento anímico de naturaleza suprapersonal existente en todo hombre” (Jung 10).

A partir de este concepto de inconsciente colectivo, se desprenden los arquetipos, que corresponden a sus contenidos. Se trata de tipos primitivos o arcaicos que atañen a contenidos psíquicos que todavía no han sido elaborados conscientemente. Así, “su manifestación inmediata [...] tal como se produce en sueños y visiones, es mucho más individual, incomprensible o ingenua [...]. El arquetipo representa esencialmente un contenido inconsciente, que al concienzializarse y ser percibido cambia de acuerdo con cada conciencia individual en que surge” (Jung 11). Esto significa que solo de modo indirecto aplican a las representaciones colectivas como los mitos, pues estas no se tratan de su manifestación inmediata, sino de una elaboración del consciente. Aun así, en consecuencia es posible afirmar que “[...] el alma contiene todas las imágenes de que han surgido los mitos [...]” (Jung 13).

⁶ Se trata de un término acuñado por el antropólogo Lucien Lévy-Bruhl y refiere a una clase de identificación psicológica inconsciente con objetos o personas, que genera un fuerte vínculo con estos.

Lo inconsciente colectivo tiene determinantes consecuencias en nuestras sociedades, pues genera que sin importar la transmisión o el contexto, todos los individuos tengan una experiencia similar de la creación imaginativa. Jung nos ofrece como ejemplos de esto “[...] el paralelismo que podríamos calificar de universal, entre los temas mitológicos, a los que (ha) llamado arquetipos a causa de su naturaleza de imágenes primordiales” (Jung 54), como lo serían por ejemplo el huevo cósmico o los pares de dioses andróginos.

3.1 ARQUETIPOS

Los arquetipos, a diferencia del entendimiento común que se tiene de ellos, no son representaciones que se heredan, sino que se trata de posibilidades de representación que cada uno de nosotros posee dentro de sí. Así, son posibles vías para la fantasía, los delirios o los sueños. Por ello, generan paralelos mitológicos de modo universal: “[...] así como los arquetipos aparecen como mitos en la historia de los pueblos, también se encuentran en cada individuo y ejercen su acción más intensa [...] allí donde la conciencia es más limitada o más débil y donde la fantasía puede por lo tanto dominar los datos del mundo exterior” (Jung 63).

Los arquetipos se traducen en la fantasía como “imágenes primordiales” y son estas las que surgen de modo espontáneo “[...] en toda época y lugar sin ser influidos por ninguna transmisión exterior” (Jung 73). Los arquetipos deben ser comprendidos desde su naturaleza inconsciente, pues “[...] cuanto más se aleja al arquetipo de la conciencia tanto más clara se vuelve esta y tanto más nítida figura mitológica toma el arquetipo” (Jung 94). El arquetipo es, en sí mismo, propio de la naturaleza humana y es lo que lo impulsa a decir y a hacer desconociendo el significado inconsciente. Esto sucede hasta tal punto de que ni siquiera se lo cuestiona.

Es importante hacer una distinción entre las representaciones arquetípicas y los arquetipos en sí, para evitar su confusión. Las representaciones arquetípicas “son

imágenes que varían de muchos modos remitiendo a una forma primordial, en sí no intuible. Esta se caracteriza por ciertos elementos formales y ciertas significaciones fundamentales que solo se pueden aprehender aproximadamente” (Jung 158). El arquetipo, en cambio, es en sí “[...] un factor psicóideo (es decir trascendental) que pertenece, podríamos decir, a la parte invisible, ultravioleta del espectro psíquico” (Jung 158). Con todo, es importante recordar que el arquetipo en sí es irrepresentable y que son sus efectos, es decir las representaciones arquetípicas, las que permiten observarlos y comprenderlos. Los arquetipos solo pueden reconocerse a posteriori a través de la observación, pues surgen como ordenadores de las representaciones de modo inconsciente. A esto se le suma que “[...] toda intuición de un arquetipo es ya consciente y por lo tanto distinta en medida indeterminable de lo que causó la representación” (Jung 158). Entonces, los arquetipos son “[...] *modi* característicamente humanos y por eso no debe sorprendernos comprobar en el individuo la existencia de formas psíquicas que no solo aparecen en las antípodas sino también en otros siglos con los cuales únicamente nos liga la arqueología” (Jung 174).

El inconsciente y los propios arquetipos están cargados de un fuerte carácter paradójico, que, a su vez, apunta a una unificación. Esto se debe a que, como enfatiza Jung, los verdaderos opuestos “[...] siempre manifiestan una inclinación a unificarse” (Jung 151). De modo que el arquetipo y por consiguiente el espíritu es dual y paradójico: se compone de un factor espiritual y de un significado oculto. Dicho de otro modo, los arquetipos son inherentes a los instintos en tanto regulan, motivan o modifican los contenidos conscientes y, por otro lado, el surgimiento de los arquetipos tiene cierto aspecto misterioso que tiene su origen, precisamente, en su factor espiritual. De ahí que no sea raro “[...] que el arquetipo aparezca bajo la forma de un espíritu en los sueños o en las creaciones de la fantasía, o se conduzca como una aparición” (Jung 150).

3.2 RELIGIÓN E INCONSCIENTE COLECTIVO

Lo inconsciente colectivo ha existido siempre como misterio en la historia de la humanidad. Desde antaño han surgido y surgirán imágenes que entregan protección, cobijo de las honduras del alma como las llama Jung. Las figuras del inconsciente “[...] siempre fueron expresadas [...] mediante imágenes protectoras y benéficas que permitían expulsar el drama anímico hacia el espacio cósmico extraanímico” (Jung 18). De este modo, las religiones predominantes han captado la vida de lo inconsciente colectivo “[...] en las representaciones dogmáticas arquetípicas y fluye como una corriente encauzada y domada en el simbolismo del credo y del ritual” (Jung 18).

Con todo, cabe cuestionar qué es aquello del inconsciente que a lo largo de la historia de la humanidad ha sido tan temido. Jung lo explica con simpleza: “[...] apenas nos toca lo inconsciente ya somos inconscientes, pues nos volvemos inconscientes de nosotros mismos” (Jung 28). Entonces, es precisamente en las pasiones incontenidas donde el inconsciente puede poseer al ser humano y de ahí que la humanidad tendiese a dar especial énfasis al robustecimiento de la conciencia. Los ritos, las representaciones colectivas y los dogmas, permitieron así que las religiones pudiesen entregar un camino para contener los peligros del inconsciente. Jung enfatiza que las representaciones religiosas tienen, a su vez, una enorme fuerza emocional y de sugestión. Para el autor, no se trata sin embargo solo de religiones en el sentido estricto de la palabra, sino que también incluye los denominados “-ismos”. Estos y las religiones son representaciones colectivas que, precisamente, cumplen la función de entregar una idea superior y, al mismo tiempo, prestar protección contra los misterios del inconsciente (Jung 57).

En la mayoría de las religiones existen parejas andróginas de dioses -los denominados syzgyas- que parecieran ser lo suficientemente universales como para concluir que siempre volverán a surgir en la imaginación humana. Son interesantes en tanto no son producto de “[...] proyecciones espontáneas [...] en sentido estricto sino visualizaciones de contenidos conscientes, y provocados por el recogimiento, la auto y heterosugestión” (Jung 59). Así, los ejercicios espirituales y las visiones -o experiencias

místicas- permitirían conectar con el inconsciente y reconocer una de sus imágenes, aunque en la mayoría de los casos esta visión sea elaborada posteriormente en base al dogma.

Jung declara que no es casualidad que el ser humano viva en un mundo de dualidades, donde todo viene en pares y donde siempre existe un mundo claro del día y uno oscuro y tenebroso de la noche. Esto no sería más que una proyección de sí mismo: el consciente como el día y el inconsciente como la noche. Se teme a la oscuridad y las tinieblas por la misma razón por la que se teme al inconsciente: por lo incierto y misterioso que no es posible aprehender (Jung 93). Pero este temor no se ha quedado en solo eso, pues se ha ido transmutando y “[...] el brillo de la divinidad celeste y bondadosa se ha elevado hacia lo infinito, mientras que lo oscuro, que debía ser representado por el diablo, se ha localizado en el hombre” (Jung 95). Y, luego, Dios ha sido negado en Occidente, dejando al hombre sin aquello que solo estaba representando su propio poder psíquico.

