

HACIA EL CAMINO DE LA LUZ: SAN JUAN DE LA CRUZ Y LA *LLAMA DE AMOR VIVA* COMO UNA BÚSQUEDA DE LA VERDAD SUSTANCIAL

JUAN PABLO ORTIZ HERNÁNDEZ

University of Calgary

El poeta español San Juan de la Cruz (1542-1591) se une a la tardía tradición mística española¹ con una obra poética breve pero de una intensidad emocional que Valbuena Prat describiría como “superior” a la de cualquier otro autor de su época². Educado, en un primer momento, en el colegio de los jesuitas donde aprende latín y retórica al mismo tiempo de adquirir conocimientos humanísticos, el poeta español no se iniciaría en la orden del Carmelo hasta ya entrado el año de 1563. Junto con Santa Teresa de Ávila, emprendería la reforma de la orden de los Carmelitas por la que sufriría ataques y persecuciones, mismas que lo llevarán a permanecer encarcelado durante nueve meses en 1577. Para el año de 1591 cae gravemente enfermo y se traslada al convento de Ubeda donde pasaría sus últimos días³, dejando, por consiguiente, un legado invaluable para las letras renacentistas en España y el mundo.

¹ Ya Menéndez Peláez reconoce, -al igual que Sainz Rodríguez (cfr. *Espiritualidad española*, Madrid, Rialp, 1961.), Julián Ribera (Cfr. “Orígenes de la filosofía de Raymundo Lulio” en *Homenaje a Menéndez Pelayo II*, Madrid, 1899, pp. 191-216.), Miguel Asín Palacios (*Huellas del Islam*, Madrid, Gredos, 1941.) y Ángel Cilveti (Cfr. *Introducción a la mística española*, Madrid, Cátedra, 1966.)- las manifestaciones del misticismo en Europa durante la Edad Media, identificando a esta corriente como una fuerte influencia, primero, arábigo-sufística y judío-cabalística; segundo, como una fuerte huella de la mística flamenca y alemana de los siglos XIV y XV, que vendría a repercutir en la creación literaria de la mística del siglo XVI en España.

² Cfr. Ángel Valbuena Prat, *Historia de la literatura española*, cit., pp. 370-375.

³ Cfr. Pedraza y Rodríguez, *Manual de literatura española*, cit., pp. 488-490; de igual manera la biografía editada por J. de la Maza y M. Jiménez Salas, *Vida de San Juan de la Cruz*. Madrid, Editora Nacional, 1967.

En el presente estudio se trazará la vía por la que el poema *Llama de amor viva* del místico español, constatará que es, a través del proceso místico, la manera en que el poeta dialoga con las teorías agustinianas, inscribiéndose así en la búsqueda de una *verdad sustancial* que revelará, de manera inigualable, el misterio de Dios. Es, entonces, que para hablar de la obra en verso de SJC⁴ será imprescindible tomar en cuenta las precisiones conceptuales de la mística española y, en específico, las relaciones entre experiencia mística y creación poética; que si bien poseen naturaleza distinta, será la última el vehículo difusor del cual haga uso el carmelita español para racionalizar la experiencia intuitiva de connotaciones místicas.

Conviene señalar que la actitud mística parte del ascetismo, presuponiendo con ello un grado superior que únicamente puede ser accesible para algunos por el encuentro con Dios a través de la *vía unitiva*.⁵ Es decir, se alcanza así, la perfección representada en el recibir y “saborear” el don con que Dios provee al hombre y, con ello, la unificación con el misterio y la divinidad.⁶ El propio SJC ha definido este momento como: “Una transformación total en el Amado, en que se entregan ambas partes por tal posesión de la una a la otra, con cierta consumación de unión de amor, en que está el alma hecha divina y Dios por participación cuanto se puede en esta vida”.⁷ Es notable, entonces, que la contemplación espiritual se verá

⁴ Abreviatura que utilizaremos a lo largo del trabajo para referirnos a san Juan de la Cruz.

