

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

Programa de Posgrado

Maestría en Filosofía

Del concepto onto-teo-lógico a la comprensión poética de Dios. Una lectura heideggeriana de la poesía mística de San Juan de la Cruz, desde la perspectiva erótica.

TESIS QUE PRESENTA:

LUCERO GONZÁLEZ SUÁREZ

ASESOR: DRA. GRETA RIVARA KAMAJI



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Una cultura depende de la calidad de sus dioses, de la configuración que lo divino haya tomado frente al hombre, de la relación declarada y de la encubierta, de todo lo que permite se haga en su nombre y, aún más, de la contienda posible entre el hombre, su adorador, y esa realidad; de la exigencia y de la gracia que el alma humana a través de la imagen divina se otorga a sí misma.

María Zambrano

ÍNDICE

| | |
|---|---------------|
| ÍNDICE | 3 |
| INTRODUCCIÓN..... | 5 |
| PRIMERA PARTE. | |
| I CAPÍTULO. EL CONCEPTO ONTO-TEO-LÓGICO DE DIOS..... | 21 |
| 1. 1 <i>El concepto de Dios en la filosofía de Santo Tomás</i> | <i>21</i> |
| 1. 2 <i>Cristo: presencia divina en el hombre, por gracia.....</i> | <i>26</i> |
| 1. 3 <i>En torno a la constitución onto-teo-lógica de la metafísica.....</i> | <i>32</i> |
| II CAPÍTULO. EL DIOS DE LA FE VERSUS EL DIOS DE LOS FILÓSOFOS..... | 37 |
| 2. 1 <i>Perspectivas modernas sobre la fe.....</i> | <i>37</i> |
| 2. 2 <i>Objeciones modernas sobre la fe. Oposición entre la universalidad ética y la particularidad teológica.....</i> | <i>39</i> |
| 2. 3 <i>La perspectiva teológica de la fe.....</i> | <i>44</i> |
| 2. 4 <i>Fe, esperanza y caridad: virtudes teologales.....</i> | <i>48</i> |
| III CAPÍTULO. DEL OLVIDO DEL SER A LA INDIGENCIA DE LO SAGRADO Y DE DIOS..... | 51 |
| 3.1 <i>El olvido del ser en favor del ente y sus consecuencias en el ámbito religioso.....</i> | <i>51</i> |
| 3.1.1 <i>Platón: el ser concebido como eidos.....</i> | <i>54</i> |
| 3.1.2 <i>Descartes: el ser como extensión y pensamiento.....</i> | <i>56</i> |
| 3.1.3 <i>Nietzsche: el ser como voluntad de poder.....</i> | <i>59</i> |
| 3.1.4 <i>La época del dominio técnico.....</i> | <i>61</i> |
| 3.1.5 <i>La interpretación tradicional del Génesis como ejemplo del producir técnico y la desdivinización del Dios causa-sui.....</i> | <i>63</i> |
| 3.2 <i>Lo Sagrado, lo Divino y Dios.....</i> | <i>68</i> |

| | |
|--------------------------------------|----|
| 3.3 Indigencia y espera de Dios..... | 70 |
|--------------------------------------|----|

SEGUNDA PARTE

| | |
|--|----|
| IV CAPÍTULO. LA RELACIÓN FILOSOFÍA Y POESÍA MÍSTICA..... | 74 |
| 4.1 El lenguaje: decir esencial e histórico del ser..... | 74 |
| 4.2 El poema: lo hablado puro..... | 76 |
| 4.3 Poesía y habla cotidiana..... | 80 |
| 4.4 La poesía como palabra que resguarda y salva el decir de Dios..... | 81 |
| 4.5 Mostración y ocultamiento..... | 84 |
| 4.6 Filosofía y poesía mística..... | 87 |

TERCERA PARTE

| | |
|--|------------|
| V CAPÍTULO. LA MÍSTICA ERÓTICA DE SAN JUAN DE LA CRUZ..... | 91 |
| 5.1 Finitud y erotismo..... | 91 |
| 5.1.1 Finitud y eternidad..... | 93 |
| 5.1.2 Finitud y apertura ontológica a la experiencia místico-religiosa en San Juan de la Cruz..... | 96 |
| 5.2 Erotismo sagrado y erotismo profano..... | 99 |
| 5.2.1 El ansia de divinidad en San Juan de la Cruz..... | 102 |
| 5.2.2 Dios: origen del erotismo sagrado..... | 108 |
| 5.3 Fases de la experiencia mística sanjuanista..... | 109 |
| 5.3.1 Los comienzos de la búsqueda..... | 112 |
| 5.3.2 La noche activa del sentido..... | 114 |
| 5.3.3 El mundo, la carne y el demonio..... | 117 |
| 5.3.4 Noche pasiva del sentido..... | 122 |
| 5.3.5 Noche activa del espíritu..... | 125 |
| 5.3.6 Noche del entendimiento..... | 126 |
| 5.3.7 Noche pasiva del espíritu..... | 129 |
| 5.3.8 Noche oscura de la fe..... | 130 |
| 5.3.9 Desposorio espiritual..... | 132 |
| 5.3.10 Matrimonio espiritual..... | 134 |
| 5.3.11 La preeminencia del amor..... | 136 |
| CONCLUSIONES..... | 139 |
| BIBLIOGRAFÍA..... | 146 |

INTRODUCCIÓN

1. Una de las preguntas que desde sus orígenes y en virtud de su relevancia existencial ha constituido históricamente un cuestionamiento fundamental e irrenunciable de la filosofía es aquella que tiene por fin elucidar los supuestos, las condiciones de posibilidad y los rasgos esenciales que definen a la relación entre el hombre y lo sagrado, que da lugar a la experiencia religiosa.¹

Tan pronto como la filosofía hizo suya la pregunta que interroga por la representación cristiana de lo sagrado buscó saber: ¿qué tipo de realidad o quién era el Dios del cristianismo? ¿Cómo demostrar su

¹Entiendo por religión un modo de *estar en el mundo*, adoptado libremente, que supone una forma específica de pensar, habitar y hablar, orientada intencionalmente a propiciar el contacto, directo o indirecto, entre el hombre y alguna representación de lo sagrado -Dios o los dioses, según sea el caso- a través de diversas mediaciones de carácter natural o sobrenatural. Actitud que se despliega en un conjunto de prácticas culturales como el ritual, la plegaria, el sacrificio y la alabanza; así como en una historia sagrada sobre los orígenes, en la que se encuentra plasmada una cosmovisión y una idea acerca de la propia existencia, que se expresa en el mito. Toda religión supone un vínculo con lo sagrado, que implica cierto reconocimiento de su excelencia, dominio y poder sobre los hombres y la naturaleza. Mismo que engendra en el hombre un conjunto de obligaciones para con Dios (normas religiosas).

Por lo que concierne a la filosofía de la religión, conviene aceptar que, en su carácter de fenomenología, su finalidad radica en realizar la descripción esencial del objeto y del acto religioso. Puesto que, como sostiene Max Scheler:

“la fenomenología esencial de la religión tiene tres fines: 1º. La óptica esencial de lo 'divino'. 2º. La teoría de las formas de revelación en que lo divino se manifiesta y muestra al hombre. 3º. La teoría del acto religioso por el cual el hombre se prepara para la recepción del contenido de la revelación y mediante el cual lo aprehende en la fe.”
(Max, Scheler, *De lo eterno en el hombre*, Madrid, Revista de Occidente, 1940, p. 107.)

De acuerdo con la perspectiva fenomenológica, el objeto de la religión se especifica por el carácter divino, que posee los siguientes atributos:

1. Lo divino es un ente absoluto que está por encima de cualquier otro, respecto del cual depende por completo el hombre; que por lo mismo se relaciona con este último a través del sentimiento de dependencia y la conciencia de finitud.
2. Lo absoluto divino ostenta ante el hombre un poder ilimitado, o al menos una fuerza muy superior a la suya. Es decir, es omnipotente.
3. Lo divino es santo, dado que de no ser así, la sola posibilidad de su experiencia resultaría sencillamente terrible para el hombre, y nunca suscitaría en éste la necesidad de adoración.
4. Lo divino es misterioso. Por lo mismo, el hombre sólo puede acceder a su comprensión parcialmente.
5. Lo divino posee un atractivo fascinador que atrae poderosamente al hombre, quien anonadado por su magnificencia y misterio se esfuerza por poseerle.

Por su parte, algunas de las características distintivas del acto religioso son las siguientes:

1. El acto religioso apunta de manera intencional a una esfera esencial de entidades, que se diferencian de los objetos empíricos o ideales, por su divinidad.
2. Su intención es trascendente respecto del mundo.
3. Dicha intención y anhelo de posesión sólo se sacia con lo divino.

(Cf. I, Quiles, *Filosofía de la Religión*, Madrid, Austral, Espasa-Calpe, 1949, pp. 23-33)

existencia, a fin de otorgar un fundamento racional a la realidad que le atribuía la fe? ¿Cuáles eran los atributos esenciales que lo definían? La filosofía únicamente podía ofrecer una respuesta tentativa a tales cuestionamientos si previamente conseguía delimitar el ser de Dios, por contraposición al universo óptico, que origina la experiencia cotidiana del mundo circundante. Es decir, si era capaz de satisfacer de un modo suficiente la exigencia lógica de su definición.

En su calidad de diálogo vivo con la realidad, que se ocupa de la reflexión fundamental sobre aquellos fenómenos que le hacen frente en el horizonte histórico para demandar de ella una interpretación histórica dada, siempre abierta a revisiones ulteriores, la filosofía está obligada a preguntarse por el estatuto metafísico, la existencia y la relación que vincula al Dios revelado del cristianismo con el hombre y la naturaleza. Mas, para poder siquiera proponérselo, precisa que la sacralidad de Dios sea constreñida en el armazón racional del concepto. Aun cuando por obra de dicha reducción lógica, el Dios-concepto resultante no sea más que un producto del intelecto humano, despojado de la sacralidad y el misterio que envuelve su manifestación originaria en el seno de la religión. Exigencia que da por resultado algunas teorías encaminadas a explicar las formas de revelación en que Dios se manifiesta ante el hombre, que básicamente se reducen a cuatro posiciones: racionalismo, deísmo, teísmo y fideísmo.

Para el racionalismo, la razón es necesaria y suficiente para justificar la creencia religiosa. En su modalidad radical, el racionalismo excluye toda afirmación que no tenga su origen y fundamento en la razón, al igual que todo dogma que exceda las posibilidades y límites de la comprensión racional. La pretensión esencial de dicho enfoque consiste en resolver la cuestión religiosa con el único auxilio de la razón natural. De ahí que su presupuesto básico sea negar la posibilidad de toda religión sobrenatural, argumentando que esta última supone la aceptación de un elemento extraño al hombre, del que dependen su existencia, porvenir y actuación moral. Lo que, en relación con la exigencia racional de definir al Dios cristiano, se traduce en dos posibilidades: 1. La expulsión de Éste de la esfera conformada por las preocupaciones pertinentes de la filosofía, motivada por su esencia sobrenatural, que por lo mismo

sobrepasa los límites del entendimiento. 2. La confusión del Dios revelado con una idea de la razón natural, exenta de providencia y misterio.

El deísmo es la actitud predominante entre los filósofos ilustrados del s. XVIII y de los enciclopedistas como Voltaire, Diderot y D' Alembert, cuya posición sintetiza Rousseau en el apartado del *Emilio* titulado “La confesión de fe del cura saboyano”. Postura filosófica que se caracteriza por reducir la religión a los límites de la razón, negando todo valor a la fe revelada, defendida por aquellos que, basándose exclusivamente en los datos de las facultades naturales, admiten la existencia de un ser supremo, distante e indiferente al hombre, carente de misterio por cuanto no es más que el resultado de una definición lógica.

El teísmo admite la existencia de un Dios trascendente al mundo, con atributos finitos -como en el caso del Dios pensamiento de sí mismo de la filosofía aristotélica- o infinitos, tales como la eternidad, omnisciencia, omnipotencia, perfección, carácter personal y amoroso -como en el caso del cristianismo. Dicha posición surge cuando “El filósofo llega a demostrar la posibilidad de una religión sobrenatural, y sobre todo los criterios con que de hecho puede llegar a *controlarse* la existencia de dicha revelación [...] ha hallado el verdadero puente para pasar de la razón a la revelación, y por tanto [...] una *filosofía de la religión sobrenatural*.”²

El teísmo es la posición en la que desemboca el filósofo que, partiendo de la ignorancia acerca de la existencia y esencia de una religión sobrenatural, encuentra diversas hipótesis razonables acerca de Dios. De manera que, sin despojarse del pensar filosófico, en un momento dado se encuentra ante la evidencia de una religión sobrenatural. Después de lo cual procede a la consideración de las consecuencias que derivan de tal evidencia, para entonces devenir creyente, con base en una justificación de orden lógico. Tal es el caso de la filosofía tomista, que ofrece al entendimiento natural del hombre una serie de consideraciones y supuestos razonables, para concluir la necesidad de la existencia del Dios revelado que por medio de

²I. Quiles, *Filosofía de la Religión*, Madrid, Austral, Colección Espasa-Calpe, 1949, pp. 121-122.

argumentos *a posteriori* (que parten de la experiencia, para llegar a través del razonamiento inductivo al concepto de Dios); en contra de las vías *a priori* para la demostración de la existencia de Dios (cuyo más claro ejemplo es el argumento que San Anselmo expone en el *Proslogio*, y que años después Kant denominara ontológico). En apariencia, el teísmo sienta las bases necesarias para una explicación suficiente de Dios al justificar el tránsito de la razón natural al objeto de la creencia, echando mano de argumentos verosímiles. Sin embargo, dicho proceder acaba por desacralizar a Dios, a fin de ajustar su concepto a los lineamientos de la razón. Al ocuparse de Éste, el teísmo consiguió otorgarle claridad y rigor conceptual; mas, para adecuarlo al intelecto, lo reduce al estatuto metafísico de ente supremo y especialísimo, del todo ajeno a la actitud de veneración proveniente de la fe. Dando paso con ello a la escisión que aísla al Dios de la fe y el Dios de los filósofos.

Finalmente, el fideísmo es la doctrina de quienes sostienen que debido a la falta de coherencia entre entre razón y revelación, la filosofía no tiene competencia, ni es por tanto pertinente, para establecer una relación racional con Dios. Según el fideísmo, la revelación es un saber de orden sobrenatural, auto-suficiente y autónomo, ante el cual resultan absurdos los esfuerzos racionales de la filosofía. En este sentido, Tertuliano afirma *creo quia absurdum*, dando a entender con ello que si la razón es absurda, sólo cabe recurrir a la certeza ciega de la fe para acceder a Dios. En el mismo tenor, en textos como *Temor y Temblor* y *Tratado de la Desesperación*, Kierkegaard externa la convicción de que la razón humana es incapaz de dar el salto mortal que desemboca en la infinitud de Dios, a causa de su limitación y finitud. Por lo que Éste sólo puede mostrarse ante el hombre por obra de las oscuridades y absurdos de la fe.

A la luz de lo anterior, es necesario admitir que a causa de la desproporción que se da entre la razón natural y el ser sobrenatural de Dios, toda pretensión de explicar filosóficamente a este último está vedada. Peor aun, si el conocimiento racional no contribuye a la comprensión de Dios, ni permite explicar la experiencia religiosa, no sólo es imposible sino vano. Lo que, en apariencia, conduce inevitablemente a excluir ambas cuestiones del ámbito filosófico, ya sea porque la divinidad resulta impenetrable para la

racionalidad subyacente a las posiciones exploradas; o porque los dictados de dicha racionalidad se contraponen al misterio de Dios y el absurdo de la fe.

A pesar de que las posiciones ya mencionadas no están facultadas para preguntarse por el sentido de lo sagrado ni por la relación entre el hombre y Dios, no se desprende de ello más que la invalidez de dicha modalidad del comprender humano. Aceptar la validez de los argumentos teístas, racionalistas, deístas y el fideístas sólo obliga a admitir la insuficiencia e inadecuación de las nociones de racionalidad y divinidad que subyacen a tales posiciones, en su calidad de momentos representativos de la metafísica onto-teo-lógica.

2. En su momento, el segundo Heidegger realizó una crítica deconstructiva de la historia de la metafísica, encaminada a poner al descubierto las deficiencias de dichas doctrinas en el tratamiento de la cuestión de Dios. Crítica que le permitió generar una racionalidad hermenéutica, lejana de los excesos racionalistas y fideístas, que al plantearse la pregunta por el sentido de lo sagrado a la luz de la apertura del ser no pretende socavar el misterio de Dios para reducirlo al concepto de ente especialísimo, fundamento del mundo contingente; sino hacer a un lado los obstáculos que impiden al pensar occidental hacer la experiencia del acontecer de su donación.

Tal como sostiene el filósofo alemán en *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*, desde sus orígenes, la filosofía entendida como metafísica no ha sido más que un conjunto de reflexiones onto-teo-lógicas, que al hablar sobre la idea de Dios siempre se ha referido a Él como ente supremo y fundamento último del mundo externo. Ocasionando con ello la reducción de la sacralidad y el misterio de Dios a la función fundamentadora de la realidad. Situación que, como se verá en el primer capítulo de este trabajo, es causa del ocultamiento de lo sagrado, de lo divino y de Dios, que se desprenden del “olvido del ser en favor del ente”.

Ante la ausencia de un enfoque racional capaz de garantizar una vía de acceso adecuada a la

reflexión filosófica que tiene por objeto al Dios revelado, es necesario explorar un acercamiento diferente que, sin renunciar a la comprensión de lo sagrado, no incurra en la cancelación de su esencia en aras del culto a la racionalidad y la primacía del afán conceptualizador. Dada la imposibilidad de excluir del ámbito del pensar filosófico los problemas de la religión sobrenatural y de Dios, se vuelve necesario ensayar una meditación filosófica que permita a la religión y a Dios aparecer libremente como fenómenos sobrenaturales. Mismos a los que el pensar filosófico debe prestar atención a fin de comprender su sentido esencial, para luego asumir la forma de un decir de segundo orden sobre dicho advenimiento.

Tal es a mi entender la característica propia de la fenomenología propuesta por Heidegger, en textos como: *De camino al habla*, *Arte y poesía*, *El origen de la obra de arte*, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, etc., cuando propone dejar atrás la metafísica onto-teo-lógica a fin de arrancar de su olvido la pregunta por el sentido del ser, y así poder re-plantear la doble relación filosofía-religión, razón-fe.

La ontología heideggeriana reconoce la conveniencia de abandonar el ideal de la razón lógica en favor de un pensamiento filosófico esencial, capaz de distinguir las estructuras fundamentales del fenómeno religioso, centrando la atención en sus manifestaciones cotidianas. Pensamiento que defiende en todo momento la pertinencia de abandonar la noción de verdad como adecuación, en favor de la búsqueda de la verdad como manifestación y ocultación del ser, atravesada por la historicidad del la existencia (*aletheia*).

3. Inmersas en el problemático escenario que se ha delineado, las páginas que a continuación se ofrecen a la consideración crítica del lector son la expresión de una serie de reflexiones sobre la relación entre el hombre y Dios. A lo largo de ellas he abordado desde diversas aristas la pregunta: ¿la filosofía está en condiciones de entablar un diálogo comprensivo con dicha manifestación de lo sagrado, tal como ésta aparece en la declaración poético-mística de San Juan de la Cruz? Y de ser así, ¿qué tipo de perspectiva

filosófica es adecuada para ensayar la interpretación de lo sagrado-cristiano? ¿Cuáles son sus presupuestos hermenéuticos, así como sus límites y alcances?

A fin de cumplir con dicho cometido, juzgué conveniente dividir este trabajo en tres partes. La primera de ellas, que abarca del primer al tercer capítulo, pretende mostrar la necesidad y pertinencia de reconocer la insuficiencia de la metafísica clásica tanto para ofrecer una explicación satisfactoria de Dios, como para elucidar la experiencia místico-religiosa, sin incurrir en su desdivinización. En ella abordo las siguientes cuestiones:

1. Motivos por los cuales no cabe dar cuenta de la experiencia cristiana de lo sagrado a través de las categorías de la metafísica que Heidegger llama onto-teo-lógica.
2. Por qué no es posible acceder a la experiencia de Dios a partir de la razón filosófica.
3. En qué sentido, por ser el único medio proporcionado al ser sobrenatural de Dios, sólo la fe teologal puede conducir al hombre al conocimiento y la unión esencial con Dios, que se consuma en la experiencia mística.

La segunda parte, que contiene el cuarto capítulo, busca evidenciar las causas que justifican las siguientes afirmaciones:

1. Tras haber superado la metafísica onto-teo-lógica, el pensar filosófico que avanza en pos de la comprensión de lo sagrado sólo consigue asegurar su camino cuando discurre en vecindad con la poesía.
2. En conformidad con lo dicho por Heidegger, al ser la poesía el habla originaria que resguarda y salva el decir de Dios, es menester escudriñar en ella los ecos históricos de la palabra revelada.
3. Concebida como hermenéutica fundamental, la filosofía es un discurso de segundo orden que, al ocuparse de su interpretación poética, logra acceder al sentido de la palabra mística.

En la tercera parte de estas páginas, que alberga el quinto capítulo, presento mi interpretación de la poesía

mística de San Juan de la Cruz, tomando como hilo conductor de mi lectura la noción de erotismo sagrado, desde los presupuestos de la hermenéutica heideggeriana ya explorados, en lo concerniente a:

1. Las nociones de finitud y erotismo, en su calidad de supuestos fundamentales de la disposición religiosa, presente en todo hombre como determinación ontológica irrenunciable.
2. La diferencia entre erotismo sagrado y profano, que separa al amor humano del amor que tiene por objeto a Dios.
3. Las fases de la experiencia mística en la obra sanjuanista.

PLAN DE LA OBRA

PRIMERA PARTE

I CAPÍTULO. EI CONCEPTO ONTO-TEO-LÓGICO DE DIOS

1.1 *El concepto de Dios en la filosofía de Santo Tomás.* Exposición de las ideas principales, presentes en la filosofía tomista, a partir de las cuales se conforma el concepto de Dios como causa y fundamento eterno del mundo natural y de la existencia. Su propósito consiste en exhibir los supuestos con base en los cuales Santo Tomás consigue, por un lado, reducir la sacralidad de Dios a mero concepto onto-teo-lógico; mientras que por otro, garantiza las condiciones de posibilidad de un encuentro racional entre el hombre y Dios, a través de la adopción de una postura teísta, en lo tocante a la doble relación: fe-revelación, religión-filosofía.

1.2 *Cristo: presencia divina en el hombre, por gracia.* Anotaciones acerca de la revelación del Verbo de Dios como una iluminación interior accesible a todo hombre. Breve exposición acerca de por qué, de acuerdo con Santo Tomás, la experiencia mística-religiosa tiene por condición de posibilidad la presencia interior de Cristo en el hombre.

1.3 *En torno a la constitución onto-teo-lógica de la metafísica.* Explicación del concepto heideggeriano de onto-teo-logía, por medio del cual el filósofo caracteriza los rasgos fundamentales del discurso sobre Dios, perteneciente a la metafísica clásica. Su intención es apuntar las razones por las cuales la hegemonía de dicha visión es un peligro para el pensar sobre lo Divino.

II CAPÍTULO. EL DIOS DE LA FE VERSUS EL DIOS DE LOS FILÓSOFOS

2.1 *Perspectivas modernas sobre la fe.* Consideraciones en torno a la concepción moderna de la fe, que hace de ella un estado mental, orientado intencionalmente hacia un objeto cuyo carácter sagrado o profano es indiferente. Enfoque según el cual, Dios es un concepto carente de objetividad al que la filosofía sólo puede atribuir existencia en tanto se conciba como idea regulativa de la razón práctica, subsumida bajo los imperativos éticos. Su objetivo consiste en explicar por qué, en su acepción moderna, la fe no es un medio adecuado para el contacto con Dios.

2.2 *Objeciones modernas sobre la fe. La oposición entre universalidad ética y particularidad teológica.* La fe como exigencia religiosa de tipo trascendente, que origina un compromiso teológico entre el particular y Dios, del todo opuesto a la inmanencia, universalidad y autonomía de la ética.

2.3 *La perspectiva teológica de la fe.* Presentación teológica de la fe como medio sobrenatural que posibilita la relación entre el hombre y Dios, de cara a la insuficiencia del conocimiento natural para conseguir dicho fin.

2.4 *Fe, esperanza y caridad: virtudes teologales infusas.* Fundamentación de la unidad que vincula dichas virtudes en un solo modo de existencia, abierto al encuentro con Dios.

III CAPÍTULO. DEL OLVIDO DEL SER A LA INDIGENCIA DE LO SAGRADO Y DE DIOS.

3.1 El olvido del ser en favor del ente y sus consecuencias en el ámbito religioso. Motivos presentados por Heidegger para sostener que el discurso onto-teo-lógico de la metafísica clásica es responsable del olvido del ser en favor del ente, a través de un recorrido histórico, por demás sintético, de los momentos fundamentales de la filosofía. Precedido por una reflexión acerca de: 1. En qué medida el olvido del ser trae por consecuencia el destierro de lo sacro, de lo divino y de Dios; 2. La necesidad de re-plantear la pregunta por el sentido del ser, a fin de deslindar la ontología de la teología.

3.1.1 Platón: el ser concebido como *eidos*.

3.1.2 Descartes: el ser como extensión y pensamiento.

3.1.3 Nietzsche: el ser como voluntad de poder.

3.1.4 La época del dominio técnico.

3.1.5 La interpretación tradicional del génesis bajo el esquema del producir técnico y la desacralización del Dios *causa sui*.

3.2 Lo Sagrado, lo Divino y Dios. Delimitación de dichos conceptos, en el contexto de la filosofía heideggeriana.

3.3 Indigencia y espera de Dios. El olvido de lo sacro, de lo divino y de Dios: Consideraciones generales, destinadas a mostrar la necesidad y pertinencia de romper definitivamente con el pensar onto-teo-lógico, en favor de la adopción de una nueva perspectiva, que permita a la filosofía acceder al acontecimiento de la *aletheia* de lo sagrado.

SEGUNDA PARTE

IV CAPÍTULO. LA RELACIÓN FILOSOFÍA Y POESÍA MÍSTICA

4.1 *El lenguaje: decir esencial e histórico del ser.* Reflexiones sobre la filosofía del lenguaje heideggeriana, destinadas a esclarecer en qué sentido gracias a éste tiene lugar: 1. La mostración esencial del sentido del Ser, en cuyo seno ocurre la decisión sobre el advenimiento o la denegación de Dios; 2. La apertura del mundo como una *Cuaternidad*, cuyas regiones y formas de manifestación están dadas por el *cielo* y la *tierra*, los *divinos* y los *mortales*; 3. El acaecer de lo sagrado; 4. El acaecer de lo divino; 5. El acaecer de Dios.

4.2 *El poema: lo hablado puro.* De por qué para Heidegger la poesía es el habla original por antonomasia, en virtud de su capacidad para conducir a la manifestación esencial al ente en tanto que tal.

4.3 *Poesía y habla cotidiana.* La posición heideggeriana según la cual todo hablar cotidiano es, conforme a su origen, un poema que por *mor* del uso ha perdido su capacidad para invocar el mundo y las cosas. A partir de la cual se muestra que la relación primaria que vincula lenguaje y mundo es de orden poético.

4.4 *La poesía: palabra que resguarda y salva el decir de Dios.* La poesía como decir esencial, que reúne, deja aparecer y estar presente aquello que conduce a la resonancia de la palabra humana, capaz de salvaguardar la mostración esencial del decir de Dios, cuyo acontecer o denegación tiene lugar en el claro de la apertura ontológica.

4.5 *Mostración y ocultamiento.* Advertencias sobre los límites de la poesía, orientadas a esclarecer por qué, aun cuando gracias a ella se realiza la mostración esencial de lo sagrado, esta última nunca es plena, debido a que la sacralidad de Dios permanece resguardada en el misterio de lo no dicho todavía, así como de lo que sencillamente no se puede mostrar ante el hombre, por causa de su finitud y limitación ontológica.

4.6 *Filosofía y poesía mística.* Caracterización de la filosofía como preguntar fundamental que emplaza la apertura de lo sagrado, y de la poesía como escucha esencial de la voz de Dios. El poeta: existencia privilegiada a la que compete recoger las primicias de la manifestación de lo sagrado, a través de algunos signos de su advenimiento.

TERCERA PARTE

V CAPÍTULO. LA MÍSTICA ERÓTICA DE SAN JUAN DE LA CRUZ

5.1 *Finitud y erotismo.* El vínculo fundamental entre la conciencia humana de finitud y la auto-comprensión de la existencia como ser-para-la-muerte y el erotismo, entendido como tendencia que induce al individuo al deseo y la búsqueda de la infinitud.

5.1.1 Finitud y eternidad

5.1.2 Finitud y apertura ontológica a la experiencia místico-religiosa en San Juan de la Cruz

5.2 *Erotismo sagrado y erotismo profano.* El erotismo: tendencia derivada de la conciencia de finitud y muerte, que conduce al hombre a la unidad con lo infinito. Puntos de contacto y diferencias básicas que distinguen al erotismo profano de los cuerpos del erotismo sagrado que reúne al hombre con Dios.

5.2.1 El ansia de divinidad en San Juan de la Cruz

5.2.2 Dios: origen del erotismo sagrado

5.3 *Fases de la experiencia mística sanjuanista.* El erotismo sagrado: origen y causa de la búsqueda del Dios-amado por parte del alma-amante, que a través de la fe infusa anhela fundirse con el primero en la unión mística.

5.3.1 *Los comienzos de la búsqueda.* La búsqueda erótica de Dios como un viaje que el alma realiza durante la noche: por lo que concierne al término de donde sale, al medio a donde ha de ir, y al término a donde va.

5.3.2 *La noche activa del sentido.* La necesidad de imitar a Cristo, a través de la práctica permanente de las virtudes cardinales, a fin de mortificar las pasiones y liberar el sentido de todo apego capaz de impedir la unión mística.

5.3.3 *El mundo, la carne y el demonio.* El segundo beneficio resultante de la noche activa del sentido consiste en re-orientar tres estructuras ontológicas, en virtud de las cuales se abre o se cierra la posibilidad de la experiencia mística: 1. El mundo: dimensión ontológica que designa el peculiar modo de relacionarse con lo circundante, que se define ya sea por el apego hacia ella o por la comprensión de la realidad cotidiana como huella y vestigio de Dios. 2. La carne: sensualidad en la que se despierta el anhelo erótico que apunta al otro finito, dando lugar al erotismo profano; o bien al Otro infinito, dando origen al erotismo sagrado. 3. El demonio: disposición existencial que lleva al hombre a la renuncia de cualquier apego individual capaz de alejarlo de la experiencia de Dios; o bien, a su afirmación y consecuente distanciamiento respecto de Dios.

