

## **Universo simbólico y soteriología en la poesía de San Juan de la Cruz**

Alberto Quiñónez

astroviev@gmail.com

### **Resumen**

El presente artículo intenta explicitar los principales sistemas simbólicos de la obra poética de San Juan de la Cruz, como un intento previo para establecer cómo dichos sistemas de símbolos expresan una visión particular sobre el problema de la redención del ser humano. Dicha visión particular abrega de la tradición mística occidental, cuyas principales conclusiones acerca de la relación entre la humanidad y Dios, suponen una fuerte contradicción frente al poder eclesial.

**Palabras clave:** San Juan de la Cruz – Mística española – Sistemas simbólicos – Soteriología – Poesía.

**Abstract**

*This article tries to explain the main symbolic systems of the poetry of Saint John of the Cross as a previous attempt to establish how these systems of symbols express a particular vision on the problem of the redemption of the human being. This particular vision opens up from the western mystical tradition, whose main conclusions about the relationship between humanity and God, imply a strong contradiction with ecclesial power.*

**Keywords:** *San Juan de la Cruz – Spanish mysticism – Symbolic systems – Soteriology – Poetry.*

## 1. Introducción

Tradicionalmente, los estudios sobre San Juan de la Cruz enfatizan el lirismo de su poesía o bien su carácter místico-religioso<sup>1</sup>. Unos y otros no carecen de razón. La poesía de Juan de la Cruz es una de las mejor logradas en lengua española, no sólo en términos de forma sino por la gran capacidad de síntesis de experiencias humanas profundas. La sinceridad y profundidad de los sentimientos que es capaz de transmitir ponen en un segundo plano el hecho de que la temática sea de

índole religiosa. Pero por otra parte, visto desde una óptica más devota, el hecho de que la poesía de San Juan de la Cruz remita a una experiencia trascendental verdadera ligada a Dios resulta uno de sus principales méritos, sino el mayor, en el contexto de una religiosidad en crisis como lo era la Europa del siglo XVI.

No obstante, esa separación resulta contraproducente al valorar la obra poética como algo en sí mismo. El análisis formal conduce a un callejón sin salida que se contenta con el análisis de estructuras lingüísticas y recursos literarios. La valoración del contenido se pierde más fácilmente entre la ficha biográfica y la apelación de santidad, perdiendo la poesía de San Juan de la Cruz su carácter artístico y convirtiéndose en mero recurso de fe. Se vuelve así necesaria una táctica de acercamiento a la obra de Juan de la Cruz que permita contraponer a esos énfasis parciales una visión histórica y filosófica que reconcilie forma y contenido, expresión y experiencia subjetiva. En otras palabras, se trata de un intento de justicia estética que no reste valor a los componentes de una obra como la de San Juan de la Cruz, en tanto elementos constituyentes e inseparables, en mutua comunicación y determinación, y que por el contrario abra puentes de comunicación

---

1 A pesar de la genialidad y profundidad de su interpretación, Damaso Alonso termina por optar por esa distinción, enfocándose en lo puramente literario: "Dejémonos de Góngora. Las mayores dificultades de la poesía española nos las ofrece San Juan de la Cruz. El problema más arduo que se nos plantea es el de las relaciones mutuas entre poesía y experiencia mística, y entre poesía y comentarios en prosa. Yo he tenido que rehuir estos espinosísimos problemas, por no ser competente para tratarlos. Las materias espirituales son difíciles de deslindar. Alguna vez tendremos que orillar problemas místicos, pero sin penetrar en ellos. Voy a dirigir sólo mi atención hacia el problema literario que plantea esta extraña poesía". Alonso, Damaso. "La poesía de San Juan de la Cruz". En: *Thesaurus: Boletín del Instituto Caro y Cuervo*. Tomo IV. No. 3. Colombia. 1948. Págs. 492 - 493.

entre disección formal y valoración de contenido.

Partiendo de tales premisas, el análisis aquí elaborado se sitúa históricamente tratando de elaborar una hermenéutica de la experiencia mística contenida en la obra poética de San Juan de la Cruz, enfocándose principalmente en el problema de la salvación. En este sentido, se elabora primeramente un marco de comprensión histórica de la obra sanjuanista sin pretensiones de exhaustividad; luego, se hace un relevo de las principales categorías o, más exactamente, de los símbolos que guían la poética de San Juan de la Cruz, para luego elaborar una hermenéutica de la salvación desde su posición mística.

## 2. Marco de comprensión de la mística

Para tener una comprensión de la mística española es necesario situarla en su contexto histórico y establecer su "forma de funcionamiento", su lógica. En este sentido, se hace en los siguientes sub apartados una reseña histórica del marco en que aparece la mística en España, específicamente la que es tema de esta investigación: la mística de San Juan de la Cruz. Asimismo se perfila una breve historia de la mística europea, curso en la que aquella se inscribe. Luego se deli-

nean las líneas fundamentales del pensamiento y la experiencia mística, su dialéctica, para finalmente hacer algunas valoraciones sobre la forma de la obra sanjuanista, esto es, de su poesía.

### 2.1. La sociedad española del siglo XVI

El siglo XVI es un momento de quiebre en el plano global. Es el siglo de las grandes transformaciones sociales, políticas y económicas que demarcarán los senderos de la historia de prácticamente todos los países hasta el momento actual. Siguiendo a Hobsbawm y a su noción de "tiempo histórico", puede sostenerse que el siglo XVI comenzó antes del año 1500 d. c.; de hecho, los mal llamados procesos de "reconquista" española y "descubrimiento" de América, marcan el inicio del florecimiento económico europeo y todas las transformaciones sociales y políticas que dicho auge llevó aparejadas. Así visto, es posible fechar el inicio del siglo XVI, en tiempo histórico y no cronológico, en 1492.

La "reconquista"<sup>2</sup> finaliza en el

2 Autores como Ramón Grosfoguel ponen en tela de juicio, a través de un análisis histórico y hermenéutico, la idea de una reconquista del territorio ibérico. La tesis de Grosfoguel es que el territorio ibérico no era propiamente espa-

año de 1492, cuando los ejércitos de los reyes católicos eliminan los últimos asentamientos musulmanes que desde hacía ocho siglos poblaban gran parte del territorio ibérico. En 1492 culmina la expulsión de los musulmanes que quedaban en la región del Al-Andalus (actual Andalucía) y comienza el proceso de configuración institucional del Estado español, monárquico y católico, de la mano de Fernando I de Aragón e Isabel I de Castilla. Pero la decadencia política y económica de la naciente España volvía imperativa la necesidad de un empuje económico. El bloqueo de las rutas comerciales hacia oriente hizo que la corona española se aventurara, con la expedición de Cristóbal Colón, a buscar nuevas rutas para su

---

ñol y que más que una reconquista, dicho proceso fue un proceso de expansión imperial por parte de la monarquía católica llevada a cabo en territorio ibérico en contra de la cultura musulmana. Según el mismo Grosfoguel la llegada de los musulmanes a la península ibérica se debió a un proceso de expansión del Islam y de conversión al mismo de grandes partes de la población ibérica. La "invasión" musulmana es entonces un mito cuya contraparte es otro proceso mistificado, la "reconquista". Ver: Grosfoguel, Ramón. "Para una descolonización epistemológica del paradigma del conocimiento". Conferencia en el CEIICH/UNAM. 2013. Disponible en: [www.ajuv1121.org](http://www.ajuv1121.org).

comercio. En 1492, llega Cristóbal Colón a territorios del Caribe y se da comienzo a la colonización de las tierras americanas, a la explotación de sus recursos naturales, a la esclavización de su población y a la eliminación de sus identidades originarias.

