

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

La palabra del místico resulta plurivalente respecto a la palabra común. Esas «lámparas de fuego», que iluminan «las profundas cavernas del sentido», encierran en su simbolismo una visión totalizadora de la relación amorosa. Al ser reinterpretadas poéticamente, esas lámparas dejan de ser un lugar común en la tradición religiosa, desde el *Cantar* bíblico hasta el sufismo, para convertirse en la unidad de la visión luminosa que San Juan busca. Tal vez a la luz de la transfiguración de los sentidos empiece a aclararse el sentido de la estrofa y, con ella, del poema entero. Porque esa irradiación luminosa de «las profundas cavernas del sentido», que arrastra tanto la tradición platónica del mito de la caverna como la imagen evangélica de la transfiguración del cuerpo glorioso dentro de la tradición cristiana, no hace más que revivir, en el instante del poema, la integración del alma en la realidad trascendental («Cuando te seré fiel con todo mi ser, entonces nada me será penoso y difícil; y mi vida será *una vida real* por estar totalmente llena de Ti», nos dice San Agustín en las *Confesiones*), pues el alma, al transformarse en el mismo fuego del amor abisal, sabe que sólo lo divino es lo real. Y por eso, si nuestra lectura parece hacer de «junto», tal vez la palabra más equívoca de la estrofa, un adverbio, San Juan de la Cruz le da el valor de adjetivo, calificando por igual a «calor y luz», para indicar una fusión de luz y amor, la experiencia del alma con respecto a la realidad última.

Si el místico recurre al simbolismo del fuego para comunicar la perfecta unión de la amada y el amado, es porque el fuego es el símbolo *sensible* de la dominación del amado y del amor de la amada. Esta transformación por el fuego ha sido expresada por los poetas para trascender su propia realidad. Rilke decía que aquel que deseara la transformación, debería entusiasmarse por la llama. Para San Juan de la Cruz, que sin duda recordaba las palabras atribuidas al profeta Elías en el Monte Carmelo («Y el Dios que respondiere por medio del fuego, ése es Dios», *I Reyes*, 18:24), el espíritu que se manifiesta a través del fuego, no sólo procura restablecer la unidad perdida anulando la distancia, sino también la relación de la lengua con el fuego, central en la tradición judeocristiana, de modo que, gracias a esta incertidumbre del fuego y a su identificación con el corazón («Para comenzar a ir a Dios, se ha de quemar y purificar el corazón de todo lo que es criatura con *el fuego* de amor de Dios», *Subida*, I, 2, 2), se entiende mejor la transformación de la amada

en el amado y el retorno al origen, propio de mística y poesía, por medio del fuego del lenguaje. El lenguaje afectivo con que se presenta esa transformación de la amada en el amado, de la parte en el todo, surge de la experiencia y gusto íntimo del corazón, universalmente asociado al fuego y al lenguaje, cuya función mediadora hace que se manifieste la forma de Dios. El lenguaje del místico, en cuanto tiende a la unidad de lo absoluto, nos reconduce a la indistinción del origen. En su pertenencia mutua de «calor y luz», de lo masculino y lo femenino, el fuego alumbra la conversión o el reconocimiento de lo uno en lo otro en ese punto central del corazón, que es el verdadero lugar de amor⁷.

San Juan de la Cruz vive en el siglo XVI, una época de tensiones y paradojas, y su obra, oscilando de lo finito a lo infinito, se presenta como un arduo ejercicio de trascender lo histórico para experimentar lo absoluto. De ahí que abandone el lenguaje para ir hacia lo más auténtico, hacia el silencio que hace posible la inminencia de Dios. Por eso, el poema «Sobre un éxtasis de harta contemplación», donde tal vez se expresa de forma más sintética la totalidad de la experiencia mística, se abandona lo verbal para entrar en lo contemplativo («Entréme donde no supe, / y quedéme no sabiendo, / toda sciencia trascendiendo»), de manera que la trascendencia de lo conocido es la que genera el acceso a lo desconocido, el conocimiento de la esencia de lo divino («consiste esta summa sciencia / en un *subido sentir* / de la divinal esencia»), a partir de la ignorancia de lo trascendente. Lo que revela ese «subido sentir», de forma intuitivo-afectiva, es que la ciencia mística se recibe pasivamente («es obra de su clemencia») y que la manera más profunda de conocer a Dios, como ya expresó Dionysius Exiguus en su *Theologia Mystica*, es no conociéndole. Sólo abandonando el discurso verbal, entrando en el silencio, el lenguaje se aproxima al ideal de la música para decir la totalidad de la experiencia.