- 5.3.4 *Noche pasiva del sentido.* De cómo y por qué, a fin de salir por completo de la noche activa del sentido, los principiantes que buscan a Dios deben abandonar el discurrir imaginativo que posibilita la meditación, en favor de la contemplación oscura, que Dios mismo infunde en el alma, para hacerla conocer a su creador y conocer asimismo su miseria relativa.
- 5.3.5 *Noche activa del espíritu.* De cómo y por qué es forzoso dejar obrar a Dios en el alma, mediante la contemplación infusa, a fin de que acomode el entendimiento para que pueda recibir la iluminación sobrenatural de la fe.
- 5.3.6 *Noche del entendimiento.* Los fenómenos sobrenaturales, corporales y espirituales, que produce el tránsito de la meditación hacia la contemplación infusa. Por qué ambos deben ser rechazados, por cuanto no son adecuados para la unión mística.
- 5.3.7 *Noche pasiva del espíritu.* Purificación de las imperfecciones que aún quedan en el entendimiento de los principiantes, y que podrían impedir su unión con Dios.
- 5.3.8 *Noche oscura de la fe.* El contacto entre el entendimiento, la memoria y la voluntad humanas y la sabiduría divina, que se realiza en esta noche por obra de la acción de Dios, cuyo beneficio consiste en hacer evidente la desproporción entre el hombre y su creador, de la cual deriva la humildad indispensable para la unión mística.
- 5.3.9 *Desposorio espiritual.* Comienzo del periodo en el que Dios, tras haber hermoñado el alma-amante mediante la purificación de su parte sensitiva correspondiente a la noche activa del sentido, se une a ella a través de comunicaciones y sutiles contactos.

5.3.10 *Matrimonio espiritual.* Punto medular y final de la experiencia religiosa, en el que se realiza la unión erótico-mística entre el alma-amante y el Dios-amado.

5.3.11 *La preeminencia del amor.* Precisiones acerca del amor sagrado, en el contexto sanjuanista.

I CAPÍTULO EL CONCEPTO ONTO-TEO-LÓGICO DE DIOS

1.1 EL CONCEPTO DE DIOS EN LA FILOSOFÍA DE SANTO TOMÁS.

De acuerdo con el *Evangelio según San Juan*, Dios es idéntico con su Verbo, entendido como la palabra interior¹ o la idea única *en* la cuál, al pensarse a sí mismo, piensa la totalidad originada por su acción creadora.² Motivo por el cual es necesario aceptar que el Verbo es la sabiduría del Padre, puesto que *en* Éste, Aquél se conoce a sí mismo de manera absoluta.

Identidad que, desde otro punto de vista, se completa al aceptar que a causa del carácter creador del Verbo, “Todas las cosas por él fueron hechas, y sin él nada de lo que ha sido fue hecho.” (Jn. 1: 3) Puesto que, tal como afirma Leibniz, Dios crea el mundo, de modo que: “la Sabiduría hace conocer a Dios, su bondad lo hace elegirlo y su potencia lo hace producirlo.”³ Creación que, no obstante, difiere de Dios mismo en términos de suficiencia metafísica, como lo hecho respecto de su hacedor, ya que:

¹Con el propósito de demostrar la unidad de Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu, el pensar teológico medieval echó mano del recurso analógico para establecer, retomando el modelo de explicación aristotélico, que las palabras exteriores o las voces significativas son signos de los conceptos o palabras interiores, que a su vez son semejanzas de las pasiones del alma, suscitadas por la presencia óptica. En analogía con lo cual, el Verbo es idéntico al Padre, puesto que entre ambos no media ninguna diferencia esencial.

Para mayores precisiones en torno a la distinción entre palabra interior y palabra exterior, véase: Santo Tomás, *Comentario al Tratado de la Interpretación*, España, EUNSA, 1999, pp. XIII-XX

²Sostener que Dios se piensa a sí mismo a través de o *con* la ayuda del Verbo por Él engendrado entraña su escisión como agente de pensamiento y realidad pensada. Planteado así, el Verbo sería un accidente de Dios: una praxis, en tanto que proceso de pensamiento o movimiento del pensar. Mas dicha posibilidad queda cancelada por la sentencia bíblica de que en Él “no hay mudanza ni sombra de variación.” (Stg. 1:17) O bien, sería un acto del mismo, por cuanto podría considerarse como resultado de su actividad intelectual, en el que se manifestarían los atributos del agente a manera de “sello de origen”. Sin embargo, al haber una distinción de grado entre el peso metafísico del ser accidental y el ser sustancial, dado que se llama sustancia “aquella que ni se dice de un sujeto, ni se encuentra en un sujeto” (Aristóteles, *Categorías*, L.2, C. V, 1) mientras que accidentes son “todas las cosas distintas de las sustancias [que] se dicen de las sustancia primeras tomadas como sujetos, o bien se dan en estas sustancias que les sirven de sujetos.” (Aristóteles, *Categorías*, L.2, C. V, 5), de ello se desprende la imposibilidad lógica de que entre Dios y su Verbo haya una relación de identidad. Puesto que, a la luz de lo ya dicho, el primero sería incapaz de emerger en el seno de la realidad para luego perdurar en ella por sí mismo, y en tal sentido requeriría de una causa externa que lo sustentara. En tanto que el segundo se definiría como aquello que para ser no requiere algo ajeno a sí mismo, y es por ende auto-suficiente. Contradicciones lógicas que obligan a rechazar tales interpretaciones.

Por el contrario, señalar que el Verbo es la idea *en* la cual Dios se piensa a sí mismo equivale a sostener que en cuanto palabra interior, el primero no es más que el lugar de aparición o del mostración de la esencia divina, que por ende carece de entidad autónoma.

³Leibniz, *Monadología*, Madrid, Sarpe, 1985, p. 46.

el poder del Creador, su fuerza omnipotente y omnisciente, es para todas y cada una de las criaturas, la causa de su continuada existencia, y si esa fuerza cesase en algún momento de dirigir las cosas que han sido creadas, en un solo y mismo instante sus formas dejarían de ser y su naturaleza entera perecería.⁴

La totalidad así generada obtiene su realidad de Dios. Mas la realidad de Éste no depende en modo alguno de la existencia del todo. Aspecto al que se alude mediante el concepto de gracia, gracias al cual se afirma que para ser tal, Dios no está obligado a crear cosa alguna.⁵ De donde se concluye la gratuidad de la creación.

A pesar de que en la creación es posible apreciar la huella del ser divino, ello no involucra la identidad entre Dios y la naturaleza. Dios no es la totalidad. No se identifica con ella como sostienen las doctrinas panteístas.⁶ En todo caso, como sostiene Santo Tomás, simplemente está en ella:

por esencia (como una causa está presente en sus efectos), por su presencia (como todas las cosas de una casa están dentro de la vista del dueño de la misma), por potencia (como un rey está en todo su reino mediante su poder), y por la gracia (como lo conocido está en el que conoce y lo deseado en el que desea).⁷

Por lo que concierne al primer punto, Dios es causa eficiente de la facticidad natural como el ser absoluto al que se atribuye la responsabilidad creadora del mundo, considerado este último como efecto de su actividad (Gn. 1: 1). Como el artífice que provoca el paso de la potencia al acto.⁸ Y como el ente supremo que hace que cada uno de los elementos ónticos que conforman el mundo sean lo que son y obren en conformidad con su noción individual. Es decir, como la razón de ser de su sustancialidad.

⁴San Agustín, *De Gen. ad litt.*, 4, 22, 22.

⁵Según la teoría plotiniana de la emanación, el mundo procede de la superabundancia de Dios, sin que por ello el creador sufra mudanza ni disminución de su poder. Teoría a la que San Agustín opone la creación libre a partir de la nada.

⁶De acuerdo con las doctrinas panteístas, Dios no es un ser personal distinto del mundo. El panteísmo es una forma de monismo.

Para Plotino, siendo todo único, el ser se expande por emanación a partir de un foco central en una jerarquía de seres progresivamente degradados, pero que forman con él una misma realidad.

En este mismo tenor, para Spinoza la naturaleza *naturante* se identifica con Dios en tanto que creador y conservador de todas las cosas; mientras que la *naturaleza naturada* designa el conjunto de las cosas creadas. Terminología en función de la cual se sostiene que entre el Dios-causa y el mundo efectuado por Él no media sino una simple distinción de razón.

⁷Modalidades de entre las cuales, la única que en sentido estricto compete a los propósitos de este trabajo, es la referente a la gracia. Puesto que, como señala el autor más adelante: “Es evidente que sólo esta última entraña la iluminación del Logos y es capaz de comunicar la experiencia mística.”

Cf. José Ferraro, *Misticismo y Compromiso en el Evangelio de San Juan*, vol. I, México, UAM-I, Edamex, 1997, p. 56.

⁸Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 1, 3.

Dios es causa material del universo óptico al que crea *ex nihilo*.⁹ Acto que se realiza de manera absoluta, debido a que su actividad creadora no ha menester un material preexistente: una materia amorfa carente de determinaciones a la cual se limitase a conferir un orden específico a fin de realizar las ideas de los diversos entes.¹⁰

Dios es causa formal de la totalidad porque al llamarla a la existencia le confiere una forma o esencia. Es decir, una determinación óptica *por mor* de la cual ostenta ciertas cualidades, atributos necesarios y contingentes, que permiten su clasificación en términos de géneros y especies. (Gn. 1: 12; 21; 25) Operación que asimismo posibilita la definición real de cuanto existe, en términos de género próximo y diferencia específica.

Dios es causa final de lo real en dos sentidos. En primer lugar, es la perfección absoluta a la que se dirige cada uno de los movimientos de los seres naturales como aspiración. Es por ello que: “Los cielos cuentan la gloria de Dios. Y el firmamento anuncia las obras de sus manos.” (Sal 19: 1) En cuanto entidades sujetas a la necesidad, los seres naturales realizan en diferentes grado las perfecciones que les son constitutivas, teniendo como modelo la perfección suprema del creador, de cuya gloria y magnificencia son espejos multiformes. Aceptar que Dios está en el mundo por presencia implica que a través de la consideración cuidadosa de los atributos y cualidades que se ostentan en la pluralidad óptica, concebida como efecto de su actividad creadora, es posible esbozar un discurso tendiente a inducir cuanto es posible conocer de Dios, por medio de la experiencia natural.¹¹

⁹San Agustín defiende la doctrina de la creación libre a partir de la nada, esencial para la supremacía de Dios y la total dependencia del mundo respecto de Aquél a quien deben su ser. Cf. *De lib. arbit.*, 3, 15, 42.

¹⁰Desde el punto de vista lógico, la idea de creación *ex nihilo* resulta del todo absurda para el pensar griego al suponer la aparición injustificada del ser a partir del no-ser. Dificultad señalada por Parménides, que la filosofía cristiana evita gracias a la adaptación que Santo Tomás hace del pensamiento aristotélico a las enseñanzas bíblicas, gracias al cual la noción de gracia sustituye al absurdo. Así, queda establecido que, no estando obligado a crear los cielos ni la Tierra para ser tal, Dios genera la realidad de manera absolutamente libre. (Gn. 1: 2)

¹¹Tras reconocer la analogía entre las perfecciones del creador y lo criado, los filósofos medievales como San Agustín, Santo Tomás y San Anselmo proponen vías a-posteriori, destinadas a demostrar la existencia de Dios como causa, a partir de sus efectos. Sin considerar, como Heidegger sostiene, que “un Dios que ha de dejar probar antes su existencia resulta [...] muy poco divino y así el intento de probar su existencia viene a ser lo mismo que una blasfemia.” (Cit. por Eusebi Colomer en: *La cuestión de Dios en el pensamiento de Martín Heidegger*, México, Universidad Iberoamericana, 1995, p. 27)

En segundo lugar, Dios es la finalidad del hombre en cuanto Absoluto Infinito, cuya presencia en su alma hace germinar en ella el deseo de unidad con el alfa y omega de su existencia. Cuestión a la que San Agustín alude cuando, dirigiéndose a Dios, confiesa: “...nos creaste para ti y nuestro corazón andará siempre inquieto mientras no descansa en Ti.”¹² Afirmación que constituye una de las más hermosas formulaciones del argumento eudemonológico en favor de la existencia de Dios, mediante el cual se afirma que el hombre está en posibilidad de alcanzar la felicidad que le es propia sólo cuando mora en su proximidad.

Por otra parte, Dios está en el mundo como presencia absoluta omni-abarcante. En un primer sentido, Dios está presente en el mundo de manera análoga a como el artífice lo está en su obra: como rastro esencial que reluce en la segunda Presencia cuya contraparte está dada por el hecho de que la realidad está presente ante su hacedor, por lo que concierne a sus principios, causas y elementos. De suerte que no pudiendo escapar a su vista nada de cuanto es, trátase de la naturaleza o del hombre, de ello se desprende la necesidad de preguntar, haciendo eco de las palabras de David: ¿Adónde me iré de tu Espíritu? ¿Y a dónde huiré de tu presencia?” (Sal. 139: 79), para contestar con él que: “Si subiere a los cielos, allí estás tú; Y si en el Seol hiciere mi estrado, he aquí, allí tú estás.” (Sal. 139: 8) En suma, Dios está en la realidad como presencia, toda vez que al haberla creado, ninguno de sus aspectos le es desconocido.¹³

Asimismo, Dios está presente en la realidad por potencia. Idea a la que el apóstol hace referencia cuando, alzando su voz al creador, señala: “porque tuyo es el reino, y el poder, y la gloria, por todos los

¹²San Agustín, *Confesiones*, México, Ediciones Paulinas, 1996, p. 9.

¹³De acuerdo con los escritos joánicos, dado que la actividad fundamental de Dios es el auto-conocimiento absoluto, es forzoso atribuirle la capacidad de conocerlo todo en todo. Lo cual significa que ante él están presentes no sólo los hechos de la naturaleza, sino también los actos humanos. De donde que en el mismo salmo, David señale refiriéndose a Dios: “...todos mis caminos te son conocidos. Pues aún no está la palabra en mi lengua, y he aquí, oh Jehová, tú la sabes toda.” (Sal. 139: 3-4) Situación ante la que es inevitable preguntar, siguiendo el ejemplo de Leibniz, ¿cómo puede ser libre el hombre, a pesar de la omnisciencia divina? Cuestionamiento que, desde siempre, ha constituido uno de los temas relevantes tanto de la antropología como de la ética cristiana.

siglos.” (Mt. 6: 13) Declaración en la que se enfatiza la omnipotencia de Dios, por medio de una metáfora política, que señala la distinción entre el hombre (cuyo querer infinito contrasta con su limitada potencia) y Dios (que, como reza el *dictum* medieval, <<Quiere todo lo que puede; y puede todo lo que quiere>>). Diferencia en virtud de la cual queda establecido que Dios está en la realidad como legislador supremo, que ordena al hombre un obrar acorde a su esencia sagrada. Esto es, Dios está presente como el *nomos* al que debe apegarse el *ethos* humano, de acuerdo con la esencia que le es propia: el ser imagen y semejanza suya.

1.2 CRISTO: PRESENCIA DIVINA EN EL HOMBRE, POR GRACIA

Tal como señala Gadamer en *Verdad y Método*, la mayor dificultad 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; el Padre y el Hijo, por otro, fue posible argumentar que una misma realidad puede asumir dos formas, en apariencia radicalmente distintas (una de ellas material, sujeta al tiempo y finita; la otra inmaterial, atemporal e infinita) sin por ello verse afectada por detrimento metafísico alguno. Lo cual fue posible gracias a la interpretación del lenguaje como Verbo, en su doble acepción de palabra interior (pensamiento) y palabra exterior (manifestación verbal).

En conformidad con las categorías filosóficas derivadas del análisis aristotélico-tomista del logos, las voces “perro”, y “dog” son simplemente expresiones que al ser pronunciadas hacen cognoscible a otros la noción intelectual que alberga en su espíritu quien las utiliza. Voces que no constituyen algo distinto con relación al concepto de dicha entidad.¹⁴ 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.¹⁵

A fin de comprender el significado de una palabra exterior, es forzoso atender al concepto que ella expresa. No es la sonoridad sino la manifestación del pensar lo que constituye la esencia de la palabra

¹⁴ 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. Puesto que: “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.” (M. Beuchot, “La Analogía como Instrumento Lógico Semántico del Lenguaje y del Discurso Religiosos, según Sto. Tomás de Aquino”, en: *Signo y Lenguaje en la Filosofía Medieval*, México, UNAM, 1993, p. 33.)

¹⁵ Tomás de Aquino, *op. cit.*, p. 20.

exterior humana, por cuanto su razón de ser no es otra que hacer patente lo que antes de su emisión permanecía oculto.

Concepción analógica del lenguaje que al ser trasladada a la relación trinitaria que hace patente, por vía analógica, que entre Dios Padre y Cristo no hay distinción metafísica alguna, toda vez que el segundo es la palabra exterior del primero.¹⁶ La voz histórica y carnal, cuya existencia se limita a ser mediación para la mostración esencial de la divinidad que lo identifica con el Padre.

Un segundo problema implicado en la afirmación de la identidad entre Dios y su Verbo radicaba en probar que así como la palabra exterior no implica una disminución en el grado de ser respecto de la interior; Cristo no era sino la manifestación encarnada de la divinidad del Padre.

Complejidad lógica que la tradición trató de resolver echando mano de la doctrina neoplatónica de la emanación. Mediante una derrama de realidad que no resta nada a su ser, el manantial da origen a nuevas existencias. De manera análoga, Cristo es la palabra exterior en la que se contiene todo el ser y atributos divinos, cuya emanación del Padre no comporta pérdida ni disminución metafísica. Analogía a través de la cual fue posible afirmar que así como el agua que brota del manantial para ver la luz del sol comparte la misma naturaleza o realidad con aquella que yace en su fondo, Cristo comparte la naturaleza del Padre. Idea filosófica cuyo paralelo poético, presente en la mística de san Juan de la Cruz, lo lleva a declarar:

Qué bien sé yo la fonte que mana y corre,
aunque es de noche.
Aquella eterna fonte está escondida,
qué bien sé yo dó tiene su manida,
aunque es de noche .

¹⁶Como bien puede notarse, la analogía no es del todo exacta puesto que en ella he tenido que hablar de *palabras*, es decir, de una pluralidad de voces destinadas a comunicar una pluralidad de verdades; mientras que la palabra de Dios es una sola. Suceso natural si se tiene en cuenta que en toda comparación siempre priva la equivocidad.

Empero, como Gadamer observa, ello se debe a que en su calidad de palabra exterior o Idea que Dios Padre engendra de sí en su entendimiento, Cristo es palabra omni-comprensiva y única. Lo que a su vez obedece al hecho de que Dios es para sí mismo un espíritu omnipresente; en tanto que el espíritu humano sólo cobra conciencia de la verdad histórica y paulatinamente.

...
 Su origen no lo sé, pues no lo tiene,
 mas sé que todo origen della viene,
 aunque es de noche¹⁷

Lenguaje poético a través del cual el doctor místico da a entender que a pesar de que el conocimiento del Padre no puede alcanzar claridad durante la estancia del hombre en la Tierra, consigue al menos comprender de ella lo que su manida (Cristo) comunica a los hombres cuando mora en su espíritu. Cuestión a la que Él mismo hace referencia cuando asevera:

Yo soy el camino, y la verdad, y la vida: nadie viene al Padre, sino por mí. Si me conocieseis, también a mi Padre conoceríais; y desde ahora le conocéis y le habéis visto ¿No crees que yo soy en el Padre, y el Padre en mí? Las palabras que yo os hablo, no las hablo por mi propia cuenta, sino que el Padre que mora en mí, él hace las obras.” (Jn. 14: 6-7; 10)

A fin de comprender la divinidad de Cristo, es menester aceptar, ayudándonos de la analogía de proporcionalidad entre palabra y pensamiento humanos (Dios Padre e Hijo respectivamente) que la realidad del segundo no resulta de un tornarse otro el primero. Pues la palabra exterior por sí misma nada es dado que su “entidad” se reduce a ser lugar de manifestación del pensamiento. Todo hablar humano es de suyo pensamiento, por cuanto dicho pensamiento sólo es posible mediante una elaboración lingüística. De modo que toda palabra exterior es ya pensamiento, dado que:

El proceso y surgimiento del pensar no es, pues, un proceso de transformación[...] sino un surgir *ut actus ex actu*: la palabra no se transforma una vez que ha concluido el conocimiento [...] sino que es la realización misma del conocimiento. En esta medida la palabra es simultánea con esta formación [...] del intelecto.¹⁸

Noción que al aplicarse al misterio trinitario, da cuenta de la identidad metafísica del Padre (inteligencia suprema o sujeto del pensar) y el Hijo (objeto divino del pensar) pese a la cual cabe decir que,

¹⁷ San Juan de la Cruz, “La Fonte”, en: *Obras Completas*, Madrid, B.A.C., 1974, p. 95.

¹⁸ H-G. Gadamer, *Verdad y Método I Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca, 1999, p. 508.

desde la perspectiva mortal:

Con arreglo a su naturaleza humana Jesús es la vía hacia el Padre por ser unido con Él. En este sentido, Cristo es a la vez el camino y el término hacia donde va; el camino según su humanidad y el término conforme a su divinidad. Por ello, como hombre Él dice que <<Yo soy el camino>> y como Dios, que Él es la verdad, y la vida.¹⁹

Como sujeto histórico, como hombre, Cristo es el claro abierto de la revelación de lo sacro; pero como divinidad es la realidad misma que se abre en la revelación. Dificultad teológica a la que alude el evangelio mediante la frase pronunciada por Jesús: “Yo soy el que doy testimonio de mí mismo, y el Padre que me envió da testimonio de mí.” (Jn. 8: 18) Con motivo de la cual, Heidegger señala que: “Una revelación, que es historia, no se deja reducir a un principio universal e inteligible para todos: es un dato positivo que puede ser aceptado, pero que, por esto mismo puede ser también rechazado.”²⁰

Con el acontecimiento de la encarnación de su Verbo, la presencia de Dios asume la forma de encuentro personal con el hombre, propiciado por el primero. Pues si bien es cierto que aún antes de ella el Verbo de Dios ya estaba presente en la naturaleza como su causa²¹, sólo a partir de tal acontecimiento se establece la posibilidad de un contacto directo entre los espacios sagrado y profano.

En comparación con la presencia de Dios en el mundo por potencia, la presencia por gracia entraña una mayor perfección, en virtud de que: “la ley por medio de Moisés fue dada, pero la gracia y la verdad vinieron por medio de Jesucristo.” (Jn. 1:17) La obligación moral ante Dios, entendida como respeto y obediencia a la ley, es inferior al compromiso espiritual que se contrae en las profundidades de lo que Pascal llama el <<corazón>>. El hombre nacido después de la encarnación está en posibilidad de recorrer con libertad y ligereza los caminos que conducen a la virtud teologal porque cuenta con la ayuda de la presencia interior de Cristo, que se manifiesta como voz interior para señalarle lo que cabe y no hacer

¹⁹ Véase: Santo Tomás de Aquino, *Super evangelium S. Joannis*, párrafo 1868.

²⁰ Cit. por Eusebi Colomer, en *op. cit.*, p. 17.

²¹ Dado que “Todas las cosas por él fueron hechas, y sin él nada de lo que ha sido hecho fue hecho.” (Jn. 1:3)

en términos morales. **22**

Antes de la venida de Cristo, el rastro de perfección y belleza del Creador, evidentes para la visión y el conocimiento natural, se hallaba impreso en el mundo. Afirmación que abre el problema teológico de la coeternidad de Cristo a la que apunta la frase “En el principio era el Verbo, y el verbo era con Dios, y el Verbo era Dios.” (Jn. 1:1) Sin embargo, para que el hombre tuviese la oportunidad de poseer no sólo una imagen sino una noción espiritual de Dios, y era necesario otorgarle la iluminación interior.

Con la encarnación del Verbo se da la revelación de Dios, que como palabra destinada a los hombres sale a su encuentro a lo largo de todas las generaciones para demandar su escucha y comprensión vital, invitándolos a recibir la iluminación interior que constituye el centro de la experiencia mística, y así devenir “hijos de Dios sin mancha en medio de una generación maligna y perversa, en medio de la cual resplandecerán como luminare en el mundo.” (Fil. 2:16)

Cristo, Verbo de Dios, es “...la sabiduría divina o Logos [...cuyo conocimiento en términos humanos...] entraña la experiencia de la misma, o sea, la contemplación infusa.”²³ La palabra encarnada que se ofrece al hombre, en la que se revela la esencia de Dios. El maestro espiritual por antonomasia que ilumina interiormente al hombre con el saber del Padre.

En tal sentido, “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.”²⁴ La iluminación en que consiste la presencia por gracia de Dios en el alma radica en una participación en su vida divina. Cuestión a la que el apóstol hace referencia cuando declara, respecto de Cristo, que “En él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres.” (Jn. 1: 4)

²²Una de las tantas diferencias entre judaísmo y cristianismo se debe que “en Cristo Jesús ni la circuncisión vale algo, ni la incircuncisión, sino la fe que obra por el amor.” (Ga. 5: 6) En el contexto judío, la obediencia a la ley -simbolizada por la circuncisión- es garantía de salvación. Por el contrario, para el cristianismo no hay más circuncisión que la del corazón, toda vez que la vida en gracia permite una libre actuación ético-moral, cuyo centro radica en el ejercicio de la caridad infusa, superior a toda ley.

²³José Ferraro, *op. cit.*, p. 51.

²⁴*Idem*, p. 24.

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.*”²⁵ Recibir la iluminación divina es algo análogo²⁶ a participar del autoconocimiento divino, aun 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. Cuestión a la que San Juan evangelista alude diciendo que: “a todos los que le recibieron, a los que creen en su nombre, les dio la potestad de ser hechos hijos de Dios.” (Jn. 1:12) Mas, si por Cristo devenimos hijos de Dios:

También herederos; herederos de Dios y coherederos con Cristo, si es que padecemos juntamente con él, para que juntamente con él seamos glorificados.” (Ro. 8:17) Por cuanto ser hijo de Dios implica: 1) ser asimilado a Dios mediante la infusión de la gracia; 2) responder adecuadamente al llamado operado por la presencia de Dios por gracia en su alma, que lo invita a la imitación de Cristo a través del ejercicio de obras perfectas y justas en amor; y 3) participar de su gloria.²⁷

²⁵ *Idem*, p. 22.

²⁶ Digo análogo porque participar de una de las actividades de Dios no significa identificarse con Él. De suerte que cuando, desde ciertas perspectivas místicas, se llega a sostener que el alma transfigurada por la experiencia en cuestión se diviniza, por ello no se entiende en ningún momento que su estructura ontológica se altere.

²⁷ Con relación a la polémica acerca de si San Juan de la Cruz es defensor “de las dos vías para santificarse, la una ordinaria, la de la meditación y la práctica de las virtudes, la otra extraordinaria, reservada para unos pocos, la de la contemplación infusa.”, considero necesario aclarar que no existen fundamentos ni referencias que conduzcan a reconocer la presencia de dicha posición moderna en la obra del doctor místico.

A lo largo de la *Subida del Monte Carmelo*, la *Noche Oscura*, el *Cántico Espiritual* y la *Llama de amor viva*, no son pocas las referencias acerca de que, además de la unión natural que existe entre el hombre y Dios, por la cual Dios lo conserva en la existencia, todo hombre está llamado a participar de la unión de semejanza. Misma que “entraña la transformación voluntaria del alma en Dios por la participación de los poderes humanos en las operaciones divinas. Esta unión sólo se efectúa por la cooperación del alma y consiste en el acuerdo total entre la voluntad del alma y la de Dios.”

Para San Juan de la Cruz, la experiencia mística, entendida no en su faceta extática en sentido cuasi estético sino más bien como divinización de la existencia que se ha unido a Dios conforme a su voluntad, entendimiento y memoria, es el fin sobrenatural de todo hombre, al que éste puede y debe acceder por medio de las vías purgativa e iluminativa. Proceso que supone distintos grados de participación en la contemplación infusa por Dios en el alma, con el consentimiento de ésta. (José Ferraro, *San Juan de la Cruz y el problema místico: La necesidad de un nuevo concilio*, México, Editorial Periodística e Impresora de Puebla, 1976, pp. I, 2))

1.3 EN TORNO A LA CONSTITUCIÓN ONTO-TEO-LÓGICA DE LA METAFÍSICA

En el primer apartado de este capítulo se hizo una presentación en líneas generales del concepto de Dios como causa, en el marco de la filosofía medieval, cuyo discurso se nutre de la filosofía aristotélica. Sin embargo, dado que no es suficiente realizar una breve revisión histórica acerca de dicho concepto para comprender que la cuestión de Dios compete de suyo a la tradición del pensar metafísico occidental, es necesario preguntarse de la mano de Heidegger ¿cómo entra Dios en la filosofía? Cuestionamiento que a su vez remite a la pregunta por el carácter onto-teo-lógico de la metafísica. Sólo después de responder a dicha pregunta, es posible comprender de qué manera y por qué la filosofía desemboca en la afirmación del Dios-concepto, toda vez que reduce la divinidad de Dios a mera preeminencia metafísica, por cuanto hace de Éste un principio filosófico imprescindible.

De acuerdo con la perspectiva heideggeriana plasmada en *La Constitución Onto-teo-lógica de la Metafísica*, la metafísica se ocupa de pensar al ser del ente en dos sentidos: lo piensa “tanto en la unidad profundizadora de lo más general, es decir de lo que tienen igual valor siempre, como en la unidad fundamentadora de la totalidad, es decir de lo más elevado sobre todas las cosas.”²⁸ Por un lado, considera al ser del ente como la facticidad en su más llana indeterminación, que al carecer de diferencias se conserva como homogeneidad unitaria en términos valorativos; mientras que por otro lado, la concibe como aquella unidad cuyo valor máximo eleva por encima de cuanto existe, en términos de jerarquía e importancia.

De manera que “el ser de lo ente es pensado ya de antemano en tanto fundamento que funda. Este es el motivo por el que toda metafísica es, en el fondo, y a partir de su fundamento, ese fundar que da cuenta del fundamento, que le da razones, y que, finalmente, le pide explicaciones.”²⁹ El pensar metafísico

²⁸M. Heidegger, “La Constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, en: *Identidad y Diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1990, p. 127.

²⁹*Idem.*

se caracteriza por reconocer la diferencia entre el ser y lo ente, para después olvidarse de ella, dado que no reconoce la necesidad y pertinencia de plantear la pregunta que interroga por el sentido del ser; en vez de lo cual se limita siempre a preguntar por el ser de los entes. La metafísica, que se limita a preguntar por el principio que legitima o justifica la realidad óptica, al que también concibe en términos ópticos. Y por tanto, concentra su interés en la pregunta por el fundamento óptico de lo ente, que responde a su necesidad de fundamentación. Situación que hace de ella un preguntar con aspiraciones de fundamentación, que para lograr sus propósitos se encarga de justificar el carácter fundamental del ser, en su calidad de fundamento óptico.