3.3 VISIÓN DE KLAUS VON FLÜE

Carl Gustav Jung utiliza la visión del asceta Klaus von Flüe para ilustrar por primera vez aquello que él llama proceso de individuación, en el que se profundizará más adelante. Se trata de una historia interesante, pues von Flüe tuvo lo que podríamos llamar una experiencia de trascendencia. No obstante, la suya tenía una característica fundamental: el terror. Luego de este evento que marcó un antes y un después en su vida, dedicó años a poder entregar sentido a su visión. Así, como denomina Jung, elaboró el símbolo. A partir de un diagrama místico que utilizó como guía, llegó a la conclusión de haber vivenciado a la Santísima Trinidad, el summum bonum, el amor eterno. Pero lo fundamental de este caso no es la elaboración que extrajo de la visión, sino la visión misma:

“En su éxtasis se le reveló al hermano un espectáculo tan terrible que su propio rostro se alteró de tal modo que la gente se horrorizó y sintió terror ante él. Lo que él había visto era una visión de la mayor intensidad. [...] (Como escribe Woelflin) había visto un esplendor intensísimo que representaba un rostro humano. En el momento en que tuvo esa visión temió que su corazón saltara en pequeños pedazos. Por eso, presa de terror, apartó su cara inmediatamente y cayó en tierra y ése, decía, era el motivo por el cual su cara provocaba terror” (Jung 15).

Para integrar la vivencia a su psique y recuperar el equilibrio, Klaus von Flüe necesitó acudir a la introducción dogmática y al comentario exegético. De modo que la “experiencia de Dios” necesita ser formulada para poder ser intelectualmente tolerable para el ser humano. Así, necesita el símbolo para existir en la psique. Para Flüe fue [...] la imagen de Dios [...] (el) remedio salvador, que le ayudó a asimilar la fatal irrupción de una imagen arquetípica y a evitar su propio desgarramiento” (Jung 16). Es decir, el asceta se había encontrado en su éxtasis con nada más ni nada menos que una imagen de su propio inconsciente.

3.4 PROCESO DE INDIVIDUACIÓN

El proceso de individuación, mencionado anteriormente, corresponde a una operación fundamental de la psicología compleja y se basa “[...] en la integración de contenidos inconscientes susceptibles de llegar a la conciencia. Significa la totalización del hombre psíquico, lo que para la conciencia del yo tiene consecuencias tan importantes como difíciles de describir” (Jung 168). Esto se debe a que trae consigo la pérdida de soberanía de la conciencia del yo, enfrentándolo a su vez a los contenidos inconscientes colectivos. La conciencia del yo depende tanto de la conciencia colectiva, es decir la conciencia social, como del inconsciente colectivo o bien los arquetipos dominantes. Entonces, “[...] si se comprende el contenido de lo inconsciente colectivo, es decir, si se reconoce la existencia y la eficacia de las representaciones arquetípicas, se produce generalmente un intenso conflicto entre lo que Fechner denominó “concepción del día” y “concepción de la noche” (Jung 164).

Este conflicto es, precisamente, el que podemos vivenciar en las experiencias de trascendencia. En estas el sujeto se ve transformado en la realidad superior con la que se unifica: “cuando se hacen conscientes partes inconscientes de la personalidad, no se produce una simple asimilación de las mismas a la personalidad del yo ya existente, sino que más bien ocurre una transformación de esta” (Jung 168). Cabe recalcar que solo una estructura firme del yo puede soportar y asimilar una vivencia de este tipo sin perder la conciencia. Y, al lograrse la asimilación, el yo se modifica y, sobre todo, se desplaza del puesto central y queda relegado a un segundo plano pasivo, casi de espectador. Asimismo, el yo descubre en esta pasividad una nueva estructura de la que forma parte, que lo supera en volumen e intensidad: “De este modo poco a poco la voluntad, como energía disponible, se subordina al factor más fuerte, es decir a la nueva estructura integrada, que he denominado sí-mismo (*selbst*)” (Jung 169).

Así, entonces, se logra una llamada totalidad consciente, que “[...] consiste en una afortunada unificación del yo y del sí-mismo en la cual ambos mantienen sus características esenciales” (Jung 169). El sí-mismo contiene al yo y, al mismo tiempo, contiene a los otros yo, contiene al mundo. Esta unificación debe suceder de forma equilibrada para ser exitosa, pues si el yo se ve totalmente suprimido por el sí-mismo, el sí-mismo permanece en un estadio primitivo, arcaico. De ahí que “[...] el proceso de individuación (sea) un proceso psíquico límite, que exige condiciones enteramente especiales para llegar a la conciencia” (Jung 170).

Desde el simbolismo, Jung describe el proceso de la siguiente manera: “Si se quiere desenterrar el tesoro, la preciosa herencia del padre, hay que recorrer el camino del agua, el camino que siempre desciende. [...] El agua es el símbolo más corriente de lo inconsciente. [...] El descenso a las profundidades parece preceder siempre al ascenso” (Jung 24). Descrito de esta manera, es posible observar cómo la experiencia mística se encuentra en la misma sintonía. Así, es necesaria la oscuridad y el descenso, el agua, para lograr la luz y el ascenso, los cielos (Jung 25).

El espejo de la fuente, frecuentemente retratado en la literatura mística, también es utilizada por Jung para ilustrar este proceso. Esto, pues el agua refleja la imagen propia, con fidelidad, sin la máscara del yo consciente. Tan solo soportar su visión “[...] es la primera prueba de coraje en el camino interior; una prueba que basta para asustar a la mayoría, pues el encuentro consigo mismo es una de las cosas más desagradables y el hombre lo evita en tanto puede proyectar todo lo negativo sobre su mundo circundante” (Jung 26). El que devuelve la mirada es el inconsciente personal, que se encuentra a un paso del inconsciente colectivo. Quien es capaz de soportar aquella visión, se encuentra en buen camino hacia el proceso de individuación.

4. SAN JUAN DE LA CRUZ Y EL PROCESO DE INDIVIDUACIÓN

Como el propio Carl Gustav Jung planteó, San Juan de la Cruz describe en su poesía el proceso de individuación “en un lenguaje totalmente diferente y mucho más accesible para un occidental [...]” (Jung 170). Con el fin de observar esto de mejor manera y poder continuar generando el paralelo entre proceso de individuación y la experiencia mística, particularmente la descrita por San Juan de la Cruz en el “Cántico Espiritual” y en la “Noche Oscura”, se hará un recorrido por los principales hitos de estos poemas que resalta la estudiosa del tema Luce López-Baralt en su libro *Asedios a lo Indecible*.

4.1 SOBRE EL AUTOR⁷

San Juan de la Cruz nació en 1542 en Fontiveros, un pueblo de Ávila. Fue el segundo hijo de Gonzalo Yepes y Catalina Álvarez, tejedores. Tras la muerte del padre y uno de sus hermanos, su familia se trasladó a Arévalo y luego a Medina del Campo. La infancia y adolescencia del santo transcurrieron en un contexto de pobreza y miseria. En consecuencia, Juan de Yepes vivió desnutrición y tuvo un mal desarrollo físico. Gracias a instituciones de caridad, asistió al Colegio de los Niños de la Doctrina, siendo a su vez ayudante en el convento, en las misas, oficios y entierros. Esta institución le entregó una buena preparación, permitiéndole poder continuar con su formación. Mientras estudiaba, trabajó en el hospital de Nuestra Señora de la Concepción de Medina, también llamado el Hospital de las Bubas.

Debido a su vocación religiosa, con veintiún años ingresó a los Carmelitas de Medina, recibiendo el nombre de Fray Juan de Santo Matía. Tenía una vocación eremítica y contemplativa⁸. Como fraile, se instaló en Salamanca y realizó en la Universidad de Salamanca, entre 1564 y 1567, cursos preceptivos para poder recibir el

⁷ *San Juan de la Cruz. Biografía, poesía y obras.*

⁸ Aspecto que debió haber propiciado su camino hacia la mística.

bachillerato en Artes. En la primavera de 1567 se ordenó como sacerdote e ingresó en la orden eremítica Cartuja, manteniéndose alejado de la crisis que vivía la orden Carmelita. En otoño de ese mismo año sucedió el importante encuentro con Santa Teresa de Jesús, en Medina.

En 1568 abandonó Salamanca, acompañando a Teresa de Jesús en su fundación de un convento de religiosas de Valladolid. Allí pudo conocer más del nuevo aspecto de la reforma. No pasó mucho tiempo hasta que, en noviembre de ese mismo año, fundara su primer convento masculino de la orden del Carmelo Descalzo. Entonces cambió su nombre por el de fray Juan de la Cruz. En 1570 la fundación fue trasladada a Mancera, donde Juan de la Cruz se desempeñó como superior y maestro de novicios. Dos años después, Santa Teresa lo nombró Vicario y confesor de las monjas de la Encarnación, permaneciendo así hasta 1577. De este modo, acompañó a Santa Teresa en la fundación de conventos de Carmelitas Descalzas.

En el contexto de la reforma, la orden Carmelita se vio dividida por dos directrices reformadoras. El Rey Felipe II promovía una reforma rápida y radical, mientras que los calzados, apoyados por el Papa, estaban intentando evitar la división de la orden en dos grupos -los calzados y los descalzos-. En 1575 Teresa de Jesús fue apresada y recluida en un convento elegido por ella por parte del Capítulo General de los Carmelitas. Así, solo dos años después, Juan de la Cruz fue también tomado prisionero y llevado ante un tribunal de frailes calzados, donde fue conminado a retractarse de la Reforma Teresiana. Juan se negó y fue de esta forma declarado rebelde. Fue encerrado en una celda pequeña y oscura por más de ocho meses y fue en aquel estado que escribió las primeras treinta un estrofas del “Cántico Espiritual”. Precisamente la presión psicológica de la prisión toledana, donde estuvo sometido a silencio y soledad extremas, fue lo que habría potenciado su habilidad poética y mística.