La colonización de América significó para el reino de España el impulso económico necesario para financiar su estabilización política. Por una parte, la explotación de las minas de oro y plata americanas permitió la acuñación masificada de la masa monetaria necesaria para la circulación mercantil al interior de España pero también en su comercio con economías en tránsito de industrializarse, como Francia e Inglaterra. La incapacidad de España de crear una industria doméstica que satisficiera la demanda interna conllevó a que profundizará su vocación importadora, favoreciendo a los nacientes capitales industriales de los demás países europeos.

Pero pese a su retraso industrial, España se convirtió en menos de un cuarto de siglo en una nación próspera. De la mano de la importación de metales preciosos, la venta en Europa de mercancías propias del "nuevo mundo" y el escasísimo coste de producción que reportaba la agricultura y la minería en tierras americanas (fenómeno

que tenía a la base la utilización de mano de obra esclava o semi esclava), la economía española tuvo un considerable crecimiento. El nivel de vida también mejoraría, pero la distribución social del valor estaría claramente centralizada a favor de la monarquía, el clero y los sectores más altos de la burocracia.

En el plano político, el siglo XVI fue el periodo de mayor florecimiento del reinado de los Habsburgo, quienes llegarían a tener el control de casi toda Europa durante el reinado de Carlos I de España o Carlos V del Sacro Imperio Romano Germánico<sup>3</sup>. El reinado de esta

dinastía se prolongaría hasta el año de 1700, cuando los borbones llegan a la corona. Es un espacio de relativa estabilidad política. Las guerras ya no se suceden tanto en las regiones de la Península Ibérica como en sus territorios de ultramar, especialmente en Flandes.

En materia cultural e intelectual, el siglo XVI español es conocido como el "Siglo de Oro", debido al florecimiento cultural, principalmente, que tuvo su auge hasta ya bien entrado el siglo XVII<sup>4</sup>. Se desarrolla la poesía, tanto clerical como profana, el teatro y la prosa. La filosofía también cobra una particular importancia debido al apoyo de los monarcas, especialmente de Carlos I, a las corrientes humanistas. La música, la arquitectura y la escultura también acusan un gran desarrollo. La pintura no se quedaría atrás gracias a figuras como Diego Velázquez, icono de la pintura española

---

3 Carlos I de España era descendiente de cuatro grandes figuras de las monarquías europeas, de quienes heredó un imperio de vastas proporciones. Por el lado materno, su abuelo Fernando II de Aragón le heredó el reino de Aragón y los territorios itálicos de Cerdeña, Sicilia y Nápoles; su abuela, Isabel I de Castilla, le cedió los reinos de Castilla y Navarra y los dominios de la Nueva España (territorios americanos). Por la línea paterna, recibió de su abuela María de Borgoña los territorios de Flandes y del Franco Condado; y su, abuelo Maximiliano de Habsburgo, le concedió los territorios de Austria y el título imperial del Sacro Imperio Romano Germánico. Ver: Ruiz Ortiz, Miguel Ángel. "La monarquía española de los Austrias en los siglos XVI y XVII". En: *Revista de clases de historia*. Artículo No 336. Málaga, España. 2012.

---

Págs. 3 - 5.

4 El Siglo de Oro Español, cuya contraparte material tiene su base literalmente en el oro extraído de América, se extiende desde la publicación de la Gramática castellana de Nebrija en 1492 hasta la muerte de Pedro Calderón de la Barca en 1681. Ver: Enciclopedia ECU-RED. Entrada: "Siglo de oro español". Disponible en: [http://www.ecu-red.cu/index.php/Siglo\\_de\\_Oro\\_esp%C3%B1ol](http://www.ecu-red.cu/index.php/Siglo_de_Oro_esp%C3%B1ol) [Con acceso el 05 / 07 / 2015].

de todos los tiempos, o Doménikos Theotokópoulos, popularmente conocido como "El Greco", pintor griego establecido en Toledo en 1577.

En este contexto de bonanza y desarrollo en todos los sentidos, se insertan figuras de alto talante intelectual como San Juan de la Cruz. La situación histórica que vivía España en el siglo XVI se convierte entonces en el suelo propicio para que se desarrolle una corriente altamente sensible, que evoque a un mismo tiempo los mayores avances formales en literatura y en doctrina teológica, por un lado, y la humana necesidad subjetiva de trascendencia. De ahí entonces que no sea extraño el apareamiento de la mística en España.

## 2.2. El desarrollo de la mística española

Estrictamente hablando, antes del siglo XVI no era posible ninguna corriente teórica, teológica o literaria propiamente nacional. Antes del siglo XVI, como ya se dijo anteriormente, España no existía. No obstante, la tradición cultural que hunde sus raíces en las místicas árabe y cristiana tenía ya presencia en España desde el siglo XIII con la obra de Ramón Llull<sup>5</sup>. Sobre el origen del

influjo místico en España existen diversas teorías, aunque predominan básicamente tres<sup>6</sup>: a) la teoría árabe, que propone a la mística musulmana como principal influjo de la mística española principalmente en el área de los contenidos simbólicos; b) la teoría germánica, que ubica como principales fuentes de la mística española los escritos de los místicos alemanes (Eckhart de Hochheim), flamencos (Hadewijch de Amberes) y franceses (Marguerite Porete); y, c) la teoría secular, que ve en la literatura profana (Gracilazo de la Vega, Juan Boscán) los principales influjos de la mística española, aunque se reduce al influjo formal y no de contenido.

Según Sainz Rodríguez<sup>7</sup>, la mística española tiene cuatro grandes periodos: a) Importación e iniciación; b) Asimilación; c) Plenitud y difusión; y, d) Decadencia y compilación doctrinal. El primero de estos periodos se extiende desde los antecedentes medievales hasta los albores de 1500, cuando de forma incipiente ya hay un sustrato místico en territorio español que

6 Torres Alvarez, Isabel. "La lírica mística renacentista. Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz y Fray Luis de León". Sin pie editorial. Sin fecha. Pág. 2

7 Sainz Rodríguez, Pedro. *Introducción a la historia de la literatura mística en España*. Madrid, España. 1927.

5 De Santiago, Miguel. *Antología de poesía mística española*. Verón editores. Barcelona, España. 1998. Pág. 3.

comienza a abrirse espacios en algunos círculos eclesiales. El segundo periodo va de 1500 hasta 1560 aproximadamente y refiere al proceso de asimilación doctrinal por el que la mística va adquiriendo importancia para los clérigos como vía de acceso a la divinidad de Dios; las obras escritas en este periodo serán de creación netamente española y no ya sólo traducciones de autores extranjeros. El tercer periodo, de plenitud, se da entre el 1560 y el 1600 y es cuando se da el mayor auge en la producción de obras de carácter místico. El auge es cuantitativo pero sobre cualitativo: la mística alcanza una calidad literaria y una rigurosidad doctrinal totalmente desconocida en las tradiciones místicas que le precedieron. Finalmente, el periodo de decadencia y de compilación doctrinal se extiende hasta mediados del siglo XVII; en este periodo ya no hay creación propiamente dicha sino más bien una glosa literaria de los aportes del periodo anterior y una ordenación y sistematización de dichas doctrinas.