La metafísica tiene por tarea hacer que el pensamiento repare en lo ente, para fundamentarlo en el ser y llevar a cabo una explicación del ser en tanto que fundamento de lo ente. Preguntarse por la doble determinación que co-relaciona al ser-fundamento y al ente-fundamentado e indagar sobre el vínculo que se da entre el ser-fundamento y el ente al que requiere fundamentar para ser lo que es. La metafísica piensa al ser como logos: como fundamento óptico de lo ente; mas paralelamente reclama del logos una justificación fundamental del carácter de fundamento del ser.

Al pensar al ente en su conjunto, el discurso metafísico genera una representación del mismo, que apunta a su diferencia con el ser, pero sin reparar en dicha diferencia como tal. El pensar metafísico sólo se ocupa de señalar la diferencia, para después agregar que el fundamento se confunde con lo fundamentado; que acaba por confundirse con aquello que sustenta, al modo como el agente motor de un cuerpo enajena en éste su ser móvil. De suerte que: “Lo diferente se manifiesta en tanto que el ser de lo ente en general, y en tanto que ser del ente en lo supremo.”³⁰ No obstante, el pensar sólo se ocupa adecuadamente del ser cuando lo piensa en su diferencia con lo ente y a éste último en su diferencia con el ser. Por tanto es preciso afirmar que la metafísica occidental resulta insuficiente para realizar la esencia del pensar, en tanto que se limita a ser mera teología; dejando de lado el pensar ontológico. De acuerdo con Heidegger, para

³⁰*Idem*, p. 151.

lograrlo deberá tomar conciencia de la necesidad de reiterar la pregunta que interroga por el ser: ganar un nuevo horizonte a partir del cual pueda superar su representación óptica, causante de su olvido en favor del ente.

Por obra del olvido ya mencionado el ente es concebido como lo fundamentado, mientras que el ser asume la forma de ente supremo: fundamento causal del primero. De donde proviene la constitución onto-teo-lógica de la metafísica, que “... procede del predominio de la diferencia que mantiene separados y co-relacionados mutuamente al ser en tanto que fundamento y a lo ente en su calidad de fundamentado-fundamentador.”³¹

En palabras de Heidegger, al establecer dicha relación entre el ente y el ser como fundamento óptico “ha quedado nombrado el concepto metafísico de Dios. La metafísica debe pensar más allá hasta llegar a Dios, porque el asunto del pensar es el ser, pero éste se manifiesta de muchas maneras en tanto que fundamento.”³²

En la medida en que la concepción filosófica de Dios como causa es sólo una concreción del esquema del pensamiento metafísico,³³ Heidegger ha contestado ya a la pregunta acerca de cómo entre Dios en la filosofía y en qué medida le es esencial a la metafísica un carácter onto-teo-lógico. Idea expresada en la sentencia de que: “El asunto originario del pensar se presenta como la cosa originaria, como la causa primera, que corresponde al retorno fundamentados a la última ratio, a la última cuenta que hay que rendir. El ser de lo ente sólo se representa entonces a fondo, en el sentido del fundamento, como causa sui.”³⁴

El pensar fundamentador sobre el ser de lo ente acaba por confinar al olvido la diferencia entre el primero y el segundo, haciendo del fundamento mismo un ente de mayor jerarquía respecto de la

³¹*Idem.*

³²*Idem*, p. 131.

³³Cuya fórmula se ha enunciado como la relación de fundamentación circular entre lo ente y el ser supremo, concebido, usando el tono de San Anselmo, como “Aquello mayor de lo cual nada puede pensarse”.

³⁴*Idem.*

facticidad. Sin embargo, una consecuencia de ello es que el fundamento mismo requiere de fundamentación a fin de garantizar su carácter de ente supremo. Necesidad lógica que deriva en la representación de Dios como *causa sui*, como “aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente.”³⁵

La aplicación a Dios del concepto de *causa sui* supone que aun cuando Dios es el creador o la causa eficiente de todas las cosas, carece de causa. No obstante lo cual, en razón de su necesidad metafísica, ha de ser concebido como causa de sí mismo.

Pero, como apunta Nietzsche: “La *causa sui* es la mejor contradicción interna que se haya concebido jamás, una especie de violación y de monstruo lógico.”³⁶ El concepto mismo de causa implica una distinción entre el antecedente (en el cual radica la responsabilidad metafísica) y un consecuente (cuyo ser es accidental respecto del primero). Mas la noción de *causa sui* elimina dicha distinción y hace de Dios una causa causada por sí mismo: una entidad que posee el carácter del ser que es por sí (a se) y no por otro (ab alio): una *aseidad*, cuya existencia no deriva de nada diverso de sí mismo. Al respecto, Heidegger sostiene que la noción filosófica de Dios se aclara cuando consideramos que:

El Dios entra en la filosofía mediante la resolución [...] como el lugar previo a la esencia de la diferencia entre el ser y lo ente. La resolución hace patente y da lugar al ser en cuanto fundamento que aporta y representa, fundamento que a su vez, necesita una apropiada fundamentación a partir de lo fundamentado por él mismo, es decir, necesita la causación por la cosa originaria.³⁷

La interpretación filosófica de Dios en términos causales hunde sus raíces en la relación cotidiana que el hombre establece con lo ente. Misma que se centra en el aspecto productivo de la existencia, por cuanto no hace más que proyectar en Dios la potencia productora del hombre. El ente se comprende en términos de producción como lo inmediatamente disponible: lo que siempre se coloca ante los ojos del *homo faber*, bajo

³⁵B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, F.C.E., México, 2001, p. II.

³⁶F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, parágrafo 21.

³⁷M. Heidegger, *La constitución onto-teo-lógica de la Metafísica*, *op. cit.*, p. 153.

el esquema de lo siempre percibido y representado.

En la medida en que la *causa sui* remite a lo producido, se pierde en ello desde el punto de vista funcional, ya que la acción creadora de la que es responsable desaparece en su producto hasta anonadarse. Más por ello mismo desaparece el misterio de Dios, puesto que Éste queda reducido a entidad de mayor importancia, que si bien es causa de la realidad concreta, se anonada en ella hasta desaparecer como presencia autónoma.

En palabras del filósofo alemán “A este Dios, el hombre no puede rezarle ni hacerle sacrificios. Ante la *Causa sui* el hombre no puede caer temeroso de rodillas, así como tampoco puede tocar un instrumento ni bailar ante este Dios.”³⁸ Situación que lo lleva a concluir, que “tal vez el pensar sin Dios, que se ve obligado a abandonar al Dios de la filosofía, al Dios causa sui, se encuentra más próximo al Dios divino. Pero esto sólo quiere decir que tiene más libertad de lo que la onto-teo-lógica querría admitir.”³⁹

³⁸*Idem.*

³⁹*Idem.*

II CAPÍTULO EL DIOS DE LOS FILÓSOFOS VERSUS EL DIOS DE LA FE

2.1 PERSPECTIVAS MODERNAS SOBRE LA FE

Desde la perspectiva epistemológica de la Modernidad, la fe es una actitud mental caracterizada por el libre compromiso y asentimiento de la voluntad, que en sí misma es del todo independiente de la naturaleza del objeto hacia el que apunta. Para la cual, tanto la creencia de tipo científico –por ejemplo, la afirmación de una estructura atómica y sub-atómica de la materia- como aquella que toma su fuerza de la cotidianidad – como la certidumbre de que el piso sobre el cual me encuentro parada no tiene por qué derrumbarse en tanto no ocurra algún siniestro- así como la creencia de tipo religioso -ejemplo de la cual es la convicción de que existe un ser supremo que ha creado todo desde la nada- se ubican en el mismo nivel.

En tanto que fenómenos mentales que no necesariamente tienen por causa una realidad independiente del psiquismo, no es posible establecer una jerarquía ontológica de las actitudes mentales que suponen cada una de estas creencias. Ni tampoco entre sus “objetos”, toda vez que la totalidad de ellos son constructos del sujeto epistémico, puesto que ella sólo puede realizarse con base en un criterio objetivo: en el hecho de que su afirmación esté respaldada por la existencia de un referente externo, recurriendo al cual quepa verificar o falsificar su verdad. Criterio que de manera directa compete al realismo metafísico, del todo ajena al espíritu de la Modernidad, que cuando mucho acepta un realismo interno.

Dicha perspectiva no permite atribuir a la experiencia religiosa más verdad que la de su realidad psicológica. Parámetro que, llevado al extremo, convierte tal suceso en una posible alucinación. Reducción que, en el mejor de los casos, hace depender la credibilidad de tal experiencia de una falacia de autoridad capaz de hacernos pensar, por ejemplo, que si una persona respetable (?) dice haber oído la voz de Dios, es preciso dar crédito a sus palabras; pero si lo dice un individuo de dudosa honorabilidad, aquello que sostiene debe tomarse por falso.

Pero, ¿no es absurdo hacer depender el acontecimiento de lo sagrado de un testimonio psicológico? ¿Qué obliga, además de los propios prejuicios, a tomar como cierto tal relato, bajo la advertencia sobre la posibilidad de mentir? ¿En virtud de qué criterio habría de inclinarse la opinión en favor de la certeza más bien que de la duda? ¿No será, acaso, que tal desconfianza sólo encuentra razón de ser en una noción de realidad aún no aclarada lo suficiente, pese a sus pretensiones de claridad absolutas?

Contestar adecuadamente tales preguntas implicaría no sólo hacer una crítica de la antropología reinante sino, ante todo, emprender una reforma de la metafísica de la Modernidad. Con todo, cabe señalar que tal actitud indica un rumbo equivocado para la filosofía de la religión por cuanto cierra el acceso a la experiencia de lo sagrado, en favor de un auto-análisis de los estados mentales del sujeto. Y en tal sentido desacredita la actitud religiosa, sin ofrecer más argumento que una metafísica tácita de lo sensible, que sólo admite como verdadero aquello que el individuo puede “verificar” en su propio flujo de conciencia –si es que puede hablarse de verificación sin recurrir a un criterio inter-subjetivo. Lo que da paso a la descripción psicologista de la vivencia religiosa tan cercana a la terapia y al discurrir que tiene lugar en un consultorio mental, como lejana al pensar filosófico.

2.2 OBJECIONES MODERNAS A LA FE. UNIVERSALIDAD ÉTICA Y PARTICULARIDAD TEOLÓGICA

Una de las dificultades que se oponen a la comprensión de la actitud creyente es el hecho de que éste sólo existe como particular ante Dios. O lo que es igual, que entre el individuo que cree y Dios no hay mediación alguna sino que, por el contrario, se funda una relación absoluta. Si la fe es ese asentimiento por obra del cual se establece el contacto sobrenatural entre Dios y el hombre, habrá que agregar que por ese puente sólo les es dado transitar a ambos.

Aceptar lo anterior conduce a sostener que si 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, el ámbito de la ética queda subordinado al compromiso teológico. El particular determina su relación con los demás hombres a partir de su relación con Dios. Lo que deriva en la relativización de la ética. Afirmación que de inmediato provoca el reclamo de la Modernidad, que alza su voz para recordar -desde la óptica ilustrada que le es propia- que los individuos “son agentes morales que pueden y deben ser juzgados desde parámetros generales.”¹

Kierkegaard afirma que la paradoja de la fe radica en que el particular está por encima de la universalidad de lo ético. De manera que lo íntimo es superior a lo público. En el nivel ético, el individuo está obligado a “despojarse de su interioridad para expresarla en algo exterior.”² A participar con sus actos en la publicidad configurada por los miembros de su comunidad. Mas el particular que se sitúa frente a Dios está obligado, para devenir <<caballero de la fe>>, a centrar el eje de su vida en la interioridad, dado que la relación con Dios sólo puede acontecer en la intimidad del recogimiento en que el hombre es fiel a su llamado sin pronuncia palabra.

Aferrado a la decisión de correr al encuentro con la faz de Dios, quien así se conduce arroja lo más lejos posible su razón natural como un lastre que le impide seguir adelante y rebasa la universalidad que lo

¹ I. Cabrera, *El Lado Oscuro de Dios*, México, UNAM, , p. 33.

² *Idem.*

vincula al ámbito moral. Tan pronto ha decidido disponerse favorablemente para la experiencia de su sacralidad, quien busca a Dios echa a andar llevando consigo la sola vianda de su fe, para internarse en un bosque espeso en cuyas profundidades y espesuras ya sólo puede aceptar o rechazar las voces que se ofrecen a su oído para demandarle “esto” o “aquello”. Y es, por lo mismo, incapaz de todo entendimiento, si por ello se alude a la posibilidad de explicarse cuanto acaece, debido a que renunciar a la reflexión moral supone una confianza absoluta en lo incomprensible: en el orden del sin-sentido y la arbitrariedad en el que se mueve la voluntad de Dios. Dejando a un lado la seducción del logos en favor de una confianza ciega en el absurdo, el particular decide realizar una pirueta que le permita penetrar en el fondo abismal de lo sagrado, sabiendo de antemano que al hacerlo se perderá a sí mismo <<dejando su cuidado entre las azucenas olvidado>>. Entonces queda atrapado irremediabilmente en la perpetuidad del silencio y la soledad de la incomprensión. Y sin embargo... sabe que al dar el salto y comenzar a resbalar por el abismo sin fondo de la renuncia absoluta, conseguirá vislumbrar una verdad que está más allá de toda razón. A saber: que es en la caída perpetua donde mejor se sostiene su vida, tan pronto ha renunciado al piso de cemento de la certidumbre por él buscada antaño, que en un arrebatado perenne de locura pretende arrastrar a la luz de la manifestación la invisibilidad del misterio. Es así como el espacio de lo sagrado irrumpe en su cotidianidad y la transfigura.

Lejos de lo que pudiera pensarse, dicha renuncia no entraña un olvido de sí en las oscuridades de la ignorancia absoluta, más cercana a la idiotez mental 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.”³ Inmerso en la tensión esencial de la fe, el particular está dispuesto a unirse con lo sagrado; pero lo está también a penetrar en su experiencia terrible conservando su humanidad. Pues “Las naturalezas profundas nunca se olvidan de sí mismas y nunca se convierten en algo diferente de lo que

³ S. Kierkegaard, *Temor y Temblor*, México, Fontamara, 1999, p. 99.

siempre fueron.”⁴ Ya que de lo contrario, si se cancelase a sí mismo como ser de deseos, ya no sería un *quién* ni podría por tanto renunciar a ellos.

Observación de la que inevitablemente se desprende que aun cuando, desde el punto de vista teológico, el hombre de fe cifra su grandeza en la aniquilación de su particularidad, sólo puede llevarla a cabo en tanto que particular.

El movimiento de la fe es absolutamente contrario al de la ética, toda vez que las esferas en las que ambos ocurren (correspondientemente trascendencia e inmanencia) obligan a finalidades radicalmente distintas: a saber, la afirmación y la cancelación de la particularidad.

Actitud que por sobrepasar los límites de todo entender humano, tal como Kierkegaard apunta en *Temor y Temblor*, condena al “caballero de la fe” a la total incomprensión; al silencio y la soledad de quien, de cara a la divinidad, ha de elegir entre ser hombre o ser hijo de Dios.⁵ Decisión que involucra la pérdida de todo sentido asequible a la comunicación con el prójimo, en virtud de la cual se dice de Abraham que *habla en lenguas* cuando, ante la pregunta de Isaac acerca del lugar donde se encuentra la víctima del sacrificio, contesta: “Dios se proveerá de cordero para el holocausto” (Gn. 22: 8)

Porque el que habla en leguas 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. (1ª Co. 14: 2; 11)

Entre Dios y el hombre no tocado de divinidad no existe un lenguaje común. Problemática derivada de que tampoco hay un saber o un entender común entre la ignorancia a la que estamos condenados y el saber absoluto que, desde la eternidad y desde un lugar que lo trasciende y a la vez lo inunda todo, contempla el orden y la finalidad de la realidad en su completud. Afirmación que de

⁴ *Idem.*, p. 107.

⁵S. Kierkegaard, *op. cit.*, p. 199.

aceptarse sin más –y sólo así puede ocurrir puesto que en su favor no es posible ofrecer argumentos- conlleva a admitir que la obediencia de la fe es necesariamente ciega y absurda: “Porque la sabiduría de este mundo es insensatez para con Dios; pues escrito está: Él prende a los sabios en la astucia de ellos.” (1º Co. 3: 19) De dónde la recomendación bíblica:

Nadie se engañe a sí mismo; si alguno entre vosotros se cree sabio en este siglo, hágase ignorante, para que llegue a ser sabio. Porque la sabiduría de este mundo es insensatez para con Dios. (1ª Co. 3: 18-19)

Respecto de la fe, San Juan de la Cruz señala:

Este saber no sabiendo
es de tan alto poder,
que los sabios arguyendo
jamás le pueden vencer,
que no llega su entender
a no entender entendiendo
toda sciencia trascendiendo.⁶

No obstante, en conformidad con la filosofía kantiana, a fin de justificar su derecho a existir, la religión debe renunciar al status ontológico que le es propio para confundir sus perfiles con los de la ética, dado que “el contenido del deber aparece resumido aquí en la idea de un ser supremo, considerado como el autor de la ley moral.”⁷ Ya que Dios no es el “parámetro absoluto”, apelando al cual se determina aquello que vale en el ámbito ético; sino que es la validez universal de los imperativos y las máximas éticas la que determina la legitimidad de Dios. No es Dios quien otorga al hombre el reconocimiento de su existencia; sino el sujeto epistémico quien, tomando a la razón como piedra de toque de la verdad moral, decide sobre la realidad o ficción de Dios.

Perspectiva filosófica que explica por qué “*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

⁶ San Juan de la Cruz, “Entreme donde no supe”, en: *Obras Completas*, Madrid, B.A.C., 1974, p. 81

⁷ I. Cabrera, *El Lado Oscuro de Dios*, *op cit.*, p. 444.

pura”⁸ En virtud de lo cual, sostiene Kant, es necesario tener presente en todo momento que:

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.⁹

Si bien es cierto que la ética kantiana ha otorgado autonomía plena a la voluntad moral humana, el costo de ello ha sido la cancelación del ámbito religioso. Ante la imposibilidad de sostener a un mismo tiempo la omnipotencia de Dios y la autonomía moral del hombre, el proyecto ilustrado ha optado por la auto-afirmación del sujeto, expulsando con ello a Dios del mundo. Pues aceptando que una de las constantes del sentimiento religioso es la dependencia absoluta respecto de lo sagrado, es del todo evidente que su experiencia es imposible para el hombre moderno que se toma a sí mismo como guía de su actuación moral, y que coloca ésta como aquel tipo de praxis vital por encima de la cual no hay nada más que valga la pena.

En conformidad con lo anterior, es necesario que el hombre rechace cualquier vuelco de la conciencia que contradiga los mandatos de la ética, y vulnere la autonomía de la voluntad, a fin de adueñarse de la responsabilidad de su actuación en sociedad. Recomendación que se traduce a una invitación a dejar a un lado las oscuridades de la fe en favor de la total independencia de espíritu.

Sin embargo, ¿es acaso la incompreensión de la fe lo que da cuenta de la huida de Dios? ¿O, por el contrario, únicamente en virtud de un prejuicio moderno se piensa que para poder creer es preciso alcanzar el entendimiento claro de lo paradójico? Al respecto, todo parece apuntar que al hombre de hoy se le presenta la inevitable disyuntiva de elegir entre la actitud ilustrada y la autonomía moral; y el absurdo de la fe. En apoyo de la primera acuden sin tardanza múltiples argumentos; mas a favor de la segunda se yergue la sabiduría de la sentencia pascaliana:

⁸ E. Cassirer, *Kant, Vida y Doctrina, Breviarios*, México, F.C.E., 1997, p. 444.

⁹ I. Kant, *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, p. 36.

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.¹⁰

2.3 LA PERSPECTIVA TEOLÓGICA DE LA FE

Para la teología cristiana, la encarnación del Verbo de Dios es la condición de posibilidad y la mediación gracias a la cual puede el hombre experimentar la unión mística. De ahí la importancia de preguntarse de qué manera se realiza.

Que Dios sea trascendente implica que, pese a estar presente en la creación natural y en el hombre mismo bajo las figuras del particular y el prójimo, no se identifica con ella. De modo que permanece infinitamente lejano respecto de tales manifestaciones, ya que:

por grandes comunicaciones y presencias y altas y subidas noticias de Dios que un alma en esta vida tenga, no es aquello esencialmente Dios ni tiene que ver con Él, porque todavía, a la verdad, le está al alma escondido, y por eso siempre le conviene al alma [...] tenerle por escondido y buscarle. (CE B. 1, 3)

El hombre es naturaleza, y en consecuencia posee únicamente medios naturales del conocimiento. De donde se deriva su incapacidad para conocer por sí mismo el ser sobrenatural de Dios, a través de los sentidos, la imaginación o el entendimiento. Incapacidad a la que san Juan de la Cruz señala por causa el hecho de que a Dios:

ni el ojo le puede ver ni cosa que se parezca a Él, ni el oído puede oír su voz ni sonido que se le parezca, ni el olfato puede oler olor tan suave, ni el gusto alcanza sabor tan subido y sabroso, ni el tacto puede sentir toque tan delicado [y] tan deleitable ni cosa semejante; ni puede caer en

¹⁰ B. Pascal, *Pensamientos*, Barcelona, Ediciones Orbis, 1977, p. 163. (pensamientos 480 y 481)

pensamiento ni imaginación su forma, ni figura alguna que le represente. (3S, 24, 2)

porque 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. (3S, 12, 1)

No obstante, a pesar de 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 su comprensión indirecta, usando como recurso la analogía. Posibilidad en contra de la cual objeta San Juan de la Cruz:

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. (2S, 8, 3)

Las vías analógicas para conocer a Dios, propuestas por la filosofía medieval, son inútiles, por más que resulten adecuadas para la adquisición de cierto saber negativo. De donde se colige que al hombre “ninguna noticia ni aprehensión sobrenatural [...] le puede servir de medio próximo para la alta unión de amor con Dios” (2S, 8, 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” (2S, 16, 7)

Por ser Dios una realidad simple, y a la vez absoluta, su esencia resulta inaccesible para el conocimiento natural. De suerte que si entre el alma y Dios habrá de establecerse algún tipo de contacto, éste deberá realizarse a través de un medio sobrenatural proporcionado a su objeto.

De acuerdo con la *Sagrada Escritura*, la fe es un modo de existencia que se caracteriza por “la certeza de lo que se espera, la convicción de lo que no se ve.” (He. 11:1) Una disposición resultante del

libre asentimiento de la voluntad, que confiere al hombre la capacidad para recibir el saber sobrenatural o la revelación de la esencia divina, puesto que “sin fe es imposible agradar a Dios; porque es necesario que el que se acerca a Dios, crea que le hay.” (He 11:6)

Para San Juan de la Cruz, la fe teologal infusa por Dios en el alma, una vez que ésta ha dado su consentimiento y se ha esforzado en ganarse el derecho a ella caminando a oscuras por la vía purgativa, es un hábito que hace al hombre creer las verdades reveladas por Dios mismo. Saber que difiere en todo del conocimiento natural por que es oscuro tanto por su forma como por su objeto. Por su forma, porque a través suyo no acontece el entendimiento de lo que Dios es, sino la mostración esencial o la manifestación de sus atributos, limpios de errores y formas naturales. Gracias a la fe tiene lugar el conocimiento de Dios, libre de determinaciones finitas. Cuya claridad absoluta hace ver en términos espirituales y por ende ilustra el alma humana, al tiempo que la deslumbra, encandila y ciega, dejándole a oscuras por lo que concierne a sus operaciones sensitiva e intelectual. Cuestión a la que San Juan de la Cruz alude poéticamente cuando declara, dando voz a una experiencia de saber sobrenatural por fe:

Estaba tan embebido,
tan absorto y ajenado,
que se quedó mi sentido
de todo sentir privado,
y el espíritu dotado
de un entender no entendiendo,
toda sciencia trascendiendo.¹¹

La fe es un hábito oscuro por su objeto: Dios mismo, que es tiniebla para nuestro entendimiento: “luz verdadera que alumbra a todo hombre.” (Jn. 1:9), que en virtud de su excesiva brillantez -metáfora sensible de su plenitud metafísica- priva de visión al alma humana, al exceder y suspender sus potencias.

¹¹ San Juan de la Cruz, “Entreme donde no supe”, en: *Obras Completas*, Madrid, B.A.C., 1994, p. 81.

La fe “es por el oír, y el oír, por la palabra de Dios.” (Ro. 10:17) Es el conocimiento sobrenatural que la encarnación otorga a todo hombre como posibilidad. Mismo que al superar todos los medios del conocimiento natural está más allá de la meditación, entendida como una actividad que se apodera de su objeto, consistente en un proceso discursivo del alma, que considera metódicamente y con atención los misterios de la fe y los preceptos de la moral, para examinarlos con detalle.

Entendida como contemplación infusa por Dios en el alma, la fe es un acto simple por el que se comprende de manera intuitiva, de golpe y sin mediación reflexiva, la esencia de Aquél. Una operación por la que el alma recibe la verdad universal de Dios y que, por ser muy sencilla, es poco distinta, confusa y oscura. Experiencia respecto de la cual declara San Juan de la Cruz:

Cuanto más alto se sube
 tanto menos se entendía,
 que es la tenebrosa nube
 que a la noche esclarecía;
 por eso quien la sabía
 queda siempre no sabiendo,
 toda ciencia trascendiendo.¹²

Por que: “Cosas que ojo no vio, no oído oyó, ni han subido en corazón de hombre, son las que Dios ha preparado para los que le aman.” (1ª Co. 2:4) Sin embargo, por sí sola, la fe es todavía incapaz de otorgar al hombre la capacidad sobrenatural de ver a Dios. Ella debe ir acompañada por la caridad y la esperanza. Para recibir la iluminación la voluntad debe estar orientada a Dios por el amor; en tanto que la memoria debe proceder a Él como el fin sobrenatural que todavía no ha alcanzado. Virtudes de entre las

¹² *Idem.*

cuales destaca el amor por su preeminencia, puesto que: “la fe, si no tiene obras, es muerta en sí misma.” (Stg. 2:17)

En palabras de Jesús: “por gracia sois salvos por medio de la fe; y esto no de vosotros, pues es don de Dios.” (Ef. 2:8) Sin embargo, por sí sola, la fe no justifica al hombre frente a Dios de modo suficiente. A pesar de que la fe se opone a la esfera ética como ámbito universal donde se afirma la autonomía del sujeto, no invalida la ética que emana de Dios mismo, sino que la confirma en un nivel más alto.

San Agustín señala que ‘dos son las virtualidades que se ofrecen al alma humana: una activa, otra contemplativa. Aquélla, el medio por el que se va: ésta la meta a la que se llega. La primera requiere la fatiga de purificar el corazón para ver a Dios; en la segunda se da el reposo y se ve a Dios. Por eso aquélla radica en los preceptos relativos al modo de vivir esta vida temporal; esta en el conocimiento de la vida eterna. El resultado es que aquélla obra, ésta reposa, porque aquélla consiste en la purificación de los pecados, ésta en la luz de quienes ya están purificados. Por ellos, mientras dura esta vida mortal, aquélla consiste en las obras de una vida santa; ésta, en cambio, más en la fe, y, en unos poquísimos, en una cierta visión de la verdad inmutable, a través de un espejo, en enigma y de forma parcial.¹³

2.4 FE, ESPERANZA Y CARIDAD: VIRTUDES TEOLOGALES

Entre las virtudes teologales existe una marcada relación de interdependencia, de modo que la presencia de una hace suponer la presencia de las restantes. La fe muestra a Dios como fin sobrenatural. La esperanza hace proceder al mismo. En tanto que la caridad une al hombre con Dios. Interdependencia que lleva a San Agustín a confesar su ignorancia en lo tocante a:

qué es primero: si *invocarte* o *alabarte*; o si antes de invocarte es todavía preciso *conocerte*.

Pues, ¿quién te podrá invocar cuando no te conoce? Si no te conoce bien podría invocar a alguien que no eres tú ¿O será, acaso que nadie te puede conocer si no te invoca primero? Mas

¹³Dicho pasaje aborda la distinción y jerarquía espiritual entre la vida activa y la vida contemplativa, en cuanto modalidades de la experiencia mística. (San Agustín, *Concordancia de los Evangelios*, pp. 206-207.)

por otra parte: ¿cómo te podrá invocar quien todavía no *cree* en Ti; y cómo podría creer en Ti si nadie te predica?

Has pues, Señor, que yo te busque y te invoque; y que te invoque creyendo en Ti, pues ya he escuchado tu *predicación*. Te *invoca* mi *fe*. Esa fe que Tú me has dado, que infundiste en mi alma por la Humanidad de tu hijo, por el ministerio de aquél que Tú nos enviaste para que nos hablara de Ti.¹⁴

Invocar a Dios es llamarlo por su *nombre* e invitarlo amorosamente a que consienta a las humanas súplicas y acceda a morar en el alma. Lo que, bien entendido y considerando la omnipresencia de Dios, se traduce en la actitud de recogimiento de quien, hurgando en los aposentos de su alma, busca en ellos al Dios escondido.

No se tiene fe porque la presencia de Dios sea evidente en el mundo o porque el rastro de sus andanzas por la Tierra sea siempre diáfano para todos. Por ser una confianza absoluta en el absurdo, la fe germina en el corazón de los hombres pese a la no evidencia de Dios: “porque ni la alta comunicación ni presencia es cierto testimonio de su graciosa presencia, ni la sequedad y carencia de todo eso en el alma lo es de su ausencia en ella” (CE B. 1, 3) Aspecto con relación al cual, recriminando la falta de espíritu de Tomás, “Jesús le dijo: Porque me has visto, Tomás, creíste; bienaventurados los que no vieron y creyeron.” (Jn. 20: 29) Pues ¿quién precisa tener fe para alcanzar la certeza de lo que está frente a sí como algo disponible en todo momento, que sólo a voluntad propia se oculta?

Como resultado de una primera aproximación, podría concebirse a la fe como una operación humana, es por el contrario consecuencia de un acto divino, dado que el hombre no está facultado para producir por sí mismo la iluminación o la presencia de Dios por gracia. En todo caso, la actividad humana ha de comprenderse en todo caso como decisión libre que lo dispone para la actuación de Dios en él.¹⁵

Llamamos cristiana la fe. Su esencia se deja definir formalmente así: la fe es una forma de existencia del ser-ahí humano que, según su propio testimonio, no se origina de sí misma, ni

¹⁴ San Agustín, *Confesiones*, Ediciones Paulinas, México, 1996, p. 9.