Luego de estos meses, convencido de que nunca sería liberado, Juan de la Cruz se fugó de la prisión en medio de la noche⁹. Logró arribar a un convento de Carmelitas Descalzas y fueron ellas las que lo trasladaron al Hospital de Santa Cruz, donde convaleció casi dos meses. En 1578, el santo se retiró al convento El Calvario, donde pudo alejarse del conflicto entre calzados y descalzos. Desde allí realizó visitas a las monjas descalzas de la fundación de Beas Segura, donde hizo amistad con Ana de Jesús. En este contexto, vivenció una etapa de producción fecunda y escribió la “Noche Oscura” entre otras obras, además de comentarios a las estrofas del “Cántico Espiritual”.

En 1580 el Carmelo Descalzo al fin se erigió como provincia exenta. En 1581 Juan de la Cruz tuvo su último encuentro con Teresa de Jesús. En 1582 viajó a Granada, donde conoció a Doña Ana de Mercado y Peñalosa, a quien le dedicó “Llama de amor viva”. Ese mismo año tomó posesión del Priorato de los Mártires, permaneciendo allí hasta 1588. Luego de la muerte de Santa Teresa en 1582, se hizo más complicada la división entre los descalzos. Juan era de la opinión de que la vocación de los descalzos debía ser en esencia contemplativa, aspecto que provocó oposición. Si bien había sido nombrado vicario de Andalucía, pronto P. Doria lo privó de sus cargos y lo envió como simple fraile al convento de La Peñuela. Allí se entregó durante meses a la meditación y a la oración, retirado en las montañas.

Durante este periodo, Juan de la Cruz cayó enfermo y fue trasladado al convento de Ubeda. Sin embargo, el viaje empeoró su salud. Fue tratado con crueldad por parte del superior, pues le fueron prohibidas las visitas y nunca le entregaron los regalos que le enviaban. Después de tres meses de convalecencia, San Juan murió el catorce de diciembre de 1591. Fue después de su muerte que su vida fue revalorizada y tanto el clero como los fieles acudieron a sus funerales. Así, sus restos fueron trasladados a Segovia. En 1675 fue beatificado por Clemente X y en 1726 fue canonizado por Benedicto XIII. En 1926, para el aniversario de la Reforma Teresiana, Pío XI lo declaró Doctor de la Iglesia Universal.

⁹ Hay tal vez algo de aquella huida angustiada que quedó en su poema “Noche Oscura”.

4.2 EL LEIT-MOTIV UNITIVO

Es posible afirmar que existe un ansia universal por borrar los límites, por unificarse con un otro, que puede ser humano o divino. Esta ansia la comparten tanto los amantes del amor humano como los del amor divino, habiendo de ello múltiples expresiones en diferentes culturas y épocas. El amor unifica y transforma, pues entrega parte de su propia identidad al objeto deseado. Es precisamente de esa forma que el místico se siente Dios en el momento de la unión (López-Baralt 25-26).

Luce López-Baralt utiliza la leyenda persa del Simurg para ilustrar este *leit-motiv*. Se trata de treinta pájaros que salen en un largo viaje en busca del Simurg, el Rey de las aves. Cuando, después de muchas dificultades, logran llegar al palacio y el encuentro tan esperado está por suceder, los pájaros descubren la verdad: “[...] ellos mismos eran el Simurg que con tanta pasión habían buscado: en persa, Simurg significa <<Pájaro-Rey>>, pero también <<treinta pájaros>>” (López-Baralt 29). Así, entonces, la búsqueda de la unión anhelada es, de cierta forma, la búsqueda de la unión con ellos mismos, aunque con una parte que se encontraba velada, de la misma forma que sucede al unificarse el yo consciente con el contenido inconsciente del sí-mismo mencionado por Jung. Otro ejemplo de ello es el Libro 2, capítulo 5 de la “Subida”, donde San Juan relata cómo una vez que el alma se encuentra libre de ataduras y su voluntad entregada a Dios -o sea su yo consciente abierto al sí-mismo-, “luego queda esclarecida, y transformada en Dios, y le comunica Dios su ser sobrenatural de tal manera, que parece el mismo Dios y tiene lo que tiene el mismo Dios [...]” (Subida II, 5,7 cit. en López-Baralt 30).

Es útil observar que San Juan de la Cruz nos recuerda que “Dios [...] excede al [...] entendimiento, [...] y, por tanto, cuando el entendimiento va entendiendo, no se va llegando a Dios, sino antes apartando” (L1 3, 48 cit. en López-Baralt 31). Del mismo modo, el contenido inconsciente no es integrado mediante la racionalidad del consciente, pues se trata de algo que escapa al entendimiento. El inconsciente, al igual que Dios, no se *comprende*, sino que se *experimenta*. De ahí también que se trate de una experiencia

inefable, solo transmisible a través del simbolismo, como veremos en los poemas de San Juan.

4.3 CÁNTICO ESPIRITUAL

Desde la estructura mística del “Cántico Espiritual” podemos observar un itinerario místico simbólico. Esto, pues el “Cántico A”¹⁰ es circular, y es precisamente en el centro del texto donde se relata lo más importante: el momento de la unión. Hacia este momento desembocan tanto el comienzo del poema como el fin (López-Baralt 86). Asimismo, el “Cántico B” funciona de forma lineal, permitiendo que a partir de ambos se pueda comprender “[...] un poema unitario <<cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna>> [...] pues [...] Dios está en el hondón del alma pero también subyace todas las cosas” (López-Baralt 86). San Juan recurre al modelo del “Cantar de los Cantares”, dotando desde el comienzo su poema de trascendencia. Así, “imitó el misterio que rebosa el antiguo epitalamio, por entender que trataba precisamente de la unión inefable con Dios que se experimentaba más allá de todo lenguaje” (López-Baralt 32).

1. ¿Adónde te escondiste,
amado, y me dejaste con gemido?
Como el ciervo huiste,
habiéndome herido;
salí tras ti, clamando, y eras ido.
[...]
3. Buscando mis amores,

¹⁰ En este trabajo se analizará esta versión, particularmente la edición de Lucinio Ruano en las *Obras completas* de San Juan De la Cruz por la Biblioteca de Autores Cristianos.

iré por esos montes y riberas;
ni cogeré las flores,
ni temeré las fieras,
y pasaré los fuertes y fronteras.

El poema se inicia con la ausencia del Amado y su búsqueda por parte de la Esposa. La protagonista es acá ráfaga fugaz llamada por el Amor. Los rasgos físicos de ella están ocultos, pues, como explica López-Baralt, ella se ha espiritualizado. Su camino hacia el amado necesita, precisamente, que pierda corporeidad. Ha de tomar las características propias del Amado: fugaz, intangible, etéreo. Así se entrega el primer atisbo de transformación en el otro: “Para ir a Dios hay que transformarse en Dios; para transformarse en Dios hay que ser ya semejante a Dios. Si Me buscas es porque ya Me has encontrado” (López-Baralt 33).

La salida de la Esposa, tanto en el “Cántico Espiritual” como en la “Noche Oscura” no es otra cosa que un “entrar dentro de sí”, tal como señala Jung al hablar de emprender el camino del agua. Esta salida culmina, como es esperable, en un regreso: en el retorno a su ipsiedad, o sea a su sí-mismo. Pero el viaje la cambia, la transforma, por eso no regresa a su yo consciente, sino a su sí-mismo: “El lugar del retorno del hombre espiritual es a la vez su lugar de origen [...]. Entre la salida y la llegada un acontecimiento extraordinario ha terminado por cambiarlo todo. El yo que se encuentra allá abajo [...] es el Yo superior, el Yo en segunda persona [...]” (Corbin cit. en López-Baralt 33).

El Esposo es, al comienzo del poema, misterioso, y solo se define por el amor de ella. Tampoco está claro el camino físico que ella recorre. Al contrario, se trata de espacios indeterminados que pasan casi sobrevolados por la Amada. Sí se nos menciona un castillo fortificado, que refiere a la conciencia profunda. La autora explica, por otra parte, que si bien este símbolo es incomprensible para el mundo occidental, en la literatura sufí mística el castillo era una clara alusión al espacio interior del alma, el cual debía ser “escalado” o “volado” (López-Baralt 34-35). Desde un comienzo el poema da

cuenta de un estado expandido de conciencia, aunque es sobre todo evidente en su vuelo raudo. Ella recorre espacios arcanos y se trata de una espacialidad modificada, que es posible captar desde cualquier perspectiva. La percepción del paisaje, entonces, se expande y se transforma con la Amada, no se trata de un *locus amoenus* clásico. Se trata del espacio del alma, retratado de modo metafórico. Pero no un alma cualquiera, sino un alma en un estado expandido. Cada vez queda más claro que no se trata de un paisaje exterior como el de la literatura pastoril, sino de un paisaje interior, nocturno y misteriosamente iridiscente (López-Baralt 35-36).

