



Veritas. Revista de Filosofía y Teología

ISSN: 0717-4675

editor@revistaveritas.cl

Pontificio Seminario Mayor San Rafael
Chile

GONZÁLEZ SUÁREZ, LUCERO

Angustia y fe teologal en Kierkegaard y san Juan de la Cruz

Veritas. Revista de Filosofía y Teología, núm. 28, marzo, 2013, pp. 173-190

Pontificio Seminario Mayor San Rafael

Valparaíso, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=291126095002>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Angustia y fe teologal en Kierkegaard y san Juan de la Cruz

LUCERO GONZÁLEZ SUÁREZ

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (México)
noche_oscura27@yahoo.com.mx

Resumen

Se parte del planteamiento general de la perspectiva moderna que aún impera en la interpretación regular de la fe, para señalar sus insuficiencias. Posteriormente, se aborda la oposición entre universalidad ética y particularidad teológica, con base en las observaciones hechas por Kant y Kierkegaard, respectivamente, a fin de determinar el ámbito de la fe y su independencia respecto de la moral. Hecho el deslinde entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos, se describen los rasgos fundamentales de la fe teologal, con base en el testimonio neotestamentario. Finalmente, se expone la concepción místico-religiosa de San Juan de la Cruz acerca de la fe como conocimiento oscuro amoroso, para luego aclarar en qué sentido la fe está íntimamente relacionada con el *amor-ágape* y la esperanza. Unidad que constituye la esencia de la actitud teologal.

Palabras clave: fe, mística, ética, Kierkegaard, San Juan de la Cruz.

Anguish and Theological faith in Kierkegaard and San Juan de la Cruz

Abstract

Be part of the overall approach of the modern perspective that still prevails in the interpretation regular of faith, to point out its shortcomings. Subsequently, deals with the opposition between ethical universality and particularity theological, based on observations made by Kant and Kierkegaard, respectively, to determine the field of faith and independence from morality. Made the boundary between the God of faith and the God of the philosophers, describes the basic features of theological faith, based on the New Testament witness. Finally, we illustrate the mystical-religious conception of San Juan de la Cruz about faith as loving dark knowledge, then clarify in what sense faith is intimately linked to the love-agape and hope. Unit which is the essence of the theological attitude.

Key words: faith, mysticism, ethics, Kierkegaard, San Juan de la Cruz.

Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Recientemente ha publicado “Del concepto onto-teo-lógico de Dios a la comprensión fenomenológica de lo divino” (2011); “Hacia una fenomenología del *Cántico Espiritual*, de San Juan de la Cruz” (2012); y “El amor místico como modo de ser en el mundo. Rasgos fenomenológicos de la Amada, del *Cántico Espiritual*, de San Juan de la Cruz” (2012).

Introducción

De acuerdo con Heidegger, la existencia sólo se da comprendiendo. Habitar es adoptar un modo peculiar de habérselas con las cosas y con los otros, que supone ya una comprensión previa del mundo. Al desarrollarse, dicha comprensión da origen a interpretaciones que, por un lado, provienen de la experiencia; mientras que por otro, la hacen posible¹, por cuanto constituyen una estructura de supuestos dinámicos que orientan la vida cotidiana. Pre-juicios que si bien bastan para las exigencias de la cotidianidad, no son suficientes para ofrecer respuestas satisfactorias a la inquietud filosófica.

En palabras del mismo Heidegger, «vivimos en cada caso ya en cierta comprensión del ser» (1988: 13). Nos percatemos o no de ello, siempre estamos en posesión de una comprensión específica del sentido ontológico, deudora de la tradición cultural así como de los pre-juicios dominantes de nuestra época. En tal sentido, el peligro máximo al que está expuesta la interpretación es la aplicación irreflexiva de los pre-juicios que conforman el horizonte de comprensión. La interpretación se realiza siempre como elección ante una disyuntiva toda vez que «puede sacar del ente mismo que se trata de interpretar los conceptos correspondientes, o bien forzar al ente a entrar en conceptos en los que se resiste a entrar por su forma de ser» (Heidegger, 1988: 168). La aproximación filosófica auténtica no reduce el ser a conceptos cuyo origen y formación no han sido esclarecidos. El filósofo, está obligado a deconstruir sus creencias para acceder a las experiencias originarias que

¹ Fenomenológicamente, «se denomina ‘experiencia’ a la intuición de algo. La intuición, en general, es el contacto cognoscitivo, o directo o proporcionado por algún signo icónico, con cualquier objeto. La intuición se opone, por ejemplo, a la mera mención lingüística, que se refiere a la misma entidad sin otra prenda de ella que su nombre y el sentido, quizá muy indeterminado, de este nombre» (García-Baró, 2004: 286). Se llama experiencias a «las intuiciones de lo real, y precisamente cuando no están mediadas por una imagen de su objeto. Las experiencias son, por tanto, juicios de existencia sancionados en y por la presencia de la cosa experimentada, respaldados por esta presencia directa» (García-Baró, 2004: 286).

El concepto fenomenológico de «experiencia» nombra la síntesis, realizada por la conciencia, de aquello que le sale al encuentro o se le aparece. Síntesis que al ser retenida por la memoria permite al individuo el recuerdo de la vivencia en cuestión. «Experiencia» nombra el *saber* que, a resultas del encuentro directo con alguna realidad, se agrega al entramado de sentido constituido por los saberes previos del existente, y modifica el horizonte de comprensión de sus vivencias pasadas, presentes y futuras. La experiencia es origen de diversos hábitos de comprensión e interpretación de los fenómenos, que engendra un peculiar modo de habérselas con los otros, consigo mismo y con los entes que no tienen la forma de ser del existente.

mantienen en vilo su pensamiento. Tiene el deber de dilucidar las mediaciones que operan en su comprensión del ser y de los entes.