¹⁵Es importante señalar que tal actitud humana no es algo dado; sino una conquista del alma que, hablando en terminología sanjuanista, ha transitado ya por la Noche Activa del Sentido y, al menos, comienza a entrar en la Noche Pasiva del Sentido.

resulta de su decisión libre, sino de aquello que llega a ser patente en y con esta forma de existencia, a saber, de lo creído. El ente que se revela primariamente en la fe y que, como revelación, produce la misma fe es para la fe cristiana Cristo, el Dios crucificado.¹⁶

Ahora bien, dado que llamar a Dios por su *nombre* supone que su esencia resulta conocida para el alma que así procede, de ello se sigue que es imposible invocar aquello que no se conoce. Alabar a Dios es un acto de amor que consiste en reconocer su magnificencia y alegrarse en ella. Mas el reconocimiento de tal atributo implica como condición previa conocer a Dios. Por tanto, todo parecería insinuar que el amor a Dios, del que son manifestaciones la invocación y la alabanza, es imposible sin su conocimiento. Que no puede haber caridad sin fe, en razón de la primacía de esta última. Que para asimilarse a Dios de manera esencial -propósito final de la vida mística- es forzoso amarlo de manera perfecta, a semejanza de la esposa del *Cantar de los Cantares*. Lo que es imposible sin la previa posesión de la fe en Dios, en su calidad de creencia o asentimiento voluntario del alma gracias al cual le es otorgado a esta última el conocimiento oscuro de su naturaleza.

La invocación amorosa que señala la génesis del itinerario espiritual es imprescindible para el conocimiento sobrenatural por fe que desemboca en la unidad con Dios. Lo que a su vez, aceptando que en última instancia la fe no es más que la iluminación interior que Dios obra en el alma a través de Cristo, es imposible sin la predicación de la palabra revelada, que alienta a todos a la experiencia mística de Dios.

¹⁶Cit. por Eusebi Colomer, *op cit.*, p. 52.

III CAPÍTULO DEL OLVIDO DEL SER AL OLVIDO DE DIOS

3.1 EL OLVIDO DEL SER EN FAVOR DEL ENTE Y SUS CONSECUENCIAS EN EL ÁMBITO RELIGIOSO

En el primer capítulo de este trabajo exploré el concepto onto-teo-lógico de Dios, tal como éste aparece en la filosofía tomista que, valiéndose de las categorías aristotélicas, afirma la estancia de Aquél en el mundo por esencia, presencia, potencia y gracia. Exposición a través de la cual se hizo evidente que la metafísica clásica erró por completo al hacer de Dios en un ente especialísimo y supremo -pero un ente al fin y al cabo- despojado de sacralidad.

En el segundo capítulo expliqué cómo y por qué el pensar onto-teo-lógico moderno consumó la reducción de Dios al estatuto de constructo epistémico, carente de realidad objetiva. Y, lo que fue todavía más grave, se empeñó en argumentar que la filosofía no estaba en condiciones de preguntarse por el sentido de lo sacro, dado que ello supondría la atribución de una realidad *per se* a Dios. Con el agregado de que, según Kant, la filosofía moderna sólo estaba dispuesta a reconocer la existencia de Dios como idea regulativa de la razón práctica. Afirmación que al entrar en conflicto con la perspectiva teológica de la fe, para la que únicamente a través de las virtudes teologales infusas es posible acceder a la experiencia de lo sagrado, produjo una escisión insuperable entre el Dios de la fe y el Dios-concepto de la onto-teo-logía.

Toca ahora retomar la pregunta acerca de cuáles son las razones de la incapacidad de la filosofía para comprender a Dios, sin por ello mismo desacralizarlo. Investigación en la que, de la mano de Heidegger, intentaré rastrear las causas del olvido de lo sagrado como una consecuencia inevitable del olvido del ser. Problemática que supone un nuevo planteamiento del tema que conduce estas páginas, toda vez que ya no consiste en indagar la manera en que la filosofía ha concebido a Dios (primer capítulo); ni por qué la razón especulativa es insuficiente para elucidar el objeto de la creencia sagrada (segundo capítulo). La cuestión es ahora ¿en qué sentido, de suyo, la metafísica onto-teo-lógica representa un peligro

en virtud de que, al provocar el olvido del ser, ocasiona el ocultamiento de lo sagrado, de lo divino y de Dios? La finalidad de este viraje es re-plantear la pregunta por el sentido del ser, para así deslindar a la teología de la ontología y hacer explícito que, de suyo, la teología es el conocimiento de la existencia creyente, del todo ajena a una cosmovisión; que no da pie a identificar al Dios de la fe con el ente supremo de la metafísica; ni abre el paso al surgimiento de ningún tipo de onto-teo-logía. La teología es un conjunto articulado de verdades válidas de por sí; un discurso que cobra sentido en el universo de la creencia. La fe no ha menester de la filosofía para ser tal. No obstante, como ciencia de la fe, la teología sí necesita del pensar filosófico, a fin de elucidar la revelación histórica que se abre por ella.¹

Con el propósito de dilucidar el <<olvido del ser>>, Heidegger realiza un análisis deconstructivo de la historia de la filosofía, entendida bajo el esquema de un preguntar fundamental sobre la totalidad de lo real que, desde su origen, propició el olvido del sentido ontológico en favor del óntico. Análisis por medio del cual es posible comprender la des-ontologización del ser, a través de la revisión de su historia.

En *Ser y Tiempo*, Heidegger sostiene que para desentrañar el origen del olvido del ser conviene tener presente la preeminencia óntico-ontológica del *ser-ahí*, que lo cualifica como el claro del ser: como la concreción temporaria del ser, en el que éste se torna pregunta y añora convertirse en respuesta. El hilo conductor que hilvana las páginas del texto citado es el proyecto de analizar las estructuras fundamentales de la existencia; las determinaciones básicas del ser-ahí, a las que llama existenciarios por contraposición a las categorías, a fin de diferenciar al ente natural del existente. Propósito que conduce al filósofo alemán a emprender una hermenéutica fenomenológica del modo de ser regular y cotidiano del hombre promedio.

Fruto de esta última es el hallazgo de que, tan pronto emerge en la existencia, el *ser-ahí* se encuentra siempre en *un* mundo, entendido no como facticidad o pluralidad óntica sin más; sino como conjunto de realidades particulares, vinculadas por un complejo de relaciones.² La variedad óntica que conforman el

¹La fe implica un círculo hermenéutico en la medida en que presupone una revelación, que a su vez sólo es accesible al hombre por fe.

²El *ser-ahí* se encuentra siempre habitando un mundo específico, inmerso en el cual habrá de desplegarse como libertad abierta

mundo circundante posee ya un significado previo: es un conjunto de instrumentos, de *seres-a-la-mano*, siempre a disposición del hombre para ser usados cuando así lo requiera. Entidades cuya justificación de ser remite a un plexo más amplio de útiles y, en última instancia, a la existencia misma.

Estar en el mundo y encontrarse con los diversos entes intramundanos equivale a comprender y proyectar un complejo entramado de significaciones. Y por ende, asume la forma de interpelación y comprensión del sentido que atraviesa cosas y mundo, que de forma inmediata se ocupa del ente que sale a su encuentro cotidianamente; pero también se ocupa de la investigación del ser como aquello que, a diferencia de los entes, es lo único que carece de ser o es nulidad óntica.

De acuerdo con Heidegger, el ser nunca ha sido pensado en su verdad, debido a que la pregunta por su sentido se ha planteado erróneamente. De suerte que la historia de la filosofía como metafísica no es más que el recuento de las maneras en las que ha estado ausente la respuesta a la pregunta por el sentido del ser, cuyos momentos más importantes se señalan a continuación.

hacia un abanico ilimitado de posibilidades, cuya realización efectiva está constreñida por el lugar, la época, la cultura, la formación y las determinantes personales que le confieren individualidad.

3.1.1 Platón: el ser concebido como *eidos*.

Ante la aparición de las tendencias relativistas en los ámbitos del conocimiento, la moral y la política, provenientes de las doctrinas sofísticas, Platón asume el reto de inquirir sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento. Problemática cuyo intento de solución conduce al filósofo a la elaboración de un pensar metafísico. Motivo por el cual, a fin de entender adecuadamente los principios básicos de la metafísica platónica, conviene hacer algunas precisiones en torno a la teoría del conocimiento que ella supone.

En su tratado sobre *La Verdad*, Protágoras sostiene que “El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son.”³ Tesis a partir de la cual es posible sostener que la totalidad del conocimiento está condicionado por la perspectiva del individuo. Aceptar junto con Protágoras que -tal como sostiene Heráclito- la realidad está sometida a un fluir incesante, deriva en la cancelación del conocimiento sensible. Restricción a partir de la cual, Platón concluye en *Teetetes o de la Ciencia* que la ciencia no radica en las sensaciones sino en el razonamiento sobre ellas, dado que únicamente a través del razonamiento científico se puede acceder a la verdad.

A través de los sentidos, el hombre obtiene una opinión (*doxa*) que le permite juzgar sobre el carácter fenoménico de lo ente; mas por medio de la razón alcanza la ciencia (*episteme*) o el conocimiento verdadero de su esencia. Es decir, accede al conocimiento de la realidad verdadera, que fundamenta a la entidad sensible, y alcanza la inteligencia de las esencias inmutables, exentas de la génesis y corrupción (*eidos*).

De acuerdo con la metafísica del cambio, el mundo natural está afectado por el incesante devenir que hace de los entes realidades intermedias entre el ser y el no-ser- ya o el no ser-todavía 'esto' o 'aquello'; que por lo mismo resultan contradictorias para el pensar racional. De modo que la única manera de salvar

³Cf. Walter Kauffman, *Philosophic Classics I*, Englewood Cliffs. N. J., Prentice Hall, 1951, pp. 72-73.

dicha contradicción consiste en encontrar un fundamento de lo ente que no esté sujeto a la variación.

En respuesta a dicha objeción epistemológica aparece lo que se ha dado en llamar la “Teoría de las ideas”, de Platón, que identifica como fundamento de lo ente a la idea , entendida como la forma esencial que tiene una existencia propia sustancial, independiente respecto del mundo sensible, cuyas notas distintivas son la inmutabilidad y eternidad.

A partir de la teoría de las ideas era posible explicar el ser de los entes, pero quedaba en cuestión el aspecto correspondiente al no-ser que se manifiesta en su devenir. Problema al que Platón hizo frente agregando en el *Timeo* que, además de un conjunto de arquetipos inteligibles o de ideas siempre idénticas a sí mismas y de sus correspondientes imitaciones concretas, era necesario suponer la existencia de un receptáculo: de una realidad indeterminada, carente de forma, en la cual se imprimieran las ideas para dar lugar a la *physis*. Teoría a la que un poco después añadió la hipótesis de un ser trascendente, que crea la naturaleza, con la mirada puesta en los arquetipos eternos.

Con Platón, la filosofía alcanza el momento especulativo en que la verdad y la actividad del ser (*energeia*) es sustituida por la idea, concebida como fundamento de la realidad. Al formular la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento, Platón dio paso a la génesis del pensar metafísico, y en tal sentido hizo cuestión del ser. Sin embargo, confundió el ser en cuanto tal con el ser del ente. Se limitó a pensar la diferencia entre los diversos seres sensibles e inteligibles, entre los cuales estableció una jerarquía, pero dejó en el olvido la diferencia ontológica.

3.1.2 Descartes: el ser como extensión y pensamiento

El segundo momento de la historia del olvido del ser está conformado por la filosofía de René Descartes, cuyos puntos centrales son los siguientes. Como buen conocedor de las corrientes escépticas, Descartes asume que el conocimiento humano carece de garantía, dado que: 1. No es pertinente depositar una confianza absoluta en los saberes provenientes de la tradición, puesto que en más de una ocasión ha quedado claro que su verdad no es más que una creencia ciega en la autoridad de quien los sostiene; 2. Los sentidos son incapaces de distinguir por sí mismos entre la experiencia objetiva del mundo externo y las imaginaciones y ensueños del sentido interno; 3. Por carecer de un principio que garantice la verdad indubitable de sus juicios, la razón está siempre expuesta al error.

Sin embargo, a diferencia de los escépticos, que se disponían a dudar para terminar en una sabia renuncia al conocimiento, Descartes no se contenta con permanecer en la quietud de la incertidumbre inherente al no-saber. Por el contrario, se esfuerza por encontrar un principio indubitable, con base en el cual pueda sustentarse el edificio conocimiento científico. Es así como, hurgando entre sus representaciones internas, encuentra una evidencia exenta de toda duda cuando:

habiendo examinado cuidadosamente todo, hay que concluir por último y tener por constante que la proposición siguiente: <<yo soy, yo existo>>, es necesariamente verdadera, mientras la estoy pronunciando o concibiendo en mi espíritu [...] Soy, pues, una cosa verdadera, verdaderamente existente. Mas ¿qué cosa? Ya lo he dicho: una cosa que piensa [...] una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y también imagina y siente.⁴

Lo cual significa que aun cuando el yo dude sobre la realidad objetiva de cuanto le rodea, e incluso esté equivocado en la totalidad de sus puntos de vista acerca del mundo, una sola cosa es cierta: existe. Y su existencia es una intuición racional; un saber inmediato que no involucra reflexión ni deducción.

⁴Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas*, Austral, Espasa-Calpe, México, 1997, p. 99-101.

El yo puede estar seguro de su propia existencia. Sin embargo, con la conquista de dicha intuición no se ha ganado todavía la posibilidad ni la certeza del mundo externo, que concierne a las ciencias. Condición que sólo podrá ser satisfecha si cabe probar la existencia de un principio creador y conservador de la realidad, en virtud de cuya perfección pueda confiarse en que los saberes resultantes de la investigación metódica apuntan a un correlato objetivo.

Respecto a dicha cuestión, quizá la prueba más convincente presentada por el filósofo francés es aquella que reformula el argumento ontológico de San Anselmo, en el sentido de que la realidad del mundo externo está garantizada por la existencia de un ser perfecto y absoluto. Afirmación que no destaca por la originalidad de su planteamiento; sino por la originalidad del punto de partida: la existencia del yo, que supone la preeminencia del sujeto. Argumento al que Descartes agrega que al ser la veracidad una nota constitutiva de la idea de perfección, lejos de engañar premeditadamente al hombre, Dios garantiza la verdad de sus ideas, siempre y cuando éstas sean claras o se presenten y manifiesten sólo a un espíritu atento (v.g.: el dolor de muelas) y distintas, en la medida en que el sujeto pueda acceder a la intuición de sus partes.

La filosofía cartesiana inaugura un nuevo concepto de verdad que ya no apunta hacia la cosa; sino a la coherencia interna de los pensamientos humanos. Mas, puesto que el hallazgo permanente de la verdad sólo puede quedar asegurado por el acceso adecuado de su investigación, de ello se desprende la necesidad de desarrollar un pensamiento analítico, calculador y metódico, cuyo paradigma es el discurso matemático, orientado a la objetivación de la realidad, en términos de cuantitativos.⁵

Dicho saber asegura al hombre el dominio sobre la naturaleza, a través de la ciencia y la técnica. El conocimiento buscado por Descartes no se coloca ya bajo los antiguos ideales de la contemplación libre y desinteresada; por el contrario, busca afianzar el puesto del sujeto en medio del universo óptico, a fin de convertir este último en posesión del primero.

⁵Cf. R. Descartes, *Discurso del Método*, México Austral, Espasa-Calpe, 1997, pp. 35-92.

Una de las consecuencias que se desprenden de la filosofía cartesiana es el surgimiento de una subjetividad libre y autónoma; fundamento último de la verdad y la realidad del mundo, de cuyos juicios brota el valor moral de un acto. De suerte que una regla para la dirección del espíritu no puede ser tomada como verdadera simplemente porque proviene de la autoridad de la tradición o de la autoridad correspondiente a la verdad revelada por Dios; dado que la verdad de una idea deberá ser percibida como tal por un espíritu racional. Conclusión que será objeto de desarrollos posteriores hasta cristalizar en la obligación moral tal como ésta es concebida por Kant; que sólo permite a la voluntad asentir frente a los dictados de la razón.

En síntesis, con la filosofía cartesiana, una vez más la investigación del ser se extravía en la explicación racional del ente, al que el filósofo divide en *res cogitans*, *res extensa* y Dios. Esquema que si bien respeta la estructura onto-teo-lógica de la metafísica tradicional agrega a ésta la primacía del sujeto. Para Descartes, el objeto fundamental y principalísimo del pensar ya no es Dios sino el hombre, que apela al Dios *causa-sui* como una hipótesis necesaria para ganar la consistencia de la realidad material que se ofrece a los sentidos.

3.1.3 Nietzsche: el ser como voluntad de poder

El tercer momento de la historia del olvido del ser está conformado por la filosofía de Nietzsche. Ya que, aun cuando él trató de combatir los fundamentos de la metafísica occidental, acabó por inaugurar una nueva metafísica, cuyas tesis básicas son las siguientes.

Frente al legado de la metafísica occidental, Nietzsche se topa con el pensamiento de que no hay más que entes; de que sólo la realidad óntica existe. Pero frente a la distinción jerárquica que aquella aplicaba -por ejemplo, entre el alma y el cuerpo; la inteligibilidad y la sensibilidad- el filósofo alemán sostiene que todo vale; y por ende nada tiene valor por sí.

Ante la oposición tradicional entre eternidad y temporalidad, Nietzsche pugna por la temporalización de lo ente. Misma que, en vez de contribuir al esclarecimiento del nexo entre existencia y temporalidad, se limita a enfatizar el carácter deviniente del universo óntico, afirmando que la totalidad de lo real no es más que un proceso ilimitado, despojado de sentido, sin teleología alguna que oriente sus cambios. El devenir supone el eterno retorno de lo mismo: “la existencia tal como es, sin tener sentido ni fin, pero reapareciendo ineluctablemente, sin conducir a nada.”⁶ La evidencia de que todo está destinado a repetirse eternamente, sin más razón suficiente que la <<inocencia del devenir>>.⁷

Para Nietzsche, lo ente no es más que la expresión concreta de la voluntad de poder, tomada este último como la realidad sustentante de cuanto existe (ser y fundamento del universo óntico). Así, llega a afirmar que “la esencia más íntima del ser es la voluntad de poder.”⁸ y que, incluido el hombre, la vida natural aparece como “un caso particular de la voluntad de poder.”⁹

Fuera de sí misma, la voluntad de poder no tiene finalidad alguna, dado que apunta simplemente

⁶F. Nietzsche, *La voluntad de Poderío*, II, 12.

⁷*Idem.* II, 12.

⁸*Idem.* I, 217.

⁹*Idem.* I, 208.

hacia la invención infinita de metas que una vez superadas son abandonadas por el individuo que se dirige hacia otras nuevas. El hombre es el sujeto de la voluntad de poder que, a causa de su impulso, está siempre obligado a ejercitar su libertad en la creación de valores -entendidos como tales aquellas significaciones de utilidad que el individuo juzga deseables- para afirmar su vitalidad. De donde que, a fin de contestar a la pregunta ¿qué es el poder creador en los seres vivos, a través del cual se expresa la voluntad de poder?, Nietzsche responde: “Es el hecho de que todo lo que constituye para cada uno su 'mundo exterior' representa una suma de juicios de valor; que verde, azul, rojo, duro, tierno, son juicios de valor hereditarios y el signo de estos juicios.”¹⁰

Cuando el individuo afirma a Dios como valor supremo rebaja su esencia. Dicho acto supone de manera implícita una funcionalización de su divinidad, dado que el valor es siempre un acto que se predica del individuo. Pero considerar a Dios como un accidente de la capacidad humana de juzgar es convertirlo en posesión del hombre; y con ello cancelar su divinidad dando paso a la disolución del vínculo religioso. Observación a través de la cual resulta manifiesto que aun cuando la filosofía nietzscheana se haya empeñado en distanciarse del cristianismo a causa del desprecio que le inspira su cosmovisión; acaba por defender la importancia del dominio y control de lo ente.

De ahí la apreciación positiva de la irrupción del nihilismo, entendido como el fenómeno que anuncia la <<muerte de Dios>>, siempre que por tal cosa se entienda que “el conjunto de ideas y valores que garantizan la dominación de la decadencia, revelan la nada en que escondían su fundamento.”¹¹ La muerte de Dios -entendida como la muerte de un concepto determinado- no equivale a la clausura de su cuestión debido a que:

el Dios pensado como valor, aunque sea el valor supremo, no es ningún Dios. Por tanto, no ha

¹⁰*Idem.* I, 226.

¹¹Jean Granier, *¿Qué sé? Nietzsche*, México, CNCA, 1997, p. 30.

muerto. Su deidad vive. Ella está quizá más cercana al pensamiento que a la fe, si es verdad que la Divinidad, como presencia esencial (Wesendes) recibe su procedencia de la verdad del ser y que el ser como comienzo que es apropiadamente (Ereignender Anfang), es una cosa muy diferente del fundamento y la causa del ente.¹²

3.1.4 La época del dominio técnico

De acuerdo con Heidegger, con el advenimiento de la era técnica se consuma el olvido del ser en favor del ente, dado que el hombre moderno (¿o posmoderno?) sólo está capacitado para concebir la totalidad óptica que lo rodea en términos utilitarios; para ver en ella una multíplicidad de instrumentos potenciales.

Dicho periodo de la historia del ser alcanza su punto máximo con el auge del espíritu moderno, cuyas líneas básicas ya están presentes en aquellos pensadores de transición, como es el caso de Francis Bacon. Quien al externar su preocupación por el progreso del conocimiento, declara que “La ciencia del hombre es la medida de su potencia:”¹³, dando a entender con ello que la obsesión moderna por fundamentar el conocimiento no persigue otro interés que afirmar la voluntad humana de dominio y planificación del mundo. Como Heidegger señala, la ciencia no es el resultado del pensar meditativo que avanza en pos de la apertura del sentido ontológico; es la expresión acabada de un comportamiento teórico que hunde sus raíces en una voluntad de señorío y dominación del ente.

Antiguamente, “técnica” no era un término a través del cual se designara la producción ni la fabricación de algo, sino la aparición o la emergencia en el claro del ser de un ente. En tal sentido la obra artesanal podía concebirse como una imitación del proceso creador de la *physis*: naturaleza que, desde sí y por sí, emerge desde el ocultamiento para acceder a la mostración esencial. Para los griegos, en la medida en que la técnica producía tanto utensilios como obras de arte, dicha operación no implicaba un acto de transgresión natural.

¹²Cit. por Eusebi Colomer, *op cit*, p. 22.

¹³F. Bacon, *Novum Organon*, L I, primer aforismo.

Por el contrario, la técnica moderna concibe a la naturaleza como material apto para la producción de medios diversos, predeterminados a la luz de la perspectiva de la utilidad. Lo que hace del producir técnico moderno una provocación de la *physis*. Es por ello que Heidegger designa la esencia de la técnica moderna mediante el término *Ge-stell*, que se traduce “como 'estructura de emplazamiento' en la medida en que implica emplazar a la naturaleza a dar más de lo que puede por sí, para almacenarle y disponer de ella en el momento en que se considera necesario.”¹⁴ Noción en la que se expresan de manera conjunta las funciones de arrancar de modo violento aquello que debió esperarse y recibirse a su tiempo, poner en evidencia, representar, intimar, interpelar y acorralar.

La época del dominio técnico constituye el momento de mayor peligro para la existencia, por cuanto es lo totalmente opuesto a la comprensión del sentido ontológico. No obstante, aun cuando, merced a la tiranía del pensar y el habitar técnicos, el hombre corre el peligro de perder aquello que lo distingue de los demás entes (la relación pensante con el ser), tal como sostiene Heidegger al final de *La Pregunta por la Técnica*, “allí donde surge el peligro, crece también lo que salva.” La salvación de la preeminencia ontológica del existente radica en el retorno al pensar meditativo. Es decir, en operar lo que Heidegger llama la “vuelta”: el paso atrás que precede el avanzar en pos de la dispensación primigenia de la verdad y el sentido del ser, entendido no como aquello que resulta del acto comprensivo de algo, “ni como la idea que nos representamos, no son las imágenes que nos puede suscitar una sinfonía, sino lo que permite que ese algo signifique algo.”¹⁵ Esto es, como el horizonte que hace que cada parte manifieste al todo, por cuanto otorga dimensión y jerarquía para cada cosa.

¹⁴P. Rivero Weber, “La hermenéutica ontológica de Martin Heidegger” en: *Entre Hermenéuticas*, México, UNAM, FfYL, col. cátedras, 2004, p. 88.

¹⁵*Idem*, p. 30

3.1.5 La interpretación tradicional del génesis bajo el esquema del producir técnico y la desacralización de Dios

Tal como se vio al inicio del primer capítulo, la reducción filosófica de Dios al concepto de causa eficiente establece que entre Éste y el mundo existe un vínculo, a partir del cual se opera la distinción óptica entre el artífice y su producto. Corresponde ahora explorar por qué, al ser imagen y semejanza del Creador, el hombre es un artífice de menor talento que se relaciona con la naturaleza a través de su empleo utilitario, cuando se 'cura' de los entes intramundanos que salen a su encuentro cotidianamente. Cosmovisión teológica que fundamenta y justifica la actitud tiránica para con la naturaleza -que alcanza su clímax con el advenimiento de la época del dominio técnico- al tiempo que suprime la posibilidad reconocer el rastro de Dios en la creación, y por ende demerita la eficacia de las vías a-posteriori para demostrar su existencia. Interpretación del *Génesis* que al generalizarse y acceder a la comprensión pública -y por lo mismo superflua del mito bíblico- explica por qué se acusa al cristianismo de haber propiciado un vínculo de dominio y tiranía entre el hombre y la naturaleza. Problemática cuya contraparte radica en que, si efectivamente no es posible acceder a la experiencia de Dios a través de la creación, de ello se deriva la inutilidad de la metafísica onto-teo-lógica para conducir al entendimiento de los efectos naturales a su causa eficiente, final, material y formal: Dios. Motivo por el que juzgué pertinente incluir una breve reflexión al respecto, en el marco de la revisión deconstructiva de la historia de la filosofía.

A tenor del *Génesis*, Dios¹⁶ crea el mundo *ex nihilo* en su palabra, llamándolo al ser. En palabras de Heidegger, “aunque la creación a partir de la nada no sea lo mismo que la producción a partir de un material dado, sin embargo el crear de la creación tiene el carácter ontológico del producir. La creación se

¹⁶ La palabra hebrea 'Dios' significa *fuerte* y *poderoso*, y en tal sentido expresa su omni-potencia. Significados en los que yacen implícitas las principales notas de la concepción de Dios como causa eficiente del mundo, por cuanto en ella se subraya la capacidad de Dios para, parafraseando a Austin, <<hacer cosas con palabras>>. Para resolver, decretar y establecer que la realidad cobrara existencia obteniendo de como resultado directo de ello su aparición, en apego total con el plan divino; cuya complacencia señala Moisés en repetidas ocasiones cuando, al término de cada uno de los días de la Creación, cierra con la frase “Y vio Dios que era bueno”.

Cf. *Comentario Exegético y Explicativo de la Biblia I El Antiguo Testamento*, Colombia, Casa Bautista de Publicaciones, 1995, p. 21.

interpreta en cierto sentido desde el modelo del producir.”¹⁷ Observación que conduce a la evidencia de que Dios no ha menester nada distinto de sí mismo a fin de generar el mundo, puesto que el objeto de dicha elaboración es su misma actividad. No obstante lo cual, es cierto que el acto creador posee el carácter ontológico del producir técnico, por las siguientes razones.

Para quien conoce la clasificación aristotélica de los diversos modos de saber, presentada por el filósofo en algunos pasajes de la *Ética Nicomaquea*, la *Física* y la *Metafísica*, resulta notoria la gran similitud que vincula la caracterización de la actividad técnica y el *Génesis*. A tenor de la *Ética Nicomaquea*:

son lo mismo el arte y el habito productivo acompañado de razón verdadera. Todo arte tiene por objeto traer algo a la existencia, es decir, que procura por medios técnicos y consideraciones teóricas que venga a ser alguna de las cosas que admiten tanto ser como no ser, y cuyo principio está en el que produce y no en lo producido.¹⁸

El arte (*techné*) es una praxis; una actividad transitiva que tiene por fin producir una entidad concreta, que no puede ser ciega ni totalmente arbitraria por cuanto su efectividad está en relación directa con el conocimiento de la naturaleza a la que transforma por medio del trabajo, a fin de modificar su estructura originaria de modo que sea adecuada para la realización de un fin predeterminado. La transformación de la naturaleza -que busca hacerla apta para satisfacer las necesidades humanas- ha menester el conocimiento de la misma; del quehacer al que dicha entidad artificial está destinada y de quien habrá de servirse de ella.

La actividad creadora del Dios bíblico no supone la presencia de una materia preexistente, y en esa medida difiere del producir técnico. Sin embargo, comparte con éste la nota fundamental de ser una actividad práctica ordenada a un fin, cuya razón de ser se agota en sus producciones. Idea que, aplicada al *Génesis*, ayuda a entender que existe una relación técnica entre el Dios-*causa eficiente* de la metafísica onto-teo-lógica y el mundo creado por Él.

¹⁷Cit. por Eusebi Colomer, *op. cit.*, p. 24

¹⁸Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, L.VI, cap. IV.

El hombre fue creado por Dios conforme a su imagen y semejanza (Gn. 1: 26) Por tanto, al igual que Dios, el hombre es un artífice -aunque de menores alcances- que mediante el trabajo consigue transformar el mundo natural para modificar su estructura primigenia, a fin de adaptar su forma para el cumplimiento adecuado de una utilidad específica. Si el hombre se relaciona con Dios a través de un vínculo técnico, de modo análogo a lo que ocurre entre Éste y la naturaleza, de ello se desprende la interpretación antropocentrista del nexo existencia-naturaleza. Cuya tesis central consiste en afirmar que el hombre es el monarca del mundo; un tirano que se vincula con la naturaleza a través de una relación meramente utilitaria, toda vez que concibe a ésta como una pluralidad de entidades que sólo encuentran una justificación y razón de ser con referencia a la humanidad.¹⁹

Dicha idea que se encuentra pergeñada en el pasaje del *Génesis* que reza: “Y los bendijo Dios, y les dijo: Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra, y sojuzgadla, y señoread en los peces del mar, en las aves

¹⁹Con relación a este punto resulta esclarecedor traer a la memoria el pasaje del *Cratilo o del Lenguaje*, en el que Sócrates recuerda a Hermógenes que:

“Sostener junto con Protágoras que el hombre, y más claramente el individuo, es la medida de todas las cosas, es igual a decir que el único mundo existente es el conjunto de lo que Heidegger denominó seres-a-la-mano: entidades cuya realidad se agota en el servir-para; cuyo substrato, si es que el empleo de tal noción en este contexto no es del todo contradictorio, se determina en función de la utilidad perseguida por el individuo en cuestión. Lo cual significa que en virtud de la no existencia de un ser en sí de las cosas, ni por tanto de una esencia de éstos, la permanencia de su entidad, ineluctablemente habrá de estar condicionada por la permanencia del interés utilitario que orienta el acto de mirar entorno del individuo.

Sin embargo, dada la mutabilidad y diversidad de los intereses que guían las acciones tanto de los individuos como de las comunidades, el intento de atribuir un substrato permanente a los nombres recurriendo a la visión utilitaria de la realidad natural a que ellos se aplican fracasa por completo.