4. 3.1 TIEMPO Y ESPACIO

A lo largo de este poema, San Juan cancela el tiempo y el espacio, transmitiendo así que la unificación sucede al margen del espacio-tiempo propio de la consciencia (López-Baralt 39). Las ataduras se liberan en el trance transformativo en Dios. Comienza la deificación y con ella, la penetración en un plano que trasciende las características de la materia. Incluso, “la voz femenina sin identidad fija que nos dicta el poema se asombra ahora de <<vivir no viviendo donde vive>>- es decir, reconoce que lo más auténtico de su psique está viviendo en un nivel de existencia más elevado que el usual del plano físico-” (López-Baralt 40). Progresivamente, la que busca y el buscado comienzan a ser indiferenciables.

Una vez dejado atrás el centro del poema¹¹, donde sucede la unión, continúa el camino de la Amada, orbitando “[...] dentro de ella misma un camino inexistente que no hace otra cosa que remitirnos una y otra vez al punto crucial de su unión extática” (41). El alma ya se encuentra en estado unitivo, ahora es “[...] un yo inestable, en proceso, metamórfico, porque el alma se pierde en sí misma para convertirse en parte, o en partícipe, de la dimensión divina” (Jimenez cit. en López-Baralt 87). Los espacios siguen cambiando una y otra vez, pero en realidad se trata de tan solo *un* espacio: el de

¹¹ Del cual se hablará en el siguiente subcapítulo 4.3.2 Reflejo en la fuente.

la unión. Esto podría también interpretarse como el hábitat cambiante e indescifrable del inconsciente, que escapa a las características espacio-temporales del consciente. Los espacios y los tiempos giran en redondo: “[...] veremos que, una vez más, el presente se alterna con el futuro y el pasado porque da igual <<cuándo>> ocurran estas escenas, nacidas en el tiempo sagrado -en el no tiempo- eterno de la Trascendencia” (López-Baralt 89).

4.3.2 REFLEJO EN LA FUENTE

En el onceavo párrafo del “Cántico Espiritual” podemos observar cómo, tal como el reflejo en la fuente en Jung, la Amada se ve a sí misma espejeada en la fuente y, a la vez, ve los ojos de él.

11. ¡Oh cristalina fuente,
si en esos tus semblantes plateados,
formases de repente
los ojos deseados,
que tengo en mis entrañas dibujados!
12. ¡Apártalos, amado,
que voy de vuelo!

El espejo devuelve su ipsiedad y es en ella donde se encuentran grabados los ojos del Amado. En este punto del poema se responde la pregunta inicial: “[...] <<¿Adónde te escondiste, Amado?>>”: La respuesta es sobrecogedora: <<En mí misma>>” (López-Baralt 43). A su vez, ver con los ojos del amante es verse a uno mismo y, a la vez, recalca la transformación del uno en el otro. El efecto es tan fuerte, que la Amada no puede continuar contemplando los ojos del Amado, del mismo modo que asusta al sujeto el verse a sí mismo y la profundidad de su ser. Acá, la posesión amorosa es tan intensa,

que “[...] el ego se apaga (o la identidad se rinde) cuando se transforma en el objeto amado” (López-Baralt 41), dando paso al sí-mismo.

La fuente es arquetipo del centro místico del alma, de las honduras del Ser que se encuentran en oscuridad, como explica Juan Eduardo Cirlot¹² (López-Baralt 43). De modo que la Amada se encuentra entrando en sus propias profundidades y es allí donde encuentra el objeto de su amor: “[...] ella misma era el Simurg que buscaba en fuga vertiginosa por espacios desleídos” (López-Baralt 43). Cabe recalcar que no es el aspecto físico el que la Amada contempla en el agua, sino unos mismos ojos que pertenecen a un mismo rostro unificado. Para los sufíes, la certeza mística se encuentra también en la fuente y al final del camino que el alma recorre hacia sí misma.

La búsqueda ansiosa del Esposo, entonces, termina en la fuente de su propio ser (López-Baralt 48). Así, pues, la búsqueda del inconsciente también concluye en las profundidades del sí-mismo. Lo divino se revela dentro del corazón del sujeto, de modo que el ego se extingue en la unión transformante: “La amada del <<Cántico>> contempla los ojos en la fuente, que están simultáneamente allí y en sus entrañas; ella los mira y ellos la miran desde las aguas y no es posible establecer diferencias entre ambas miradas que se auto-contemplan” (López-Baralt 50). De modo que, si hacemos el paralelo con el proceso de individuación, no se trata del consciente intentando comprender el inconsciente, sino que se trata del inconsciente revelado, sin supremacía del uno o del otro.

Por otro lado, la fuente está en estrecha relación con el nacimiento y podría afirmarse que es en este punto del poema que la Amada vuelve a nacer, ahora transformada en uno con el Amado y “[...] así [...] ha <<nacido>> a su ser más auténtico al mirarse en las aguas [...]” (López-Baralt 53). La Amada parece volar, pero en realidad tan solo se hunde cada vez más profundo en su ipsiedad, encontrando allí la transmutación. Debe rendir primero su ego, para poder recibir la nueva identidad

¹² (1916-1973) Fue un poeta, crítico del arte y autor español. Escribió el importante libro *Diccionario de Símbolos* (1968).

totalizante que ahora posee. El alma no es capaz de *ver* a Dios desde el exterior, así como el consciente no puede racionalizar al inconsciente. El observador y el observado deben fundirse, tal como el consciente y el inconsciente lo hacen en el proceso de individuación. Es una paradoja solo en superficie, pues “solamente se puede percibir mediante la unión y la auto-manifestación>” (López-Baralt 70).

Dios no puede penetrar el alma por medio de la razón y la razón tampoco debe intentar aprehenderlo. Es por ello que la Amada no logra encontrarlo en un principio, pues “[...] él (el Amado) no está en esos paisajes sino que incorpora los paisajes mismos donde su buscadora lo intentaba encontrar: montañas, valles, ríos, aires” (López Baralt 72). En el poema, el Amado lo es todo y anula en sí mismo los contrarios, pues es aquello que no se puede atrapar mediante la percepción. Del mismo modo opera el inconsciente y sus arquetipos.

Existe un equilibrio necesario para el intercambio del amor, una equidad entre Amado y Amada tal como el yo y el sí-mismo necesitan estar equilibrados para integrarse: “[...] en el intercambio altísimo de amor, Dios la ha transformado en sí, pero también ella es quien le otorga al Amado una nueva identidad al servirle de metafórico espejo [...]” (López-Baralt 75). Así, el proceso de individuación podría compararse con el concepto de desposorio espiritual: “[...] San Juan insiste en la idea de una cena simbólica compartida por ambos amantes (Dios y el alma). De la misma manera que comparten la cena, ambos se com-penetran y com-parten la misma Esencia divina en la unión transformante” (López-Baralt 81).

Resumiendo, López-Baralt describe así la unión: “El espíritu se une con algo más alto que él mismo; o, dicho de otra manera, se identifica y se transforma en lo más alto de su propio ser, donde ha encontrado el amor infinito y el sentido último del universo” (López Baralt 85). Del mismo modo podría ser descrita genéricamente una experiencia de trascendencia y, a la vez, si se hablase de consciente e inconsciente, podría entenderse como una síntesis del proceso de individuación.

4.3.3 EL JARDÍN DEL ALMA UNIFICADA

Después del momento de la unión en el centro del poema, la Amada canta su ‘estado transformado’. Aquí surgen las zorrillas y animales que buscan alterar el estado de la Esposa. Estos podrían interpretarse como los instintos o los deseos carnales. En este momento, “el Esposo lanza un conjuro para que toda esta desordenada caterva de animales, de espacios y de emociones queden al otro lado del muro [...]” (López-Baralt 106). Así, la amada queda protegida en su castillo o huerto interior, donde sucede también el trance del sueño cuando duerme entre los brazos del Esposo. Curiosamente, es en el sueño donde nacen las criaturas que la alteran. López-Baralt rescata de ello: “[...] el mundo de la turbulencia interior -maravillosamente sugerido por las animalias saltarinas y las emociones en desorden- debe quedar y de hecho queda al margen de la unión teopática” (López-Baralt 107).

Más adelante, la Amada bebe en la bodega de vino del Esposo, tal como ella fue bebida por él personificado en el ciervo que bebía aguas refrigerantes:

17. En la interior bodega
de mi amado bebí, y cuando salía,
por toda aquesta vega,
ya cosa no sabía
y el ganado perdí que antes seguía.

Si todo esto acontece dentro de la Amada, siendo el jardín su espacio interior, “[...] todas estas escenas transcurren simultáneamente (e) invierte los aconteceres, y ello no nos debe extrañar, pues los protagonistas son Uno en unión transformante” (López-Baralt 92). Antes ambos ya han comido la cena mística y en este punto vuelven a consumirse mutuamente pero a través del líquido (López-Baralt 93). Con esto la transmutación mutua no puede quedar más clara y podría observarse como paralelo a una integración del sí-mismo en el yo y del yo en el sí-mismo.