Mientras no recobremos la unidad perdida, no podremos realizarnos plenamente. Lo erótico se relaciona con lo sagrado y lleva a utilizar el lenguaje de manera nueva, como hicieron los místicos, a fin de pasar de lo conocido a lo desconocido, a lo más real. La conocida afirmación de

⁷ Para el símbolo del fuego, que actúa como prolongación de la luz y tiene un valor de iluminación, cfr. los estudios de G. Durand, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid, Taurus, 1981; R. Metzner, *Las grandes metáforas de la tradición sagrada*, Barcelona, Kairós, 1987; G. Bachelard, *Fragments de una poética del fuego*, Barcelona, Paidós, 1992; y M. Satz, «La mística del fuego», en *Umbría lumbre*, Madrid, Hiperión, 1991, pp. 253-262. En cuanto a ensayos concretos sobre el poema, pueden tenerse en cuenta los de C. Morón Arroyo, «Texto de amor vivo», en *Ínsula*, núm. 537, pp. 15-17; J. C. Nieto, «El proceso poético de la Llama de amor viva», en *Edad de Oro*, XI, pp. 123-132; y J. Jiménez, «Luz y transfiguración», en *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*, (eds.) J. A. Valente y J. Lara Garrido, Madrid, Tecnos, 1995, pp. 293-304.

Unamuno de considerar a los místicos como los verdaderos creadores del idioma, responde a un deseo de integrar lo erótico en lo religioso, destruyendo la ambivalencia de cuerpo y espíritu, puesto que por la carne llega la salvación. Abolida la escisión entre el alma y el cuerpo, que no es cristiana, lo erótico anuncia desde su indistinción la reintegración en la armonía cósmica. Y es que a través de la experiencia mística, como visión verbal de la realidad, se tiene acceso a lo sagrado, a la plenitud del contacto con lo real⁸.

Las relaciones entre Oriente y Occidente, opuestas y a la vez complementarias, se han empezado a intercambiar en los dos últimos siglos. Mientras en las culturas orientales lo erótico como espejo de la hierogamia cósmica ocupa un lugar clave, Occidente vivirá, como afirma Octavio Paz, bajo el signo del *no-cuerpo*. Desde el cristianismo hasta el capitalismo del siglo XIX, el cuerpo fue humillado, por lo que en siglos de represión oficial lo erótico tuvo que refugiarse en la tradición hermética, en la alquimia o la Kábala, a la que pertenece el *Zohar*, donde leemos: «Cuando la luz penetra la sombra ambas son fecundadas. La luz, elemento masculino, y las tinieblas, elemento femenino, se unen y forman la unidad». Todo este simbolismo sexual permanece *latente* en la lengua hebrea, donde las palabras se ordenan por lo masculino y lo femenino, y se expresa en el *Cantar de los Cantares*, libro clave de la tradición bíblica, en el que se da esa larga búsqueda del uno por el otro. La tradición mística de Occidente se aclara al entrar en contacto con el *Cantar* bíblico y su larga tradición de comentaristas, en la que hunden sus raíces la poesía y los comentarios de San Juan de la Cruz⁹.