En el caso de la experiencia místico-religiosa, la perspectiva que aún determina la aproximación generalizada a dicho fenómeno, quizás no entre los estudiosos —al menos desde el surgimiento de la fenomenología de la religión— pero sí en el ámbito de lo que se dice cotidiana y regularmente, es la comprensión de la verdad de lo ente como certeza. Tan pronto nos olvidamos de filosofar, recaemos en el prejuicio moderno según el cual algo puede ser legítimamente tenido por verdadero siempre que se muestre con evidencia para el sujeto.

Al aplicarse a la comprensión de la experiencia místico-religiosa, la interpretación de la verdad como certeza deriva en la desdivinización de aquello que se concibe como esencia y origen de la misma, a saber, de Dios y de los dioses. Puesto que una divinidad a la que se concibe como objeto; como contenido mental disponible, cuya verdad depende del juicio del entendimiento, nada tiene de divino.

Teniendo en cuenta lo anterior, y partiendo del reconocimiento de la importancia de deslindar al Dios de la fe del Dios de la filosofía —al que Heidegger ha determinado como principio máximo de la onto-teología— estas páginas tienen por propósito plantear filosóficamente la pregunta por la esencia de la fe.

A fin de realizar lo anterior, he estructurado mis reflexiones en dos momentos: uno negativo y otro positivo. En primer lugar, me ocupo de presentar la perspectiva moderna de la fe, a la luz de la cual ésta no pasa de ser un estado disposicional, al tiempo que Dios no es más que un contenido mental que, cuando mucho, puede dar razón de la conducta de ciertos individuos bajo ciertas circunstancias. Después de lo anterior reflexiono sobre la contraposición señalada por Kierkegaard entre universalidad ética y particularidad teológica, a fin de mostrar por qué la verdad que entraña la fe no tiene nada que ver con la certeza. Posteriormente, señalo la independencia del Dios de la fe respecto del concepto metafísico *Dios*, al que Kant concibe como garantía del bien absoluto y fundamento último de la ética. Hecha la separación entre acción moral y fe, describo los rasgos esenciales de la fe como modo de ser en el mundo, originado por el encuentro personal con Cristo. Finalmente, a fin de presentar algunas aportaciones para una fenomenología hermenéutica de la fe mística, haré algunas aclaraciones a la poesía mística de San Juan de la Cruz, a fin de dilucidar por qué el doctor místico define a la fe como ciencia oscura amorosa y núcleo de la actitud teologal.

El propósito último de este artículo consiste en delimitar la experiencia místico-religiosa respecto del pensar sobre Dios propio de la

filosofía y de la teología, a fin de salvaguardar la divinidad del Dios que se revela como *amor-ágape* en Cristo. La originalidad de estas páginas reside en que no se limitan a entablar un diálogo con la tradición filosófica que se ha ocupado con el pensar racional sobre Dios, sino que van más allá, incluso de lo que un pensador esencial como Kierkegaard puede plantear acerca de la fe, para mostrar las determinaciones esenciales de la fe, a través de la interpretación de uno de los testimonios más relevantes de la historia de la mística: la experiencia oscura amorosa de San Juan de la Cruz. La intención es comprender filosóficamente la fe allí donde se ha expresado como modo de vida y no simplemente donde se ha pensado sobre su razonabilidad y derecho.

1. Perspectivas modernas sobre la fe

Desde la perspectiva epistemológica de la Modernidad, la fe se reduce a una actitud mental que consiste en un libre asentimiento ante la verdad de algo, entendida esta última como certeza. La fe se identifica con el «tener por verdadero» algo; con la convicción de que es razonable darlo por supuesto.

Creer: el tener-por-verdadero. En este sentido mienta la apropiación de lo “verdadero”, sea como fuere dado y asumible. En esta significación amplia: consentimiento. El tener-por-verdadero se transformará cada vez según lo verdadero (y plenamente y en primer lugar según la verdad y su esencia) (Heidegger, 2006: 295).

El «tener-por-verdadero» no depende del ser del objeto en cuestión. Tanto la creencia de tipo científico (por ejemplo, que el universo es infinito), como las creencias que posibilitan nuestro andar cotidiano por el mundo (por ejemplo, que el piso sobre el cual me encuentro parada no tiene por qué derrumbarse en tanto no ocurra algún siniestro) y las creencias de tipo religioso (como puede ser, que existe un ser eterno, causa y fundamento óntico de cuanto existe), son contenidos mentales, que se expresan en disposiciones subjetivas.

Entre las actitudes mentales que suponen cada una de las creencias referidas no hay más que una diferencia superficial, por cuanto los «objetos» a los que apuntan son simples entes de razón. La distinción profunda entre estos últimos sólo podría establecerse mediante la indicación a un referente externo. Pero suponer lo anterior implicaría el retorno a la metafísica realista, del todo ajena al espíritu de la modernidad. En cualquier caso, siempre que se defina a la fe de este

modo, será prudente afirmar que de la certeza de «X» no se sigue su existencia plena, como objeto externo; que es ilegítimo deducir el ser de algo a partir de su concepto.

La verdad como certeza es un paradigma que no permite atribuir a la experiencia religiosa más verdad que la de su realidad psicológica. Dicho criterio reduce a la fe a un mero estado disposicional, esto es, a una cierta disposición a realizar ciertos actos, que incluso puede tener por causa algún trastorno de la personalidad.