⁵ Algunos críticos como Milagros Rodríguez y Menéndez Peláez, entre otros, han descrito las tres fases o vías del ascetismo hacia el misticismo consideradas tradicionalmente bajo las denominaciones de *vía purgativa* (proceso de purificación de todo lo sensorial), *vía iluminativa* (quietud espiritual que alcanza el alma en su potencia volitiva, iluminada por la gracia divina) y, finalmente, la *vía unitiva* (fase de la iniciación de la experiencia propiamente mística, que comporta la plena identificación entre las potencias del alma -memoria, entendimiento y voluntad-, sin algún resquebrajamiento, ni descensión, bajo la acción de la gracia de Dios que las asume en un acto de amor sublime).

⁶ Cfr. Pedro Sainz Rodríguez, *Introducción a la historia de la literatura mística en España*, cit., p. 41.

⁷ Cfr. SJC, *Cántico espiritual*, canción XXII.

afectada, en gran parte, por la ideología que cada una de las escuelas místicas⁸ inserte en ésta. Menéndez Pelayo ha reconocido la existencia de un gran enlace sistemático entre el pluralismo de obras y autores místicos que llena -en buena parte- el siglo XVI y XVII, además de apuntar una estrecha conexión entre la escuela franciscana, agustiniana y la carmelitana.⁹ Esta última, que está inspirada en el “espíritu contemplativo de la vida eremítica”, tiene su fundamentación más intrínseca en la retórica del desprendimiento, unificada al legado que retoma de otras órdenes¹⁰ y, es por esta razón que Milagros Rodríguez la ha caracterizado como una escuela ecléctica.¹¹

Al hablar del eclecticismo y la evidente huella del santo de Hipona en la *Llama de amor viva* del místico español, podemos decir que la *verdad* a la que los dos tienden, es también, “según la frase evangélica, el *camino* y la *vida*”.¹² Para San Agustín buscar dicha *verdad* significará que no sólo la mente tiene necesidad de ésta, sino el hombre en su totalidad, dando reposo así, a todas las exigencias que la condición humana trae consigo. Racionalidad para el santo de Hipona, no significa organización sistemática sino una disciplina interior que no se detendrá frente a los límites del misterio, sino que “hace de este límite y misterio, punto de referencia y base”.¹³ Es así que el fervor religioso y el ímpetu místico hacia la *verdad*, no residen en él como una corriente

⁸ Menéndez Pelayo ha configurado a los poetas místicos según la orden religiosa a la que pertenecieran; es por ello que el crítico español ha delimitado cinco escuelas místicas que van desde la franciscana, agustiniana, dominica, jesuítica y, a la que pertenecieran Santa Teresa como SJC, la carmelitana. Cfr. *Historia de las ideas estéticas en España*, cit., pp. 83-84.

⁹ Cilveti ha mencionado que es difícil establecer diferencias entre la corriente mística agustiniana y franciscana, ya que las dos optan por la vía afectiva expuesta por el obispo de Hipona, dando a la primera orden la característica de poseer un panorama místico más amplio desde una perspectiva más ponderativa que descriptiva. Cfr. *Introducción a la mística española*, cit., p. 170.

¹⁰ Cfr. Jesús Menéndez Peláez, *Historia de la literatura española*, cit., p. 210.

¹¹ *Op. cit.*, p. 473.

¹² Nicolás Abbagnano, *Historia de la Filosofía*, cit., p. 277.

¹³ *Ibidem*, p. 277.

contraria a la investigación, ya que le dan calor de vida a la misma. Es por ello que SJC no se aleja de esta tradición de pensamiento y con ese mismo ímpetu místico hacia la *verdad* se lanza detrás de ella en un proceso de *in-silio* extático, sabiendo que Dios, en efecto, se revela en el más íntimo recoveco del alma del poeta.

Buscar a Dios, entonces, significa para el carmelita español buscar el alma y, buscar el alma, significa replegarse sobre sí mismo, reconocerse en la propia naturaleza espiritual y, a la manera agustiniana, significa “confesarse”; una confesión a manera de éxtasis y retórica de advenimiento, con la certeza de que el “encuentro” se dará, incluso, desde una perspectiva erótico-intimista como puede leerse en los siguientes versos:

¡Oh llama de amor viva
que tiernamente hieres
de mi alma en el más profundo centro!
Pues ya no eres esquiva
acaba ya si quieres,
¡rompe la tela de este dulce encuentro!