En otras palabras, si los intereses de los individuos no poseen un ser permanente, es obvio que apelando a ellos no puede realizarse la atribución de los nombres a las entidades, si se pretende que la vigencia de los primeros rebase los breves instantes en que los primeros se hacen presentes en el deseo humano.” (Cf. Lucero González Suárez, *En torno a la Complementariedad de las teorías naturalista y convencionalista del lenguaje: comentario al “Cratilo”, de Platón.*, México, UNAM, ENEP Acatlán, 2001, pp. 36-37.)

Conclusión que al trasladarse al contexto que nos ocupa descubre las inconsistencias derivadas de extremar la tesis de que las cosas que se ofrecen al mirar-en-torno utilitario carecen de una esencia autónoma. Pues de ser así, el hombre ni siquiera podría servirse de ellas para realizar tal o cual actividad; o bien daría lo mismo, por ejemplo, emplear un pedazo de madera o un hoja seca para fabricar una mesa. El hecho de que las entidades naturales ofrezcan cierta resistencia a su transformación para ser adaptadas a las necesidades humanas pone de manifiesto que sí poseen un ser autónomo, cuyo conocimiento es condición previa de la efectividad técnica. Mas de ser así, dicha transformación técnica no podrá nunca ser absoluta dado que el hombre no está en condiciones de sojuzgar a la naturaleza hasta el punto que pueda prescindir de sus características específicas. Situación respecto de la cual es preciso advertir que si bien es prácticamente imposible renunciar al comportamiento técnico respecto del mundo no por ello queda cancelada la posibilidad de asumir una actitud serena, a partir de la cual se tome conciencia de que el ser de los entes no se agota en su utilidad.

del cielo, y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra.” (Gn. 1: 28) Mandato por obra del cual queda establecido, por un lado, la superioridad del hombre respecto del mundo natural; mientras que por otro, afirma una relación de desigualdad en términos de poderío, que convierte al mundo en una posesión humana: un conjunto de entidades carentes de autonomía, efecto del hacer productivo del Dios.

La existencia de término medio se relaciona con los entes circundantes a través de la *cura*. Lo cual significa que, hablando estrictamente, aquello con lo cual se enfrenta el hombre cotidianamente ni siquiera es la especificidad óptica como tal, dado que:

Tampoco aquello cabe lo cual se detiene inmediatamente el cotidiano 'andar' son los útiles mismos para obrar, sino que es la obra, lo que hay que producir en cada caso, aquello 'de' que primariamente 'se cura' y por ende es también primariamente 'a la mano'. La obra es lo que porta la totalidad de referencia dentro de la cual hace frente el útil.²⁰

Regularmente, el útil desaparece cuando anonada su entidad en la obra y la finalidad que le ha sido asignada por el producir técnico. Es por ello que su entidad autónoma nunca es captada de manera directa, salvo en los casos en que no es capaz de realizar las funciones 'para' las cuales fue hecho. Así, por ejemplo, únicamente cobro conciencia de haberme estado curando de la pluma que sostengo, en el momento en el que ya no puedo usarla porque se le ha terminado la tinta y ya no me sirve 'para' escribir; pero mientras funciona, me pierdo en la efectividad de su empleo. Me 'curo' de ella escribiendo.

Como Heidegger señala, “La obra no refiere sólo al 'para qué' de su 'ser empleable' y al 'de qué' del material de que sea [...] hay en ella a la par la referencia al portador y al utilizador.”²¹ En la relación utilitaria con los entes, que se cura de ellos empléandolos, la entidad de éstos no sólo remite a una finalidad práctica concreta; en todo caso, remite a la existencia que le ha asignado dicha finalidad, tras haber reparado sobre sus necesidades.

Heidegger se refiere al ente utilitario como 'ser a la mano' con la intención de enfatizar su

²⁰M. Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, México, F.C.E., 1997, p. 83.

²¹*Idem*, p. 84

disponibilidad. Perspectiva desde la cual “El bosque es parque forestal, la montaña cantera, el río fuerza hidráulica, y el viento, viento en las velas.”²², cuyo carácter hegemónico conduce al existente a pensar que el mundo es sólo una multiplicidad de 'para qué(s)' mutuamente implicados, que se determinan en conformidad con las exigencias humanas.

Al ocurrir de dicha manera el encuentro cotidiano con los entes es imposible establecer una relación religiosa entre el hombre-hacedor-técnico y el Dios-causa eficiente. Si, al igual que el hombre y las entidades que no tiene la forma de la existencia, Dios se anonada en el 'para qué' de sus creaciones -con las que además mantiene un nexo de necesidad puesto que la filosofía sólo le reconoce realidad como causa eficiente- de ello se deriva la paradójica consecuencia de que justamente por ser lo siempre disponible ónticamente, resulta lo más lejano ontológicamente. Motivo por el cual es forzoso afirmar junto con Heidegger que a partir de la metafísica onto-teo-lógica es imposible establecer un contacto entre el hombre y Dios, puesto que al perderse en su creación, Dios acaba por ocultarse; por enajenarse en el mundo hasta convertirse en una presencia oculta; en principio metafísico necesario pero ausente. Ya que aun cuando la filosofía occidental reconoce a Dios como el responsable metafísico de la realidad, Éste no pasa de ser un principio causal carente de divinidad. En suma, los supuestos onto-teo-lógicos que soportan la interpretación moderna del *Génesis* en términos de producción técnica han jugado un papel relevante por lo que concierne a la *desacralización* de la religión cristiana. Afirmación cuyo cabal entendimiento sólo puede darse si se tiene presente que dicha expresión:

no designa la mera eliminación de los dioses, el ateísmo grosero. La desdivinización es un fenómeno de doble cara, por el cual, por una parte, la imagen del mundo se cristianiza, en la medida en que el fundamento del mundo es puesto como el infinito, el incondicionado, el absoluto, mientras que, por la otra, el cristianismo transpone su cristiandad (*Christlichkeit*) en una cosmovisión (la cosmovisión cristiana) y así se conforma con la modernidad. La desdivinización es el estado de indecisión respecto a Dios y a los dioses. En su auge el cristianismo tiene su parte mayor. A pesar de eso, la desdivinización excluye tan poco la religiosidad, que es más bien gracias a ella por la relación con los dioses se transforma en vivencia religiosa. Al llegar a este punto los dioses se van.²³

²²*Idem.*

²³Cit. por Eusebi Colomer, *op. cit.*, p. 20-21.

Con todo, lo más sorprendente es que, en palabras del filósofo alemán:

este golpe no viene de los insensatos que no creen en Dios, sino de los creyentes y sus teólogos, los cuales hablan del ente más ente de todos los entes sin que se les ocurra pensar en el ser mismo, para comprender de este modo, por poco que se metan en la teología de la fe, que este pensar y este hablar, vistos desde la misma fe, son la blasfemia por antonomasia.²⁴

3. 2. LO SAGRADO, LO DIVINO Y DIOS

Tal como Heidegger señala, fuera del marco del ser no hay un horizonte donde Dios pueda mostrarse. De modo que: “Si el Dios vive o muere, no se decide por la religiosidad de los hombres y aún menos por los afanes teológicos de la filosofía [...] Que Dios sea Dios se realiza desde la constelación del ser y dentro de ella.”²⁵ Dios sólo puede acceder a la mostración esencial en el claro del ser, por que es: “un ente y permanece como tal dentro del ser y de su esencia.”²⁶ En tanto que el ser ha de comprenderse como el ámbito en el cual se ilumina el ente; como el horizonte histórico-trascendental en el cual emerge toda presencia óptica. Es el acontecimiento originario que abre el ámbito del sentido donde tiene lugar históricamente la decisión sobre el destino de Dios.

Por ello, tras darse cuenta de que la cuestión del ser antecede a la de Dios, Heidegger señala las condiciones fundamentales para que el pensamiento pueda reencontrar aquel espacio donde la deidad de Dios pueda ser comprendida en su verdad, situándolas en el seno del itinerario de vuelta a la experiencia ontológica:

Sólo a la luz de la verdad del ser se deja pensar la esencia de lo sagrado. Sólo a la luz de la esencia de lo sagrado puede ser pensada la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad, se puede pensar y decir lo que debe designar la palabra 'Dios'.²⁷

²⁴*Idem*, p. 23.

²⁵*Idem*, p. 43.

²⁶*Idem*, p. 49

²⁷*Idem*, p. 25

Aquello que decide sobre el encuentro entre los hombres y Dios, es la experiencia del ser en su historicidad. El desvelamiento de la esencia de Dios, la experiencia de su divinidad, no sobrepasa en forma alguna el acontecimiento de la verdad del ser; sino que más bien se funda sobre ella.

Para Heidegger, lo sagrado (das Heilige) es la palabra mediante la cual se alude a aquello que “permanece en sí mismo ileso y sano y, con su omnipotencia, regala a todo ente, ya sea Dios o un hombre, la salud, la salvación (das Heil).”²⁸ Lo sagrado no es una realidad óptica; sino una dimensión del ser. Es el ámbito en el cual acaece y se consuma la manifestación de Dios en cada una de las épocas que conforman la historia del ser. “Lo Sagrado decide inicialmente sobre los hombres y los dioses, si son y quién son y cómo son y cuándo son.”²⁹ Lo cual significa que es una dimensión que sólo puede alcanzar la apertura una vez que el ser se ha manifestado en su verdad, y que el hombre ha hecho su experiencia. Sólo en la vecindad del ser se consuma la decisión sobre la apertura de lo sagrado, como espacio propio de la divinidad; de la cual depende directamente la manifestación de 'este' o 'aquel' Dios.

²⁸*Idem*, p. 26

²⁹*Idem*, p. 26

3.3. INDIGENCIA Y ESPERA DE DIOS

A propósito del acaecer de lo sagrado y de la manifestación esencial de Dios, es preciso reconocer que la época actual se define por el ya no más de los dioses que han emprendido la huida, y el todavía no del Dios al que se aguarda. El tiempo del hallazgo ahorrado es la época del mundo en la cual falta Dios. Sin embargo, tal como Heidegger sostiene en el texto titulado *La falta de Nombres Sagrados*: “Aún con ello, como el hallazgo, en tanto que ahorrado, permanece cercano, el Dios que falta saluda en nombre de los celestiales.”³⁰

Este es el tiempo de la denegación; el periodo en el que su destino histórico ha alcanzado al hombre moderno para retenerlo en el ocaso de lo sagrado. Pero aun desde la ausencia, el Dios que falta hace señas al hombre, a fin de que comprenda que su ausencia es sólo una consecuencia secundaria de la posibilidad de hacerse presente que le es inherente. Es decir, de manifestarse en el claro del ser, una vez que la verdad de este último ha desplegado su sentido.

la 'falta de Dios' no es ninguna carencia. Y es también por eso por lo que no está permitido a los compatriotas afanarse para hacerse ellos mismos con maquinaciones un Dios y así eliminar a la fuerza la pretendida carencia. Pero tampoco les está permitido continuar invocando, cómodamente, a un Dios acostumbrado. Por esos caminos se perdería la presencia de la falta.³¹

La pretendida ausencia de Dios, su denegación, no es sinónimo de su falta definitiva ni de su muerte; sino la posibilidad negativa de su advenimiento y mostración. El hombre no puede cancelar la experiencia de la falta de Dios a través de la transposición de su divinidad en su propia humanidad o en las condiciones de su existencia, puesto que incurriría en la idolatría.³² Pero tampoco le está permitido cerrar

³⁰M. Heidegger, “La falta de nombres sagrados”, traducción de Adolfo P. Carpio, en: *Acento*, año 1, núm. 2, mayo de 1982, Buenos Aires.

³¹M. Heidegger, “El último Dios. Contribuciones a la Filosofía sobre el acontecimiento apropiador”, Traducción de Fabián Mié. en: *Revista de Filosofía*, Córdoba, año VI, no. 8-9, nov. 96.

³²Nótese la sutil crítica a la idea nietzscheana del 'superhombre'. Misma que, a la luz de tal advertencia, no sería más que una

los ojos ante la ineficacia de las actuales mediaciones institucionales para propiciar el vínculo religiosos entre él y Dios. De proceder así propiciaría el fortalecimiento de una vivencia religiosa que, paradójicamente, carecería del sustento del acontecer de Dios. Lo que se traduce en la prohibición de elevar plegarias, escribir himnos y proclamar alabanzas, en el interior del un templo del que la divinidad ha huido.

A fin de estar a salvo de la tentación de divinizar las condiciones existenciales o a sí mismo en cuanto existencia, los hombres deberán permanecer atentos, esperando las señales que habrán de anunciar el advenimiento del Dios, a fin de reconocerlas incluso en su ausencia. Puesto que la salvación no es algo que el hombre pueda producir o suscitar para procurárselo, sino un evento que se dona o bien se deniega. En tal sentido, Heidegger sostiene:

Que Dios y lo Divino nos falten, es una ausencia, pero esta ausencia no es la nada, sino la presencia a apropiarse de la plenitud escondida de aquello que ha sido (Gewerenen) y que, así, recogido, permanece esencialmente presente (wesenden) [...] Este ya no más es en sí mismo el aún no de la venida velada de su inagotable esencia.³³

En cuanto periodo histórico en el que la gracia de Dios permanece retenida en la lejanía de su ausencia, la denegación permite al hombre que experimenta la falta aspirar a la salvación. Sin embargo, a fin de disponerse favorablemente para la espera de Dios, y habiendo hecho la experiencia de su lejanía, el hombre debe aprender nuevamente a morar en su proximidad. Debe ser capaz de habitar la *Cuaternidad* en la que conviven unitariamente:

1) La tierra, elemento que resguarda, cobija en sus entrañas y fructifica la vida: “<<Lo que soporta edificando, lo que da frutos y nutre, que conduce las aguas y las rocas, las plantas y las bestias>> es la

variación del proceder del pueblo de Israel que, incapaz de aguardar con paciencia el cumplimiento de la promesa de Dios, se dispuso a crear su propio Dios, fundiendo en un molde diversos objetos humanos, para después hipostasiar en éste la divinidad añorada. (Cf. Ex. 32)

³³Cit. por Eusebi Colomer, *op. cit.*, p. 34

tierra y <<la tierra es tierra sólo como la tierra del cielo, el que a su vez es cielo cuando lo es sobre la tierra.>>³⁴

- 2) El cielo, sendero de la claridad, de la luz de la mostración esencial y de la oscuridad en la que se oculta el misterio de lo sagrado: “La marcha del sol y el curso de la luna, el brillo de los astros, las estaciones del alba y el crepúsculo, el paso de las nubes y la azulada profundidad del éter.”³⁵
- 3) Los mortales, capaces de soportar la muerte como tal y a quienes compete estar a la expectativa de la eclosión del sentido ontológico.
- 4) Los inmortales, mensajeros de la divinidad, a través de los cuales ésta se manifiesta históricamente.

El hombre debe comprender que cada uno de los elementos de dicha *Cuaternidad* forma parte de una estructura dialéctica unitaria, puesto que sólo se comprende qué es la tierra cuando se la contrasta con el cielo; y sólo se sabe en qué radica ser hombre cuando la existencia misma se compara con la divinidad.

Es por ello que, como Heidegger señala:

El hombre en tanto que hombre se ha medido ya siempre con algo celestial [...] con la Divinidad. Ella es la medida con la cual el hombre mide su habitar, su estancia sobre la tierra bajo el cielo. Sólo en la medida en que el hombre se atreve a medir así su habitar, llega a ser capaz de ser conforme a su esencia.³⁶

Para Heidegger, el encuentro con Dios que supone la experiencia de lo sagrado sólo puede ocurrir en el marco del acontecimiento histórico de la verdad del ser. En contra de los principios de la metafísica onto-teo-lógica, es forzoso sostener no sólo la imposibilidad de identificar al ser con Dios; sino ante todo que la cuestión del ser antecede a la de Dios.

³⁴Cit. por Hugo Mujicaen: *La palabra inicial*, Trotta, Madrid, 1996. p. 69.

³⁵Idem, p. 70.

³⁶Eusebi Colomer, *op. cit.*, p. 195

Únicamente después de deconstruir la historia del ser, es posible comprender a fondo porqué es necesario abandonar el camino recorrido hasta ahora por la filosofía occidental; y por ende, preguntarse si es posible hacer camino en pos de una nueva experiencia, a través de la cual quepa acceder a la comprensión del sentido ontológico. Giro del pensar que ha de concebirse como una *vuelta*, que se encierra en la escucha que dispone a la existencia para la espera y comprensión del acaecer mostrativo del sentido ontológico, en el que ya se anuncian las señales del último Dios, como acometida y denegación.³⁷

No obstante, es evidente que sólo quienes posean la fuerza de espíritu y la serenidad necesarias para sustraerse al olvido del ser que domina la experiencia pública de lo ente, estarán en condiciones de aguardar tranquilamente la aparición de Dios. Pero, tal como sostiene Heidegger:

este ámbito sólo resultará accesible en virtud de la preparación de un largo presagio del último dios. Y los que vendrán, que pertenecen al último dios, llegarán a estar preparados solamente por aquellos que encuentren, midan y construyan, el camino del regreso desde la experiencia del abandono del ser. Sin el sacrificio de éstos que hacen el camino de regreso, no se llegará nunca siquiera al alba, la posibilidad de las señales del último dios. Estos que hacen el camino-de-regreso son los verdaderos pre-decesores de los venideros.³⁸

El hombre carece del poder para suscitar el retorno de lo sagrado, puesto que no depende de su voluntad que el Dios abandone la denegación o permanezca en ella. Sin embargo, le corresponde preparar el camino para que cuando tenga lugar su advenimiento, sus contemporáneos estén preparados para reconocer su presencia y morar en su proximidad. Re-encontrar el camino de *vuelta* a la experiencia originaria de lo sagrado, supone la modificación radical del pensar occidental, como condición previa e indispensable para re-plantear de la pregunta por el sentido del ser. De ahí la necesidad de internarse en los senderos del pensar del último Heidegger que, como él mismo sostiene, son un conjunto de reflexiones de camino a la experiencia de la verdad del ser. Reflexiones cuyo propósito último es re-establecer la originaria vecindad entre pensar y poetizar.

³⁷Cf. M. Heidegger, *La falta de nombres sagrados*, op. cit., pp. 29-32.

³⁸Cf. M. Heidegger, *El último Dios. Contribuciones a la Filosofía sobre el acontecimiento apropiador*: op. cit.

IV CAPITULO FILOSOFÍA Y POESÍA MÍSTICA

4.1 EL LENGUAJE: DECIR ESENCIAL E HISTÓRICO DEL SER

Tal como señala Martín Heidegger en *De camino al Habla*, el lenguaje no es producto de las potencias humanas ni, por tanto, un atributo propio y esencial del hombre; por el contrario, es potestad del ser. Es este último quien habla y a quien compete la mostración del sentido, de modo originario y preeminente; la facultad de dejar que *algo* aparezca, de modo que se vea y se oiga; la apertura y aclaración de la verdad, entendida como *aletheia* o desocultamiento de lo que permanecía resguardado en el silencio de lo inhablado hasta antes de dicho acontecer.

El filósofo alemán declara en la *Carta sobre el Humanismo* que “el lenguaje es la casa del ser”, dando a entender con ello que la esencia del habla radica en fungir como morada en la que se resguarda la verdad del ser, toda vez que la verdad del Ser alcanza la claridad de lo dicho *en* y *por* el lenguaje: de lo que se arranca a sí mismo del ocultamiento, para colocarse bajo la luz del aparecer esencial.

El lenguaje es la condición necesaria e indispensable para la realización efectiva de la comprensión, por que “El ser que puede ser comprendido, es lenguaje”¹ A través de la palabra acaece la manifestación del sentido ontológico en tanto que: 1) mostración esencial del sentido del ser, en cuyo seno tiene lugar la decisión sobre el advenimiento o la denegación de Dios; 2) apertura del mundo como una Cuaternidad, cuyas regiones y formas de manifestación son el *Cielo* y la *Tierra*; los *divinos* y los *mortales*; 3) el acaecer de lo sagrado; 4) de lo divino; 5) y de Dios.

En el contexto del *Evangelio según San Juan*, dicha afirmación se concreta en la concepción acerca del lenguaje según la cual no hay diferencia metafísica entre el Verbo de Dios y su pensamiento; sino, identidad de sentido. Como ya se ha mencionado en el primer capítulo de este trabajo, el Verbo de Dios

¹H-G. Gadamer, *Verdad y Método I Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, p. 567.

carece de entidad autónoma por que se limita a ser lugar de aparición y manifestación esencial de su divinidad, de donde se desprende la unidad del Padre y el Hijo.

Sólo se puede comprender lingüísticamente la realidad, aprehenderla en la palabra y conducirla a la manifestación esencial mediante la palabra, por que el el ser es de suyo lenguaje.² De acuerdo con Heidegger, comprender es re-decir el hablar del ser: conducir a la resonancia de la palabra humana su sentido. Idea a la que el filósofo hace alusión cuando enuncia el camino del pensar que habría de seguir en el segundo periodo de su producción filosófica: <<llevar el Habla al habla en tanto que tal>>. El hablar humano no es el acto de verbalizar el ser; hablar es conducir a la manifestación del comprender y el interpretar aquello que se ha descubierto esencialmente por y desde sí mismo; que ha hecho donación de su palabra esencial al oído humano, atento a la libre escucha.

Es por ello que <<el Habla, habla en lo hablado>>. Lo hablado es la consumación del Habla del sentido ontológico, que la palabra humana recoge. En lo hablado “reúne el hablar la manera de cómo perdurar en él y aquello que a partir de él perdura.”³ Hablar es invocar el sentido del ser -y por ello mismo de lo sagrado y de Dios- para traerlo a la presencia descubridora (*aletheia*) y hacer que perdure: “dejar aparecer algo que desde ese momento es.”⁴ A la vez que abre un claro en el ser para que su sentido se muestre por y desde sí mismo; el lenguaje instaure y funda lo así mostrado.

Conducir al habla mostrativa la experiencia suscitada por el acontecer de lo sagrado supone como condición *sine qua none* que el hombre se disponga favorablemente para su escucha. Que se mantenga abierto, dispuesto a dejarse embargar por dicho acontecer fundamental, para luego poder prestarle la resonancia de su decir finito. Hablar es ante todo escuchar la voz del ser; dado que “El poder oír no es una consecuencia del hablar mutuamente, sino antes al contrario el supuesto de ello.”⁵

²O bien, puesto en terminología cristiana, es resultado de la acción creadora del Verbo.

³Heidegger, M., *De camino al Habla*, Ediciones del Serbal, Odós, 1990, p. 15.

⁴H-G. Gadamer, *Verdad y Método I*, *op. cit.*, p. 46

⁵M. Heidegger, “Hölderlin y la esencia de la poesía”, en *Arte y Poesía*, México, F.C.E., p. 134.

4.2 EL POEMA: LO HABLADO PURO

El habla es una invocación que cuando al nombrar las cosas las llama a venir “A la lejanía, donde se halla como ausente lo llamado”⁶, para que que vengan a la proximidad de la presencia esencial. El habla preserva y reúne aquello que nombra la invocación llamando a venir a la presencia el sentido ontológico, en la medida en que deja aparecer y estar presente una cosa sosteniéndola en su ser, por cuanto “invita a venir a las cosas para, en tanto cosas, concernir con ellas a los hombres.”⁷

La coseidad de las cosas está determinada por su capacidad para desplegar mundo.⁸ “La invocación que llama cosas a venir, las invita a la vez que llama hacia ellas, las encomienda al mundo desde el cual hacen su aparición.”⁹ Al nombrar las cosas, el habla las llama a venir en su diferencia y proximidad con el mundo al que pertenecen, entendido este último como una *Cuaternidad* conformada por el *cielo*, la *tierra*, los *divinos* y los *mortales*, poseedora de una determinación y sentido históricos específicos.

A partir de dichas consideraciones, Heidegger se pregunta, en el contexto de un pensar que busca “llegar al habla del habla de un modo tal que el habla advenga como aquello que otorga morada a la esencia de los mortales”¹⁰: ¿de entre las diversas formas del decir humano, cuál es la palabra preeminente? Cuestión a la que contesta diciendo: “Lo que es hablado en el poema es la puerza de la invocación del hablar humano.”¹¹ El poema es <<lo hablado puro>>: la manifestación libre de subjetividad; el espacio en el que se despliega el habla del Sentido. El lenguaje poético “es el que lleva al ente como ente a lo manifiesto.”¹²

⁶Heidegger, M., *De camino al Habla*, Odós, Ediciones del Serbal, 1990, p. 19.

⁷*Idem.* p. 20

⁸Es importante recordar que en el presente contexto, la palabra mundo: “No nombra ya ni la representación secularizada del universo, de la naturaleza y de la historia, ni la representación teológica de la creación (*mundus*), ni tampoco la mera totalidad de lo presente (cosmos).” M. Heidegger, *De camino al Habla*, *op. cit.* p. 22.

⁹*Idem.* p. 20

¹⁰*Idem.* p. 13.

¹¹*Idem.* p. 28.

¹²Heidegger, M. “El Origen de la obra de arte”, en *Arte y Poesía*, F.C.E., México, p. 112.

El poema es la palabra fundadora de todo posible conocimiento; la forma originaria de todo hablar . “Hacer poesía es situarse en una experiencia originaria frente a la vida y dar nombre a las cosas [...] Y al fundar [...] delimitamos lo sagrado, delimitamos lo sagrado y lo profano, lo grande y lo pequeño, lo que es y lo que no es.”¹³

Gracias al poema se despliega un entender, un sentir y un desear, causados por una fuerza que fluye a través del poeta que acoge su cauce. Toda palabra que ha llegado a ser canto, así como toda música que se torna alabanza sonora de los inmortales, adviene y abandona al poeta en medio del silencio ordinario, por obra de una voluntad que lo rebasa. No es el poeta sino la Musa quien canta a través suyo, adueñándose de su interior en un milagroso instante en el que, olvidado de sí, se convierte en “la encarnación, el portavoz, el medium de poderes superiores.”¹⁴

A través del poeta, “Las Musas cantan, en efecto, empezando por el principio [...] la aparición del mundo, la génesis de los dioses, el nacimiento de la humanidad.”¹⁵ Gracias al contacto con Mnemosyne - representación de la memoria primordial y madre de las Musas- el poeta se apropia del saber ontológico originario. Sin las musas, la totalidad estaría incompleta: le faltaría la voz que preservara la maravilla de los universos sagrado y profano, arrancándolos del olvido. Para Platón, las musas son responsables de una “clase de posesión y locura adivinatoria [tal que] Si se apodera de un alma delicada y pura, la despierta, la embriaga de odas y de toda clase de poesía.”¹⁶ Son ellas quienes, inundando con su inspiración el alma del poeta y haciéndole partícipe de su omnisciencia,¹⁷ hacen de él un vaso rebosante de metáforas e imágenes que devienen canto sobre la realidad original.

Bajo la conciencia de que la palabra poética es resultado del influjo divino de las musas, Nietzsche pregunta en actitud altiva si “¿Tiene alguien, a fines de este siglo XIX la noción clara de lo que los poetas

¹³P. Rivero Weber, “La hermenéutica ontológica de Martin Heidegger” en: *Entre Hermenéuticas*, México, UNAM, FFyL, 2004, p. 90.

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ M. Eliade, *Mito y Realidad*, España, Editorial Labor, 1992, p. 28.

¹⁶ Platón, *Fedro*, 245 A 1-3.

¹⁷ Hesíodo, *Teogonía*, 38 a 39.

llamaban en las grandes épocas de la humanidad inspiración?”¹⁸ A continuación de lo cual declara su experiencia poética diciendo que: “sucede sin que nuestra libertad tome parte alguna en ello, y, por lo tanto, nos vemos arrastrados como en un torbellino por un intenso sentimiento de embriaguez, de libertad, de soberanía, de omnipotencia, de divinidad.”¹⁹ Es así como, al hablar de la posesión divina como causa y origen de la inspiración, aclara que aun cuando ésta habita en el poeta durante los momentos de creación está lejos de pertenecerle y estar a su disposición.

La experiencia inspirada hace al poeta salir de sí: lo deja absorto, extraviado por senderos desconocidos, y embarga su alma de locura divina al permitir la fusión de los planos humano y divino. Locura que hace del poeta el más lúcido mortal por cuanto arranca de sus ojos la ilusión de la particularidad del ser para introducirlo en la contemplación unificada de la totalidad.

La inspiración delirante que favorece al poeta es: “una plenitud de felicidad en que el extremo sufrimiento y el horror no son ya sentidos como contraste, sino como partes integrantes e indispensables.”²⁰, que le otorga “la simple expresión de la exacta realidad”²¹. Sólo entonces, el poeta consigue escabullirse a la serena ilusión de la apariencia fragmentada del mundo, conquistando para sí la clara expresión de una totalidad convertida en canto, mito, poema o armonía resonante, como la música inspirada de la que habla San Juan de la Cruz: delirio lúcido que otorga a su ejecutor la capacidad de hechizar cuanto se ofrece a su mirada para tornarlo ritmo y armonía.

El canto, al igual que el mito y la palabra poética en general, son actividades que trascienden la capacidad humana ordinaria. El poeta es “una cosa leve, alada y sagrada, y no está en condiciones de poetizar antes de que esté endiosado, demente, y no habite en él la inteligencia.”²² Originalmente, el canto es una divina tarea: lejano eco de una realidad inmortal que desde tiempos y lugares remotos llega hasta el poeta para devenir expresión sonora de una vivencia insuperable y terrible.

¹⁸ F. Nietzsche, *Ecce Homo*, México, Fontamara, 1996, p. 80.

¹⁹ F. Nietzsche, *Ecce Homo*, *op. cit.*, p. 81

²⁰ *Idem.*

²¹ *Idem.*

²² Platón, *Íón*, 534 b 3-6

Aceptar que sólo mediante un hado divino el hombre es capaz de poetizar equivale a hacer de éste un delicado receptor de las palabras aladas que las Musas susurran a su oído como una <<música callada>> en la que todas las cosas advienen a él deseosas de acceder a la palabra.

igual que los que caen en el delirio [...] no están en sus cabales al bailar, así también los poetas líricos hacen sus bellas composiciones no cuando están serenos, sino cuando penetran en las regiones de la armonía y el ritmo [...] Por que son ellos, por cierto, los poetas, quienes nos hablan de que, como las abejas, liban los cantos que nos ofrecen de las fuentes melifluas que hay en ciertos jardines y sotos de las musas.²³

El ser del hombre se define por la guardiana del habla -cuya expresión más clara y pura es el decir poético- por que sólo afirmando su pertenencia a ésta, halla una morada adecuada para su esencia. Sólo afirmando su sacralidad, el hombre conquista la humanidad de su existir. Mas para ello debe escuchar el decir esencial del Ser. Debe reconocerse como existencia finita abierta al sentido infinito que se despliega en la voz de Dios; y reconocer también que entre Dios y él -entre el Hablar y el habla humana- media una relación de mutua co-pertenencia, en la que ninguno de los términos que la conforman se enajena en el otro. Afirmando su co-pertenencia al habla y volviéndose oidor de la voz de Dios, el hombre deviene finitud abierta al infinito sagrado.²⁴ A partir de la escucha del hablar del Habla -que ha de entenderse como un compromiso existencial que involucra un modo específico de encontrarse, habitar el mundo y pensar- el hombre conquista su humanidad de cara a lo sagrado y se afirma como morador de la Cauternidad.