Del periodo de plenitud, tres nombres resuenan de forma canónica: Fray Luis de León, Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz. Los tres formaron parte de las órdenes religiosas de mayor importancia en la España del siglo XVI; Fray Luis de León fue agustino,

mientras que San Juan y Santa Teresa fueron carmelitas. Otras órdenes que tuvieron importancia sobre el desarrollo de la mística fueron los dominicos, los franciscanos, los jesuitas y algunos clérigos seculares y laicos, éstos últimos sobre todo en el periodo de decadencia.

La mística en España, como había sucedido ya en Francia y en Alemania, fue acusada de rozar los límites de la condición herética y anticlerical<sup>8</sup>. La reivindicación mística, cabe recordar, era también una reivindicación de la relación directa entre el individuo y Dios, relación que estaba marcada por el ascetismo de la sencillez y la pobreza. De

8 En Francia el caso más dramático fue el de Margarita Porete, quien fue quemada en la hoguera tras un año de encarcelamiento en el que no se le pudo extraer ninguna confesión pues permaneció en absoluto silencio; tras su muerte, la iglesia trató de eliminar todas las copias de su libro, *El espejo de las almas simples*, y sobre todo de borrar todo rasgo de la identidad de su autora. En Alemania, Eckhart de Hochheim, conocido como Meister Eckhart, también fue perseguido y juzgado por la inquisición, siendo encarcelado y declarado culpable por el mismo Papa Juan XXII; la culpabilidad se emitía por "mancha de herejía o sospecha de la misma". No obstante, Eckhart se salvó de la hoguera: cuando la resolución de su caso se dio a conocer, Eckhart ya había fallecido.

esta forma, Fray Luis de León fue encarcelado por ejecutar una traducción de la Biblia en lenguaje coloquial<sup>9</sup>; mientras que Santa Teresa y San Juan fueron perseguidos por la inquisición por predicar el eremitismo, la pobreza, la humildad y la sencillez del clero. Santa Teresa fue perseguida y sancionada por la inquisición; se le prohibió fundar más conventos de carmelitas descalzas y trató de confinarse en un monasterio; a San Juan de la Cruz se le encarceló en más de una ocasión por su pertenencia a dicha orden.

Pero la mística española tendría particularidades no presentes en otras místicas. Por ejemplo, el recurso al ámbito literario es más acusado que en la mística de las beguinas francesas y flamencas, por mencionar sólo el caso más para-

9 De dicho encarcelamiento provienen los siguientes versos de Fray Luis de León: "Aquí la envidia y la mentira / me tuvieron encerrado. / Dichoso el humilde estado / del sabio que se retira / de aqueste mundo malvado, / y con pobre mesa y casa, / en el campo deleitoso / con sólo Dios se compasa, / y a solas la vida pasa, / ni envidiado ni envidioso". Como es notorio, existe una opción por una vida austera y sencilla lo cual será común a casi todas las corrientes místicas en tanto que la renunciación al mundo es un paso ineludible para acceder a la experiencia de lo divino.

digmático. El preciosismo formal de las obras místicas españolas es también uno de sus rasgos particulares, así como la gran importancia dada al ascetismo y cierto talante ecléctico, que lleva a retomar mucha de la simbología profana y árabe. No obstante las diferencias o, más bien, los rasgos particulares de la mística española, ésta comparte un sustrato común con las otras tradiciones místicas cristianas. Una dialéctica del misticismo es reconocible en todas las tradiciones místicas y constituye un punto fundamental para comprender la problemática del fenómeno místico.

### 2.3. Dialéctica del misticismo

La mística, como todo fenómeno humano, es esencialmente contradictoria. Dicha contradicción se encuentra en la naturaleza misma de la experiencia mística y es lo que posibilita su desenvolvimiento históricamente palpable. Cabe referirse a dos elementos de esa dialéctica que serán importantes para el desbrozo posterior de la obra poética de San Juan de la Cruz: a) la contradicción entre la vivencia mística y la comunicación de dicha vivencia; y, b) la contradicción entre la vida humana y la posibilidad de trascendencia en la divinidad.

La mística tiene una doble

forma de mostración<sup>10</sup>: la mística como experiencia (experiencial), que trata de la vivencia subjetiva de la divinidad en bruto, y la mística teológica (doctrinal), que trata sobre el modo o las vías que hacen accesible el conocimiento de Dios. No obstante, ambas formas se enfrentan a una limitación proveniente del carácter contradictorio del proceso a través del cual la divinidad se presenta al ser humano. Como señala Torres Álvarez: "Es evidente que la mística debido al carácter inefable de la experiencia, incapaz de ser reducida a la lengua vulgar, es sólo expresable a través de un lenguaje paradójico y conceptualmente contradictorio [...] La única solución es sugerir sus sentimientos de manera simbólica"<sup>11</sup>.

Esta contradicción es posible verla a través de la dicotomía entre la vivencia (experiencia) y las vías para comunicarla (expresión). El carácter divino de la experiencia mística vuelve casi imposible el hecho de que la expresión sea totalmente fiel, es decir, que englobe de forma total y exacta a la experiencia. Más bien, la expresión solo puede aproximarse parabólica o tangencialmente a la experiencia. El recurso por antonomasia para

lograr dicha aproximación es un sistema de símbolos socialmente determinados y legitimados; por ello es que la apelación a las vías del arte, principalmente a la literatura, jugará un papel fundamental en el desarrollo de la mística.

Pero así como el arte ofrece sistemas simbólicos que permiten una aproximación más cercana a la experiencia como tal, también lo sitúan fuera del marco tradicional de la teología. El sistema de símbolos con que el arte opera no es necesariamente clerical; por el contrario, su principal fuente es la cultura profana. De este hecho deviene, en parte, que la iglesia haya sido siempre renuente hacia las experiencias místicas y a los documentos que la difundían. Pero también debido a ello, la experiencia mística no siempre es del todo visible en los documentos que la expresan. Su contenido, al no ser del todo inteligible como contenido de divinidad, se seculariza o, al menos, corre el riesgo de secularizarse.