Es posible percibir esa conmoción que provoca el “encuentro” en el poeta; pero más aún, ese centro del cual se hace mención, que no es más que la convicción del encerramiento en la propia interioridad como la *vía* que lo hará abrirse a la *verdad* y a Dios. Es por ello que es menester llegar hasta el más íntimo y escondido núcleo del “yo” para encontrar en un “más allá” de él la *verdad* y, por consiguiente, a Dios. En las palabras del místico español resuena lo que el santo de Hipona mencionaría en sus *Confesiones* sobre este viaje interior hacia el “yo” o el alma: “No salgas de ti mismo, vuelve en ti, en el interior del hombre habita la *verdad*; y si encuentras que tu naturaleza es mudable, levántate por encima de ti mismo” (X, 6). Resulta claro que la *verdad* es, al mismo tiempo, interior al hombre y trascendente. Es por ello que dentro del poema de SJC se respira una atmósfera de íntima confesión y apertura para que pueda llevarse a cabo el “encuentro”. Es así que Blanco Aguinaga ha

mencionado que lo peculiar de SJC, y en particular caso, la *Llama de amor viva*, es que el santo:

arranca donde los demás parecen detenerse, o aquello de lo que los demás hablan tímidamente; desde el umbral mismo de la experiencia en la que nos instala inmediatamente sin rodeos, sin que medien, prácticamente, explicaciones de ningún género sobre el proceso [místico] y sus peculiaridades.¹⁴

Queda claro que el poeta se encuentra en una postura de desnudez que le permite reconocerse en lo que es; una desnudez que lo lleva a encerrarse en sí mismo y confesarse con sinceridad. Confesar significará aquí hablar del proceso sin tapujos ni barreras; confesarse será estar frente a la *verdad* y abrazarla, afirmándose de manera trascendente en ese acto como luz y llama doble, como conciencia e intuición. Sinceridad y humildad, al mismo tiempo, serán las portadoras de la *verdad* como razón intuitiva, sobrepasando el juicio humano sin -casi- términos denotativos que puedan comunicar esta experiencia inefable. Es por ello que en la búsqueda de la luz -la búsqueda de Dios- se encerrará la premisa que la *verdad* es Dios mismo y, es así, cómo el principio fundamental de la teología agustiniana se relaciona directamente con el carmelita español. Entonces ¿debemos entender el concepto de alma en SJC desde las funciones apriorísticas de Kant? Evidentemente que no, ya que el poeta revela en sus letras que el discurso de la mente no crea la verdad, sino la encuentra. Por ello no hablamos del innatismo platónico o cartesiano en SJC, sino de la falta de independencia del alma, siempre unida y adherida a algo superior a ella.

Es una constante en el poema de SJC esa insistencia en lo sustancial donde queda negado de manera temática, casi sin piedad, todo horizonte humano. El único elemento humano en la obra del poeta español, será la vía intuitiva con la que éste puede comunicar su experiencia mística a manera de un encuentro, a manera de

¹⁴ Cfr. Carlos Blanco Aguinaga, *Historia social de la literatura española*, cit. p. 272.

llegada y cópula. Es por ello que en los siguientes versos el poeta recurre al “toque” amatorio y -a la manera de Saínz Rodríguez-, al “saboreo” de la divinidad, a través del binomio *verdad* interior-amor:

¡Cuán manso y amoroso
recuerdas en mi seno
donde secretamente solo moras,
y en tu aspirar sabroso
de bien y gloria lleno,
cuán delicadamente me enamoras!