²³ Idem., 534a 2 – 534b 1.

²⁴ Es por ello que “El habla no es un instrumento disponible, sino aquel acontecimiento que dispone la más alta posibilidad de ser hombre.” (M. Heidegger, “Hölderlin y la esencia de la poesía”, *op. cit.*, p. 133.)

4.3 POESÍA Y HABLA COTIDIANA

Cada vez que se produce un nuevo enfrentamiento con 'algo' que se ofrece ante la mirada del hombre para demandar su atención, se origina una experiencia. Una huella permanente en la memoria de quien, habiendo tenido la ocasión de probar un aspecto de la realidad o de asistir al acontecer mostrativo de su esencia, conservará en adelante un recuerdo acerca de su saber y su sabor.²⁵

En la experiencia se recoge el habla manifestativa del fenómeno en cuestión, que se deja oír cuando 'algo' descubre su ser esencial ante quien permanece en estado de abierto cabe su presencia. Toda experiencia es 'experiencia del decir del ser en la particularidad de los entes', cuyo acontecer señala la génesis de una palabra, entendida como resonancia humana en la que se resguarda el eco del habla originaria de los entes. Jugando un poco con la frase de Austin, la única manera de <<hacer cosas con palabras>> es aguardar pacientemente a que las cosas mismas le hablen al hombre. A fin de comprender el sentido originario de una palabra es necesario remontarse a su origen: a la experiencia que da cuenta de su aparición. Recurso tanto más necesario si se considera que con el paso del tiempo la mayoría de las experiencias originarias caen en el olvido. Lo que por otra parte explica por qué aun cuando las palabras han perdido la fuerza para evocar y traer a la presencia el acontecer que les dio origen, permanecen en uso. Situación a la que Heidegger hace referencia cuando sostiene que “es más bien el hablar cotidiano un poema olvidado por el desgaste y del cual apenas ya se deja oír invocación alguna.”²⁶

²⁵ Nótese el nexo fundamental entre los aspectos gnoseológico y estético de la experiencia; que a su vez esta presente en el decir humano.

²⁶Heidegger, M. *De camino al habla*, Ediciones del Serbal.... p. 28.

4.4 LA POESÍA: PALABRA QUE RESGUARDA Y SALVA EL DECIR DE DIOS.

De acuerdo con Heidegger, la poesía es:

el nombrar que instauro el ser y la esencia de las cosas, no un decir caprichoso, sino aquel por el que se hace público todo cuanto después hablamos y tratamos en el lenguaje cotidiano. Por lo tanto, la poesía no toma el lenguaje como un material ya existente, sino que la poesía misma hace posible el lenguaje. La poesía es el lenguaje primitivo de un pueblo histórico [...] Pero el lenguaje primitivo es la poesía como instauración del Ser.²⁷

Poetizar es participar del acontecimiento esencial del Habla: la manifestación del sentido del ser en su verdad histórica.²⁸ Hacer poesía significa re-decir la voz del ser y dialogar con ella; dejarse decir lo que su manifestación deba susurra al oído del hombre para donarle una experiencia comprensiva específica, situada siempre en un aquí y un ahora. “Ser un diálogo y ser histórico con ambos igualmente antiguos, se pertenecen el uno al otro y son lo mismo.”²⁹

Sin embargo, “Desde que somos un diálogo, el hombre ha experimentado mucho, y nombra muchos dioses. Hasta que el habla aconteció propiamente como diálogo, vinieron los dioses a la palabra y apareció un mundo.”³⁰ El hombre sólo deviene tal cuando se torna escucha y diálogo abierto a la recepción comprensiva del sentido ontológico, en la medida en que le es inherente una relación de co-pertenencia con la manifestación de la verdad histórica del ser, que puede desplegarse como apertura pero también como denegación y retenimiento de dicho sentido. Mismo que, como ya se ha mencionado, da pie a la apertura histórica de lo sagrado, de lo divino, y de Dios.

El advenimiento de los dioses no es una cuestión que pueda sujetarse a los designios de la

²⁷M. Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, op. cit., p. 140.

²⁸De acuerdo con la filosofía de Heidegger: “el verdadero tiempo es el advenimiento de lo que ha sido [...] Esto no es puramente lo pasado sino el recogimiento de aquello que es y que precede a todo advenimiento, en cuanto que como tal recogimiento se recobija incesantemente en lo que era anteriormente, antes del momento dado.” El recogimiento de lo que ha sido es el fundamento abismal -carente a su vez de fondo- que alberga en su seno la unidad de las ulteriores mostraciones históricas de lo divino y de Dios; por lo mismo anterior a todo advenimiento concreto. De suerte que aun cuando el decir divino se resguarda siempre en el recogimiento que antecede todo acaecer histórico del sentido ontológico, su advenimiento a la Tierra no le agrega ni le resta realidad alguna.

A pesar de su preexistencia y co-eternidad con el mundo, la *aletheia* de Dios requiere tiempo para desplegar su sentido, dando origen con ello a la historia universal en términos salvíficos. No obstante que Cristo (verbo de Dios) es co-eterno con Él y con el mundo -ha sido, es y será desde siempre- es preciso reconocer que “en general [...] lo hablado viene a nuestro encuentro como lo pasado de un hablar.”

(M. Heidegger, *De camino al habla*, op. cit., pp. 53, 15)

²⁹*Idem*.

³⁰*Idem*, pp. 135-136.

voluntad humana, ya que:

los dioses sólo pueden venir a la palabra cuando ellos mismos nos invocan, y estamos bajo su invocación. La palabra que nombra a los dioses es siempre una respuesta a tal invocación [...] Esta respuesta brota, cada vez, de la responsabilidad de un destino. Cuando los dioses traen al habla nuestra existencia, entramos al dominio donde se decide si nos prometemos a los dioses o nos negamos a ellos.³¹

No es facultad del hombre suscitar el advenimiento de Dios, puesto que la esencia de la palabra humana radica en la mera comprensión del sentido abierto por su mostración; no en el emplazamiento de su acaecer. El hombre debe aguardar pacientemente dicho evento fundamental y mantenerse vigilante, a la expectativa de su encuentro, a fin de poder corresponder a su invocación cuando el destino histórico de su manifestación se cumpla. Únicamente en el contexto de su acaecer, el hombre se coloca frente a la disyuntiva de elegir si habrá o no de abrirse a la recepción del sentido sacro. Mas, dado que tal disyuntiva sólo se presenta ante la conciencia de que la *aletheia* de lo sagrado es un acontecimiento actual, o al menos advenidero, de ello se desprende la importancia del hablar poético.

El dicho de los poetas consiste en sorprender los signos para luego transmitirlos a su pueblo. Este sorprender los signos es una recepción y, sin embargo, a la vez, una nueva donación; pues el poeta vislumbra en el 'primer signo' ya también lo acabado y pone audazmente lo que ha visto en su palabra, para predecir lo todavía no cumplido.³²

Para Heidegger, el poeta es un visionario capaz de anticipar el destino histórico de la comunidad en la que se inscribe su propia existencia, a partir de ciertas señales. De ahí que Hölderlin sostenga con firmeza: “Tú hablas a la divinidad, pero todos han olvidado que siempre las primicias no son de los mortales, sino que pertenecen a los dioses. Los frutos deben primero hacerse más cotidianos; más comunes para que se hagan propios de los mortales.”³³ Por ser <<lo hablado puro>>, el poema emerge en la realidad como el decir por obra del cual se desvela ante el poeta el acontecer de lo sacro; y en un sentido secundario ante quien participa de la hermenéutica poética. El poeta es el receptor y salvaguarda de la

³¹*Idem*, p. 136.

³²*Idem*, p. 144.

³³Cit. por M. Heidegger, en “Hölderlin y la esencia de la poesía”, en: *Arte y Poesía*, México, F.C.E., p. 132.

manifestación de Dios, ya sea que ésta tenga lugar como advenimiento o como denegación. “Poetizar es el dar nombre original a los dioses. Pero a la palabra poética no le tocaría su fuerza nominativa si los dioses mismos no nos dieran el habla.”³⁴

De acuerdo con Heidegger, “La palabra de Dios es un hablar que asigna al hombre una esencia más serena que a través de este hablar le invoca a la Correspondencia a la cual el hombre resucita desde el propio descenso hacia el alba.”³⁵ Idea que al ser interpretada en el contexto cristiano obliga a considerar que el hombre sólo deviene morador del Cielo cuando es Dios quien, al descender a la Tierra por medio de Cristo, le ofrece la posibilidad de ser su huésped. Esto es, cuando dirige a su oído la demanda de la correspondencia, invitándolo a emprender la experiencia de su Verbo. Misma que de realizarse, deberá traducirse en un hablar y un habitar acordes al mensaje amoroso de la revelación, cuyo punto máximo está determinado por el contacto directo entre Dios y el alma, que define a la experiencia mística.

³⁴*Idem.*

³⁵M. Heidegger, *De camino al Habla, op. cit.*, p. 73

4.5 MOSTRACIÓN Y OCULTAMIENTO

El Decir poético es la mostración verdadera, que llama a la lejanía para traer a la presencia la manifestación del sentido ontológico -y de modo secundario la esencia de lo sagrado y de Dios- a la que deja aparecer para que reluzca y perdure en su manifestar. El decir es aquello que suscita la *aletheia* de lo que previamente permanecía oculto porque estaba velado. Fenómeno que Heidegger explica señalado que lo hablado surge de lo inhallado en dos sentidos.

En primer lugar, lo hablado surge de lo inhallado como lo no-dicho, en virtud de que por estar más allá de los límites del entendimiento humano, escapa a toda comprensión racional. Lo que no puede ser dicho al hombre es aquello que sus oídos son incapaces de entender. Dadas las diferencias entre el decir de Dios y la palabra humana, existen límites naturales que mantienen la distancia entre lo finito y lo infinito. En el seno de la diferencia permanece retenido el exceso de sentido que el hombre no puede comprender a través del conocimiento natural, incapaz de acceder a Dios por cuanto no es un medio proporcionado a su esencia. En palabras de San Juan de la Cruz: “Toda la sabiduría del mundo y habilidad humana, comparada con la sabiduría infinita de Dios, es pura [...] ignorancia.” (1S, 4, 4) “Así que ninguno se gloríe en los hombres; porque todo es vuestro [...] y vosotros de Cristo, y Cristo de Dios.” (1a. Co. 3: 21-23) De tal suerte:

el que se ha de venir a juntar en una unión con Dios, no ha de ir entendiendo ni arrimándose al gusto ni al sentido, ni a la imaginación, sino creyendo su ser, que no cae en entendimiento ni apetito ni imaginación ni otro algún sentido, si en esta vida se puede saber, antes en ella lo más alto que se puede sentir y gustar, etc., de Dios, dista en infinita manera de Dios y del poseerle puramente. (2S 4, 4)

El decir de Dios surge de lo inhallado, como aquello que el hombre no puede comprender porque es infinitamente distinto a él en grado, potencia y perfección, puesto que “todo el ser de las criaturas,

comparado con el infinito [ser] de Dios, nada es.” (1S 4, 4)

Aunque las locuciones de Dios son verdaderas y siempre en sí ciertas, no lo son siempre para con nosotros [...] por nuestra defectuosa manera de entenderlas [...] La causa de esto es porque, como Dios es inmenso y profundo, suele llevar en sus profecías, locuciones y revelaciones, otras vías, conceptos e inteligencias muy diferentes de aquel propósito y modo a que comúnmente se pueden entender de nosotros, siendo ellas tanto más verdaderas y ciertas cuanto a nosotros nos parece que no.
(2S, 19, 1)

Bajo la conciencia de la imposibilidad de comprender a Dios a través de las potencias ya mencionadas, San Juan de la Cruz advierte:

No hay poder comprender las verdades ocultas de Dios que hay en sus dichos y multitud de sentidos. Él está sobre el cielo y habla en camino de eternidad; nosotros, ciegos sobre la tierra, y no entendemos sino vías de carne y tiempo. Que por eso entiendo que dijo el sabio: *Dios está sobre el cielo, y tú sobre la tierra, por tanto, no te alargues ni arrojes en hablar.* Eccl. 5, 1) (2S 20, 5)

Él invita al hombre religioso a la experiencia ciega y oscura del conocimiento sobrenatural por fe teologal, a través del cual es posible acceder a la experiencia mística de Dios:

puesto en la fe, la cual es sola el próximo y proporcionado medio para que el alma se una con Dios [...] Porque es tanta la semejanza que hay entre ella y Dios que [...] así como Dios es tiniebla para nuestro entendimiento, así ella también ciega y deslumbra nuestro entendimiento [...] El que se ha de juntar con Dios, conviéndole crea [...]y...] vaya por fe caminando a Él.
(2S 9, 1)

En un segundo sentido, el Decir de Dios surge del silencio como lo que debe permanecer inahablado; que no puede mostrarse en el advenimiento del hablar sagrado -sobre cuyo sentido el hombre es incapaz de hablar por que su escucha le está vedada- y por ende se conserva resguardado en el fondo del misterio. Es decir, en la oscuridad de la revelación, que sólo se abre parcialmente ante la comprensión

poética en la que se declara la experiencia mística. Dado que nadie, en esta vida, por más alto que sea su estado de contemplación, puede conocer el Verbo de Dios como Él se conoce.

De acuerdo con Heidegger, lo sagrado hace don de su llegada resguardándose en su remisión al retenimiento de modo que resplandece en su velamiento. Observación que al ser interpretada a la luz de la religiosidad cristiana, ayuda a entender que Dios adviene a la Tierra a fin de que el hombre llegue a ser Dios por participación, por obra de la encarnación de su Verbo. No obstante lo cual, su divinidad misma no se muestra totalmente al hombre porque ello atentaría contra la esencia misteriosa que envuelve la atmósfera en la que habita lo sagrado. Lejos de ello, el fondo esencial de la divinidad de Dios queda preservado en el retenimiento de lo que nunca se muestra. De lo que no puede acceder a la luz de la manifestación, y que por tanto perdura siempre resguardado en el silencio de lo inhablado. Es por ello que, al referirse al advenimiento del sentido de lo sagrado, Heidegger señala que “la sede de la venida, que es a la vez invocada en la invocación, es una presencia resguardada en la ausencia.”³⁶ Toda vez que el misterio -y con ello el elemento oscuro propio de lo sagrado- sólo adviene al mundo en términos de retenimiento: como lo que se muestra ausentándose, en la presencia de lo que sí aparece.

³⁶ *Idem.* p. 20

4.6 FILOSOFÍA Y POESÍA MÍSTICA

La primera evidencia humana consiste en saber que se habita un mundo específico: la inmediatez de estar inmerso siempre en una pluralidad óptica dada. Ante la presencia de una facticidad, el hombre puede simplemente pasar de largo, no reparar en él y dejar que se pierda en el olvido de la indiferencia. Tal es la actitud de quien, emplazado siempre por el ajetreo de todos los días y por la urgencia de la resolución de problemáticas triviales, deambula somnoliento por las calles, atrapado en las redes del hastío y la enajenación. Dibujo desteñado de quien, prisionero de la publicidad, no dispone de tiempo para reflexionar sobre su propia existencia, agobiado por la tiranía de los horarios y chequeadores entre los que se extingue la espontaneidad de su vida.

Sin embargo, el hombre puede también, aprovechando la ligereza de aquellos momentos extraordinarios en los que logra sacudirse los lastres de la indiferencia y el aburrimiento, demorar cabe la presencia de algo. Caer en la cuenta de que “No cómo sea el mundo es lo místico, sino que sea”³⁷. Y de que, habiendo abandonado la torpe mirada que todo lo iguala, es posible comprender de golpe que, independientemente del porqué de las cosas, el solo hecho de que sean basta para suscitar asombro. Mas, para poder experimentar el asombro es forzoso adoptar una actitud serena y disponerse a esperar cuanto sea necesario para dar tiempo a que el fenómeno en cuestión se muestre esencialmente. Imitar el proceder del niño, que ajeno a todo fastidio y desesperación, sin más ocupación que almacenar experiencias en el álbum de su vida, aguarda pacientemente a que la semilla sembrada en las entrañas de la tierra comience a echar brotes para alcanzar al cielo. Tal es a mi entender la raíz común de donde emergen tanto la filosofía como la poesía en la medida en que ambas suponen como condición de posibilidad el estado de abierto del existente. De suerte que: “en la actitud que supone la actividad poética se encuentra ya el antecedente

³⁷ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, proposición 6.44

necesario que dará origen a la filosofía.”³⁸

Tan pronto se recupera del impacto espontáneo suscitado por el asombro, el filósofo no puede evitar hacer del encuentro una ocasión privilegiada para la puesta en marcha del preguntar fundamental que lo define. Su modo específico de relacionarse con el mundo consiste en generar un conjunto de cuestionamientos, destinados a conducir a la luz de la manifestación esencial aquella realidad cuyo encuentro hubo de despertar en su espíritu la inquietud inquisitiva. En virtud de su mismo carácter erótico, el filósofo pretende siempre desentrañar las causas, principios y fundamentos de la realidad, con el propósito de conquistar para sí el conocimiento de su esencia. Y para ello se sirve de preguntas fundamentales, de métodos y procesos lógicos, con los que busca avasallar la realidad para que, desprovista de toda defensa, descubra ante su mirada sus notas definitorias. Aun cuando para lograrlo tenga que ejercer el logos de un modo violento, para emplazar la manifestación del sentido ontológico, y con ello sea presa del mayor peligro a que está expuesto el pensar. Pues, como Heidegger señala:

Tres peligros amenazan al pensamiento.

El peligro bueno y por eso sacro
es el vecindazgo del pensamiento
con el poeta que canta.

El peligro más maligno y mordaz
es el pensamiento mismo: necesario
que piense contra sí mismo,
lo que sólo raramente logra.

El peligro malo, el peligro caótico,
es el filosofar.³⁹

³⁸M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, México, F.C.E. 2005, p. 66.

³⁹*Cit.* por Hugo Mujica, en: *op. cit.*, p. 36

Por su parte, “La poesía se separa de la filosofía porque el poeta no quiere conquistar nada para sí”⁴⁰; simplemente ofrece su palabra resonante como manifestación gloriosa de aquello que hace donación de su esencia. El poeta sabe que la verdadera actitud del pensar no radica en plantear preguntas, sino en prestar oídos al consentimiento de lo que aparece; en dejarse decir el hablar de lo sagrado, para luego corresponder a su invocación volviendo a decir su sentido, echando mano de la palabra .

Tal como apunta Heidegger en el fragmento citado, la filosofía es búsqueda: es requerimiento guiado por el método. La poesía es encuentro libre, don y hallazgo por gracia. El filósofo se esfuerza por nunca perder el control de sí mismo ni la autonomía de su razón fundamentadora. El poeta fácilmente se desembaraza de la preocupación de sí <<dejando su cuidado entre las azucenas olvidado>>.

Bajo el *logos* de la poesía no encontramos la unidad -coherencia, continuidad- de *alguien* que no sólo da razones, sino que ofrece también razones de sus razones, que tal es el filósofo, decía Ortega. Mas, el poeta ofrecerá en cambio de estas razones de sus razones su propio ser, soporte de lo que no permite ser dicho, de todo lo que se esconde en el silencio, la palabra de la poesía temblará siempre sobre el silencio y sólo la órbita de un ritmo podrá sostenerla, porque es la música la que vence al silencio antes que el *logos*.⁴¹

De cara a la manifestación de lo sagrado, el filósofo sólo puede echar a andar la máquina del pensar racional para extraer de ella un conjunto de preguntas fundamentales, destinadas a socavar su misterio. Es por ello que: “la filosofía se inicia del modo más antipoético por un pregunta [mas] Toda pregunta indica la pérdida de una intimidad o el extinguirse de una adoración.”⁴² Por el contrario, el poeta :

no quiere, cuando llegue la gracia, haberla ya merecido. Pero sí saberla recoger [...] Y para ello se mantiene el poeta vacío, en disponibilidad, siempre. Su alma viene a parecer un ancho espacio abierto, desierto, porque hay presencias que no pueden descender en lo que está poblado por otras [...] desierto, vacío; porque sólo cuando esa presencia llegue, llegarán con ella todas las demás, sólo con su plenitud y luz, cobrarán cuerpo y sentido las cosas.”⁴³

⁴⁰M. Zambrano, *Filosofía y Poesía*, México, UNAM, p. 111.

⁴¹M. Zambrano, *El hombre y lo divino, op cit.*, p 70.

⁴² *Idem.*, p. 67.

⁴³ *Idem.*, p. 108.

Declaración que pone énfasis sobre las siguientes cuestiones. En primer lugar, como ya se ha señalado, el poeta es poseedor del mayor privilegio: recoger las primicias de la manifestación esencial de lo sagrado, a través de algunos signos de su advenimiento, a partir de lo cual le es dado anticipar su acaecer. De ahí que -en el ámbito del advenimiento de lo sagrado y de Dios- el poeta místico se defina como quien siempre está a la expectativa de la donación y ofrenda de su sentido por gracia.

En el contexto de la amable disputa entre filosofía y poesía, la victoria es de esta última a causa de la preeminencia de su palabra, que es verdadera porque “se muestra como la verdad en la palabra por el camino de su aparición. Y falsa [sobre todo desde la perspectiva de la filosofía racionalista] porque descubre lo que por no alcanzar el supremo rango de ser, no tiene por qué manifestarse.”⁴⁴ En la palabra poética del místico, la donación del sentido de lo sagrado perdura y reluce como una joya. Es por ello que Heidegger afirma: “lo permanente lo instauran los poetas [...] La poesía es instauración por la palabra y en la palabra [...] La poesía es la instauración del ser con la palabra.”⁴⁵ El poeta es quien nombra lo sagrado porque su palabra es invocación que acerca lo invocado: que llama a lo sagrado y a Dios a venir en la palabra, como presencia, desde la lejanía de su retencimiento.

Gracias al decir poético, la manifestación del sentido del Ser despeja en su interior un claro abierto para la mostración de lo sagrado, de lo divino y de Dios. Por ello el poeta se define como aquel hombre que presta la resonancia de su voz para dar origen al canto, entendido como una “celebración del advenimiento de los dioses.”⁴⁶ Y por agregación, el poeta místico se define como aquel a quien corresponde oír la voz que emana del decir de Dios, y auscultar el lenguaje del silencio para hacer convertirlo en son.

⁴⁴*Idem*, p. 47.

⁴⁵M. Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, op. cit., p. 137.

⁴⁶M. Heidegger, *De camino al Habla*, op. cit., p. 63

V CAPÍTULO LA MÍSTICA ERÓTICA DE SAN JUAN DE LA CRUZ

5.1 Finitud y Erotismo

A partir de la escritura del *Poema Ontológico*, de Parménides, el pensar occidental se limitó a ensayar una y otra vez la argumentación metafísica sobre la necesaria inmutabilidad de lo ente. Durante mucho tiempo, la tarea filosófica hubo de ser entendida como praxis intelectual destinada a poner de manifiesto las consecuencias derivadas de la identidad entre ser y pensar; del ejercicio infinito de un logos bivalente, ajeno a la contradicción dialéctica del mundo efectivo.

El filosofar así engendrado dedicó todos sus esfuerzos a la conformación de una visión comprensiva del mundo *ad hoc*, capaz de corresponderse punto por punto con los atributos del logos parmenídeo, que por ende debía ser necesaria, imperecedera, carente de variación, única, unitaria [...] y por ende ajena a toda experiencia vital concreta. Fue así como la filosofía concluyó que “Lo que *es*, no *deviene*, no se *hace*, y lo que *deviene* o se *hace*, no es.” Dando origen, en los filósofos, a “su falta de sentido histórico, su odio a la idea de *devenir*, su *egipticismo*.”¹

Ya en Platón es posible descubrir una clara incapacidad para acceder a la comprensión unitaria de la experiencia mixta de permanencia y cambio de la realidad –entendida entonces como *physis*. En vez de ello, da origen a una metafísica dualista, cuyas líneas sucesivas alcanzan hasta la gestación del sistema cartesiano, que define la parte pensante, ideal y eterna de la realidad como el sustento de aquella otra en la que tienen lugar los cambios y el no-ser relativo. Escisión que culmina en la caracterización del sustento como unidad verdadera; al tiempo que concibe lo sustentado como apariencia y falsedad. Fue así como el mundo se dividió en dos regiones, entre las cuales era forzoso suponer una relación de dependencia y/o

¹ Nietzsche, F., “El Crepúsculo de los Ídolos”, en: *Obras Inmortales III*, España Edicomunicación S.A., 1985, 1185.

participación a fin de salvaguardar la cognoscibilidad de ambas.²

A causa de dicha visión metafísica, la totalidad de lo real quedó fragmentada en un mundo trascendente: tabernáculo del ser eterno o de la Idea, autónomo, autárquico y auto-suficiente, cuya correspondencia con el pensamiento engendraba la verdad, entendida como *adequatio rei et intellectum*; y un mundo inmanente: morada de las múltiples entidades efímeras, que pueblan este valle de sombras, definidas por la dependencia, la contingencia y el cambio. En la repartición de potestades, al Ser eterno, la Idea, el Pensar, lo Divino –o como se le quiera llamar- le fue concedido el mundo-verdad; mientras que el hombre tuvo que conformarse con la realidad deviniente.

La caracterización metafísica del Ser, como lo no deviniente, inmutable e imperecedero, es la condición de posibilidad de que la humanidad aparezca siempre en términos de carencia, de negatividad, carente de inmortalidad y de infinitud frente al Ser afirmado como trascendencia, como parámetro de lo verdaderamente existente.³

Dado que trascendencia e inmanencia no se hallan vinculadas por una relación de co-pertenencia sino de antagonismo, no hay entre ambas una comunidad de sentido. La hegemonía de uno de los términos de dicha relación significa la aniquilación del otro. Y así, su afirmación en el ser ha de pasar por la negación entitativa del contrario. Oposición que, palabras de Jean Paul Sartre, deriva en el dictum según el cual <<Si Dios existe, el hombre es nada.>> Cuya contraparte es que toda afirmación de la humanidad a través del hacer libre, supone necesariamente el exilio de lo divino.

² Dicho problema dio origen a la discusión sobre el estatuto metafísico de los términos universales; cuyo tratamiento e intento de solución ocupó la reflexión de figuras destacadas de la Edad Media.

³ Greta Rivara Kamaji, *El ser para la muerte. Una ontología de la finitud*, México, UNAM- Ed. Itaca, 2003, p. 12.

5.1.1 Finitud y eternidad

Al fusionar su sentido con el cristianismo, dicha contraposición da lugar a una pintura de la realidad en la que se observan el Cielo, paraje de atributos parmenídeos, donde se resguarda la vida eterna; y la Tierra, llanura movediza donde gasta sus días la humanidad, exiliada del sentido eterno y condenada por siempre a arrastrar de un lado a otro su irrenunciable afán de trascendencia e infinitud, sin conseguir nunca satisfacerla en la inmanencia de la terrenalidad.

Tal es la interpretación del cristianismo generalizada y pública, en conformidad con la cual sólo se puede aspirar al Cielo renunciando a la Tierra, cortando de tajo la raíz ontológica que ata a ella los pies de la humanidad. Traición desesperada respecto del mundo deviniente, orientada a conquistar una trascendencia que a todas luces le resulta ajena al hombre. Acción absurda en la que se trasluce un deseo de emancipación ontológica: una añoranza de dejar de ser quien se es; un deseo de auto-aniquilación. Interpretación que origina una actitud religiosa destinada a prolongar indefinidamente la discontinuidad individual; a eternizar en una permanencia estática la humana existencia. Lo que a su vez da origen a un olvido ontológico, por cuanto impide reconocer a quien así procede que cuando la finitud se torna aspiración de eternidad, acaba por aniquilarse a sí misma. Aspiración a la que subyace un estar impropio ante la eternidad, que evidencia el intento fallido por poner en marcha una metamorfosis superficial, destinada a eternizar aquello que sólo viven en el medio de la finitud. Por ocultar que la raíz o el origen de la existencia humana es la <<herida ontológica>> de la finitud. Condición que hace de la existencia entidad carente, menesterosa y faltante; abierta a la construcción infinita de sentidos posibles.

La efectividad de dicho olvido deliberado puede juzgarse en relación inversa a la multiplicidad de recordatorios de nuestra finitud.⁴ Mismo que, de acuerdo con M. Heidegger, se gesta en el mundo de la publicidad, habitado por la existencia anónima del <<uno>>, cuya estructura universal comprende

⁴ Tal es el sacrificio inútil de la contingencia que la finitud insatisfecha de sí ofrece a la necesidad con el propósito de asimilarse a ella. Acción desesperada que resulta de un inexplicable horror ontológico a la limitación; a la temporalidad; a la muerte.

potencialmente a la totalidad de las existencias, mas actualmente no apunta hacia nadie en concreto. Evasión que se caracteriza por la absoluta irresponsabilidad; por la ausencia total de compromiso con la propia existencia y la existencia propia.

La manera de estar-en-el-mundo del <<uno>> no se despliega en un comprender que da lugar al habla mostrativa de la realidad circundante. Lejos de ello se reduce a mera habladuría: lenguaje desarraigado del suelo fértil de la experiencia directa, que siempre compete a un individuo concreto.⁵ Palabra desvinculada de la conciencia de finitud, que oculta y enmascara al hombre su ser-para-la-muerte, por cuanto reduce esta evidencia a <<aquéllo que por lo pronto a mí no me toca>>, permitiéndole vivir <<como si no supiera que va morir>>. Ocultamiento cuya recompensa es la tranquilidad proveniente de ignorar que todo proyecto vital no hace sino aproximar al individuo a su destino final⁶, que da origen a la impropiedad e inautenticidad de su existencia, dado que al postergar la angustia cancela para éste la posibilidad de elegirse a sí mismo bajo la óptica de la finitud. Dicha evasión de la contingencia en una necesidad ilusoria deviene renuncia a la libertad que constituye el tejido de la existencia humana, dado que “pensar la muerte es saberse libre, saberse humano.”⁷ Es así como se explica que, en conformidad con tal impulso de evasión, desde la perspectiva de la religión cristiana:

el hombre dejó de vivir su espontáneo trato con la realidad, cambió su angustia de ser por la angustia de cómo seguir siendo después de la muerte, y supuso que su ser nada tenía que ver con la naturaleza que el rodeaba porque ésta sólo era el lugar de su caída.⁸

⁵ Cf. M. Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, México, F.C.E., 1997, p. 186-188.

⁶ Lejos de las habladurías –en la proximidad del habla– el hombre experimenta la invasión de la angustia que provoca la conciencia lúcida: 1) de la contingencia del existir; 2) de la existencia en cuanto apertura a lo posible, siempre inacabada; 3) de la muerte como término de toda posibilidad que, por ser un fenómeno vital, constituye la más propia y personal posibilidad: realización única que no puede ser delegada a otro, cuyo cumplimiento suscita angustia intensa, para escapar de la cual el hombre busca trascender la vida muriendo a ella para no morir jamás.