Resulta demasiado simplista reducir un posible modo de ser en el mundo a simple disposición. Aun aceptando lo anterior, se impone la pregunta: ¿cuál es el origen de dicha disposición? Mas el solo planteamiento de ésta pone al descubierto la necesidad que tiene el creyente de aclararse a sí mismo el fundamento de su fe.

Reducir la fe a un fenómeno psicológico abre el problema de cómo distinguir entre una creencia auténtica y una espuria. Tomando como válida la interpretación de la verdad del ente como certeza, ¿cómo se podría determinar la verdad de la experiencia religiosa? ¿Ocurriría acaso que si una persona respetable dijera haber oído la voz de Dios, sería preciso dar crédito a sus palabras; pero si lo dijera un individuo de dudosa honorabilidad, aquello que sostuviera tendría que ser rechazado? ¿Bastaría atenerse al principio de que por sus obras se dan a conocer quienes realmente tienen fe? La pregunta central es: ¿no resulta absurdo hacer depender el acontecimiento de lo divino de un testimonio psicológico? ¿Qué nos obligaría, además de nuestros prejuicios, a tener por verdadero algún testimonio de encuentro con Dios, estando advertidos sobre la posibilidad de mentir? Contestar tales preguntas implicaría no sólo hacer una crítica de la antropología reinante sino, sobre todo, reconstruir la crítica heideggeriana a la historia de la esencia de la verdad, que el filósofo sintetiza como un tránsito gradual de la verdad como *aletheia* a la verdad como valor, pasando por la verdad como *omoiosis*, *veritas*, *certitudo*, objetividad y validez (Heidegger, 2006: 270).

La perspectiva moderna sobre la fe señala un rumbo equivocado a la filosofía de la religión por cuanto cierra el acceso a la experiencia de lo divino, en favor de un auto-análisis de los estados mentales del sujeto. Es decir, que deja en el olvido la pregunta por el origen y sentido último de la experiencia místico-religiosa, en vez de lo cual propone una problemática aproximación psicológica que acaba por convertir a lo divino en una determinación subjetiva. Con lo cual abre paso a la descripción psicologista de la vivencia religiosa, tan cercana a la terapia como lejana de la mirada filosófica. Comprender el porqué de dicha afirmación es relativamente sencillo: basta contestar a las preguntas:

«¿Qué es la vivencia? ¿Hasta qué punto [descansa] en la certeza del yo (trazada en determinada interpretación de la entidad y de la verdad)? ¿Cómo el surgir de la vivencia promueve y consolida el modo antropológico de pensar?» (Heidegger, 2006: 117).

La investigación del fenómeno místico-religioso a partir de la categoría de vivencia es una equivocación, derivada del olvido del ser, toda vez que vivenciar es «referir al ente como re-presentado a sí como referencia y así incluirlo en ‘la vida’ [...entonces] Sólo lo viven-ciado y viven-ciable, de primera necesidad en el circuito del viven-ciar, lo que el hombre es capaz de traerse y poner ante sí, puede regir como ‘siendo’» (Heidegger, 2006: 115). Cuando la religión y la mística se convierten en vivencias, se ha confinado al olvido todo intento de elaborar una ontología de lo divino y una antropología capaz de dar cuenta de la experiencia místico-religiosa. Lo único que importa entonces es el «sujeto religioso», prescindiendo del acontecer de lo divino.

2. Universalidad ética y particularidad teológica

Una de las dificultades que plantea la comprensión de la fe es el hecho de que el hombre de fe sólo es tal en la medida en que se sitúa como particular ante Dios. Entre el creyente y Dios no hay mediación alguna. La fe es una relación absoluta. La relación instaurada por la fe no se da entre Dios y el género, a no ser de modo incidental; sino entre Aquél y el particular. Por la fe, el particular determina su relación moral con los demás hombres a partir de su relación con Dios.

Para Kierkegaard, la paradoja de la fe radica en que el particular está por encima de la universalidad de lo ético; lo íntimo es superior a lo exterior. Lo que deriva en la relativización de la ética. Conclusión ante la cual se levantan las voces de reclamo de la Modernidad para recordar que los individuos «son agentes morales que pueden y deben ser juzgados desde parámetros generales» (Cabrera, 1998: 33).

Por su dimensión ética, el individuo está obligado a «despojarse de su interioridad para expresarla en algo exterior» (Cabrera 1998: 33). Pero el particular que se sitúa frente a Dios está obligado a centrar su vida en la interioridad. La relación con Dios tiene lugar en lo íntimo porque la respuesta al acontecer y manifestación de lo divino sólo puede realizarse a solas y en silencio. Dios llama a cada uno por su nombre y sólo cuando cada uno ha respondido, puede surgir la comunidad; el cuerpo místico de Cristo.

La función que cada hombre desempeña en el cuerpo de Cristo no es algo que pueda deducirse de su esencia natural, sino que deriva del ministerio que le ha sido asignado por la cabeza (Ef 4, 11; Rom 12, 3), que lo sitúa en un puesto determinado [...] Esto quiere decir que yo he de contemplar a mi prójimo exclusivamente a partir de su ser-definido (*Bestimmt-sein*) a través de Cristo. En efecto, es la gracia y la misión de Cristo lo que le confiere su ser-para-Dios, con el que ha de identificarse su ser-para-mí (Balthasar y Giussani, 1981: 57).