Sin embargo, esta dureza, parecería que es sólo teórica y aparente según Luis Martínez Gómez.¹⁵ El amor de Dios (meta-mística), aún siendo trascendente, se encarna en formas asequibles al hombre que parecen estar sublimadas por la intención espiritual y transfiguradas en una “plasticidad poética” de contenidos vitales inigualables. Parece, entonces, que nunca se había puesto, hasta con el poeta español -sin olvidar a la santa de Ávila- el misterio de Dios tan cerca del corazón humano. Así, el crítico español le da a la obra del poeta carmelita la característica de imagen no explicativa sino substantiva, profundamente sugeridora y de impresión casi divina.¹⁶

Si decimos, entonces, que SJC se inscribe en la vía agustiniana de la interiorización como búsqueda y encuentro de la *verdad* y Dios; podemos decir también que su esquema de vía mística es de extrema sencillez teológica. Es así que Dios se encuentra poseído en esta poética por el medio único y más adecuado a las virtudes teologales: la fe. Lo importante, para el poeta, es llegar a estas inmediaciones quitando estorbos o mejor dicho, atendiendo a la luz de la conciencia intuitiva dirigida hacia las “profundas cavernas” del alma. Al parecer todo lo que resulta inferior a la divinidad es un elemento inadecuado para ir en su busca, así el poeta se descalza y se desnuda de todo bien creado por el orden sensorial, incluso del entendimiento como proceso exterior o ¿será que se descalza

¹⁵ Cfr. su sección sobre la “Historia de la Filosofía española” en la obra de Johannes Hirschberger, *Historia de la Filosofía*, cit. pp. 527-621.

¹⁶ *Ibidem*, p. 619.

también de la voluntad en el plano natural y aún en el espiritual? Evidentemente no, ya que este estadio se convierte en una metáfora del vacío, sin proveerle a este término connotaciones existenciales sino todo lo contrario, un vacío que revela salvedad como categoría mística -tal vez, la más idónea- para ir hacia Dios.

La *Llama de amor viva* se nos presenta como el único tratado, según Juan Luis Alborg, que ha llevado de manera furtiva la unión y transformación del alma en Dios, derivando en una estrecha deuda con la poesía amatoria de Garcilaso¹⁷ como también con la poesía religioso-doctrinal del *cancionero*, llevando estas dos fuentes a una divinización que hacen del poeta carmelita un místico enamorado e, incluso, erotizado.¹⁸ Entonces, para alcanzar esta etapa *unitiva* el poeta necesita encontrarse en su “centro” a solas con Dios, según su sustancia y total capacidad en una postura de aniquilamiento y vacío de todo objeto extraño, embelesado en la contemplación y estatismo del alma. El alma ha sido admitida -casi en secreto- en la intimidad con Dios. El movimiento del amor se vuelve inmutable a manera de llama, a manera de fuego eterno, intuitivo e indescifrable, a manera de *iluminación*¹⁹ como se lee a continuación:

¹⁷ Aunque temáticamente se presente una conexión en SJC con Garcilaso, es importante mencionar la grandiosidad con la que el poeta carmelita sigue los estamentos estéticos del último, llevando así la lira italiana a una perfección y simetría que muchos otros no alcanzaron en la época.

¹⁸ Cfr. Juan Luis Alborg, *Historia de la literatura española*, cit, pp. 475-514, al igual que la obra de Dámaso Alonso en la que se hace mención detallada de estas relaciones temáticas: *La poesía de San Juan de la Cruz*, Madrid, Gredos, 1967.

¹⁹ Conviene analizar el estudio de Moriones acerca de la teoría de la iluminación del santo de Hipona. En este estudio Moriones reconoce que en ningún momento San Agustín trata la iluminación con un carácter de supranaturalidad, por tanto se habla de una iluminación de orden natural. La teoría de la iluminación, consiste en una intervención divina, Dios es la intervención que ilumina la razón del hombre para que pueda conocer y, esto es opuesto a la supranaturalidad; para Agustín esta intervención es natural. El conocimiento del hombre y el conocimiento de Dios se ilumina recíprocamente, de forma casi en espejo, y realizan a la perfección, el proyecto del filosofar agustiniano: conocer a Dios y a la propia alma, a Dios a través del alma y al alma a través de Dios. Iluminación será la luz irradiada al intelecto humano, para que

¡Oh lámparas de fuego
 en cuyos resplandores
 las profundas cavernas del sentido,
 que estaba oscuro y ciego,
 con estraños primores
 color y luz dan junto a su querido!