⁷No existe una clara diferencia entre autenticidad e inautenticidad, debido a que tales modos de ser constituyen posibilidades existenciales entre las cuales oscila el hombre cotidiana y regularmente. De suerte que no hay ser humano –por buen ontólogo que sea– que, por ejemplo, mientras se ocupa de planificar su cotidianidad de acuerdo con el tiempo vulgar no confine al olvido la finitud que lo conforma antológicamente como ser-para-la-muerte.

⁸Greta Rivara Kamaji, *El ser para la muerte. Una ontología de la finitud*, op. cit., p. 286.

Afirmación en la que se sintetiza el espíritu del cristianismo, que conforma en todo con la vivencia pública de los principios bíblicos de dicha religiosidad, toda vez que al postular una <<vida eterna>> y una <<tierra prometida>>, quien hace suyo el credo de la misma concibe su estadía en el mundo como exilio involuntario en un paraje donde todo está condenado a la desaparición final.⁹

⁹Coincido con la autora en que, con base en la mirada fenomenológica de la vivencia cristiana regular, de término medio, es necesario admitir que la ya mencionada noción de vida eterna no es más que la esperanza elevada a estatuto de promesa, tendiente a asegurar la conservación de la discontinua existencia humana, a la que subyace la angustia suscitada por la posible disolución del ser individual.

Ahora bien, tal como se ha señalado en el apartado de este trabajo concerniente a las características generales de la experiencia mística cristiana por lo que toca a los Evangelios, es pertinente recordar que la manera en que dicha noción está presente en el texto joánico, no alude a la perpetuación del yo; sino más bien a la continuidad de la experiencia de cercanía y proximidad respecto de Dios, que se inicia en esta vida.

Desde mi interpretación, el sentido de la frase paulina “Porque para mí el vivir es Cristo, y el morir es ganancia.” (Fil. 1:21) no radica en el desprecio de la vida terrena, ni tampoco en la valoración de la muerte como liberación de la atadura corpórea y sensual. Ni entraña irremediamente una cancelación del erotismo profano. Más bien, cobra sentido a la luz de la idea de que la vida verdadera radica en el amor espiritual o en el erotismo volcado hacia lo sagrado; mas no en la vida entregada al sin-sentido del azar profano. En tanto que morir a las ataduras implica (re)nacer hacia un erotismo que no se encuentra encadenado la particularidad; sino que embarga la totalidad de la existencia humana.

Bajo la misma perspectiva es preciso interpretar la sentencia evangélica según la cual “Todo el que procure salvar su vida, la perderá; y todo el que la pierda, la salvará.” (Lc. 17:33) En la que se distingue una invitación a la muerte, entendida como el acto libre de abandonar el cuidado del más preciado bien biológico que el hombre posee a fin de ganar la presencia esencial de Dios, teniendo en más el vivir bien que el simple vivir. Dado que, mientras permanezca atado al afán natural de auto-conservación, el hombre necesariamente echará en menos la posesión de Aquél, así como la búsqueda y procuración de la vida espiritual.

5.1.2 Finitud y apertura ontológica a la experiencia místico-religiosa en San Juan de la Cruz

El ser-ahí puede perderse a sí mismo en la evasión de la trascendencia; pero también ganarse en términos de finitud, sin por ello negarse como apertura hacia lo infinito. Pues, justamente, a partir de la consideración sobre la brevedad de la vida y el carácter efímero del obrar humano, la existencia está en condiciones de hacer suyas las palabras de San Pablo: “Y ciertamente, aún estimo todas las cosas como pérdida por la excelencia del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor, por amor del cual lo he perdido todo, y lo tengo por basura para ganar a Cristo.” (Fil. 3:8) Sólo renunciando a aquello que no le es propio (la diversidad de los afanes mundanos) el hombre consigue afirmar en sí mismo la presencia ontológica de lo sacro (de la cual Cristo, en su papel de aparición histórica, es tan sólo una representación entre otras tantas) para devenir existencia finita abierta a la experiencia de la infinitud sagrada.

En cuanto existencias finitas, abiertas a la experiencia de la infinitud, los hombres están atravesados por el deseo irrefrenable de lo sagrado, cuya seducción los induce a su búsqueda. Fenómeno que, en el contexto cristiano, se explica por la presencia por gracia de Dios en el hombre (origen del sentimiento místico-religioso) que suscita en éste la añoranza de totalidad: el anhelo de abandonar la discontinuidad individual en favor de la re-integración en el Todo –o en la Nada, de acuerdo con las místicas del vacío. Anhelo que puede dar lugar a una búsqueda de la totalidad allende la existencia. Y entonces desembocar en la negación de la finitud y la construcción de lo que Nietzsche llama trasmundos y cielos infinitos. Tal es la apertura de lo sacro propia del cristianismo enajenante, a causa de la cual se opera la traición al sentido de la Tierra. Pero también puede dar paso, igualmente en el seno del cristianismo, a la búsqueda y encuentro unitivo *de y con* una trascendencia inmanente al hombre: presencia ontológica e interior que nunca le abandona. Tal es el caso del impulso hacia lo sacro que da cuenta del itinerario que culmina en la experiencia mística, con relación al cual San Juan de la Cruz comienza la declaración del *Cántico Espiritual* diciendo:

Cayendo el alma en la cuenta de lo que está obligada a hacer, viendo que *la vida es breve* (Job 14,5), *la senda de la vida eterna estrecha* (Mt 7,14) [...] que las cosas del mundo son vanas y engañosas (Eccl 1,2), que *todo se acaba y falta como el agua que corre* (2ªReg 14,14) [...] conociendo, por otra parte, la gran deuda que a Dios debe en haberla criado solamente para sí, por lo cual le debe el servicio de toda su vida, y en haberla redimido solamente por sí mismo, por lo cual le debe todo el resto y responsabilidad del amor de su voluntad [...] y que gran parte de su vida se ha ido en el aire [...] para remediar tanto mal y daño, mayormente sintiendo a Dios muy enojado y escondido por haberse ella querido olvidar tanto de El entre las criaturas; tocada ella de pavor y dolor de corazón interior sobre tanta perdición y peligro, renunciando todas las cosas [...] con ansia y gemido salido del corazón herido ya del amor de Dios, comienza a invocar [a] su Amado y dice:

¿Adónde te escondiste,
Amado, y me dejaste con gemido?”

Tal como se desprende de la cita anterior, el origen de la experiencia mística radica en la conciencia de finitud, resultante de la pre-comprensión cotidiana de la existencia como ser-para-la-muerte, derivada de la reflexión sobre la brevedad de la vida. Misma que deriva en el desocultamiento de la muerte como fuente de la libertad, que le impone a la existencia la ineludible tarea de elegirse a sí misma; de conformarse un carácter a través de la elección responsable. Todo lo cual descubre frente al hombre el carácter abierto de su existencialidad, y le devela su propio ser como finitud abierta a lo infinito, al tiempo que pone de manifiesto su dimensión religiosa como disposición ontológica irrenunciable.

Como se desprende de lo dicho por San Juan de la Cruz, al saberse finito, el hombre no puede más que reconocer la huella de la limitación y el devenir en el mundo cotidiano, resultante de su hacer productivo. Descubrir en éste y en sí mismo una añoranza de infinitud y eternidad, para luego concluir que toda obra humana se resuelve en vanidad, en la medida en que está destinada a extraviarse en las sombras del olvido universal, del que sólo puede salvarla la memoria convertida en tradición. Saber irrenunciable al que presta su voz el predicador, diciendo: “¿Qué es lo que fue? Lo mismo que será ¿Qué es lo que ha sido hecho? Lo mismo que se hará; y nada hay nuevo debajo del sol.” (Ec. 1.9) Pues “Aquello que fue, ya es; y lo que ha de ser, fue ya; y Dios restaura lo que pasó.” (Ec. 2:15) Sabiduría vital por obra de la cual el hombre accede al (re)conocimiento de sí mismo como finitud desfondada -como posibilidad suspendida sobre el abismo del no ser y la no esencialidad-; y del mundo como paraje movedizo, que si bien posee un

fundamento entitativo, no lo tiene por sí mismo sino que es donación inmanente de la trascendencia divina y potestad de Dios.

Situada en el mundo bajo el temple del dolor, proveniente de la renuncia deliberada a la experiencia directa de Dios, la existencia deja estallar su voz en un gemido que se torna invocación suplicante que llama a venir a la presencia a Dios desde su lejanía. Tan pronto se coloca de camino a la experiencia de su divinidad, el hombre se recoge en su interior para escuchar la palabra amorosa, destinada para él desde la eternidad, que lo invita a la respondencia en amor, del llamado amoroso de un Dios cuyo ser y operaciones se resuelven en amor.

Inmerso en sus aposentos interiores, el hombre comprende que “Dios, amándonos primero, nos muestra a amar pura y enteramente como Él nos ama.” (CE A 37, 4) Revelación que asume un matiz de desconsuelo por cuanto contrasta con el reconocimiento de que, habiendo permanecido gran parte de su vida en el sueño de la inconsciencia, está forzado a remediar tan grave olvido, por medio de la unidad con el Verbo de Dios. Actitud que tiene por condición previa de posibilidad el silencio espiritual, que sólo se alcanza despojándose de todo lo que no es Dios, a través de la purificación de la totalidad de sus tendencias y disposiciones ontológicas. Purgación cuya finalidad última es desocultar la presencia de Aquél en el alma, con el propósito de abrir paso al despliegue dialéctico de una erótica por obra de la cual se establece una continuidad sin fracturas entre los espacios sagrado y profano. Fenómeno cuyo acontecer hace necesaria una indagación sobre la raíz misma de lo erótico, en el contexto de la experiencia mística cristiana.

5.2 EROTISMO SAGRADO Y EROTISMO PROFANO

La tendencia que gobierna tanto el erotismo de los cuerpos como el erotismo sagrado es el anhelo de continuidad: el deseo apasionado que se agita en las entrañas de la finitud, conducente a la posesión del otro –sea Dios u otro ser humano. La aspiración a elevarse hacia lo infinito, sin despegar los pies del suelo; al modo como el humo que se desprende del leño quemado por obra de la combustión transformadora aspira a las alturas, sin olvidar un solo instante su origen terreno –metáfora perenne del amor divino. Anhelo que constituye la raíz común del impulso vital que delata la irrenunciable tendencia ontológica que hace al hombre abandonarse: salir de sí mismo para desbordarse en el otro; para aspirar al reposo en los brazos del Amado-amante, <<dejando su cuidado entre las azucenas olvidado>>.

Tanto el erotismo profano como el sagrado suponen la muerte de una dualidad. Es por ello que su cumplida realización sólo puede ocurrir en la soledad oscura de un paraje desconocido, capaz de resguardar el abrazo de dos realidades que acaban por convertirse en unidad sin fisuras, cuyo acaecer se instala necesariamente en el silencio de la propia voz. Silencio por demás imprescindible dado que la irrupción de la palabra señala la frontera que separa al yo del tú, y por ende cancela la apropiación mutua de los amantes; la celebración de su co-pertenencia.¹⁰

Identificar la conciencia de finitud como raíz común de donde brotan ambas tendencias obliga a preguntarse cuál es la diferencia de fondo entre la experiencia erótica profana y la místico-religiosa. Pues sólo así podrá entenderse la distinción entre el amante carnal y el místico que ama a Dios. Al respecto se tiene que, en su calidad de realización máxima del erotismo de los cuerpos, “El orgasmo mismo es limitado, finito y por eso es la hora del éxtasis y la desposesión de sí.”¹¹ A través del orgasmo, el existente abandona la experiencia ordinaria del tiempo para ingresar en la vivencia prístina de su existencialidad en

¹⁰Toda experiencia erótica entraña de por sí un olvido de lo político al suponer una suspensión temporal del ámbito público. De donde se desprende su carácter transgresor y violento, que hace de ella una realización proscrita de la polis.

¹¹ Greta Rivara Kamaji, *El ser para la muerte. Una ontología de la finitud, op. cit.*, p. 35.

términos de duración y convertirse en habitante de un mundo donde la cercanía y la lejanía están dadas por los estremecimientos compartidos de la carne del otro. Quien alcanza la bendición profana del orgasmo, suspende fugazmente la distancia entre sí mismo y el otro.

En el instante del orgasmo, a causa de la violencia que hace de éste una ‘pequeña muerte’, ocurre el milagro desgarrante de la apertura del propio ser que de pronto se descubre a sí mismo envolviendo al otro; confundiendo con él. Por obra del orgasmo el hombre accede a la experiencia oceánica de la unidad originaria *en y con* el ser del otro; a la confirmación innegable de que a través de su carne el mundo se transforma en unidad. Pues aun cuando en los inicios del juego erótico la distinción entre amante y amado, actividad y pasividad, masculinidad y feminidad, aparece de un modo manifiesto, por obra de la misma dialéctica erótica se produce una inversión de papeles, que posteriormente da paso a una suspensión de los mismos en favor del surgimiento de una realidad unitaria.

para un participante masculino la disolución de la parte pasiva sólo tiene un sentido: el de preparar una fusión en la que se mezclan dos seres que, en la situación extrema, llegan juntos al mismo punto de disolución. [Puesto que] Toda la operación erótica tiene por principio una destrucción de la estructura de ser cerrado que es, en su estado normal, cada uno de los participantes del juego.¹²

Sed e insatisfacción perpetua son los atributos máximos del erotismo terreno, trocado en enfermedad ontológica que sólo se cura con la posesión del amado. Y que, incluso estando ante su presencia, no puede dejar de echar de menos la futura e irremediable falta; de recordar, con el alma embargada de una melancolía embriagante que, para poder estar juntos, los amantes están condenados a la separación intermitente.

el amor no es el deseo de perder, sino el de vivir con el miedo de la posible pérdida, manteniendo el ser amado al amante al borde del desfallecimiento: [pues] sólo a este precio podemos sentir ante el ser amado la violencia del arrobamiento.¹³

¹² Bataille, George, *El Erotismo*, Tusquets, México, 1997, p. 22.

¹³ *Ibíd.* p. 247.

El erotismo de los cuerpos se vive esencialmente en términos de unión y separación; búsqueda perpetua del otro y posesión incompleta de él. El impulso erótico que se recrea en el entrelazamiento de los cuerpos responde a una nostalgia de infinitud, que sólo se alcanza fugazmente durante la eternidad finita del orgasmo. Al término del cual, afervorado por el fuego de la pasión, el hombre experimenta siempre el deseo de la repetición y la añoranza de volver a pasar por lo mismo instante, que nunca podrá ser idéntico al anterior. Tal es la experiencia infinita de la finitud que permanece atada a sus márgenes.

5.2.1 El ansia de divinidad en San Juan de la Cruz

Con todo, “A la vez que tenemos un deseo angustioso de que dure para siempre eso que es perecedero, nos obsesiona la continuidad primera, aquella que nos vincula al ser de un modo general.”¹⁴ En el contexto de la obra sanjuanista, dicha vinculación con el ser en general asume la forma de experiencia mística con el Esposo-Cristo, que inicia como búsqueda de su presencia infinita, a la que subyace un impulso infinito de encuentro que se dirige hacia una realidad asimismo infinita, carente tanto de objetividad como de subjetividad, en virtud de su carácter metafísico absoluto. Tal es la descripción de la ansiedad por lo sacro que hace del hombre aparición terrena de *Eros*, que como él conoce tanto la abundancia como la carencia, y por ende aspira a la totalidad desde la nada; saeta veloz que alza el vuelo desde la Tierra y asalta los Cielos, ansiosa por convertirse en morador de ellos.

El amor infinito para con un Dios infinito hunde sus raíces en la conciencia de finitud. A partir del conocimiento de sí en términos de mortalidad, el hombre desoculta la posibilidad abierta de su encuentro con Dios, a la que se suma el duelo por el descuido de su dimensión religiosa. La nostalgia por la lejanía de un Dios a quien él mismo ha exiliado libremente, a pesar de ser el único habitante del <<centro de su alma>>, y la añoranza de sentido religioso, que lo induce a elevar plegarias y dulces ruegos, destinados a propiciar que Dios se digne retornar a su morada espiritual: al aposento interior del corazón humano, en que se halla escondida su presencia, resguardada del tumulto cotidiano que no deja tiempo para demorar ni reparar sobre nada.

A fin de desocultar al Dios escondido, el hombre ha de esconderse; de recogerse sobre sí mismo a fin de echar fuera de ese aposento todo aquello que no es Él, mediante una práctica ascética de purgación espiritual, durante y al cabo de la cual, cada vez de un modo más perfecto, Dios comienza a mostrarse ante ella en recompensa por su amor –que, lejos de ser un mero fenómeno sentimental, constituye la atmósfera

¹⁴ *Idem.*, p. 19-20.

vital de donde brota el sentido unitario de sus pensamientos, obras y modos de hablar. Mostración que al avanzar en claridad hace saber al hombre que su enfermedad en carencia de amor sólo puede sanar con la presencia esencial y directa del Dios amado, puesto que “el amor no se cura sino con cosas conformes al amor.”(CE B 11,11)

Que estando la voluntad
de divinidad tocada,
no puede quedar pagada
sino con divinidad. (P. Por toda la Hermosura, 5: 36-39)

Saber cuya contraparte está dada por la indiferencia transitoria respecto del mundo circundante –conformado por la naturaleza y los otros. Es decir, por una acendrada insatisfacción, que acompaña el reparo sobre la particularidad, que le lleva a confesar amargamente:

El que de amor adolece,
del divino ser tocado,
tiene el gusto tan trocado
que a los gustos desfalle[s]ce;
como el que con calentura fastidia el manjar, que ve,
y apetece un no sé qué,
que se halla por ventura (P. Por toda la Hermosura, 3: 21-29)

Declaración en la que se trasluce una profunda insatisfacción de lo criado. La presencia de las criaturas, balbucientes mensajeros de la majestad divina, no hace más que afervorar la llama de amor divino. Situación que provoca la rebelión del alma, que se lamenta amargamente de la enfermedad de amor en que la mantiene la ausencia de Dios, diciendo:

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

De entre todos los deleites mundanos, tanto sensibles como espirituales, el alma herida de amor no

encuentra nada que pueda satisfacer su dolencia, además de la entrega esencial del Amado. “porque ninguna cosa de la tierra ni del cielo pueden dar al alma la noticia que ella desea tener de ti; y así, *no saben decirme lo que quiero.*” (CE B 6.6) Indiferencia a la que, en el plano de la relación inter-personal, corresponde un inevitable olvido de lo político, puesto que el lugar donde Dios hace su morada, donde el Amador-Amado se apacienta, reside más allá del ajetreo de la ciudad, así como del tiempo de la publicidad. Lo que hace del erotismo sagrado un acto transgresor de la cohesión y unidad política, por cuanto introduce el deseo violento de una soledad callada, en la que no tienen cabida los guardias de la ciudad ni sus habitantes.¹⁵ En relación al cual, declara la esposa en el *Cantar de los Cantares*:

En mi lecho, por las noches,
busco al amor de mi vida;
lo busco sin hallarlo.

Me levanto y recorro la ciudad
por calles y plazas,
buscando al amor de mi vida;
lo busco sin hallarlo.

Me encuentran los guardias
que patrullan por la ciudad:
<<¿habéis visto al amor de mi vida?>>

En cuanto me alejo de ellos
encuentro al amor de mi vida;
lo abrazo, no lo suelto
hasta llevarlo a mi casa materna,
a la habitación de mi madre. (Cnt. 3:1-4)

A los principiantes espirituales “tanto les solicita, ocupa y embebe este cuidado de amor, que nunca advierten en si los demás hacen o no hacen.” (N.O. L1, 2,6) Actitud del todo comprensible, toda vez que “el que está enamorado se dice tener el corazón robado o arrobado de aquel a quien ama y así, no tiene corazón para sí, sino para aquello que ama.” (CE B 9,5) Sólo *en, por y para* el Amado vive. Y así, declara:

¹⁵ Conclusión que no debe tenerse por definitiva, al menos en el contexto de la mística sanjuanista. Ya que una vez consumado el matrimonio espiritual entre el alma y Dios, la primera retorna a la publicidad con una mirada transfigurada por la experiencia mística, gracias a la cual acaece un re-encuentro con el mundo y con la naturaleza, a través del ejercicio activo de la caridad vinculante. Por obra de la cual todo se transforma en rostro y rastro del amor divino; en instancia erótica del <<lecho florido>> en que se realizó el abrazo de los amantes.

Mi alma se ha empleado
 Y todo mi caudal en su servicio
 ya no guardo ganado
 ni ya tengo otro oficio,
 que ya sólo en amar es mi ejercicio. (CE B 28)

Prisionera de su pasión divina, al tiempo que comienza a buscarle, el alma endereza la totalidad de su existencia hacia Él, de manera que sus palabras, pensamientos y obras estén conformados y pertenezcan a Dios. Estado en el cual no puede el alma más que declarar, haciendo suyas las palabras de San Juan de la Cruz: “ya no ando a dar gusto a mi apetito ni al ajeno, ni me ocupo ni entre[ten]go en otros pasatiempos inútiles ni cosas del mundo.” (CE B 28, 7), una vez que ha colocado en Dios:

todo lo que pertenece a la parte sensitiva del alma, en la cual parte sensitiva se incluye el cuerpo con todos sentidos y potencias así interiores como exteriores, y toda la habilidad natural [...] pasiones, los apetitos naturales y el demás caudal del alma. (CE B 28, 4)

Dios es auto-amor en actividad perenne. Razón por la cual, tan pronto el alma se aniquila a sí misma para convertirse en aposento digno de Aquél, comienza una inversión de papeles, en virtud de la cual Dios mismo se torna amante del alma, espejo finito de su majestad y gloria. Hermoseada con las gracias que las visitas del Esposo han dejado en ella, el alma-esposa comienza a seducirlo, hasta hacerle confesar:

Me robas el corazón, hermana mía, esposa,
 me robas el corazón con la sola mirada de tus ojos,
 con una sola cuenta de tu collar. (Cnt. 4:9)

Por que: “Grande es el poder y la porfía del amor, pues al mismo Dios prenda y liga. Dichosa el alma que ama, pues tiene a Dios por prisionero rendido a todo lo que ella quisiere.” (CE B 32,1) Al punto que –como se verá detalladamente en el capítulo destinado a la descripción de las fases constitutivas de la experiencia mística- es capaz de reducir la máxima actividad del alma al simple padecer de la actuación divina, y convertir la pasión divina en amor activo que habita en el <<centro del alma>>. Inversión

dialéctica que, sin embargo, no perdura por siempre. Pues al término de la escala espiritual, que da cuenta del proceso místico, ocurre la cancelación de todas las oposiciones y diferencias entre Dios y el hombre. Porque “el amor hace semejanza entre lo que ama y es amado.” (1S, 4, 3) De donde se desprende que “la cosa amada se hace una cosa con el amante; y así hace Dios con quien le ama.” (Cta. 11) Razón por la cual, teniendo en mucho la operación de semejanza, habiendo dejado atrás las etapas de oscuridad y noche de las vías purgativa e iluminativa, y conociendo que el amor es la fuerza unificadora de las regiones profana y sagrada del mundo, llena de gozo, el alma declara su alegría diciendo:

¡Oh noche que guíaste!
 ¡oh noche amable amable más que la alborada!
 ¡oh noche que juntaste
 Amado con amada,
 amada en el Amado transformada! (P. Noche Oscura, 5: 21-25)

En el contexto de la experiencia erótica sagrada, sólo está “perfecto el amor [...] cuando se hace la transformación por amor del alma [con Dios]” (1S, 2, 4) Es decir, “hasta que emparejan en uno solo los amantes que se transfiguran el uno en el otro.” (CE B 11, 12), por obra de la unión mística que produce la semejanza actual entre Dios y el alma. Es así como el alma deviene Dios por participación. Transformación respecto de la cual es importante no perder de vista la advertencia bíblica que señala: “Vosotros sois dioses, y todos vosotros hijos del Altísimo; pero como hombres moriréis.” (Sal. 82:6) Observación cuyo énfasis en la mortalidad y la finitud humanas no es posible olvidar, si se ha de extraer de ella la sabiduría existencial, en conformidad con la cual, sin importar cuán infinito sea el vuelo del alma hacia la unidad continua de la experiencia sacra, siempre estará atada a su condición de discontinuidad y muerte. Aclaración que hace del erotismo ansiedad perenne; sed insatisfecha de la presencia infinita de Dios, cuya fragilidad le lleva a suplicar:

Ponme como sello sobre tu corazón,
 como sello en tu brazo;

porque fuerte como la muerte es el amor,
insaciable la pasión como el abismo;
sus brasas,
brasas de fuego,
fuego divino;
las aguas más caudalosas
no podrán apagar el amor,
ni anegarlo los ríos;
¿cómo despreciar
a quien da por amor cuanto tiene?

(Cnt. 8: 6-7)

5.2.2 Dios: origen del erotismo sagrado

En el contexto del cristianismo, al término de la experiencia erótica de lo sagrado, el hombre comprende su existencia como instancia libre del Amor Divino, que se extraña de sí asumiendo formas individuales diversas, a través de las cuales aspira a sí mismo *por mor* de una dialéctica infinita, a lo largo de las generaciones. Interpretación que, aun cuando parezca demasiado heterodoxa respecto del canon del cristianismo, encuentra sustento en la declaración sanjuanista de que Dios:

no ama cosa fuera de sí, porque todo lo ama por sí, y así el amor tiene la razón del fin, de donde no ama las cosas por lo que ellas son en sí. Por tanto, amar Dios al alma es meterla en cierta manera en sí mismo, igualándola consigo, y así a el alma en sí consigo con el mismo amor que El se ama. (CE B 32, 6)

Dios es auto-amor en movimiento. Y por consecuencia, erotismo sagrado que abraza en su seno la finitud humana que corre hacia su encuentro libremente, llevada por el deseo de unidad con la continuidad eterna. Añoranza cuya contraparte está dada por la ansiedad divina que busca la actualidad de un amor de sí libre y mortal, transido por el sabor de la finitud. El hombre no es más que la añoranza de una Divinidad solitaria por experimentarse a sí misma bajo el aspecto de lo efímero. Dios es el origen del erotismo eterno, que se re-encuentra consigo mismo en el espacio divinizado de la carne. El erotismo sagrado no es más que la cumplida realización de una tendencia ontológica irrenunciable, que hunde sus raíces en el deseo de ensanchar las estrechas fronteras del amor sexual humano hacia una realidad eterna, carente de objetividad.

5.3 FASES DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA EN LA OBRA SANJUANISTA

Atravesada por la conciencia de finitud, que pone ante sus ojos la evidencia irreductible de su ser-para-la-muerte, la existencia descubre la presencia ontológica de lo sacro, que hace de ella apertura esencial a la manifestación de Dios. La finitud humana constituye la raíz originaria, el *a priori* de la actitud religiosa, en cuyo centro se halla la posibilidad mística como realización paradigmática de la misma.

Sin traicionar su finitud, la existencia escucha por vez primera la interpelación de la Infinito, cuyo anhelo asume la forma de desesperación mortal, y gesta en su interior la añoranza de eternidad. El deseo de unirse con <<lo uno primordial>>; con el ser ilimitado y absoluto, cuya presencia por gracia invita al hombre a emprender su búsqueda.

Tal es el comienzo de la dialéctica amorosa, que vincula al hombre y a Dios e instaura entre ellos una relación de co-pertenencia.¹⁶ Al experimentar el deseo de unidad con Dios, el hombre se comporta como la esposa en el *Cantar de los Cantares*, que ocupada sólo de hallar al que ama su alma ansía por sobre todas las cosas la presencia clara; la manifestación esencial y el contacto directo con Aquél a quien desea desposar. E inmersa en tal disposición pregunta, dirigiéndose al Amado, le pregunta dulcemente:

¹⁶Como se ha señalado anteriormente, al explicitar la afirmación de que Dios es auto-amor perenne o amor que se ama a sí misma en múltiples formas que difieren según el grado de perfección implicada en ellas- el primer momento de dicho movimiento erótico es resultado de la actividad de Éste. Puesto que, merced a un acto de amor gratuito, la realidad es llamada al ser desde la nada; y el hombre –corona del ser natural- creado a la imagen y semejanza del Creador.

Mas, por ser *imago Dei*, el hombre es también amor que se ama a sí mismo, por lo que hay en él de divino. Es –como espejo del creador en el que se refleja su ser- finitud amante que tiende hacia el amor absoluto. Existencia que, en virtud de su talante erótico, experimenta la ansiedad de lo sacro que lo induce a buscar su presencia, fuera y dentro de sí mismo, para hallarlo en el centro de su alma una vez que ésta se ha purificado. Es decir, que se ha despojado de todo aquello que no es Dios. Lo cual constituye el segundo momento de la dialéctica amorosa recién aludida.

Estación espiritual de la experiencia mística, a la que sucede como tercer momento una inversión de roles a causa de la cual es Dios quien, como el esposo en el *Cantar de los Cantares*, comienza a prendarse del alma-amada, cuya presencia lo seduce y enajena porque, por gracia de su iluminación, ha devenido vidriera diáfana en la que se reflejan las perfecciones y atributos con que su amor la ha engalanado.

Y la que sucede un cuarto momento, en el que se cancela la distinción amante-amado, quedando sólo la persistencia de Eros. Del absoluto movimiento que vincula como términos que se pertenecen mutuamente cielo y tierra en su calidad de regiones ontológicas del mundo o de lo que el segundo Heidegger llama Cuaternidad; e inmortalidad y muerte, en cuanto modos de realidad que se unifican para generar la unidad del ser.

Co-pertenencia que, sin embargo, no llega nunca a convertirse en fusión o confusión de naturalezas. Puesto que el amor es la reunión de una dualidad que aspira a resolverse en unidad y, a pesar de ello, consiente en conservar la distancia entre los amantes.