Por otro lado, en la medida en que la fe no es una actitud resultante del ejercicio de la razón natural sino conocimiento sobrenatural del *amor-agape* que Dios es, de ello se sigue su independencia respecto de la razón natural o, para usar la terminología kantiana, tanto del entendimiento como de la razón. Por cuanto no hay proporción alguna entre el ser sobrenatural de Dios y la razón natural del hombre, de ello se sigue que la fe es conocimiento oscuro tanto por su esencia como por su objeto. Buscar la presencia divina por fe reclama como condición de posibilidad superar la tentación de hacer a Dios una entidad capaz de ser aprehendida racionalmente. Dejar a Dios ser Dios supone reconocer su carácter incomprensible.

A fin de destacar el carácter absurdo de la fe, San Pablo ha dicho: «mientras los judíos piden signos y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos, locura para los gentiles» (1 Co 1, 22). Kierkegaard, por su parte, ha hablado de la fe como un salto que el hombre realiza dejando a un lado la seducción del *logos* en favor de una confianza ciega en el absurdo, a fin de transponer el umbral de lo sagrado y descubrir la presencia divina, del todo ajena a sus facultades naturales. Cuando esto tiene lugar, el individuo queda atrapado en el silencio de la adoración: permanece inmerso en la experiencia unitiva de lo divino, a solas y en silencio, sin comprender racionalmente la realidad que lo supera. Y, sin embargo, sabe que al dar el salto y resbalar por el abismo de la renuncia absoluta, podrá comprender oscuramente, por fe, una verdad que está más allá de toda razón.

Al reflexionar sobre la fe descrita por San Pablo, Kierkegaard señala que lo propio del «caballero de la fe» es tener el arrojo para renunciar a sus pequeñas certezas. Dicha renuncia no entraña un olvido de sí en las oscuridades de la ignorancia absoluta (más cercana a la idiotez que a la inocencia) puesto que «el movimiento de la fe se debe hacer constantemente en virtud de lo absurdo, aunque poniendo un cuidado extremo en no perder la finitud» (Kierkegaard, 1999: 99). El «caballero de la fe» es tal porque a fin de unirse a Dios está dispuesto a contender

con Él y consigo mismo conservando su particularidad. Pues «[...]as naturalezas profundas nunca se olvidan de sí mismas y nunca se convierten en algo diferente de lo que siempre fueron» (Kierkegaard, 1999: 107).

El movimiento de la fe es absolutamente contrario al de la ética porque las esferas en las que ambos ocurren (trascendencia e inmanencia) obligan a finalidades radicalmente distintas: la afirmación y la cancelación de la individualidad. Sin embargo, puesto que el hombre religioso es a la vez un sujeto moral, la contradicción entre ambas dimensiones de su ser condena al «caballero de la fe» a la total incomprendición; al silencio y a la soledad de quien tiene que elegir entre ser hombre o ser hijo de Dios (Kierkegaard, 1999). En virtud de su fe se dice de Abraham que *habla en lenguas* cuando, ante la pregunta de Isaac acerca del lugar donde se encuentra la víctima del sacrificio, el primero contesta: «Dios se proveerá de cordero para el holocausto» (Gn 22, 8).

...el que habla en lenguas no habla a los hombres, sino a Dios; pues nadie le entiende, aunque por el espíritu habla misterios. Pero si yo ignoro el valor de las palabras, seré como extranjero para el que habla, y el que habla será extranjero para mí (1 Co 14, 2.11).

Para Kierkegaard, entre religión y moral media una oposición fundamental, que obliga al individuo a decidir entre lo uno o lo otro; entre Dios o los otros. Por su parte, preocupado ante todo por la realización del hombre en el plano moral, Kant sostiene que ante la imposibilidad de justificar su derecho a existir con base en demostraciones racionales de la existencia de un Dios personal, la religión debe subordinarse a la ética.

Para Kant, no es válido postular a un Dios personal como «parámetro absoluto» apelando al cual cabe deducir imperativos morales. Por el contrario, la validez universal de los imperativos y las máximas éticas es la que determina la legitimidad de la representación de Dios, que postula la religión. La consecuencia inevitable de la revolución copernicana, llevada a cabo por la filosofía kantiana, es que ya no es Dios quien otorga al hombre el reconocimiento de su existencia, sino el sujeto epistémico quien decide sobre la realidad o ficción de Dios, tomando a la razón como piedra de toque de la verdad moral y, en consecuencia, de lo que Kant llama «la religión dentro de los límites de la mera razón».

Para el filósofo alemán, según Cassirer: «*La religión dentro de los límites de la pura razón*, que no necesita [...] conocer el concepto de la revelación, se reduce esencialmente por su contenido a la moral pura» (1997: 444). Es por ello que sostiene:

Nadie puede estar seguro de la autenticidad de una revelación —por más extraño que pudiera parecer su origen— y menos aún, cuanto ésta contradice la ley moral. La moral es una condición, no suficiente pero sí necesaria para aceptar algo como divino; una orden que contradiga al deber no puede provenir de Dios (Kant, 1991: 36).

La única manera de afirmar la autonomía de la voluntad moral humana es cancelar la relación absoluta entre Dios y el hombre que supone la fe. No se puede afirmar a la vez la trascendencia de Dios y la autonomía moral del hombre. Es por eso que a fin de consolidar la segunda, la Ilustración niega al Dios de la revelación y propone en su lugar un Dios-principio y fundamento de la moralidad. Para Kant, «el contenido del deber aparece resumido aquí en la idea de un ser supremo, considerado como el autor de la ley moral» (Cabrera, 1998: 44).