El jardín es un arquetipo sumamente utilizado y representa generalmente el espacio interior del alma. También encarna dentro de los arquetipos principales al de la madre, aludiendo a un lugar de protección -como el útero- y, a la vez, de fertilidad y nacimiento. Es un espacio, entonces, por excelencia del inconsciente. El consciente entonces ha accedido a las profundidades del inconsciente, donde permanece en éxtasis. Es un espacio sagrado, que el Esposo protege conjurando a las criaturas (105). Allí ambos beben: “[...] ahora ambos liban juntos y *a la vez* el licor embriagante del éxtasis, que no debe ser otra cosa que su propia Esencia com-partida. Ambos *son* el sagrado zumo fermentado de la vid” (López-Baralt 113). El Amado es parte de la Amada y viceversa, pero aun así el Amado se presenta en el poema para manifestarse en la Amada, para existir en ella (López-Baralt 124).

Mediante este poema de amor divino, San Juan canta a Dios, pero también a sí mismo: “El <<Cántico>> resulta, sorprendentemente, el <<Cántico>> a sí mismo. Cantarse a sí mismo en estos estados transformantes no es ni egoísta ni inapropiado. Es, sencillamente, glorificarse en el regalo indescriptible de la participación directa en el Todo [...]” (López-Baralt 125). Así, es un canto al estado unificado, y marca un antes y un después para quien experimenta la unión. Haciendo el paralelo al proceso de individuación, este poema lo mostraría completo y logrado: el sujeto integrado.

4.4 NOCHE OSCURA DEL ALMA

4.4.1 SÍMBOLO DE LA NOCHE

En su análisis sobre la “Noche Oscura”, Luce López-Baralt comienza por ilustrar el símbolo de la noche. Este funciona como hito en el camino místico a lo largo de la literatura de San Juan de la Cruz. En la *Noche* (I, 8), el místico realiza una distinción entre *noche sensitiva* y *noche espiritual*, siendo la segunda a la que le pone más énfasis al ser la menos experimentada y retratada. El propio autor, reconoce que el símbolo de la noche al que recurre proviene de una tradición espiritual anterior (López-Baralt 152). A

pesar de ello, la autora afirma creer que el símbolo tan intrincado que utiliza San Juan “[...] pareciera ser de su propia minerva inspirada” (153), pues lo más cercano para intentar explicar aquel símbolo es Pseudo Dionisio Areopagita que, al parecer, no alcanza para abarcar todos los aspectos que posee la noche para San Juan.

La mayor parte de la tradición literaria que codifica la noche como símbolo místico es musulmana, por lo que López-Baralt juzga que debió haber llegado hasta el místico “escaseada y sigilosamente”, debido al contexto histórico en el que San Juan se encontraba. Por otro lado, el contexto literario místico-cristiano que rodea el símbolo de la noche, parece ser aquel “[...] que entiende que a Dios solo se le conoce cuando la razón queda sumida en medio de las tinieblas –tinieblas luminosas- ya que el raciocinio humano jamás alcanzará a comprenderlo” (López-Baralt 153). Por primera vez, entonces, podemos observar una alusión a la dualidad raciocinio y ese algo más profundo que permite experimentar a Dios, lo que podría interpretarse como consciente e inconsciente.

En el Islam, el símbolo de la noche llegaba incluso a considerarse un cliché según la autora, pues “[...] cualquier espiritual musulmán podría reconocer en la sola mención de la noche unos sobretonos místicos obligados” (López-Baralt 155). Los sufíes no hablaban tan solo de aquel “rayo de tiniebla” u “oscuridad luminosa” sino que, al igual que San Juan, poseían el símbolo de “noche mística” del alma. La noche es fundamental, pues es precisamente gracias a ella que es posible trascender a la iluminación espiritual.

En este sentido, la noche como símbolo está intrínsecamente conectada con el arquetipo de la sombra, es decir el lado oculto de la psique, aquel que debe ser cruzado para llegar al proceso de individuación. Así, se trata nada más ni nada menos que del camino de tinieblas para hallar el tesoro del cual tanto habla simbólicamente Carl Gustav Jung. La noche marca una de las etapas de la vía mística ya cercana a la unión final y en el proceso de individuación representa, asimismo, uno de los estadios fundamentales para alcanzar la unificación del yo y el sí-mismo.

4.4.2 CAMINO Y LUZ

El poema se inicia con la salida de la Amada y el comienzo de su camino en busca del Amado:

1. En una noche oscura,
con ansias, en amores inflamada,
¡oh dichosa ventura!,
salí sin ser notada,
estando ya mi casa sosegada;

La protagonista sale de noche, incapaz de ver con sus ojos físicos hacia dónde va, por lo que es guiada por una llama simbólica que arde en su interior. Esta llama, según López-Baralt es “[...] el intelecto entendido como el órgano de percepción mística, que ilumina el camino oscuro del visionario” (157). Curiosamente, el camino que emprende la Amada, clandestino y de noche, no se cumple en el sentido estricto de la palabra, pues ella no va a ninguna otra parte que hacia sí misma. Se trata del recorrido que el alma hace hacia su interior. Esto también resuena intensamente con el proceso de individuación, pues es en la profundización de la propia psique del individuo que se encuentra el tesoro que tanto busca.

La Amada baja por una escala, aspecto que lleva a la reflexión en torno al descenso y al ascenso. Los místicos utilizan el símbolo del ascenso y el del descenso para referirse al camino hacia la unión con el Absoluto y, frente a su dificultad por explicar la experiencia mística, utilizan tanto imágenes interiorizantes como exteriorizantes, pues viven un trance que es al mismo tiempo emanente como inmanente. En este caso, la protagonista desciende, lo cual podría simbolizar la bajada hacia lo más profundo de su espíritu, el descenso a las aguas que menciona Jung, pues ella va hacia el amor, aspecto que se experimenta siempre en el interior del alma (López-Baralt 160).

Aun así, sin importar si bajase o subiese, lo importante es que su camino la dirige hacia sí misma. Así, el poema gira completo en torno a este encuentro consigo misma,

con “[...] la culminación límite de su identidad” (160-161). La amada se encuentra totalmente privada de luz, está completamente envuelta en oscuridad protectora, en “oscuridad luminosa”, pues a pesar de no ser capaz de ver con los ojos, ve con su alma. Inicialmente, no sabemos en realidad hacia dónde se dirige la Amada, guiada por su luz interior. De este modo, “la protagonista oscila entre su ceguera total para las cosas exteriores y esta luz interior que celebra y que la va conduciendo con una certeza envidiable” (López-Baralt 163). La protagonista se encuentra en la conocida “noche de los sentidos”, aquella oscuridad que no deja que ninguna facultad intelectual pueda funcionar. Entra, entonces, en una nueva realidad que tan solo es experimentable con los sentidos interiores (López-Baralt 164). Se podría afirmar que se trata de un estado expandido de conciencia.

No es posible experimentar a Dios a través de los sentidos exteriores, tampoco por la razón, pues Dios mismo es “[...] una Luz indecible que pone a oscuras nuestro entendimiento” (López-Baralt 164). Por ello, se recurre a los sentidos interiores del alma. Bajo el disfraz de su exterioridad se encuentra su ser auténtico, aquel que puede ver, superando los límites de la conciencia y de los sentidos. Sin embargo, es menester mencionar algo sumamente especial que nos transmite el poema: la noche por la que la protagonista camina y la luz de su corazón son una misma cosa, ambas han sido las que la han guiado en su camino, “[...] la luz y las sombras han terminado por ser lo mismo” (López-Baralt 165). La noche, entonces, ahora deviene luminosa y tiene una importante facultad que la autora recalca: aquella de fundir en uno, de hacer de Amado y Amada uno solo.

4.4.3 UNIÓN DE LOS AMANTES

En el quinto párrafo de la “Noche Oscura” podemos apreciar la unión absoluta entre los Amantes:

5. ¡Oh noche que me guiaste!;

¡oh noche amable más que la alborada!;

¡oh noche que juntaste

Amado con amada,

*amada en el Amado transformada!*¹³

El cuerpo es trágicamente separador, por lo que necesariamente la unión necesita ser espiritual para ser llevada a cabo del todo. En aquel momento, “todo, pues, se confunde y adquiere capacidad fusional: la noche se desliza en la luz, el camino no recorre distancias, la Amada se transforma en el Amado” (López- Baralt 167).

Los amantes se encuentran reducidos al sentido del tacto como revela esta parte del poema. Esto significa que ambos están ciegos a su manera, ambos están viviendo la “noche de los sentidos” y es precisamente en la misma noche en la que ellos terminan por fundirse e identificarse. Las noches de cada uno se intercambian y se transforman en una sola. Esta nada simbólica que es la noche permite precisamente que todo se funda, pues es inmaterial. Los cuerpos se acarician, separados a causa de su materialidad. Pero lo inmaterial se vuelve uno. San Juan es capaz de armonizar el amor humano y el amor divino que canta (López-Baralt 168-169).