La experiencia mística se configura en torno a tres estadios o vías: la vía purgativa, la vía iluminativa y la vía unitiva<sup>12</sup>. Cada uno de estos estadios responde a una forma particular de encontrarse la subjetividad

10 De Santiago, M. Op. cit. Págs. XIII - XIV.

11 Torres Álvarez, I. Op. cit. Pág. 2.

12 *Ibíd.* Pág. 1.

en el acceso a la divinidad. La vía purgativa es el momento en que el sujeto se desprende de los apetitos materiales, la vía iluminativa es cuando dicho sujeto comienza el camino de entender la beatitud de Dios, la vía unitiva es cuando la subjetividad se desvanece y se encuentra con la divinidad misma en una sola entidad. El proceso de encuentro entre la subjetividad humana y la divinidad es, como se ve, un proceso de trascendencia. Dicha trascendencia encuentra su origen un ámbito más allá de la vida humana misma. Ese hecho demarca otro de los puntos contradictorios de la experiencia mística. Al estar ésta en un plano experiencial fronterizo entre la vida humana y la vida divina, la vida humana se encuentra en un plano cercano a la muerte, ya sea de forma real o nada más perceptiva.

La tensión entre la vida humana y un más-allá de la vida pone a la mística en un plano de inefabilidad<sup>13</sup>. La trascendencia se

acerca a la muerte y la muerte como hecho fuera de toda verificación hace de la mística un fenómeno no corroborable. La mística llega a un callejón sin salida en el plano de la posibilidad vital de manifestarse sin rondar riesgosamente el límite entre la vida y la muerte. Nuevamente será el arte el que dé cuenta de esa contradicción: el límite entre la vida y la muerte –y la locura–, ha sido desde siempre uno de los temas predilectos de la producción artística.

#### 2.4. La poesía de San Juan de la Cruz

La obra poética de San Juan de la Cruz no es muy extensa. Sin contar la segunda versión del “Cántico espiritual”, la obra no rebasa el millar de versos. En el estudio preliminar a la poesía completa de San Juan de la Cruz, Miguel de Santiago da una panorámica de la estructura formal de dicha obra: “La veintena de poesías de San Juan de la Cruz se distribuyen de la siguiente manera: cinco poemas, que suman en total 319 versos; cinco glosas, con un total de 259 versos; y diez romances, con 378 versos. Un total de 964 versos,

13 Una de las obras que mejor expresan esta proximidad entre la trascendencia y la muerte, es decir, entre la plenitud de la vida y su destrucción, es, quizás, la obra del escultor italiano Lorenzo Bernini “El éxtasis de Santa Teresa”. Dicha obra fue realizada entre 1647 y 1651 y retrata a Santa Teresa de Jesús en un momento de éxtasis divino, en trance místico; curiosamente su

rostro es a la vez gloria y mortificación. En artes plásticas, “El éxtasis de Santa Teresa” es una de las obras que corona el barroco pero que también marca el inicio de su decadencia.

una vez añadidos los 8 de las dos letrillas<sup>14</sup>.

Damaso Alonso propone una clasificación atendiendo a la métrica a la que pertenecen cada uno de los poemas<sup>15</sup>. Así, la poética sanjuanina, estaría dividida en: a) Obras mayores, trabajadas en metro endecasílabo (Cántico espiritual, Noche oscura, Llama de amor viva y El pastorcico); y, b) Obras menores, en métrica diversa principalmente en heptasílabos y octosílabos (romances, coplas y letrillas).

Formalmente, la obra poética de San Juan de la Cruz no es de difícil acceso. Por el contrario, la facilidad de su lectura han hecho de este autor uno de los principales referentes de las preceptivas literarias de todos los tiempos. La métrica característica de los poemas de San Juan son los endecasílabos, heptasílabos y octosílabos, los cuales, como se mencionó ya, se utilizan como criterio de demarcación entre las obras mayores y menores.

En relación a los usos gramaticales, Alonso señala que en la poesía de San Juan es identificable una "función predominante del sustantivo a expensas del adjetivo, a ex-

pensas de la función verbal"<sup>16</sup>. Con ello, se refuerzan no sólo los elementos estéticos de la fluidez de la enumeración sustantiva y la cohesión del discurso, sino también se resalta la función del nombre, del sustantivo. Así, "el nombre aislado, desnudo, tiene que multiplicar sus valencias afectivas, recargándose a la par de su original fuerza intuitiva"<sup>17</sup>. Esta recuperación de los sustantivos tendría su origen en el ímpetu místico por recuperar las esencias por encima de los accidentes concretados en los adjetivos, es decir, de develar los elementos sustanciales más allá de los condicionamientos accidentales del mundo.

Un recurso utilizado por San Juan de la Cruz, cuya herencia proviene de la mística flamenca, es la simbología propia del amor cortés. En este sentido, en dicha obra abundan los elementos eróticos, que poseen también una fuente bíblica en el *Cantar de los cantares*, a la vez conectados con una visión idílica de un amor que se debate entre la latencia y la efectualización. La mayor posibilidad del amor cortés es no lograr su plenificación; pero también es por ello que exige un compromiso y una búsqueda denotada por parte de los amantes.

14 De Santiago, Miguel. *Introducción a la poesía completa de San Juan de la Cruz*. Ediciones 29. Barcelona, España. 1997. Pág. 12.

15 Op. cit. Pág. 492.

16 Op. cit. Pág. 502.

17 Op. cit. Pág. 503.

### 3. El universo simbólico y la soteriología en la mística de San Juan de la Cruz

Habiendo caracterizado los elementos generales que permiten la comprensión de la experiencia mística y, de un modo general, la obra poética de San Juan de la Cruz, es posible proceder al análisis de la simbología presente en dicha obra como paso previo a la hermenéutica del problema de la salvación. Como se dijo anteriormente, la obra poética sanjuanina no es extensa; no obstante, la relevación de los símbolos trata de enfocarse en la recurrencia de estos por lo que las citas de evidencia se hacen de los poemas o partes más representativos, no de la totalidad de los poemas en la que están contenidos. Sólo en el caso de que existan giros conceptuales que sea importante tener en cuenta se hace alusión al símbolo en diversos contextos.

Cabe anotar que los sistemas simbólicos de la obra de San Juan de la Cruz están concentrados en sus obras mayores: Cántico espiritual, Llama de amor viva, Noche oscura, El pastorcico. No obstante, algunos elementos importantes para la comprensión de dichos sistemas se encuentran presentes en las coplas y en las glosas elaboradas por el carmelita. Las únicas series de poemas que hemos puesto en un plano secundario debido a la

temática de la investigación son los romances y las letrillas.

#### 3.1. Los principales símbolos en la poesía de San Juan de la Cruz

La obra de San Juan de la Cruz, como ya se dijo, no es muy extensa. Para explorar los sistemas de símbolos presentes en dicha obra se ha partido de una lectura su obra poética completa, pero se han retomado como fuentes principales las que Damaso Alonso califica de *obras mayores*, además de las glosas y las coplas; utilizando los romances y las letrillas sólo para apoyar lo que se ha subrayado a partir de las fuentes principales.