Para Kant, la *religión racional* se funda en la moral y no en la fe. El argumento que ofrece para sostener lo anterior es que la religión no puede basarse en el conocimiento especulativo ni en la revelación. En el primer caso, porque sobrepasa los límites del entendimiento; en el segundo, porque además de ser un conocimiento de orden sobrenatural, la verdad de la revelación no puede aceptarse sin más, sin reparar en las consecuencias éticas que de ella se desprenden. El parámetro para decidir sobre la verdad de la religión es la moral: sólo aquella religión que sea acorde a las máximas morales que protegen la dignidad humana tiene derecho a existir. Lo cual significa que es éticamente necesaria, en la medida en que aporta el fundamento para la realización del bien moral. La fe racional es

...una actitud que cabe adoptar frente a un objeto cuya realidad no puede ser demostrada ni refutada mediante la especulación y que se postula en aras al interés moral. Dicha actitud es racional en la medida en que se adopta para satisfacer una necesidad de la razón práctica, en este caso, la posibilidad del bien supremo (Rivero, 2011: 99).

La moral conduce a la necesidad de creer en la existencia de Dios como autor sabio y bueno del mundo, garantía del bien supremo. El Dios postulado por Kant no pasa de ser un principio que satisface la necesidad moral de garantizar la concordancia entre el reino de la naturaleza y el de la libertad: Dios es el autor de las leyes naturales y morales, que asegura su congruencia, y por ende, la posibilidad de que la felicidad sea el resultado de la virtud moral. La fe racional surge de la combinación de la imposibilidad de tener certeza sobre la existencia de Dios y la convicción de que «la ley moral exige el bien supremo, éste

tiene que ser posible junto con sus condiciones de posibilidad (Dios)» (Rivero, 2011: 99).

3. La fe teologal

Tal como señala Gadamer, la mayor tarea a la que se enfrentaron los apologistas cristianos consistió en dar cuenta del misterio de la Trinidad, a fin de justificar la divinidad de Cristo, derivada de su identidad metafísica con Dios Padre. Dicha problemática teológica dio lugar a una reflexión filosófica sobre el lenguaje. Fue así como, estableciendo una analogía entre el pensar y hablar humanos, por un lado; y el Padre y el Hijo, por otro, se hizo posible comprender cómo una misma realidad puede asumir dos formas, que en apariencia son radicalmente distintas. Una de ellas material, sujeta al tiempo y finita; la otra inmaterial, a-temporal e infinita.

En conformidad con las categorías filosóficas derivadas del análisis aristotélico-tomista del lenguaje, las voces «perro», y «dog», son simplemente manifestación exterior, que al ser pronunciadas hacen cognoscible a otros la noción intelectual que alberga en su espíritu quien las utiliza. Voces que, respecto del concepto de tal entidad, no constituyen algo distinto². Por lo que si el ser humano fuese

...naturalmente un animal solitario, le bastarían las pasiones del alma, con las que se acomodaría a las cosas, para tener en sí un conocimiento de ellas; pero como el hombre es por naturaleza un animal político y social, fue necesario que hubiese voces significativas, en orden a que los hombres conviviesen entre sí (Aquino, 1999: 20).

A fin de comprender el significado de una palabra exterior, es necesario atender al concepto que ella mienta. No es la sonoridad sino la manifestación del pensar lo que constituye la esencia de la palabra exterior humana, por cuanto a través suyo se hace patente lo que antes de su emisión permanecía oculto.

Al ser aplicada a la vida *ad intra* de Dios, dicha comprensión sobre el ser del lenguaje permite concluir, por analogía, que entre el Padre y Cristo no hay distinción metafísica alguna, toda vez que el segundo es la

² Aceptar la analogía como método adecuado para la explicación del misterio de la Trinidad implica renunciar a la conquista de un conocimiento absoluto y diáfano acerca del mismo. «La denominación analógica es aquella en la que el nombre se refiere a sus individuos referentes con un sentido en parte idéntico y en parte diverso, predominando la diversidad» (Beuchot, 1993: 33).

palabra exterior del primero³. Es decir, que Cristo es la voz histórica y carnal, cuya existencia es lugar de manifestación del Padre, del que dan testimonio su vida y muerte de cruz.

El segundo problema implicado en la afirmación de la identidad entre Dios y su Verbo era probar que así como la palabra exterior no implica una disminución en el grado de ser respecto de la interior; la manifestación externa de la sacralidad del Padre, es decir, Cristo como persona de la Trinidad, no es sino la revelación histórica de la divinidad del Padre. Problemática a la que la tradición hizo frente echando mano de la doctrina neoplatónica de la emanación. Así, usando la metáfora del manantial, pudo afirmar que así como éste da origen a nuevas existencias derramándose, por un exceso de realidad; Cristo es la palabra exterior del Padre que, destinada desde la eternidad a los hombres, se ofrece a ellos como manifestación esencial de Aquél, en la que se contiene todo su ser y atributos. De suerte que así como el agua que brota del manantial es de la misma naturaleza que aquella que yace en su fondo; Cristo comparte la naturaleza del Padre.

Conforme a su naturaleza humana, la vida y muerte de Jesús es camino hacia el Padre, con quien comparte una misma esencia. Pero en su calidad de Verbo encarnado, Cristo Crucificado y resucitado es la verdad del Padre, es su revelación *para* y *por* los hombres; es la vida eterna. Como sujeto histórico, como hombre, Cristo es el *aquí*, el claro abierto de la revelación del Padre; pero como Dios es la realidad misma de lo divino que se auto-revela. Por lo cual afirma Jesús: «Yo soy el que doy testimonio de mí mismo y también el que me ha enviado, el Padre, da testimonio de mí» (Jn 8, 18).