Luce López-Baralt afirma que “la poesía no es sino la exteriorización artística de las grandes verdades que yacen en la conciencia profunda” (169), haciendo una alusión directa al tema que trata este trabajo. De la misma forma que la unión se lleva a cabo en el plano de la nada simbólica, así también sucede con el proceso de individuación, que tiene lugar en la profundidad intangible del ser: “[...] es mi espacio interior sin confines limitantes y sin tiempo sucesivo; mi hondón del alma devenido infinito merced al encuentro Indecible, necesariamente a oscuras de la razón y de las trágicas coordenadas del espacio-tiempo” (López-Baralt 169). El inconsciente no tiene tiempo, tampoco espacio ni razón.

¹³ Énfasis en cursiva puesto por mí.

El Amado se entrega pasivamente al sueño entre los brazos de la Amada. Su dormir es a su vez simbólico y tampoco extraño al inconsciente, pues es en el espacio de la fantasía y del sueño donde mejor se expresa. Se sume en la noche más profundamente, escapando del cuerpo (López-Baralt 170). Que el Amado se duerma justamente sobre los pechos de la Amada no es casual: “<<Allí>> -nos dice su pareja-: <<en mi pecho florido>>. Magnífico indicio. Porque era precisamente allí donde ella se sentía inflamada de amores, donde resplandecía la antorcha lumínica que la guiaba hacia ella misma [...]” (López-Baralt 170).

Esto pareciera indicarnos nuevamente que todo confluye y se transforma en una misma cosa en el espacio de su psique profunda. El corazón inflamado, el camino, la noche y el amante se hacen parte de ella misma, se transforman en uno: “(...) porque en ella ha encontrado el amor. Y, al hacerlo, se ha encontrado a sí misma, ya que es precisamente en su más honda mismidad donde confluye todo: la luz, la oscuridad, el amor” (López-Baralt 171).

El poema vuelve a reiterarnos que la Amada sigue ciega, pues es a través de su piel que percibe. Ella es acariciada por el aire, aspecto que alude -explica López-Baralt citando a Dámaso Alonso- al soplo del Santo Espíritu creador, propio de las últimas etapas de la unión. Tanto para cristianos como sufíes, el viento como metáfora refiere a un “despertar” del alma a su condición original, ontológica. Eso quiere decir que la Amada ha perdido su antifaz y ha accedido a su ser auténtico (López-Baralt 172-173). En el proceso de individuación, el ejercicio que el sujeto debe lograr hacer es ese mismo: acceder a su psiquis profunda, donde habita el inconsciente, pues solo desde aquel lugar es posible hacer el contacto con él, tal como la Amada -o sea el alma- con Dios.

Los amantes se encuentran rodeados de un paisaje onírico, oriental en un sentido mágico y, lo más importante, resguardado de la lógica racional. Esto vuelve a recordar el hecho de que el contexto es un estado de conciencia expandida. Los espacios generan un círculo cerrado, aludiendo de nuevo al “[...] símbolo sagrado de la perfección, del

infinito, de lo Absoluto” (López-Baralt 173). Se trata, ni nada más ni nada menos que de un jardín rodeado de muros, refugio del amor trascendido que viven los amantes. Una vez más, San Juan recurre al símbolo del jardín, ya elaborado extensamente en el “Cántico Espiritual”¹⁴.

Amada y Amado se derrumban una sobre el otro y pierden la conciencia, abandonando los cuerpos hasta ahora celebrados. Así, la Amada queda traspuesta, fuera del cuerpo. Esto significa que en el camino al éxtasis transformante, la protagonista ha perdido su mismidad, pues se encuentra en el umbral de la unión. Se abre paso, entonces, a un nuevo estado, donde el amor al fin puede ser vivido de forma absoluta: ha sucedido la fusión, la transformación absoluta. No es casualidad que esto suceda precisamente *fuera* del cuerpo, pues es al perderlo que la Amada ha quedado libre de los límites de conciencia, espacio-tiempo y materia y esta libertad es condición obligatoria para la unión (López-Baralt 174-176). Visto de este modo, la Amada ha accedido al inconsciente, identificado también por la ausencia de espacio-tiempo, materia y conciencia.

En su unión absoluta, ambos son la noche, la “Noche simbólica de lo Incognoscible, sin límites y sin materia, oquedad pura en la que la razón y la vista corpórea quedan gloriosamente ensombrecidas” (López-Baralt 176). De este modo, tanto Amada como Amado han penetrado la noche de los sentidos y la noche de la conciencia racional. No sorprende, entonces, que Carl Gustav Jung identificara justamente el proceso de individuación con la noche.

4.4.4 <<CESÓ TODO>>

La Amada termina por decir <<cesó todo>>, haciendo una referencia directa a la Nada. En el vacío se encuentra el Todo; haber alcanzado la Nada significa haber

¹⁴ Se desarrolla más en extenso en el capítulo 4.2.3. El jardín del alma unificada.

alcanzado el Todo, lo Absoluto (López-Baralt 176). Finalmente, se hace mención a las azucenas, flores de blancura casi resplandeciente: “es como si el poeta nos indicara que los amantes, al cerrar los ojos a la vida y a la conciencia, al fin advinieran a la luz” (López-Baralt 177). Este es un elemento interesante, pues alude a un cierto equilibrio entre oscuridad y luz: ha devenido la noche absoluta y en ella se encuentra la luminiscencia. El proceso de individuación requiere, como uno de los aspectos necesarios, el equilibrio entre lo que Jung llama concepción de día y de noche, entre consciente e inconsciente, entre yo y sí-mismo.

Pareciera que durante todo el poema, la noche estaba conduciendo a la luz. Pero no cualquier luz, sino “[...] a la luz de la verdadera conciencia -de la conciencia <<florida>>- que se alcanza [...] cuando cierran los ojos a lo visible” (López-Baralt 177). Esa es la luz de la unión transformante. El dejamiento del ser, el rendimiento sucede entre esas blancas flores, sucede de noche, en la luz. Estas flores tenían para el misticismo sufí exactamente esa equivalencia: la del dejamiento último en manos de Dios (López-Baralt 179).

Se celebra ahora un nivel de existencia que se encuentra más allá del cuerpo. La Amada ha perdido su identidad en el Amado, pero ha vuelto a recuperarla, transformada. Ha perdido así su mismidad, su disfraz exterior, y ha regresado a sí poseyendo algo más importante: su ser profundo (López-Baralt 179). Funciona, de nuevo, como el proceso de individuación, en el cual el sujeto debe rendir su ego, para poder ganar el nuevo ser unificado.

Este nivel de existencia superior es el “ojo del alma”, donde “[...] se está a oscuras y a la vez iluminado; se celebra el cuerpo y se lo trasciende; se está dormido o transpuesto y a la vez lúcido; se reside <<en parte donde nadie parecía>>, pero a la vez se goza de la protección absoluta del almena, que nos inscribe en un círculo sagrado” (López-Baralt 179-180). Se trata entonces de una realidad dual, donde todos los opuestos se concilian finalmente. A lo mismo alude el proceso de individuación, que busca la unificación de la dualidad intrínseca del ser humano, la dualidad que determina

todas las otras dualidades en base a las que se estructura la vida: inconsciente-consciente.

5. LENGUAJE AMOROSO Y PROCESO DE INDIVIDUACIÓN

Habiendo recorrido ya los poemas de San Juan de la Cruz “Cántico Espiritual A” y “Noche Oscura”, cabe preguntarse el porqué de la utilización del lenguaje amoroso para referirse a la experiencia de unificación con Dios. Si bien esto tiene una explicación desde la religión entregada incluso por el propio San Juan¹⁵, es interesante cuestionar en el contexto de este trabajo la relación entre el amor como estado de conciencia expandido y el proceso de individuación.

Como ya fue mencionado anteriormente con respecto al *leit-motiv* unitivo, existe cierto deseo universal por unificarse con un otro. En el caso místico, este otro es el Todo, Dios, el Absoluto. Sin embargo, en el caso humano la unión es, simplemente, con otro humano. Primero, es menester aclarar que, en ambos casos, se está hablando de *amor*. El amor, entonces, posee para estos casos un valor que va más allá del mero sentimiento. Se trata de un *estado del alma*. Como tal, tiene ciertas consecuencias en el sujeto, haciéndolo capaz tanto de unificarse como de transformarse, de dejar parte de su propia identidad para entregársela a este otro.

Curiosamente, a lo largo de la historia de la humanidad e incluso hasta el día de hoy, las personas han perseverado en la anhelante búsqueda de unión, de perder sus propios límites y hacerse parte de un otro compuesto. Esto revela también aspectos del propio sujeto. A esta búsqueda externa subyace una búsqueda interna, por la unión con él mismo, con aquel espacio velado que vive en el interior de cada uno. Así, desde la perspectiva abordada en este trabajo, se estaría hablando de la búsqueda por unificar el consciente con el inconsciente, es decir, el ya varias veces mencionado proceso de individuación junguiano.