En la obra de San Juan de la Cruz, la presencia de símbolos no se da una manera llana, esto es, como una presencia independiente de la funcionalidad que pueden tener a la luz de las finalidades que tienen los poemas. De esta forma, lo que más resalta es la utilización de ciertos símbolos para expresar problemáticas diversas. Aun cuando los mismos símbolos puedan estar presentes en varios poemas o series de poemas, éstos son utilizados para expresar fenómenos distintos, a veces incluso contradictorios.

Cabe mencionar que la mística española, especialmente la del

período de auge que se condensa en las obras de Santa Teresa de Jesús, Fray Luis de León y de San Juan de la Cruz, abrevia en términos formales de la mística femenina de los siglos XIII y XIV, especialmente de Hadewichj de Amberes y de Margarita Porete. De esta forma, un recurso muy utilizado por los místicos españoles será la analogía con las figuras, las relaciones y las situaciones más relevantes de la tradición del amor cortés.

Para facilitar la enumeración de los símbolos, se ha realizado una clasificación de acuerdo a si estos son sujetos concretos, relaciones entre dichos sujetos o situaciones experimentadas por éstos. En este sentido y siguiendo tal clasificación, los principales elementos que cabe entresacar de la obra poética de San Juan son, en líneas generales, los siguientes:

a) Sujetos: Por sujetos se entiende aquí aquellas figuras simbólicas que cuentan con una entidad y voluntad propias. Los sujetos identificados son básicamente tres: Amada, Amado y elementos de la naturaleza (fauna y flora).

i. Amada: Es siempre la expresión del alma humana y la que, con salvedad del giro usado en *El Pastorcico*, busca de forma incansable al Amado. La Amada

se encuentra en búsqueda y ansia de proximidad del Amado, por lo que las relaciones en las que aparece son siempre expresión de una dialéctica entre la realización y la incompletitud. Un rasgo fundamental de la Amada es que ésta se reconoce en su finitud y en su incompletitud física, moral y espiritual, pero que pese a ello se sabe merecedora del amor del Amado.

ii. Amado: Encarna por antonomasia la expresión de la divinidad, es decir, de Dios. Aparece siempre en una constante fuga de la Amada, lo cual expresaría la idea mística de que Dios está por encima de cualquier cognoscibilidad humana, así como el hecho de que su experiencia, como experiencia de la divinidad, sólo puede alcanzarse a través de un largo y penoso proceso de despojo de los caracteres propios de la humanidad misma.

iii. Fauna y flora: Las plantas, árboles, animales silvestres y demás elementos de la naturaleza, aparecen como parte del escenario en que se desarrolla la re-

lación entre el Amado y la Amada. Hipotéticamente puede decirse que más que expresar a la naturaleza como parte de la encarnación divina, estos símbolos expresan las contingencias históricas que median los procesos de comunión entre el ser humano y la divinidad. Por ello, juegan un papel ciertamente ambiguo en la mayoría de poemas; dan señales del Amado, muestran su apareamiento y dan vías de su recorrido, pero también lo ocultan.

- b) Relaciones: por relaciones se entiende acá, aquellas vinculaciones que aparecen entre dos o más de los sujetos que se han enumerado en el literal anterior, aunque básicamente se refieren a las relaciones entre el Amado y la Amada, es decir, entre Dios y el alma humana.

i. Amor: El amor es la relación de fondo que se establece entre el Amado y la Amada; no obstante, el amor debe entenderse como una relación a priori, existente por la gracia de la divinidad, pues en términos fácticos el amor nunca se plenifica sino

hasta el encuentro entre el alma humana y Dios.

ii. Sufrimiento: Es la nota de la relación de amor en negativo, aparece cuando la unión entre Amado y Amada no se da de forma plena. Este sufrimiento es un rasgo constitutivo de la relación mística y brinda la idea tanto de incompletitud como de conciencia de la finitud del ser humano.

iii. Entrega: Es una característica esencial de la Amada, quien se entrega de forma total y a priori al Amado. No obstante, esta entrega es muchas veces una relación no completa; el abandono del Amado trunca que esa entrega sea sólo una relación potencial. La entrega se plenifica cuando se da la unión entre el Amado y la Amada, lo cual implica la realización de la relación amorosa.

- iv. Abandono: En la mayoría de los casos, el amor y la entrega tienen como contraparte el abandono por parte del Amado. Sólo en *El Pastorcico* quien abandona es más bien la Amada, el alma humana, pues es ésta quien reniega de la

- salvación en Cristo, personificado por el pastor que muere abrazado a un árbol (el cual en términos religiosos simboliza la cruz del calvario).
- v. Búsqueda: Debido a la compleja dialéctica que se establece entre la entrega y el abandono, entre el Amado y la Amada hay una relación de búsqueda. Quien busca es la Amada, el alma humana, mientras que el ser buscado es el Amado, Dios. Esta búsqueda termina en un encuentro que es la experiencia mística y que constituye la base de la redención del alma humana. Sólo en *El Pastorcico*, esta relación es contraria: quien busca es Cristo, es decir, Dios humanizado, pero esta búsqueda no termina en un encuentro sino más bien en un irrealización de la promesa de salvación.
- vi. Encuentro: Como contrapartida de la búsqueda, el encuentro expresa la relación en que el Amado y la Amada logran unirse. De esta unión se deriva la perfectibilidad de la relación de amor y la plenificación de los sujetos.
- vii. Lejanía: Por lo general, la relación inicial entre la Amada y el Amado es de separación. La lejanía entre estos sujetos expresa la condición humana del pecado original que lo ha alejado de Dios; debido a esa rotura entre el ser humano y Dios, la relación es siempre incompleta y mediada.
- viii. Proximidad: Como contrario de la lejanía, la proximidad es el resultado del encuentro entre el Amado y la Amada; debido a la proximidad se puede llevar a cabo la redención del alma humana. La proximidad entre la subjetividad humana y Dios es la precondición para la salvación humana.

Cabe mencionar que los símbolos correspondientes a las relaciones aparecen más en pares contradictorios antes que como símbolos sueltos. Se han visto de forma separada para poder caracterizarlos de forma autónoma, pero la vinculación entre ambos es más bien obvia. Dicha relación es bastante compleja y remite a la funcionalidad de los poemas y a las características propias de la experiencia mística. Así, sería más correcto en este caso hablar de duplas sim-

bólicas agrupando los símbolos antes descritos de la siguiente forma: "Amor-Sufrimiento", "Entrega-Abandono", "Búsqueda-Encuentro", "Lejanía-Proximidad".

c) Situaciones: Se entiende aquí por situaciones todas las condiciones generales en las que están presentes los sujetos ya mencionados y en donde se desarrollan las relaciones entre los mismos.

- i. Noche: Es el escenario de muchos poemas, principalmente de la *Noche Oscura*, y expresa las condiciones históricas concretas de la ceguera humana frente a la experiencia de Dios. La noche es más bien un escenario de referencia intersubjetivo, incluso social más que personal; con ello refiere además a la pasividad generalizada y las posibilidades bastante escasas de que el alma humana encuentre a Dios.
- ii. Oscuridad: Al igual que el símbolo de la nocturnidad, es una de las condiciones más recurrentes en que se desarrollan las tramas de los poemas. No obstante, la oscuridad en general expresa más una situación

íntima por lo que refiere a los obstáculos subjetivos del ser humano para encontrar a Dios. En este sentido, la oscuridad es la forma individual de vivir la *noche*.