Es evidente que la posibilidad de buscar a Dios y amarle está fundada en la misma naturaleza del poeta por el hecho de ser hombre; esa posibilidad se encuentra en lo oscuro de esa “caverna” revelando así, cómo en las letras del poeta carmelita resuenan ecos de un neoplatonismo certero.

Según el santo de Hipona, el hombre creado a imagen y semejanza de la divinidad -que es la verdadera Eternidad para él- tiene la posibilidad de volver a dicha divinidad a través del *amor*. La triple forma de la naturaleza humana en cuanto imagen de Dios se inscribe de la siguiente manera:

Yo soy, yo conozco, yo quiero. Soy en cuanto sé y quiero; sé que soy y quiero; quiero ser y saber. Vea quien pueda como en estas tres cosas hay una vida inseparable, una vida única, una mente única, una única esencia, y cómo la distinción es inseparable, y, sin embargo, existe.²⁰

Por esta razón, la *iluminación* está presente en el proceso místico del poeta español como una única idea inmutable. Pareciera que esa

éste pueda trascender lo sensible e intuir las verdades inmutables. La iluminación consistirá en que la verdad se irradia desde la idea de Dios, sobre el espíritu del hombre, es decir, Dios es luz que ilumina al hombre. ¿De qué manera puede el hombre conocer el mundo? Es cierto que el hombre tiene razón, como es cierto que la razón la debe ejercer para conocer el mundo y, cada vez que la ejerza habrá una intervención divina. El hombre conoce también a través de lo sensible, pero no es lo sensible a través de lo que conocemos lo verdadero, sino más bien, los sentidos sólo son sensaciones que produce el alma, la cual es la que conoce. Cuando el hombre conoce al mundo, se da una intervención divina (iluminación), que le permite conocer una verdad a través de la interioridad. Cfr. *Teología de san Agustín*. cit., p. 177.

²⁰ Cfr. San Agustín, *Confesiones*, cit., p. 111.

idea platonizante que instaura que siempre lo perfecto reside detrás de lo imperfecto, es la que opera en el fondo de su espíritu y la que le hace ver detrás de toda *verdad* particular, que no es más que una *verdad* participada: una *verdad* absoluta. El poeta español parece, entonces, tocar a Dios a través de un itinerario íntimo hacia Él. SJC participa de la divinidad con la certeza de que la verdad no es el alma sino la luz que desde su interior lo guía y lo llama a la sinceridad del reconocimiento de sí mismo como ente potenciado a la eternidad.

La poesía de SJC se revela así como cautiverio en un oasis donde el amor es un “toque delicado”; un oasis comparado con la cima del monte espiritual que el poeta recrea, en el que sólo Dios es digno de la posesión tanto del alma como del pensamiento del poeta. Menciona Belaval que Jean Baruzi, al igual que George Morel, ha postulado a SJC -sin hacer desconocimiento de la historicidad que su cometario implica-, como un hegeliano cruzado con fenomenología existencial y semiológica. Todo ello reside en la noción dialéctica de su poética a través del elemento de la antítesis, poniendo de relieve la identidad de lo interior y lo exterior; la dialéctica de la presencia y la ausencia; de lo visible y lo invisible; del movimiento y del reposo; incluso, del ser y el no-ser.²¹ Es así que vemos la búsqueda de esquemas lógicos por parte del poeta para hacer inteligible lo inefable a manera de giro afectivo, lo cual refiere al “muero porque no muero” de la monja de Ávila:

¡Oh cauterio suave!
¡Oh regalada llaga!
¡Oh mano blanda! ¡Oh toque delicado
que a vida eterna sabe
y toda deuda paga!
Matando, muerte en vida has trocado.