Ahora, ¿qué tiene el amor que propicia aquella búsqueda de unificación interior al tiempo que estimula la unión con un ente “externo”? Es posible afirmar que el amor, al igual que el espacio de la fantasía o el sueño, genera un estado de conciencia

¹⁵ Es decir que Amado y Amada y su amor son alegorías del amor entre el alma y Dios.

expandido. De esta manera, el sujeto es capaz de contactar con su lado inconsciente, con aquel espacio velado, pues las manifestaciones de este se hacen notoriamente más intensas. Así, el inconsciente se plasma en el consciente a través de la unión amorosa. En consecuencia, no sorprende la utilización del lenguaje amoroso por San Juan de la Cruz a la hora de expresar su unión y transformación. Tampoco, desde esta perspectiva, es tan relevante distinguir si el santo está hablando de amor profano o amor divino, porque ambos funcionarían como medio para un mismo fin: la unión interior -el proceso de individuación en otras palabras-.

La protagonista del “Cántico Espiritual” desciende hacia las aguas, emprende el camino hacia el interior del alma donde precisamente se experimenta el amor. En el caso de la “Noche Oscura” es interesante observar que, finalmente, todo confluye a un mismo espacio dentro de la profundidad de la psiquis de la protagonista: el amor. Ella, al encontrarlo, se transforma en el amado, pero también en el camino, en la noche y en su propio corazón inflamado. En ambos poemas, se celebra un nivel de existencia superior que han alcanzado las protagonistas. Ellas entregan su identidad, pero la recuperan de una manera transformada, unificada. Emprenden un camino de búsqueda por el Amado para desprenderse del disfraz exterior y poder alcanzar así su ser profundo. En ambos casos, el proceso de individuación llega a puerto exitosamente gracias a una única fuerza: el amor.

Es posible concluir que lo que realmente relaciona -o, teóricamente, iguala- al proceso de individuación con la experiencia mística, es el proceso de búsqueda y unificación de la psiquis profunda del sujeto. En los dos casos analizados en este trabajo, es el amor el motor que mueve a las protagonistas a querer salir de su cómodo estado anterior, para emprender la difícil, arriesgada y abnegada búsqueda de la unificación, que implica un vaciado antes de un llenado, una entrega absoluta antes de una recepción de algo. De modo que la llave que permite quitar el velo, abrir la puerta, es el amor.

6. CONCLUSIONES

Tanto el proceso de individuación como la experiencia mística en general y la experiencia mística particular representada en los poemas “Cántico Espiritual” y “Noche Oscura” de San Juan de la Cruz comparten entre ellos el *leit-motiv* unitivo. Es decir, es la búsqueda de la unificación lo que determina las experiencias representadas. El mejor ejemplo para hablar de ello es la metáfora utilizada por Luce López-Baralt de la leyenda persa del Simurg, donde los treinta pájaros emprenden la búsqueda por el Simurg y finalmente descubren que este no era nada más ni nada menos que ellos mismos. De esta forma, la búsqueda de unión con otro de la experiencia mística remite en realidad a la búsqueda de unificación interior, a la unión con el espacio velado que habita dentro del sujeto.

El propio San Juan, en el Libro dos, capítulo cinco de la “Subida”, afirma que el alma es transformada en Dios, el propio Dios le informa su nuevo ser sobrenatural, donde el alma *es* Dios. O sea, una vez transformada el alma en el otro, vuelve a sí misma cambiada, poseedora ahora de las características de aquello con lo que se ha unificado. Esto aplica tanto para la unificación que podría llamarse “exterior”, es decir con un ente externo al sujeto -en este caso Dios-, pero también para la unificación “interior”, donde el propio sujeto encuentra la unión con su ser oculto y profundo.

La Amada tanto en el “Cántico Espiritual” como en la “Noche Oscura” emprende un viaje que se inicia con una salida. Como ya fue mencionado anteriormente, esta salida no es literal en el sentido de un camino físico, sino que, al contrario, se trata de una entrada dentro de sí misma. El camino es, entonces, interior y va en descenso hacia lo más profundo de su psiquis. Con todo, como es natural, al existir una partida existe también un regreso. La Amada vuelve a su punto de partida, pero regresa cambiada. La unificación ha sucedido y le entrega un nuevo estado de existencia transformado. El yo que regresa es un yo superior, es un yo que ha integrado tanto el ego como el sí-mismo, el consciente como el inconsciente.

Además de como camino, esto es comprensible a través del reflejo en la fuente, del cual también ya se habló en este trabajo. Es una metáfora fundamental, pues representa de forma muy clara cómo la búsqueda exterior por el Amado resulta ser un reflejo de la búsqueda por sí misma. La Amada del “Cántico Espiritual” se ve a sí misma -su psiquis profunda, su inconsciente- al tiempo que ve a su Amado. Se trata entonces de una búsqueda, unificación y transformación doble, que alude a dos formas de expresión de una misma vivencia, pues la unión con Dios, finalmente, también es, para la perspectiva de este trabajo, la unión con el inconsciente. La alusión a los ojos como ventanas del alma proviene de una tradición sumamente rica y tiende a referir genéricamente a un efecto del amor. Como ya fue tratado, con amor se estaría refiriendo a un estado de conciencia expandida que *abre* el espacio para que el yo consciente pueda penetrar en las profundidades del inconsciente.

La fuente que subyace la búsqueda desesperada por el Amado es el amor y este habita en las profundidades del sujeto. Lo divino, entonces, se revela aparentemente fuera del sujeto, pero realmente se trata de un proceso que está sucediendo *dentro*. Y cabe enfatizar que la búsqueda que culmina en la unión tiene su origen en un motor que no es racional. En este caso es el amor. Esto quiere decir, que no es el yo emprendiendo una búsqueda consciente de lo inconsciente, sino que es el yo precipitándose al espacio del inconsciente producto de un estado de expansión.

El amor pide siempre un equilibrio entre el objeto amado y el sujeto que ama. Esto, pues la unificación necesita equidad entre las partes para poder ser llevada a cabo. Del mismo modo sucede con el ego y el sí-mismo en el proceso de individuación junguiano y también entre la unión entre Dios y alma, como insiste San Juan al hablar de una cena simbólica, donde es la Esencia divina la que es compartida entre ambos. Asimismo, ni la experiencia mística ni el proceso de individuación tienen espacio-tiempo. Ambas suceden en el espacio interior, en el jardín simbólico como el espacio interior del alma. Allí, las reglas del mundo material no tienen ningún peso y no sirven para intentar explicar la unificación. Esto se debe a que las reglas del consciente no son

aplicables a la profundidad de la psiquis y de ahí que para expresar una experiencia mística o el propio proceso de individuación los autores tiendan a recurrir a estados expandidos de la consciencia, como lo es en este caso el amor.

El símbolo de la noche también es fundamental para comprender la unificación interior desde la perspectiva metafórica. Alude a un arquetipo sumamente importante para el camino de unificación interior: la sombra. Se trata del lado oculto de la psique, que debe ser alcanzado y cruzado para llegar a la unión. Así, tanto en la vía mística como en el proceso de individuación, el sujeto debe renunciar a sus sentidos físicos, para poder hundirse en la total oscuridad que abre las puertas a la profundidad del yo.

Como la Oscuridad, la Nada también es referenciada para referirse al camino de unificación. Esto, pues en la Nada vive el Todo. El sujeto debe ser capaz de dejar ir su ego, vaciarse de su yo consciente para dejar espacio para la unión. Para entrar a sí mismo es menester dejar ir aquello que mantiene la puerta cerrada. Se trata de un salto de fe, pues el alma no sabe si al saltar al vacío encontrará realmente un Todo que la sujete. De ahí que tanto el amor, la experiencia mística y el proceso de unificación requieran de valentía, pues una de las tareas más difíciles para el ego es dejar ir su control.

Finalmente, es factible concluir que desde el análisis realizado a los poemas “Cántico Espiritual A” y “Noche Oscura” como expresiones literarias de la experiencia mística, sí es plausible afirmar que ambas están refiriendo a un proceso unitivo interior que podría clasificarse como el proceso de individuación junguiano. Esto permitiría sostener la idea de que experiencia mística y proceso de individuación estarían efectivamente aludiendo a una misma experiencia humana. Sería interesante, no obstante, poder continuar profundizando y poniendo a prueba esta hipótesis desde otras obras literarias que retraten una experiencia mística, a la vez de incursionar más en el papel que tiene el amor en estas representaciones.

7. BIBLIOGRAFÍA

Baker, Armand F. “El tiempo y el proceso de individuación en la Última Niebla”. *Revista Iberoamericana* (1986): 393-415. Digital.

De la Cruz, San Juan. *Obras completas*. Ed. Lucinio Ruano de la Iglesia. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1991.

Delgado, José Antonio. *Retorno al Paraíso Perdido. La renovación de una cultura*. Soria: Sotabur, 2004.