- iii. Muerte: La muerte no es sólo un proceso sino una condición general en que se desarrollan muchos de los poemas; la muerte en tanto condición no remite únicamente a la muerte como proceso físico sino al desenvolvimiento de una vida en el marco de una relación trunca entre el ser humano y Dios. Por eso, la relación entre la vida y la muerte es siempre compleja: muchas veces la muerte da vida y muchas otras la vida, por sí misma y sin Dios, es más muerte que proceso vital y plenificante.
- iv. Vida y resurrección: Al igual que la muerte, la vida se presenta de una forma ambigua y es del mismo modo no sólo un proceso sino todo un contexto en que se desarrollan las relaciones entre el Amado y la Amada. La vida aparece como muerte cuando hay una relación de lejanía o

abandono, pero aparece como vida o, más bien, como resurrección, cuando la unión entre Amado y Amada se efectualiza.

Debido a que los símbolos o sistemas de símbolos no aparecen como meras figuras, sin atender a una finalidad o al menos a una funcionalidad respecto a un fin mayor, puede extraerse una tipología de los sistemas simbólicos presentes en dicha obra tomando como base la finalidad que estos tienen en relación al problema de la redención, es decir, en relación a la soteriología. Los sistemas que se han encontrado son básicamente los siguientes:

a) Sistema redentivo: Expresa una situación de experiencia mística que tiende a la redención del ser humano, basándose en una analogía con respecto a figuras amoratorias propias del amor cortés. Este sistema se divide en dos subsistemas:

i. Subsistema de redención efectualizada: Los poemas que ocupan este subsistema tratan de una situación de experiencia mística o redentiva ya realizada. La comunión entre el ser humano y la divinidad ya ha ocurrido o llega a ocurrir

en el transcurso narrativo del poema. Este sistema está presente en prácticamente todas las obras mayores con excepción del *Pastorcico*.

ii. Subsistema de redención en esperanza: Se refiere básicamente a la situación planteada en las *Coplas del alma que pena por ver a Dios* (también conocida como la Glosa "Vivo sin vivir en mí...") y, lejos de plantear una redención ya alcanzada o una comunión con Dios ya sucedida, éstas posibilidades se plantean como una espera y una esperanza del ser humano.

b) Sistema aporético: Al igual que el sistema redentivo, parte de una analogía con respecto al amor cortés. No obstante, la muerte se impone a las posibilidades del encuentro entre el ser humano y Dios, por lo que el encuentro de la divinidad no se alcanza ni se espera. A diferencia del sistema de redención en esperanza, el sistema aporético plantea que el encuentro entre Dios y el ser humano es ya imposible. Este sistema está presente únicamente en *El Pastorcico*.

Es con base en esta identificación sistémica que se analizará, en el próximo apartado, la lógica de la salvación en la obra de San Juan de la Cruz. Resta solamente subrayar que tal análisis se basa más bien en una hermenéutica propia más que en estudios exploratorios e interpretativos ya realizados, ello debido a que, como ya se apuntaba en las primeras páginas de esta investigación, los estudios sobre la obra de San Juan de la Cruz, no parten de un punto de vista filosófico que englobe a un tiempo las premisas estéticas, los postulados teológicos y la interpretación de la experiencia mística, sino más bien haciendo una separación virtual entre estos tres elementos.

### **3.2. La lógica de la salvación en San Juan de la Cruz**

#### **3.2.1. Las distintas posturas en torno al problema soteriológico**

Para analizar la concepción de la salvación y la lógica de ésta en la obra de San Juan de la Cruz, hay que hacer antes algunas aclaraciones necesarias en torno a qué se entiende por problema soteriológico y cuál es su lógica en la tradición oficial de la fe cristiana y luego contrastarla con las premisas que le son correspondientes en las corrientes místicas. Particularmente,

es de interés identificar cuál es la doctrina soteriológica de la fe cristiana católica, pues en este marco donde la vida y la obra de San Juan de la Cruz se inscribe.

En este sentido, cabe apuntar que la fe católica expresa el problema soteriológico como íntimamente vinculado al problema de la institucionalidad de la Iglesia. Si bien, en esta doctrina no puede haber salvación sin una renuncia al pecado y sin la aceptación de Jesús de Nazaret como el Cristo, como hijo de Dios y por tanto como salvador de la humanidad, la salvación también requiere asumir la potestad de la Iglesia como rectora de la fe y como mediadora en la relación entre Dios y el mundo<sup>18</sup>. La redención del pecado, en esta visión, sólo puede lograrse como una absolución dada por Dios y por la Iglesia, pues el ser humano es considerado como un ente que puede trascender hacia Dios pero un ámbito prático dual: la espiritualidad de lo eterno y la materialidad de la historia.

Por su parte, la tradición mística que se remonta hasta Eckhart, Hadewichj de Amberes y Margarita Porete, sostiene que la

---

18 Arráiz, José Miguel. "Fuera de la iglesia no hay salvación. Breve historia del desarrollo del dogma". Sin fecha. Págs. 3 - 5. En: <http://www.apologeticacatolica.org/Iglesia/LaIglesiaN02.pdf>.

salvación del alma humana no requiere de la mediación institucional de la Iglesia, la cual de hecho puede incluso retardar o torcer las aspiraciones del encuentro entre el ser humano y la divinidad. La salvación es, más bien, una posibilidad del alma humana media vez que ésta se despoje del pecado y de la materialidad que incita a un olvido de Dios. Por ello, para la mística, toda la trama institucional, la utilización de ritos, el sometimiento a estratos de poder y la constitución de una burocracia y una jerarquía eclesial, no son sino parte de los obstáculos y de las limitantes que se interponen a la verdadera comunión entre el alma humana y Dios.

Es esta postura frente al problema de la salvación el que determina un desprecio de los místicos por la institucionalidad de la Iglesia y lo que llevará a que sea una doctrina marginada, caucionada y perseguida por parte de la iglesia oficial. Pero es también de ello que se deriva la potencialidad de la mística para resituar el problema de la trascendencia del ser humano.

### 3.2.2. La salvación no mediada

En la obra de San Juan de la Cruz, la salvación espiritual del ser humano se logra a través de la comunión directa de éste con Dios. No son necesarios, por tanto, los puentes me-

diadores de la Iglesia. En este sentido, puede decirse que la salvación cristiana del ser humano es una salvación no mediada sino directa. La comunión entre el ser humano y Dios se logra por medio de la fe y de la búsqueda constante de la divinidad como medio para acceder a la trascendencia en Dios.