Antes de la venida de Cristo al mundo, en éste se hallaba ya impreso el rastro de perfección y belleza del Creador, evidentes para la visión y el conocimiento natural. «Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad» (Rom 1, 20). Pero con la encarnación del Verbo acaece la revelación de Dios que, como palabra destinada, sale al encuentro de los hombres para invitarlos a vivir el *amor-ágape* que se manifestó en la cruz. Porque Cristo es «la sabiduría divina o Logos [cuyo conocimiento sobrenatural por fe] entraña la experiencia de la misma, o sea, la

³ La analogía no es del todo exacta, pues mientras el decir humano se conforma de una pluralidad de voces destinadas a comunicar los diversos modos en que el ser se manifiesta, la palabra de Dios es una sola. De acuerdo con Gadamer (1999), en tanto que palabra exterior o Idea que el Padre engendra de sí en su entendimiento, Cristo es palabra omni-comprensiva y única de Aquél. Dios es para sí mismo un espíritu omnipresente; en tanto que el espíritu humano sólo cobra conciencia de la verdad histórica y paulatinamente.

contemplación infusa» (Ferraro, 1997: 51). Cristo es la palabra encarnada que manifiesta la esencia escondida del Padre. «Puesto que la luz (intelectual) o la iluminación y la vida (intelectual) son una y la misma en Dios, entonces cuando uno acepta [...] recibir la iluminación, recibe a la vez la vida y conocimiento divinos» (Ferraro, 1997: 24).

La iluminación que consiste en la presencia por gracia de Dios en el alma radica en una participación en su vida divina. Al «aceptar la iluminación [en Cristo], uno acepta el conocimiento experimental que Dios tiene de sí mismo, con que el Logos como luz se identifica» (Ferraro, 1997: 22). Recibir la iluminación divina es participar del auto-conocimiento divino, aún cuando ello ocurra necesariamente en un grado inferior de perfección, que se explica por la enorme diferencia que hay entre lo Absoluto y su creación.

Si por Cristo devenimos hijos de Dios, entonces «también herederos; herederos de Dios y coherederos con Cristo, si es que padecemos juntamente con él, para que juntamente con él seamos glorificados» (Rom 8, 17). Ser hijo de Dios implica: 1) ser asimilado a Dios mediante la infusión de la gracia; 2) responder al llamado amoroso de Dios, que invita al hombre a la imitación de Cristo a través del ejercicio de obras perfectas; 3) participar de su gloria.

4. La fe como conocimiento oscuro amoroso

La encarnación del Verbo de Dios es condición de posibilidad de la unión mística, en la que consiste la vida eterna. Sólo porque Dios se ha hecho hombre, el hombre ha recibido el don de llegar a ser Dios por participación. Participar en la vida eterna, conforme al *Evangelio según San Juan*, consiste en conocer a Dios como Él se conoce (en modo sobrenatural) y participar del *amor-ágape* que vincula al Padre y al Hijo en el Espíritu Santo.

Místico es quien, conforme a sus potencias (entendimiento, voluntad y memoria) se halla unido al Verbo encarnado, que se manifestó en la cruz como *amor-ágape* y en la resurrección como el Señor exaltado. Unida al Esposo Cristo, el alma participa de la vida *ad intra* del Dios uno y trino.

Las operaciones de las potencias humanas son finitas y naturales; mientras que Dios es infinito y sobrenatural. A fin de ser adecuado a su objeto, el conocimiento de Dios debe ser proporcionado a su ser. Sin embargo, el hombre posee únicamente medios naturales para conocer a Dios, que por lo mismo no guardan proporción con su ser sobrenatural y absoluto.

...las criaturas, ahora terrenas, ahora celestiales, y todas las noticias e imágenes distintas, naturales y sobrenaturales, que pueden caer en las potencias del alma, por altas que sean ellas en esta vida, ninguna comparación ni proporción tienen con el ser de Dios, por cuanto Dios no cae debajo de género y especie, y ellas sí, como dicen los teólogos, y el alma en esta vida no es capaz de recibir clara y distintamente sino lo que cae debajo de género y especie (Cruz, 1994c, libro III, capítulo 12, párrafo 1).

Dado que sentido, imaginación y entendimiento son los únicos medios naturales de que el hombre dispone para conocer algo, cabe inquirir sobre la posibilidad de acceder a la comprensión indirecta del Creador, usando como recurso la analogía, para obtener alguna noticia de éste a partir de la creación. No obstante,

...entre todas las criaturas superiores ni inferiores, ninguna hay que próximamente junte con Dios ni tenga semejanza con su ser, porque, aunque es verdad que todas ellas tienen [...] cierta relación a Dios y rastro de Dios [...] de Dios a ellas ningún respecto hay ni semejanza esencial [...] Y por eso es imposible que el entendimiento pueda dar en Dios por medio de las criaturas (Cruz, 1994c: libro II, capítulo 8, párrafo 3).

La analogía no es una vía adecuada para conocer a Dios. Al hombre, «ninguna noticia ni aprehensión sobrenatural [...] le puede servir de medio próximo para la alta unión de amor con Dios» (Cruz, 1994c: libro II, capítulo 8, párrafo 5). Dichas aprehensiones se colocan «debajo de algunas maneras y modos limitados, y la Sabiduría de Dios, en que se ha de unir el entendimiento, ningún modo ni manera tiene ni cae debajo de algún límite ni inteligencia distinta y particularmente» (Cruz, 1994c: libro II, capítulo 16, párrafo 7).