Si la relación del místico con el texto sagrado le hace adoptar una forma nueva, lo que importa es la experiencia individual de esa transformación. San Juan de la Cruz conoce el código metafórico del *Cantar*

⁸ *Contra la dualidad platónico-origenista, los Padres de la Iglesia griega hacen valer la unidad de cuerpo y alma como constitutiva de lo humano; por eso en sus escritos no encontramos la oposición entre eros y ágape. Sobre la irreductibilidad de ambos, véase el estudio de A. Nygren, Agape and Eros, Philadelphia, Westminster Press, 1953. En cuanto al poema «Sobre un éxtasis de harta contemplación», además de la bibliografía recogida por M. Diego Sánchez, San Juan de la Cruz. Bibliografía del IV Centenario de su muerte (1989-1993), Roma, Teresianum, 1993, es necesario tener en cuenta los artículos de A. Ruffinatto, «Los códigos del eros y del miedo en San Juan de la Cruz», Dispositio, 4 (1979), pp. 1-26; y de E. Wilhelmsen, «San Juan de la Cruz: Percepción espiritual e imagen poética», Bulletin Hispanique, 88 (1986), pp. 293-319.*

⁹ *Para una visión del erotismo, refugiado en la tradición hermética o la Kábala, véase M. Satz, «Kábala y Eros», en Árbol verbal. Nueve notas en torno a la Kábala, Madrid, Altalena, 1983, pp. 47-58. Sobre la naturaleza secreta del Cantar de los Cantares es importante el estudio de P. Vulliaud, Le Cantique des Cantiques d'après la tradition juive, Var, Éditions D'Aujourd'hui, 1975. En esta misma línea tradicional de los comentaristas, hay que citar el trabajo de T. Merton, San Bernardo, el último de los Padres, Madrid, Rialp, 1956, en el que se analizan los Sermones sobre el Cantar como un trabajo de teología mística.*

bíblico, según el cual se establece un diálogo amoroso entre Dios y el pueblo de Israel, pero su poesía hace de lo conocido otra cosa. Ella nos revela su propia experiencia religiosa, que es del todo personal, y penetra hasta el misterio de Dios por la relación con Cristo. No hace falta acudir a la docta explicación de los comentarios, cuya objetividad prolonga el sentido de los poemas, sino recordar el romance *In Principio erat Verbum*, compuesto precisamente en la prisión toledana y que depende por completo de la teología trinitaria, cuya ley de amor nos hace capaces de contemplar lo divino, para darnos cuenta de que Dios se hace hombre con el objeto de deleitar a la esposa-creación y San Juan de la Cruz identifica a los amantes del *Cantar* bíblico con Cristo y el alma desde la interpretación alegórica que él mismo ha heredado. Lo que ocurre en los poemas es que el lector se deleita con la intuición simbólica de la invitación al amor divino, mientras en el comentario reflexiona sobre la explicación alegórica que se le ofrece. Aceptando la unidad del proceso místico, consistente en la salida, la unión y el retorno, ya señalada por el Maestro Eckhart («Porque el hombre debe...contemplar a Dios y volver»), es evidente que los tres poemas son altamente eróticos, según revelan los símbolos y las imágenes sensuales que los surcan. Bastaría la sola referencia al poema de *La noche oscura*, sin duda el más condensado de los tres y donde el misterio de la noche, desde la salida furtiva hasta el olvido entre las azucenas, reside en el símbolo mismo, para sentir, aunque no lo entendamos del todo, que no sólo se habla de humano amor, si bien nos sobrecoge su extremado realismo amoroso, sino también de lo desconocido de Dios que *cae* por amor en el alma. El deseo que desencadena la búsqueda en el *Cántico* se hace experiencia compartida en la *Noche*, donde germina la palabra de amor. Esa palabra nacida de las sombras, al margen del lenguaje, es la que permite la metamorfosis de la semejanza en identificación, la aparición de lo sagrado sin mediación alguna¹⁰.