Ahora bien, de los sistemas simbólicos que se han esbozado en el parágrafo anterior puede deducirse cierta lógica de cómo se realiza esa comunión entre Dios y el alma humana, como precepto necesario para la salvación en Cristo. De esta forma se delinea, según nuestra propia interpretación, la lógica de la salvación o, más bien la dialéctica soteriológica propia de San Juan de la Cruz. Dicha dialéctica conlleva implícitos ciertos momentos o estadios del alma humana en su camino de trascendencia, inscritos en la obra poética de San Juan de la Cruz a manera de símbolos. Pasamos, por tanto, a explicitarlos.

Un primer momento del alma humana es su situación objetiva en el mundo material. Es esta situación la que podemos identificar en los símbolos de la *noche* y de la *oscuridad* que, como ya se mencionó, expresan las diferentes formas de vida humana en condiciones de alejamiento de Dios por causa del pecado original y por la ignorancia de la fe. Esta situación, como punto de

partida, es común tanto a los sistemas simbólicos redentivos como al sistema aporético. La noche, como situación objetiva de alejamiento y ocultamiento de Dios, y la oscuridad, como hecho subjetivo de introyección de las notas propias de las condiciones de nocturnidad, son las condiciones que delinear la situación del ser humano en el mundo. En la *Noche oscura*, uno de los poemas mayores de San Juan de la Cruz, puede leerse:

En una noche oscura  
con ansias de amores inflamada  
¡Oh dichosa ventura!  
salí sin ser notada  
estando ya mi casa sosegada;

a oscuras, y segura  
por la secreta escala disfrazada  
¡Oh dichosa ventura!  
a oscuras y en celada  
estando ya mi casa sosegada.

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

Ambos elementos, la noche y la oscuridad, configuran el escenario de apareamiento de los sujetos y de las relaciones entre ellos. En la cita del poema puede observarse la dialéctica entre dichos elementos, que operan no sólo como escenario

objetivo sino también como condicionamientos de la conciencia del sujeto, en este caso de la Amada que será el símbolo por antonomasia del alma humana.

La misma cita de la *Noche oscura* da pie para señalar un segundo momento de la situación del alma humana en su camino hacia la redención espiritual. Este segundo momento es el que corresponde al ímpetu de búsqueda de dios, en concreto se trataría de una actitud vital del ser humano en la que éste se apresta a una denodada búsqueda de Dios, independientemente de las condiciones objetivas que le son adversas: la precariedad del mundo, la introyección subjetiva de la fatalidad, la burocracia eclesial, entre otras. Salvo en el sistema aporético presente en el *Pastorcico*, esta actitud será una nota común presente en los sistemas redentivos. Al mismo tenor, San Juan escribe en el *Cántico Espiritual*:

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

Como ya se mencionó, la búsqueda de Dios implica una actitud vital total del ser humano lo cual, a su vez, implica un desprecio por los obstáculos del mundo que sirven nada más de limitantes en la relación del

ser humano y Dios. Ni lo bueno del mundo ("las flores"), ni lo temible ("las fieras"), ni lo humanamente constituido como normativo ("los fuertes y las fronteras"), deben ser obstáculos legítimos en la búsqueda del Amado, es decir, de Dios.

Un tercer momento en el proceso redentivo lo constituye la toma de conciencia de la incapacidad humana para un encuentro total con Dios en el marco de las condiciones objetivas del mundo y de la conciencia. Es por ello que la divinidad, Dios, aparece aquí como el Amado que se esconde y que se aleja y que genera, con su alejamiento, sufrimiento en la Amada, el alma humana. A pesar de que esta toma de conciencia podría aparecer como un momento transitorio, que de hecho debería serlo, representa un momento fundamental pues es a través de ella que el ser humano se da cuenta de su finitud y de la situación de lejanía en la que lo ha sumido el pecado original. Esta toma de conciencia está presente en las dos modalidades ya señaladas del sistema redentivo, salvo pequeñas diferencias. A propósito de esto, en el *Cántico espiritual* se lee:

¡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.

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

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?

Un cuarto momento es el que podríamos denominar como momento del despojo. Al tomar conciencia de su finitud y de su situación pecaminosa, el ser humano que busca a Dios decide trascender el mundo material y despojarse de todo lo que le impide encontrar a Dios y plenificarse en él. La máxima expresión de renuncia o despojo será el ímpetu a despojarse de la vida misma para poder llegar más directamente a Dios por la vía únicamente espiritual. Un ejemplo de ello se encuentra en las *Coplas del alma que pena por ver a Dios*, también conocidas como *Glosa "Vivo sin vivir en mí..."*, que San Juan de la Cruz escribe haciéndose eco de la glosa compuesta por Santa Teresa de Jesús con el mismo título; de dicho poema se extraen las siguientes estrofas:

Esta vida que yo vivo  
es privación de vivir,  
y así, es continuo morir

hasta que viva contigo  
 ¡Oye, mi Dios, lo que digo:  
 que esta vida no la quiero,  
 que muero porque no muero! [...]

El pez que del agua sale,  
 Aún de alivio no carece,  
 que la muerte que padece,  
 al fin la muerte le vale;  
 ¿qué muerte habrá que se iguale  
 a mi vivir lastimero,  
 pues si más vivo, más muero? [...]

Sácame de aquesta muerte,  
 mi Dios, y dame la vida,  
 no me tengas impedida  
 en este lazo tan fuerte,  
 mira que muero por verte,  
 y de tal manera espero,  
 que muero, porque no muero.

Lloraré mi muerte ya,  
 y lamentaré mi vida,  
 en tanto, que detenida  
 por mis pecados está:  
 ¡oh mi Dios, cuándo será,  
 cuando yo diga de vero  
 vivo ya, porque no muero!

Un quinto momento es el que corresponde a la comunión con Dios. Tras el despojo del alma humana de todos los obstáculos materiales que le suponen las condiciones objetivas del mundo y las formas de conciencia de la subjetividad, el alma humana puede encontrarse con Dios. El encuentro entre el

alma humana y Dios expresa en San Juan de la Cruz uno de los momentos más significativos, pues la comunión que se deriva no es de tal modo una relación vertical o de sometimiento del ser humano a Dios, sino que más bien es un encuentro entre seres iguales. La diferencia entre la finitud y la eternidad se borran. El amor es el hecho subyacente a dicha comunión entre Dios y el ser humano. El momento de la comunión se encuentra sólo en el sistema redentivo de redención efectualizada, debido a que expresa un momento de plenitud casi perfecta y de encuentro total entre el alma humana y Dios. Elocuente de este momento de comunión, es el poema *Llama de amor viva*, que se transcribe completo a continuación haciendo justicia a su alto grado de perfección estética:

¡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!

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

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

¡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!

Finalmente, un sexto momento en el proceso de la redención es la redención en sí, la cual se da tras la comunión del alma humana y Dios. La redención, a diferencia de lo que postulan las doctrinas oficiales de la Iglesia, no es vista aquí como la salvación del alma tras el juicio de justos e impíos. Más bien, la redención es una entrega mutua entre el ser humano y Dios. Dios se vuelve a tal punto equiparable al alma humana trascendente que el cuidado del uno es cuidado del otro y viceversa. La trascendencia de Dios se da en el plano mismo de la subjetividad humana ("en mi pecho florido") y la trascendencia humana se realiza en el espíritu de Dios vuelto cercanía y proximidad total ("el rostro recliné sobre el Amado"). En las estrofas finales de la *Noche Oscura* se constata este punto:

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

El aire de el almena  
 cuando yo sus cabellos esparcía  
 con su mano serena  
 en mi cuello hería  
 y todos mis sentidos suspendía.