El ser sobrenatural de Dios es inaccesible para el conocimiento natural del que es capaz el entendimiento. De acuerdo con San Juan de la Cruz, para ser apropiado, el conocimiento debe ser proporcionado al objeto que se pretende conocer. El único medio proporcionado al ser sobrenatural de Dios es el don sobrenatural de la fe, que Dios infunde en el hombre por gracia, en contemplación.

La fe teologal es un hábito sobrenatural que confiere al hombre la capacidad para acoger la revelación de la esencia divina. Tanto por su esencia como por su objeto (Dios mismo) la fe es un conocimiento oscuro. En cuanto a lo primero porque a través suyo acontece la *mostración esencial* de sus atributos, limpios de errores y formas naturales. Por lo que hace a lo segundo, Dios mismo es tiniebla para nuestro entendimiento; «luz verdadera que alumbría a todo hombre» (Jn 1, 9) que,

en virtud de su excesiva brillantez, al exceder y suspender todas sus potencias, priva al alma humana de su visión natural, dejándola a oscuras respecto del ejercicio del entendimiento, aunque con la voluntad inflamada por el *amor-ágape* de Dios.

La fe sobrenatural es un hábito infuso por Dios en el alma por el que se comprende de manera intuitiva, de golpe y sin mediación reflexiva, la esencia amorosa de Aquél. San Juan de la Cruz sostiene que la fe es ciencia amorosa para dar a entender que es una operación por la que el alma accede a la verdad sobrenatural de Dios y que, por ser muy sencilla, es poco distinta, confusa y oscura.

La fe es un don divino; un efecto de la gracia y no un producto del esfuerzo personal del hombre. El hombre puede disponerse favorablemente para que Dios infunda en él la fe teologal, a partir de los ejercicios propios de la vida activa, que se distingue por la meditación. Pero no puede suscitar ni forzar la infusión del hábito sobrenatural de la fe. No hay obra humana que merezca la unión con Dios. La justificación y salvación son obras de la gracia.

5. La actitud teologal

Entre las virtudes teologales existe una relación de interdependencia, a causa de la cual la presencia de una de ellas hace suponer la de las otras dos. La fe demuestra a Dios como fin sobrenatural; la esperanza hace proceder al mismo; en tanto que el *amor-ágape* une al hombre con el Esposo Cristo y, a través de la celebración de la unión amorosa con Éste, con las otras dos personas de la Trinidad. Puesto que, como el poeta místico sostiene, la transformación amorosa en Dios no sería plena si al consumarse el matrimonio espiritual entre la amada y el Amado Esposo Cristo, la primera participara también de la comunicación amorosa que vincula al Hijo con el Padre en el Espíritu Santo.

No se tiene fe porque la presencia de Dios sea evidente en el mundo. Por el contrario, casi siempre, la fe teologal es un don que Dios infunde en el hombre, «a escondidas». De suerte que pese a la no evidencia de Dios, a su eclipse o a su silencio y lejanía, el hombre está en condiciones de poder amarlo. Para San Juan de la Cruz (1994a), ni la alta comunicación es cierto testimonio de la presencia divina, ni la sequedad y carencia de todo lo son de su ausencia en ella. La fe es, por ello, un conocimiento oscuro del ser de Dios, que permite al hombre reconocer la presencia de éste incluso allí donde parecería estar ausente.

La fe teologal no es una vivencia de orden emocional, ni se parece en nada a un subido sentir de la proximidad de Dios. Es un modo de ser

ante Dios, por el cual el espiritual persevera en todo momento en el ejercicio del *amor-ágape* que junto con la fe, Dios le ha infundido en contemplación oscura.

En un primer sentido, no puede haber *amor-ágape* sin fe, puesto que en el orden natural es imposible amar lo que no se conoce. Sin embargo, en el orden sobrenatural, el *amor-ágape* es condición de posibilidad de la infusión de la fe, por cuanto es éste el que explica por qué el espiritual está dispuesto a atravesar por penas y privaciones, a fin de cooperar con la gracia y merecer que Dios la una consigo. Dicho de otro modo, sólo teniendo en cuenta que el alma que busca la presencia escondida del Amado Esposo Cristo está enamorada de su presencia, es posible entender su elección por el camino de la virtud, como medio para disponerse favorablemente a la entrada en la contemplación oscura amorosa, sin la cual es imposible el conocimiento amoroso de Cristo. La esperanza, por su parte, es una virtud que sostiene al espiritual en su búsqueda amorosa de Dios; es, en cierto modo, un amor expectante que, en la aparente ausencia y lejanía de Dios, le hace al espiritual recordar la promesa de salvación de Aquél y confiar en que, por ser Dios quién es, la promesa se cumplirá.

El cultivo y adquisición de las virtudes naturales (vía activa) es un paso necesario aunque no suficiente para que el individuo se libere de la esclavitud de sus pasiones y apetitos. El reconocimiento de la necesidad y conveniencia del ejercicio de la virtud natural es una idea recurrente en la historia de la moral. Lo propio del cristianismo no es la exaltación de la virtud como fin en sí mismo y origen de la felicidad.

La virtud a la que tiende la vida cristiana no es de orden natural sino sobrenatural; es un don divino y no una conquista humana. Las virtudes sobrenaturales teológicas (fe, esperanza y amor-ágape) y morales son obra de la gracia. La inflamación amorosa provocada por la inhabitación del Espíritu Santo en la voluntad dispone favorablemente a la amada para recibir la iluminación del *Logos*. Cuando esta coopera con su asentimiento a la experiencia purgativa de la fe, se ejercita en el cultivo de las virtudes morales infusas.