Este método antitético resultante en unidad no es extraño a SJC ya que pertenece a la larga tradición filosófica platónica,

²¹ Cfr. Yvon Belaval, *Historia de la Filosofía*, cit., p. 256.

neoplatónica y agustiniana²². Vemos, como ya hemos comentado que la apacible característica del cautiverio o, incluso, la oscuridad de la desnudez no es un vacío, como negación, sino un método casi propedéutico para el encuentro cara a cara -o en este caso, cuerpo a cuerpo- con la divinidad. Esa “lámpara de fuego” en las “cavernas del sentido” guía al poeta al goce extático de la “luminosidad” cegadora del ser.

Es, entonces, en la *Llama de amor viva* donde la consumación del “matrimonio” místico se alcanza. Es en este poema en donde el poeta, intuitivamente, reconoce que todas las cosas son Dios y que el alma se ha fundido ya en esta profusión trasfigurada del mundo. Está claro, entonces, que la poética de SJC es una poética de amor. El poeta se re-conoce como mutable e insuficiente para sí, solamente puede encontrar su felicidad en la posesión de lo que es más que él mismo: en la posesión de un objeto inmutable. El poseer un objeto inmutable, es el lograr la unión con Dios, por lo que esta acción corresponde a la felicidad. Tanto la ética de San Agustín como la poética de SJC residen en las inmediaciones del amor. La voluntad intuitiva será, aquí, lo que mueva al poeta hacia Dios, tomando finalmente posesión de Él o viceversa. Después de este estadio ¿qué le queda al poeta?; después del encuentro con la divinidad ¿conviene seguir en el mundo?; ¿será que el poeta desea la partida total hacia la *verdad* eterna?; ¿será que, doliente porque la muerte no ha llamado en su aposento, decide fugarse del mundo de las cosas para así unificarse a la *Idea* inmanente por medio de la intuición? En la *Llama de amor viva*, el poeta se ha marchado, su conciencia no reside ya en este mundo; está allá, en el lugar al que los hombres sin la “gracia” divina no pueden acceder. El poeta se ha eternizado, ha partido, se ha vuelto *Uno*.

²² Cfr. los estudios de Hirschberger sobre el sustancialidad, alma y cuerpo en la filosofía agustiniana en *Historia de la Filosofía*, cit., pp. 304-306.

Bibliografía

ABBAGNANO, Nicolás, *Historia de la Filosofía*, 5 vols, Barcelona, Hora, 2000.

ALBORG, Juan Luis, *Historia de la literatura española*, Madrid, Gredos, 1966.

BELAVAL, Yvon, *Historia de la Filosofía*, 12 vols, México, Siglo XXI, 1973.

BLANCO AGUINAGA, Carlos, *Historia social de la literatura española*, 3 vols, Madrid, Castalia, 1978.

CILVETI, Ángel, *Introducción a la mística española*, Madrid, Cátedra, 1966.

CRUZ, San Juan de la, *Cántico espiritual*,
http://www.bibliotecagratis.com/autor/C/cruz_san_juan_de_la/cantico_espiritual.htm

HIRSCHBERGER, Johannes, *Historia de la Filosofía*, 2 vols, Barcelona, Herder, 1997.

MENÉNDEZ PELÁEZ, Jesús, *Historia de la literatura española*, 3 vols, León (España), 2005.

MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, *Historia de las ideas estéticas en España*, 5 vols, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1962.

MORIONES, Francisco, *Teología de san Agustín*, Madrid,

Comercial Editora de Publicaciones, 2004.

PEDRAZA JIMÉNEZ, Felipe y Milagros Rodríguez Cáceres,
Manual de literatura española, 14 vols, Pamplona,
Cénit, 1980.

RIVERS, Elías, *Poesía lírica del Siglo de Oro*, Madrid, Cátedra,
2005.

SAINZ RODRÍGUEZ, Pedro, *Introducción a la historia de la
literatura mística en España*, Madrid, Espasa-Calpe,
1984.

SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, México, Porrúa, 2005.

VALBUENA PRAT, Ángel, *Historia de la literatura española*, 6
vols, Barcelona, Gustavo Gili, 1981.