Quédeme y olvídeme,  
 el rostro recliné sobre el Amado,  
 cesó todo y déjeme,  
 dejando mi cuidado  
 entre las azucenas olvidado.

La redención del alma humana es, por tanto, un encuentro con Dios no mediado por las formas mundanas de organización eclesial. Ese encuentro conlleva a una comunión y a un vaciamiento mutuo del ser humano en Dios y viceversa. De esta forma se completa el proceso soteriológico según San Juan de la Cruz, siendo así que la problemática de la salvación compete en modo prioritario al ser individual y subjetivo lo cual no significa, de otra parte, que sea un proceso enmarcado en la vida privada. No hay elementos que indiquen que la salvación es un asunto parcializado en los límites de la vida privada, pero sí que dicha salvación exige el despojo, el vaciamiento, y la entrega total de cada

uno de los seres humanos, actitud vital que sólo puede alcanzarse de forma auténtica si el compromiso se asume subjetivamente.

#### **4. A modo de conclusión: la experiencia mística como fundamento de una ética de la liberación**

Como se ha tratado de demostrar en esta investigación, el problema de la salvación es, en la doctrina mística cristiana, un problema de primer orden. La salvación es la aspiración hacia la trascendencia y ésta sólo puede alcanzarse como encuentro con el absoluto, la divinidad, o Dios. Para San Juan de la Cruz, el problema de la salvación requiere de una opción del ser humano por la entrega total en amor hacia ese ser siempre presente pero en fuga. Esa opción sobrepasa las posibilidades que para el ser humano tienen las instituciones y pone en primera línea de las concepciones sobre la praxis humana el vínculo entre la subjetividad individual, es decir, lo concreto, y lo divino a lo cual se aspira.

La presente investigación tiene de fondo otras intenciones: hacer una hermenéutica materialista de la experiencia mística. Lo cual se debe, principalmente, a que se ha considerado que es posible encontrar recursos en la doctrina mística

que puedan contribuir a fundamentar una ética de la emancipación y la liberación humanas.

De esta forma, puede considerarse como un recurso no despreciable la opción de los místicos por los lazos de la subjetividad más que por los vínculos institucionales. Ello supone recuperar al sujeto humano en toda su concreción en el marco de la problemática de su trascendencia. Pero además, quitando del centro del problema de la trascendencia cualquier noción de absoluto o de divinidad, y sustituyéndola por la humanidad como tal, la experiencia mística invitaría a una ética de la entrega, del amor, de la solidaridad y del reconocimiento del Otro. Del Otro como otredad que contiene en sí al sujeto mismo, y sin el cual la historia carecería de sentido. Del otro como algo incognoscible, pero como vector constituyente de la mismidad del sujeto.

Esa ética de la liberación que se centra en la otredad del Otro y que lo constituye como centro neurálgico de la praxis humana, es profundamente revolucionaria. La invitación a la solidaridad es también una invitación a repensar y a rehacer las relaciones sociales de producción. La invitación al amor y a la entrega supone despreciar la ética actual de la competencia y la individualidad. No sólo por la profunda humanidad estética de su

poesía, sino por la lógica relacional con que aborda el tema de la trascendencia humana, San Juan de la Cruz tiene, hoy por hoy, mucho que decirnos.

## 5. Bibliografía.

### Fuentes primarias

Alonso, Damaso. "La poesía de San Juan de la Cruz". En: *Thesaurus: Boletín del Instituto Caro y Cuervo*. Tomo IV. No. 3. Colombia. 1948.

De la Cruz, San Juan. *Poesía completa*. Ediciones 29. Barcelona, España. 1997.

De Santiago, Miguel. *Introducción a la poesía completa de San Juan de la Cruz*. Ediciones 29. Barcelona, España. 1997.

De Santiago, Miguel. *Antología de poesía mística española*. Verón editores. Barcelona, España. 1998.

Osipova, Marina. "El símbolo en el lenguaje místico de San Juan de la Cruz". En: Embajada de España en Moscú (Ed.). *Actas de la II Conferencia de Hispanistas de Rusia*. Ministerio de Asuntos Exteriores. Madrid, España. 1999.

Sainz Rodríguez, Pedro. *Introducción a la historia de la literatura mística en España*. Madrid, España. 1927.

Torres Alvarez, Isabel. *La lírica mística renacentista. Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz y Fray Luis de León*. Sin pie editorial. Sin fecha.

### Fuentes secundarias

Domínguez Berrueta, Juan. *Filosofía mística española*. Consejo Superior de Investigaciones. Instituto "Luis Vives" de Filosofía. Madrid, España. 1947.

Graef, Hilda. *Historia de la mística*. Editorial Herder. Barcelona, España. 1970.

Hulin, Michel. *La mística salvaje*. Ediciones Siruela. Madrid, España. 2007.

López Baralt, Luce. *Simbología mística musulmana en San Juan de la Cruz y en Santa Teresa de Jesús*. Sin pie editorial. Universidad de Puerto Rico - Harvard University. Sin fecha.

Ros García, Salvador. "La seducción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz". En: Labajos, Aureo Martín; Barcenilla, Juan José. *La mística en el siglo XXI*. Centro Internacional de Estudios Místicos. Editorial Trotta. Ávila, España. 2002. Págs. 203 - 222.

Ruiz Ortiz, Miguel Ángel. "La monarquía española de los Austrias en los siglos XVI y

XVII". En: *Revista de clases de historia*. Artículo No 336. Málaga, España. 2012.

Vences Millán, Juan Manuel. "San Juan de la Cruz: místico y poeta". En: *La Colmena*. No. 77. Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM). Distrito Federal, México. 2013. Págs. 33 - 40.

Vilanova, Evangelista. "Lógica y experiencia en San Juan de la Cruz". En: *Revista Catalana de Teología*. Vol. 18. No. 1 y 2. Facultad de Teología de Catalunya. Catalunya, España. 1993. Págs. 77 - 98.

### Recursos en línea

Arráiz, José Miguel. "Fuera de la iglesia no hay salvación. Breve historia del desarrollo del dogma". Sin fecha. En: <http://www.apologeticacatolica.org/Iglesia/LaIglesiaN02.pdf>.

Enciclopedia Cubana ECU-RED. Disponible en: [http://www.ecured.cu/index.php/EcuRed:Enciclopedia\\_cubana](http://www.ecured.cu/index.php/EcuRed:Enciclopedia_cubana).

Grosfoguel, Ramón. "Para una descolonización epistemológica del paradigma del conocimiento". Conferencia en el CEIICH/UNAM. 2013. Disponible en: [www.ajuv1121.org](http://www.ajuv1121.org).