El hombre no puede ejercitarse ni practicar las virtudes sobrenaturales morales si no participa de la contemplación infusa amorosa. La vida mística es el único camino para la realización del fin sobrenatural para el cuál fue creado el hombre: la transformación en el *amor-ágape* que Dios es. Ser Dios por participación es conocer y amar a Dios como Él se conoce y se ama a sí mismo. Es decir, conocerlo en modo sobrenatural por fe, y amarlo con el mismo *amor-ágape* que de Él se ha recibido. Lo cual es del todo imposible sin atravesar por las purgaciones pasivas del sentido y del espíritu de las que habla San Juan

de la Cruz al exponer su doctrina de la noche oscura.

En todas sus obras, San Juan de la Cruz sostiene que hay una sola vía para la justificación y la salvación: la mística. Es decir, la participación de las operaciones divinas, que se manifiesta en la realización de obras de amor perfecto, nacidas del hábito de las virtudes sobrenaturales teologales y morales.

Conclusión

En contra de la perspectiva moderna de la fe, aún hoy dominante en la interpretación cotidiana y regular de ésta, sostengo que la fe no es una disposición transitoria sino *un modo de ser en el mundo*. No es una inclinación práctica a comportarse de un modo determinado bajo ciertas circunstancias sino un compromiso de vida que resulta de un encuentro vital con lo divino.

Como Pascal ha podido comprender, luego de reconocer que la fe es un conocimiento de orden sobrenatural:

La fe es un don de Dios. No creáis que decimos sea un don de razonamiento. Las demás religiones no dicen esto de su fe; no dan sino el razonamiento para alcanzarla, que no conduce a ella, sin embargo. Es el corazón el que siente a Dios, y no la razón. He ahí lo que es la fe: Dios sensible al corazón, no a la razón (Pascal, 1977: 163).

Tal sabiduría se ha vuelto demasiado oscura e incomprendible para el hombre de hoy, por cuanto apela a una entidad tan misteriosa como el mismo Dios: el corazón. Sólo después de contestar afirmativamente a la pregunta de si queda alguien aún que posea un corazón, se podrá afirmar que la fe teologal es una posibilidad humana.

Al Dios de la onto-teo-logía conduce la razón que va de la consideración de los efectos a la Causa; de lo fundamentado al fundamento. Al Dios enamorado que se deja crucificar no hay vía racional que conduzca. Para la razón, Cristo Crucificado es locura.

La fe, que junto con el amor-ágape y la esperanza constituye la esencia de la vida teologal, surge contra toda evidencia racional. En palabras de H. J. Iwand, citadas por J. Moltmann:

Nuestra fe comienza precisamente donde los ateos piensan que acaba. Nuestra fe comienza en esa dureza y poderío que es la noche de la cruz, de la tentación y de la duda sobre todo lo que existe. Nuestra fe tiene que

nacer donde todos los hechos la desmienten. Tiene que nacer de la nada (Moltmann, 2010: 60)

Los evangelios dan testimonio de la vida del Jesús terreno (que culmina con su pasión y muerte de cruz) a partir del encuentro con éste que sucede a la resurrección. El principio fundamental de la fe cristiana es que el Señor resucitado es también el Verbo encarnado y crucificado. La buena noticia anunciada por el evangelio es la resurrección del Crucificado, acompañada de la presentación de la cruz como llamada al seguimiento.

REFERENCIAS

- Agustín, San (1996). *Confesiones*. México: Ediciones Paulinas.
- Aquino, T. de (1999). *Comentario al libro de Aristóteles sobre la interpretación*. Pamplona: Eunsa.
- Balthasar, H. U. von y Giussani, L (1981). *El compromiso del cristiano en el mundo*. (E. Saura, Trad.). Madrid: Encuentro.
- Beuchot, M. (1993). La Analogía como Instrumento Lógico Semántico del Lenguaje y del Discurso Religioso, según Sto. Tomás de Aquino. En M. Beuchot, *Síguo y lenguaje en la Filosofía Medieval*. México: UNAM.
- Cabrera, I. (1998). *El lado oscuro de Dios*. México: UNAM.
- Cassirer, E. (1997). *Kant. Vida y Doctrina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cruz, San Juan de la (1994a). Cántico Espiritual B. En San Juan de la Cruz, *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Cruz, San Juan de la (1994b). Entreme donde no supe. En San Juan de la Cruz, *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Cruz, San Juan de la (1994c). Subida del Monte Carmelo. En San Juan de la Cruz, *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Ferraro, J. (1997). *Misticismo y compromiso en el Evangelio de San Juan* (Vol. I). México: UAM-I/Edamex.
- Gadamer, H. G. (1999). *Verdad y Método* (Vol. I). Salamanca: Sigueme.
- García-Baró, M. (2004). Más yo que yo mismo. Un ensayo sobre los fundamentos de la filosofía de la mística". En J. M. Velasco (ed), *La experiencia mística. Estudio interdisciplinario*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2006). *Aportes a la Filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Editorial Biblios.
- Heidegger, M. (1988). *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (1991). *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza Editorial.
- Kierkegaard, S. (1999). *Temor y Temblor*. México: Fontamara.
- Moltmann, J. (2010). *El Dios Crucificado*. Salamanca: Sigueme.
- Pascal, B. (1977). *Pensamientos*. Barcelona: Ediciones Orbis.

- Rivero, F. (2011). La fe religiosa puede ser racional. En I. Cabrera y C. Silva (comps.), *La religión a través de sus críticos*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas.

Sumario: Introducción; 1. Perspectivas modernas sobre la fe; 2. Universalidad ética y particularidad teológica; 3. La fe teologal; 4. La fe como conocimiento oscuro-amoroso; 5. La actitud teologal; Conclusión; Referencias.