El místico cristiano quiere conocer el misterio de Cristo, el único mediador, por eso los antiguos Padres, después de San Pablo, acudieron al lenguaje erótico para resaltar el tránsito de esa mediación. A pesar de la influencia del dualismo helénico, los Padres y los ascetas siguieron fieles al pensamiento bíblico, donde el hombre está hecho a imagen de Dios y la imagen tiende hacia su modelo, que la trasciende radicalmente. Por eso, para San Juan de la Cruz, que se mueve dentro de la tradición

¹⁰ Para esta mística teológica, fundada en la imitación de Cristo y señalada por el propio San Juan de la Cruz («En Cristo mora corporalmente toda plenitud de divinidad», *Subida*, II, 22, 6), véase el estudio de Hans Urs Von Balthasar, «Juan de la Cruz», en *Gloria. Una estética teológica*, Vol. 3, Madrid, Ediciones Encuentro, 1987, pp. 115-171. En cuanto a la unidad profunda de poesía-comentario, que en los últimos años ha ido cobrando cada vez más importancia, véase el ensayo de J. L. López Aranguren, «Poesía, doctrina y experiencia místicas en San Juan de la Cruz», en *El Ciervo*, num. 485-486, agosto-septiembre 1991, pp. 34.

crisiana, Cristo es quien restaura en el hombre esta plenitud amorosa de la Unidad-Trinidad con su encarnación deificante. Bajo tal perspectiva unificadora («Dios se encarnó para que el hombre pudiera ser portador de Espíritu», dice Atanasio de Alejandría), se entiende que la teología mística de San Juan de la Cruz es fundamentalmente cristocéntrica.

Esta reunificación de lo humano y lo divino en Cristo, pues el hombre no es sino el cuerpo de Dios, se manifiesta poéticamente mediante un *eros* transfigurado, que nos saca de la experiencia cotidiana y nos impulsa hacia la unidad de lo sagrado, de la que lo sexual aparece como principal sustituto. La herencia del pensamiento dualista ha ocultado la continuidad de lo real. Si queremos penetrar en lo sagrado y propiciar su presencia en el mundo, nada mejor que participar de la reciprocidad del amor divino al modo de los místicos, quienes no excluyen el amor sexual, sino que lo asumen con una función sagrada de intercambio y apertura espiritual. El hecho de que lo femenino juegue un papel central en el *Cántico*, cuya acción erótica tanto contrasta con el estatismo y plasticidad del *Cantar* bíblico, revela una actitud receptiva ante el amor divino que la amada lleva dentro de sí («los ojos deseados / que tengo en mis entrañas dibuxados»), cuya inmanencia sólo cobra sentido si se la entiende como un hecho concreto y corporal. Los principales símbolos femeninos, la fuente, la noche, la llama, al borrar los límites entre los amantes, sobre todo el de la noche, revelan una experiencia de participación en la vida del otro, que alberga deseo y plenitud, y que el místico trata de incorporar a la unidad de su propia experiencia en la poesía. Si San Juan de la Cruz siguió fielmente el *Cantar* bíblico en su tratamiento del amor divino como amor sexual, fue porque la espiritualidad erótica de la experiencia mística le dio la oportunidad de descubrir lo sagrado, de celebrar la totalidad. Lo deseable es la plenitud y ésta no se realizará mientras lo dual no se resuelva en lo único, en la trascendencia del *eros*, que es el impulso hacia la integridad de lo sagrado¹¹.

Armando López Castro

¹¹ La mezcla de lo erótico y lo religioso es lo que dota a los poemas de San Juan de la Cruz de una gran ambigüedad, componente esencial de toda poesía. Refiriéndose a esta relación entre erotismo y poesía, Octavio Paz ha señalado: «Es imposible leer los poemas del místico español únicamente como textos eróticos o como textos religiosos. Son lo uno, lo otro y algo más, algo sin lo cual no serían lo que son: poesía», en *La llama doble. Amor y erotismo*, Barcelona, Seix Barral, 1993, p. 23. En cuanto a la realización mística de la unión con Dios, que supone la abolición de toda dualidad y que está presente tanto en la mística oriental como occidental, véase el estudio de R. Otto, *Mystique d'Orient et mystique d'Occident*, París, Payot, 1951. Sobre el valor sagrado de lo erótico, es necesario remitirse a los estudios de S. Lilar, *Aspects of Love in Western Society*, Londres, Panther Books, 1967, y J. Evola, *The Metaphysics of Sex*, Nueva York, Inner Traditions International, 1983, en los que el erotismo y el sexo aparecen como fuerzas positivas en la vida espiritual.