Fama, Antonio. “Proceso de individuación y concepto del ánima junguiana en Los pasos perdidos de Alejo Carpentier” *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* (1979): 183-188. Digital.

Jung, Carl Gustav. *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Trad. De Miguel Murmis. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A., 1970.

López-Baralt, Luce. *Asedios a lo Indecible*. San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante. Madrid: Editorial Trolla, S.A., 1998.

McLean, Julienne. “Carl G. Jung y la espiritualidad cristiana”. Hereford Cathedral. Hereford, Inglaterra. 15 mar 2013.

San Juan de la Cruz. Biografía, poesía y obras. Orden del Carmelo Descalzo Seglar, 2019. <http://www.sanjuandelacruz.com/>. 22 de octubre de 2019.

Velasco, Juan Martín. *La experiencia mística*. Madrid: Centro internacional de estudios místicos, 2004.

7. ANEXO

CÁNTICO ESPIRITUAL A (SANLUCAR)

De la Cruz, San Juan. *Obras completas*. Ed. Lucinio Ruano de la Iglesia. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1991: 127-131.

Canciones entre el alma y el esposo

Esposa:

1. ¿Adónde te escondiste,
amado, y me dejaste con gemido?

Como el ciervo huiste,
habiéndome herido;
salí tras ti, clamando, y eras ido.

2. Pastores, los que fuerdes
allá, por las majadas, al otero,
si por ventura vierdes
aquél que yo más quiero,
decidle que adolezco, peno y muero.

3. Buscando mis amores,
iré por esos montes y riberas;
ni cogeré las flores,
ni temeré las fieras,
y pasaré los fuertes y fronteras.

Pregunta a las Criaturas

4. ¡Oh bosques y espesuras,

plantadas por la mano del amado!
¡Oh prado de verduras,
de flores esmaltado,
decid si por vosotros ha pasado!

Respuesta de las Criaturas

5. Mil gracias derramando,
pasó por estos sotos con presura,
y yéndolos mirando,
con sola su figura
vestidos los dejó de hermosura.

Esposa

6. ¡Ay, quién podrá sanarme!
Acaba de entregarte ya de vero;
no quieras enviarme
de hoy más ya mensajero,
que no saben decirme lo que quiero.

7. Y todos cantos vagan,
de ti me van mil gracias refiriendo.
Y todos más me llagan,
y déjame muriendo
un no sé qué que quedan balbuciendo.

8. Mas ¿cómo perseveras,
oh vida, no viviendo donde vives,

y haciendo, porque mueras,
las flechas que recibes,
de lo que del amado en ti concibes?

9. ¿Por qué, pues has llagado
aqueste corazón, no le sanaste?
Y pues me le has robado,
¿por qué así le dejaste,
y no tomas el robo que robaste?

10. Apaga mis enojos,
pues que ninguno basta a deshacellos,
y véante mis ojos,
pues eres lumbre dellos,
y sólo para ti quiero tenellos.

11. ¡Oh cristalina fuente,
si en esos tus semblantes plateados,
formases de repente
los ojos deseados,
que tengo en mis entrañas dibujados!

12. ¡Apártalos, amado,
que voy de vuelo!

Esposo

Vuélvete, paloma,

que el ciervo vulnerado
por el otero asoma,
al aire de tu vuelo, y fresco toma.

Esposa

13. ¡Mi amado, las montañas,
los valles solitarios nemorosos,
las ínsulas extrañas,
los ríos sonoros,
el silbo de los aires amorosos;

14. la noche sosegada,
en par de los levantes de la aurora,
la música callada,
la soledad sonora,
la cena que recrea y enamora;

15. nuestro lecho florido,
de cuevas de leones enlazado,
en púrpura tendido,
de paz edificado,
de mil escudos de oro coronado!

16. A zaga de tu huella,
las jóvenes discurran al camino;
al toque de centella,
al adobado vino,

emisiones de bálsamo divino.

17. En la interior bodega
de mi amado bebí, y cuando salía,
por toda aquesta vega,
ya cosa no sabía
y el ganado perdí que antes seguía.

18. Allí me dio su pecho,
allí me enseñó ciencia muy sabrosa,
y yo le di de hecho
a mí, sin dejar cosa;
allí le prometí de ser su esposa.

19. Mi alma se ha empleado,
y todo mi caudal, en su servicio;
ya no guardo ganado,
ni ya tengo otro oficio,
que ya sólo en amar es mi ejercicio.

20. Pues ya si en el ejido
de hoy más no fuere vista ni hallada,
diréis que me he perdido;
que andando enamorada,
me hice perdidiza, y fui ganada.

21. De flores y esmeraldas,

en las frescas mañanas escogidas,
haremos las guirnaldas
en tu amor florecidas,
y en un cabello mío entretejidas:

22. en sólo aquel cabello
que en mi cuello volar consideraste;
mirástele en mi cuello,
y en él preso quedaste,
y en uno de mis ojos te llagaste.

23. Cuando tú me mirabas,
tu gracia en mí tus ojos imprimían;
por eso me adamabas,
y en eso merecían
los míos adorar lo que en ti vían.

24. No quieras despreciarme,
que si color moreno en mí hallaste,
ya bien puedes mirarme,
después que me miraste,
que gracia y hermosura en mí dejaste.

25. Cogednos las raposas,
que está ya florecida nuestra viña,
en tanto que de rosas
hacemos una piña,

y no parezca nadie en la montaña.

26. Deténte, cierzo muerto;
ven, austro, que recuerdas los amores,
aspira por mi huerto,
y corran sus olores,
y pacerá el amado entre las flores.

Esposo

27. Entrado se ha la esposa
en el ameno huerto deseado,
y a su sabor reposa,
el cuello reclinado
sobre los dulces brazos del amado.

28. Debajo del manzano,
allí conmigo fuiste desposada,
allí te di al mano,
y fuiste reparada
donde tu madre fuera violada.

29. A las aves ligeras,
leones, ciervos, gamos saltadores,
montes, valles, riberas,
aguas, aires, ardores
y miedos de las noches veladores,

30. por las amenas liras
y canto de serenas os conjuro
que cesen vuestras iras
y no toquéis al muro,
porque la esposa duerma más seguro.

Esposa

31. Oh ninfas de Judea,
en tanto que en las flores y rosales
el ámbar perfumea,
morá en los arrabales,
y no queráis tocar nuestros umbrales.

32. Escóndete, carillo,
y mira con tu haz a las montañas,
y no quieras decillo;
mas mira las compañas
de la que va por ínsulas extrañas.

Esposo

33. La blanca palomica
al arca con el ramo se ha tornado,
y ya la tortolica
al socio deseado
en las riberas verdes ha hallado.

34. En soledad vivía,

y en soledad he puesto ya su nido,
y en soledad la guía
a solas su querido,
también en soledad de amor herido.

Esposa

35. Gocémonos, amado,
y vámonos a ver en tu hermosura
al monte o al collado
do mana el agua pura;
entremos más adentro en la espesura.

36. Y luego a las subidas
cavernas de la piedra nos iremos,
que están bien escondidas,
y allí nos entraremos,
y el mosto de granadas gustaremos.

37. Allí me mostrarías
aquello que mi alma pretendía,
y luego me darías
allí tú, vida mía,
aquello que me diste el otro día:

38. El aspirar del aire,
el canto de la dulce filomena,
el soto y su donaire,

en la noche serena
con llama que consume y no da pena;

39. Que nadie lo miraba,
Aminadab tampoco parecía,
y el cerco sosegaba,
y la caballería
a vista de las aguas descendía.

NOCHE OSCURA

De la Cruz, San Juan. *Obras completas*. Ed. Lucinio Ruano de la Iglesia. Madrid:
Biblioteca de Autores Cristianos, 1991: 106-107.

1. En una noche oscura,
con ansias, en amores inflamada,
¡oh dichosa ventura!,
salí sin ser notada,
estando ya mi casa sosegada;

2. a oscuras y segura
por la secreta escala, disfrazada,
¡oh dichosa ventura!
a oscuras y encelada,
estando ya mi casa sosegada;

3. en la noche dichosa,

en secreto, que nadie me veía
ni yo miraba cosa,
sin otra luz y guía
sino la que en el corazón ardía.

4. Aquesta me guiaba
más cierto que la luz del mediodía
adonde me esperaba
quien yo bien me sabía,
en parte donde nadie parecía.

5. ¡Oh noche que me guiaste!;
¡oh noche amable más que la alborada!;
¡oh noche que juntaste
Amado con amada,
amada en el Amado transformada!

6. En mi pecho florido,
que entero para él solo guardaba,
allí quedó dormido,
y yo le regalaba,
y el ventalle de cedros aire daba.

7. El aire del almena,
cuando yo sus cabellos esparcía,
con su mano serena
en mi cuello hería,

y todos mis sentidos suspendía.

8. Quédeme y olvidéme,
el rostro recliné sobre el Amado;
cesó todo y dejéme,
dejando mi cuidado
entre las azuzenas olvidado.