Dime, amor de mi vida
 ¿dónde pastoreas,
 dónde mandas reposar a mediodía?¹⁷ (Cnt. 1:7)

Dulce súplica que, a decir de San Juan de la Cruz, pide la manifestación de su esencia: “porque el lugar donde está escondido el Hijo de Dios es, como dice san Juan, el seno del Padre (1, 18), que es esencia divina, la cual es ajena de todo ojo mortal y escondida de todo humano entendimiento.” (CE B 1, 3) La cual se halla, esencial y presencialmente, escondida en la intimidad del alma. De suerte que: “el alma que le ha de hallar conviene salir de todas las cosas según la afección y voluntad y entrarse en sumo recogimiento dentro de sí misma [...] que por eso san Agustín, hablando en los *Soliloquios* con Dios, decía: *No te hallaba, Señor, de fuera, porque mal te buscaba fuera, que estabas dentro.*” (CE B 1, 6) Toda vez que el hombre es templo de Dios, donde su experiencia está presente como disposición existencial. (2ª Co. 6, 16)

Gracias a dicho recogimiento, el hombre se dispone adecuadamente para la aceptación del fin sobrenatural y trascendente que Dios le ofrece en esta vida: la noticia amorosa de su esencia, “porque Dios es amor” (1ª Jn. 4: 8)

Dicha conquista, accesible a todo hombre, reclama como condición de posibilidad el empleo de los medios adecuados, proporcionados al fin sobrenatural que es Dios, que en tal sentido han de tener alguna conveniencia y semejanza con Él. De acuerdo con la antropología y teoría del conocimiento medievales - bajo cuyo influjo se encuentra la obra sanjuanista- los únicos medios de que el hombre dispone para conocer son el sentido, la imaginación, el entendimiento y la memoria.

ninguna cosa de suyo puede saber sino por vía natural, lo cual es sólo lo que alcanza por los sentidos, para lo cual ha de tener las fantasmas y las figuras de los objetos presentes en sí o en sus semejantes. (2S, 3, 2)

¹⁷ *El Cantar más bello. Cantar de los Cantares de Salomón*, traducción y comentario de Emilia Fernández Tejero, Trotta, Madrid, 1995.

Mas, por cuanto Dios no es un ser natural, de ello se desprende que:

ni el entendimiento con sus inteligencias podrá [entender cosa semejante a Él, ni la voluntad podrá] gustar deleite y suavidad que se parezca a Dios, ni la memoria pondrá en la imaginación noticias e imágenes que le representen. (2S, 8, 5)

Con el propósito de que el alma humana pueda unirse con Dios:

ha de quedar limpio y vacío de todo lo que puede caer en sentido, y desnudo y desocupado de todo lo que puede caer con claridad en el entendimiento [...] puesto en fe; la cual es sola el próximo y proporcionado medio para que el alma se una con Dios. (2S, 9, 1)

Esto es, ha de renunciar al ejercicio del logos en favor de la pasión de la fe. Que, como ha quedado dicho: “es un hábito cierto y oscuro [...que] hace creer verdades reveladas por el mismo Dios, las cuales son sobre toda luz natural y exceden todo humano entendimiento sin alguna proporción.” (2S, 3, 1) Y, en suma, ha menester hacer suya lo que páginas atrás se presentado bajo el título de actitud teologal.

5.3.1 Los comienzos de la búsqueda

Una vez que ha descubierto dónde, por qué y cómo es preciso buscar la presencia de Dios, el alma-amante se lanza a su búsqueda, atravesando diferentes fases de una experiencia espiritual que, con fortuna, habrán de culminar en la unión mística.¹⁸ Recorrido que San Juan de la Cruz concibe como un viaje que el alma realiza durante la noche. Símbolo reiterado una y otra vez que, dependiendo del contexto de su empleo, asume significaciones diversas, de entre las cuales destacan tres sentidos fundamentales.

En primer lugar, la experiencia mística es noche para el alma:

por parte del término [de] donde sale, porque ha de ir careciendo del apetito [del gusto] de todas las cosas del mundo que poseía, en negación de ellas; la cual negación y carencia es como noche para todos los sentidos del hombre.
(1S, 2, 1)

Lo cual llama la atención sobre la necesidad de mortificar tanto los deseos como las tendencias, a fin de enderezarlos a Dios, que se traduce en la oscuridad:

acerca de los apetitos y potencias sensitivos, interiores y espirituales, porque todos se oscurecen de su natural lumbre en esta noche, por que, purgándose acerca della, pueden ser ilustrados acerca de lo sobrenatural: porque los apetitos sensitivos y espirituales están dormidos y amortiguados, sin poder gustar de cosa ni divina ni humana. (2N.O. 16, 1)

Proceso al que el doctor místico compara “a la prima de la noche, que es cuando cesa la vista de todo

¹⁸Es conveniente recordar que, tal como él mismo advierte, conviene saber que los caminos que conducen al hombre a la morada de Dios no son rutas unívocas, ni poseen una estructura y organización estática. De suerte que toda orientación espiritual al respecto, como lo es la *Subida al Monte Carmelo*, necesariamente habrá de limitar sus propósitos a proporcionar a sus lectores una luz general y difusa acerca del modo en que dicha experiencia acaece. Limitación que, no obstante, en ningún modo invalida la importancia de trabajos como el mencionado, toda vez que a partir de ellos es posible obtener alguna orientación durante el proceso místico.

objeto sensitivo, y así no está tan remota de la luz como la media noche.”(2S, 2, 1)

En segundo lugar, es oscura: “por parte del medio o camino por donde ha de ir el alma a esta unión, lo cual es a la fe, que es también oscura para el entendimiento.” (1S, 2, 1) Esta segunda parte es “comparada a la media noche; y [...] es más oscura que la primera y, en cierta manera, que la tercera.” (2S, 2, 1) Y comprende la *noche pasiva del sentido*, la *noche pasiva del espíritu* –en que acontecen las purgaciones pasivas- y la *noche activa del espíritu* –donde el hombre trabaja por perdurar en la experiencia mística de Dios para no impedirla.

En tercer lugar, es oscura “por parte del término a donde va, que es Dios, el cual ni más ni menos es noche oscura para el alma en esta vida.” (1S, 2, 1) Pues a pesar de que “las cosas de Dios son en sí mismas más altas y más claras, son para nosotros más ignotas y oscuras.” (2S, 8, 6)

Noche y oscuridad rodean a Dios. Esta parte de la noche, en que el alma se encuentra ya en la cumbre del Monte en que se encuentra la morada de Dios, y está próxima a la celebración del matrimonio espiritual con Él, se denomina “antelucano, que es ya lo que está próximo a la luz del día, no es tan oscura como la media noche, pues ya está inmediata a la ilustración y información de la luz del día, y ésta es comparada a Dios.” (2S, 2, 1)

5.3.2 Noche activa del sentido

Para entrar en la primera parte de la noche, en la *noche activa del sentido*, es preciso que el alma: “traiga un ordinario apetito de imitar a Cristo en todas sus cosas, conformándose con su vida, la cual debe considerar para saberla imitar y haberse en todas las cosas como se hubiera él.” (1S, 13, 3) Para conseguir lo cual, San Juan de la Cruz aconseja al espiritual:

cualquier gusto que se ofreciere a los sentidos, como no sea puramente para honra y gloria de Dios, renúncielo y quédese vacío del por amor de Jesucristo, el cual en esta vida no tuvo otro gusto ni le quiso que hacer la voluntad de su padre [...] Y desta manera ha de procurar dejar luego mortificados y vacíos de aquél gusto a los sentidos, como a oscuras. (1S, 13, 4)

Progreso que, a su vez, supone como condición previa mortificar y apaciguar las cuatro pasiones naturales, a saber: gozo, esperanza, temor y dolor. A lo cual habrá de encauzar sus mayores esfuerzos el espiritual que anhela unirse con Dios; advertido sobre los daños que causa el desorden de las mismas, y conociendo respecto de ellos que: “el uno es que lo privan del espíritu de Dios, y el otro es que el alma en que viven la cansan, atormentan, oscurecen y enflaquecen.” (2S, 6, 1)

De no combatir mediante la mortificación el daño que causan al espiritual sus aficiones y apetitos, poco a poco son éstos quienes acaban por cegar y oscurecer su entendimiento, para finalmente arrebatarse por completo la posibilidad de contemplar a Dios. Es preciso renunciar el asimiento a cosa alguna, teniendo en cuenta que, en conformidad con un principio básico de la filosofía tomista, un sujeto no puede acoger la presencia de dos contrarios. Por lo que se explica que “cuanto aquel apetito¹⁹ tiene de más

¹⁹ En la obra sanjuanista, se entiende por “apetito” la tendencia desordenada que, llevando al límite el predominio de alguna de las cuatro pasiones, incapacita el alma para la experiencia comprensiva de realidad alguna fuera de ella. Lo que, dicho en terminología heideggeriana, apunta al fenómeno de que si bien es cierto que la pre-comprensión del mundo acaece siempre desde la emotividad, y por ende se realiza gracias a y desde la estancia en un temple determinado; también lo es que un templo que se auto-refiere y que sólo abre la comprensión de sí, tiene por contraparte el olvido de cuanto no se le reduce a su ámbito particularísimo.

entidad en el alma, tiene ella de menos capacidad para Dios [...] y afición de Dios y afición de criatura son contrarios.” (1S, 6, 1) Peligro que sólo puede atajarse por medio de la mortificación de la sensualidad, en orden a la cual San Juan de la Cruz aconseja:

Procure siempre inclinarse:

no a lo más fácil, sino a lo más dificultoso;

no a lo más sabroso, sino a lo más desabrido;

no a lo más gustoso, sino antes a lo que da menos gusto;

no a lo que es descanso, sino a lo trabajoso;

no a lo que es consuelo, sino antes al desconsuelo;

no a lo más, sino a lo menos;

no a lo que es alto y precioso, sino a lo más bajo y despreciable;

no a lo que es querer algo, sino a no querer nada;

no a andar buscando lo mejor de las cosas temporales, sino lo peor

y desear entrar en toda desnudez y vacío y pobreza por Cristo

de todo cuanto hay en el mundo. (1S,13, 6)

Todo lo cual apunta hacia la necesidad de reconducir las pasiones aludidas, a fin de despojarlas de la forma desordenada, que las convierte en apegos tiránicos del alma. Mismos que, al convertirse en máximas unilaterales de la praxis existencial, acaban por alejar al hombre de Dios y lo incapacitan para el cuidado de cualquier otra cosa que no sean los objetos de su viciosa tendencia.²⁰ , hasta el punto que “es gran lástima considerar cuál tienen a la pobre alma los apetitos que viven en ella, cuán desgraciada para consigo misma, cuán seca para los prójimos y cuán pesada y perezosa para las cosas de Dios.” (1S,10, 4)

El hombre se encuentra en una situación privilegiada para comprenderse a sí mismo en tanto que finitud, cuando se halla inmerso en el océano del dolor. No obstante, cuando el dolor pasa de ser una disposición, a través de la cual se hace patente un modo específico de estar en el mundo y hacerle frente a los entes intramundanos, para convertirse en apetito, lejos de posibilitar algún tipo de comprensión de la realidad circundante, encierra al hombre en un círculo vicioso por obra del cual el dolor sólo le comprende a sí mismo.

Observación a través de la cual es posible entender con mayor claridad por qué el alma esclavizada por sus propios apetitos, entregada al cuidado exclusivo de sí misma, es necesariamente indiferente ante Dios.

²⁰Incluso el apego que tiene por objeto a Dios constituye una deformación de la pasión humana. Y, por ende, es un impedimento para la visión de su esencia.

A fin de que a partir de él quepa acceder a la libre experiencia de Dios, es necesario re-orientar aquello que San Juan de la Cruz caracteriza como <<el sentido>>. Para propiciar lo cual, el hombre ha menester esforzarse en la práctica de las virtudes cardinales. Para cuyo ejercicio, aun cuando ello se realice de modo imperfecto, es capaz por sí mismo como ser natural.

[que] por esto los filósofos y sabios y antiguos príncipes las estimaron y alabaron y procuraron tener ejercitar; y, aunque gentiles y que sólo ponían los ojos en ellas temporalmente por los bienes que temporal y corporal y naturalmente de ellas conocían seguirseles, no sólo alcanzaban por ellas los bienes y nombre temporal –que pretendían, sino, además desto, Dios [...] les aumentaba la vida, honra y señoría y paz.

(3S, 27, 3)

Práctica que, incluso cuando no tiene por causa el deseo de unidad con Dios, se presenta como algo deseable por sí mismo, dado que:

merecen algún gozo de su poseedor, porque consigo traen paz y tranquilidad y recto y ordenado uso de la razón y operaciones acordadas; por [lo que] no puede el hombre humanamente en esta vida poseer cosa mejor.

(3S, 27, 2)

Pero que, para el cristiano habrá de obedecer a un fin distinto, toda vez que:

debe gozarse en la posesión y ejercicio destes bienes morales [...] en cuanto haciendo las obras por amor de Dios [...] pues que sin este respecto no valen delante de Dios nada las virtudes.

[De suerte que] Para enderezar pues el gozo a Dios en los bienes morales ha de advertir el cristiano que el valor de sus buenas obras [...] se funde [...] en el amor de Dios que él lleva en ellas.

(2S, 27, 4-5)

5.3.3 El mundo, la carne y el demonio

La *noche activa del sentido* no sólo tiene por propósito liberar al sentido de la pasión convertida en apego. De manera más fundamental quizás, pretende re-orientar otras tres estructuras ontológicas cuya disposición favorable o adversa, al menos en términos negativos, puede abrir o cerrar la posibilidad de encuentro con lo sagrado. A saber: el mundo, la carne, y el demonio.

Para San Juan de la Cruz, el <<mundo>> “no es un espacio, un lugar en el que vivimos [...] es un sistema de valores, de objetivos, de relaciones, de criterios de comportamiento.”²¹ Dicho término no alude a la multiplicidad óptica. Tampoco es el lugar físico donde simplemente está el hombre, si por ello se entiende la presencia material ‘ante los ojos’ de éste en un sitio determinado; sino, por el contrario, el hábitat o la morada del mismo: el lugar donde convergen y se entrelazan sus afanes, labores e intereses. El mundo es ante todo un sistema complejo de referencias significativas; de valoraciones y maneras de concebir cuanto se ofrece a la percepción. Un entramado interpretativo, a la luz del cual acaece la comprensión de aquello que, saliendo al encuentro del hombre, se ofrece a cada instante a su experiencia. El mundo es “una ‘ley’, un modo de ser y de vivir que caracteriza a un determinado tipo de personas, prescindiendo de ‘dónde vivan y lo que concretamente hagan.”²²

En el contexto de la obra sanjuanista, por ‘mundo’ es preciso entender una normatividad específica de la praxis, una manera específica del estar humano resultante de una elección existencial determinada, que en tal sentido está más cerca de la noción griega de *ethos* que de la totalidad de la realidad objetiva. El acento significativo de dicha noción no está en las cosas, sino en la voluntad de las personas que hace de ellas finalidad que se agota en sí misma o anuncio cotidiano de la esencia divina, según se apegue o no a su presencia.

²¹ *Diccionario de San Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, España, 1995, p. 980.

²² *Ibid.* p. 982

Se llaman mundanos o apegados al mundo:

aquellos que viven allá a lo lejos apartados dél [entiéndase de la divinidad de Cristo], grandes letrados y potentes y otros cualesquiera que viven allá en el mundo en el cuidado de sus pretensiones y mayorías –que podemos decir no conocen a Cristo. (2S, 7, 12)

Quienes, bajo el amparo de la vida comunitaria, colocan la totalidad de sus afanes en conseguir bienes temporales: “riquezas, estados, oficios y otras pretensiones, y hijos, parientes, casamientos, etc., todas las cuales son cosas de que se puede gozar la voluntad.” (3S, 18, 1) Moradores del ejido, entendido como:

el lugar común donde la gente se suele juntar a tomar solaz y recreación, y donde también los pastores apacientan sus ganados, y así por ejido se entiende aquí el alma del mundo, donde los mundanos tiene sus pasatiempos y tratos y apacientan a los ganados de sus apetitos. (CE B 29, 6)

Mientras que se llaman conversos a quienes, no estando sujetos al yugo de ningún apego mundano, están en posibilidad de declarar:

Pues ya si en el ejido
de hoy más no fuere vista ni hallada,
diréis que me he perdido;
que, andando enamorada,
me hice perdediza, y fui ganada. (CE B 29)

Quien ha comenzado a entregar su alma a Dios, se esmera por abandonar el ejido. Pues no concibe más la realidad como hermosura apetecible, sino como indicio de la hermosura de quien la ha creado. Y sabe que:

la hermosura es vana [...] porque estas gracias y dones de la naturaleza son tan provocativos y ocasionados, así al que los posee como al que los mira, que apenas hay quien se escape de algún lacillo y liga de su corazón en ellos. (3S, 21, 1-2)

Mas el alma que ansía el contacto directo con Dios, en todo tiempo ha de declarar:

Por lo que por el sentido
 puede acá comprehenderse
 y todo lo que entenderse,
 aunque sea muy subido,
 ni por gracia y hermosura,
 yo nunca me perderé
 sino por un no sé qué
que se halla por ventura. (P. Por toda la Hermosura)

Al ser una estructura constitutiva de la existencia, el ‘mundo’ es una determinación ontológica capaz de abrir o cerrar la comprensión vital de lo sagrado. La cierra cuando, convertida en disposición mundana, hace del hombre un ente-ontológico incapaz de reparar en algo que no sean sus propios fines y quehaceres, a los cuales está apegado. La abre cuando, al despojarse de todo apego finito, dispone favorablemente al individuo para el encuentro con Dios, por cuanto le permite descubrir en la realidad la huella de su paso.

En segundo lugar, la *noche activa del sentido* tiene por fin purgar de todo apetito y re-orientar hacia Dios la sensualidad –o, para decirlo en términos teológicos, la carne. Entendida no como atributo objetivo del hombre, sino como estructura ontológica del mismo que, si bien es irrenunciable, está siempre abierta a re-acomodos, en la medida en que participa de la libertad existencial.

A la luz del discurso de San Juan de la Cruz, el término ‘carne’ hace alusión a: “el cuerpo con todos sus sentidos y potencias, así interiores como exteriores, y toda la habilidad natural, conviene a saber: las cuatro pasiones, los apetitos naturales.”²³ Cuando se refiere a la ‘carne’, el místico no está indicando un elemento de la facticidad natural, toda vez que no concibe al cuerpo como res extensa, sino como existencia sensual.

²³ *Diccionario de San Juan de la Cruz...* p. 1291

La sensualidad no se reduce a los ‘primeros movimientos’ de la concupiscencia, “porque estas potencias nunca en el alma faltan, sino a los molestos y desordenados actos de ellas.” (CE B 20-21, 7) Es decir, no apunta hacia la presencia material del cuerpo, concebido como el filtro por el que pasan las imágenes de los objetos del mundo, para provocar más tarde una reacción mecánica de desasosiego.

La noción de 'carne' se refiere al hombre en cuanto realidad erótica, capaz de experimentar deseo y de gozar a solas y con el otro, llevada por la ansiedad de placer que abrasa el cuerpo y reclama como tributo el sacrificio fugaz de la propia existencia. En virtud de su carnalidad, el hombre está volcado de suyo hacia la búsqueda denodada del éxtasis que suspende los sentidos. Está condenado a la añoranza del yugo efímero del contacto con el otro que lo encadena. Al perpetuo deseo del otro: instancia mortal en la que el yo se confunde para nunca fundirse en ella, regresando una y otra vez a su insatisfacción furiosa

En cuanto disposición existencial finita que apunta hacia lo infinito, la sensualidad centrada sobre sí misma, que sólo “tiene respecto a las criaturas y a lo temporal”, está condenada a vagar errabunda por los valles y desiertos de los cuerpos para encontrar en ellos un goce destinado a la aniquilación. (2S, 4, 2)

Pero, tan pronto quebranta las cadenas de la visión fragmentada del mundo, que reduce la sensualidad a la esfera de lo humano, el alma está ya en posibilidad de descubrir la experiencia de una sensualidad más libre, en la proximidad de lo sagrado. Lo que, por otra parte, da cuenta del abandono de una sensualidad limitada al sentido corpóreo en favor de una erótica de la existencia que la vincula con la totalidad. Matiz que introduce la distinción entre el enamorado carnal y el místico.

Transformación respecto de la cual, San Juan de la Cruz aclara que ella sólo podrá acaecer:

estando ya su casa sosegada [...] la parte sensitiva, que es la casa de todos los apetitos, ya sosegada por el vencimiento y el adormecimiento de todos ellos. Porque, hasta que los apetitos se adormezcan por la mortificación es la sensualidad, y la misma sensualidad está ya sosegada de ellos de manera que ninguna guerra haga al espíritu, no sale el alma a la verdadera libertad, a gozar de la unión de su Amado. (1S, 15, 2)

Finalmente, una estructura más a cuya purgación está encaminada la *noche activa del sentido*, es el demonio. Entendido, una vez más, no como entidad sustancial, contraparte de Dios, poseedora de atributos y actividades perjudiciales al hombre, en contra de las cuales este último nada puede. Sino, en todo caso, como la posibilidad de renunciar a la experiencia de Dios, por decisión propia; de alejarse de su presencia a causa del apego a cuanto no es Él. Posibilidad que al no designar un listado objetivo ni mucho menos unívoco de situaciones y/o cosas, toma su contenido de aquello que, para cada individuo constituye su mayor debilidad o su mayor impedimento para la unión con Dios: la tentación a la que deberá vencer para entregarse a la renuncia mística, ya sea ésta una mujer, la voluntad de poderío, la complacencia de la carne, o el orgullo intelectual del filosofar, según sea el caso.²⁴

El demonio es aquella posibilidad que se concreta cuando, llevado por una equivocación de la voluntad, el hombre elige algo que lo aleja de Dios. Posibilidad que, tal como señala el libro de *Job*, por ser una consecuencia inevitable del libre albedrío con que Dios ha dotado al hombre, forma parte fundamental de todo proceso de búsqueda espiritual. Motivo por el cual, a fin de probar su fidelidad, “a la misma medida a que va Dios llevando al alma y habiéndose con ella, da licencia al demonio para que desamada de esa misma manera se haya él con ella.” (1N.O, 23, 7) 25

²⁴La tentación es el lugar donde el hombre se encuentra con el demonio, para probar su fidelidad a Dios. De ahí uno de los apotegmas de los padres del desierto que señala: “Nadie puede entrar en el cielo sin haber sido tentado. Quitada las tentaciones y no habrá nadie que pueda encontrar salvación.”

Cit. por Anselm Grün, en: *La sabiduría de los padres del desierto*, Sígueme, Salamanca, 2003, p. 41.

²⁵Tal como se desprende de la exposición acerca del ‘mundo’, la ‘carne’ y el ‘demonio’, lejos de señalar atributos o modos de ser categoriales y definitivos, dichos términos designan disposiciones ontológicas, puesto que no ponen al descubierto “caracteres que puedan poderse de manifiesto en este ente [...] ‘peculiaridades’ ‘ante los ojos’ de tal o cual ‘aspecto’, sino modos posibles de *existencia* [...] en cada caso y sólo esto.” (Heidegger, M., *El Ser y el Tiempo*, F.C.E., México, 1997, p. 54.)

El ‘mundo’, la ‘carne’, y el ‘demonio’ pueden considerarse ‘existenciaríos’, toda vez que dichas estructuras designan caracteres del ser-ahí que derivan de su existenciariedad. Puesto que sólo pueden concebirse partiendo del ser-ahí en cuanto posibilidad radical –como finitud– que en cada caso deberá elegirse a sí mismo, ganarse y también perderse.

Por ser determinaciones ontológicas y no categoriales, las tres estructuras señaladas no pueden cancelarse jamás, en cuanto disposiciones del ser-ahí. No obstantel, sí pueden re-significarse o adoptar un giro distinto al que marca el apego.

5.3.4 Noche pasiva del sentido

De acuerdo con San Juan de la Cruz, quienes se encuentran ya caminando hacia Dios bajo la *noche activa del sentido* son aún principiantes. Lo cual significa que todavía discurren con la imaginación para obtener el conocimiento espiritual de Dios. Quien, por su parte, hace las cosas espirituales gustosas al sentido “para que, teniendo su gusto y fuerza en éste, tuviese valor y constancia para fácilmente negar todos los otros.” (1S,14, 2)

A fin de acomodar su entendimiento a Dios, no pudiendo hacerlo sin el auxilio de la imaginación, los principiantes echan mano de la meditación. Entendida esta última como un “acto discursivo por medio de imágenes, formas y figuras fabricadas e imaginadas por los sentidos.” (2S,12, 3) Puesto que lo propio de la oración mental es el discurrir, se llama también “discurso meditativo” o “meditación discursiva”. Ejemplo de lo cual es: “imaginar a Cristo crucificado o en la columna [...] o a Dios con grande majestad en su trono, o considerar y imaginar la gloria como una hermosísima luz, etc.” (2S,12, 3)

Los principiantes necesitan meditar por que, al tiempo que les ayuda en la mortificación del deseo, les ayuda también a entender de manera más clara el modo como han de proceder para imitar las virtudes de Cristo. A pesar de lo cual ha de tenerse en cuenta que:

como el estilo que llevan estos principiantes en el camino de Dios es bajo y que frisa mucho con su [propio] amor y gusto [...] queriendo Dios llevarlos adelante y sacarlos desde bajo modo de amor a más alto grado [...] y librarlos de[] bajo ejercicio del sentido y discurso con que [...] andan buscando a Dios [...] ya que se han ejercitado algún tiempo en el camino de la virtud perseverando en la meditación y oración, en que con el sabor y gusto de allí han hallado se han desaficionado de las cosas del mundo [...] cuando más a su sabor y gusto andan en estos ejercicios espirituales y cuando más claro a su parecer les luce el sol de los divinos favores, oscuréceles Dios toda esa luz [...] Y así, los deja tan a oscuras, que no saben [por] donde ir con el sentido de la imaginación y el discurso [...] y dejándolas tan a secas, que no sólo no hallan jugo y gusto en las cosas espirituales y buenos ejercicios [...] mas en lugar desto hallan por el contrario, sinsabor y amargura en las dichas cosas. (1N.O, 9, 3)

Cuando el principiante comienza a progresar en el camino místico, se le presenta el problema de no hallar contento ni gusto en la meditación, de modo que experimenta sequedad y sinsabor espiritual en su trato con Dios. Sin embargo, como la causa de esto puede ser “pecados e imperfecciones [...] flojedad y tibieza o [...] algún mal humor o indisposición corporal.” (1N.O. 9, 1), de ello se sigue la necesidad de atender a la presencia de tres señales, a partir de cuya presencia cabe distinguir su posible entrada en los caminos de la contemplación infusa.

La primera es, así como no halla gusto ni consuelo en las cosas de Dios, tampoco le halla en alguna de las cosas criadas; porque como pone Dios al alma en esta oscura noche a fin de enjugarle y purgarle el apetito sensitivo, en ninguna cosa le deja engolosinar [se] ni hallar sabor. (1N.O. 9, 2)

La segunda señal para que se crea ser la dicha purgación es que ordinariamente trae la memoria en Dios con solicitud y cuidado penoso, pensando que no sirve a Dios, sino que vuelve atrás, como se vé con aquel sinsabor en las cosas de Dios. (1N.O. 9, 3)

La causa de lo cual es que “muda Dios los bienes y fuerza del sentido al espíritu, de los cuales, por no ser capaz el sentido y fuerza natural, se queda ayuno, seco y vacío.” (1N.O. 9, 4)

La cual contemplación, que es oculta y secreta para el mismo que la tiene, ordinariamente junto con la sequedad y vacío que hace al sentido, da al alma inclinación y gana de estarse a solas y en quietud, sin poder pensar en cosa particular ni tener gana de pensarla. (1N.O. 9, 3-4; 6)

La tercera señal:

es el no poder ya meditar ni discurrir en el sentido de la imaginación [...] porque, como aquí comienza Dios a comunicársele, no ya por el sentido [...] sino por el espíritu puro [...] con acto de sencilla contemplación [...] de que de aquí es que la imaginativa y la fantasía no pueden hacer arrimo en alguna consideración. (1N.O. 9, 8)

Fenómenos cuya última razón de ser es que ya en este tiempo “es Dios, el cual oculta y

quietamente anda poniendo en el alma sabiduría y noticia amorosa sin especificación de actos.” (LI B 3, 33)

Lejos de favorecer el progreso del alma, intentar obrar por cuenta propia impide la comunicación amorosa que Dios obra en ella. Para evitar lo cual es menester que ella esté “muy anihilada en sus operaciones naturales, desembarazada, ociosa, quieta y pacífica al modo de Dios.” (LI B 3, 34) Actitud que, si bien es cierto, requiere no pocos esfuerzos purgativos, dispone al hombre favorablemente para recibir dos beneficios espirituales sin par: el primero es que: “nácele al alma tratar con Dios con más entendimiento y más cortes[an]ía” (1N.O. 12, 3); y el segundo es que: “de esta noche seca sale conocimiento de sí primeramente, donde, como de fundamento, sale estotro conocimiento de Dios. Que, por eso decía san Agustín a Dios: *Conózcame yo, Sr., a mí, y conocerte [he] a tí*; porque, como dicen los filósofos, un extremo se conoce bien por otro.” (1N.O. 12, 5)

5.3.5 Noche activa del espíritu

Una vez decidida a hacer todo cuanto esté en su poder para no impedir la contemplación infusa en ella por Dios, el alma se dispone a quedarse en tinieblas no sólo por lo que toca al sentido, sino también acerca del entendimiento. Lo cual es entrar en una noche aún más oscura que la anterior, porque la salida en este tránsito espiritual se produce cuando el alma:

tiene sosegadas sus potencias naturales y los ímpetus y ansias [sensuales] en la parte espiritual [...] porque para salir en la *Noche del sentido* y desnudarse de lo sensible era menester ansias de amor sensible para acabar de salir; pero para acabar de sosegar la *casa del espíritu* sólo se requiere afirmación de todas las potencias y gustos y apetitos espirituales en pura fe. (2S, 1, 2)

Dicha salida tiene lugar a oscuras:

por ser muy mayor la tiniebla de la parte espiritual, así como la oscuridad es mayor tiniebla que la de la noche, por oscura que una noche sea, todavía se ve algo, pero en la oscuridad no se ve nada; y así, en la *Noche del sentido* todavía queda alguna luz, porque queda el entendimiento y la razón [...] pero esta Noche espiritual, que es la fe, todo lo priva, así en entendimiento como en sentido. (1S. 1, 3)

Sin embargo, aunque la fe es noche oscura para la luz natural del entendimiento humano, le proporciona luz sobrenatural. Que por ello declara el poeta místico, refiriéndose a la iluminación tenebrosa que Dios le envía:

Y, aunque tinieblas padezco
 en esta vida mortal,
 no es tan crecido mi mal,
 porque, si de luz carezco,
 tengo vida celestial,
 porque el amor [da] tal vida
 cuando más ciego va siendo,

que tiene el ama rendida,
sin luz y a oscuras viviendo. (P. Sin Arrimo y con arrimo)

5.3.6 Noche del entendimiento

Tan pronto el alma ha dejado atrás la meditación para adentrarse en la experiencia contemplativa, es proclive a producir fenómenos extraordinarios de tipo sobrenatural.²⁶, que no tienen proporción para dirigir al hombre hacia la unión transformante, por cuanto pueden proceder de Dios, pero también pueden ser resultado de la acción del demonio o de la actividad del alma. San Juan de la Cruz considera imprescindible decir algo al respecto, con el propósito de advertir al espiritual sobre su acaecer. Así, ofrece una clasificación de acuerdo con la cual los fenómenos sobrenaturales se dividen en: 1) corporales, recibidos por los sentidos corporales externos e internos –específicamente por la imaginación; 2) espirituales, que se comunican al entendimiento sin la intermediación de un sentido corporal. Las cuales noticias pueden ser distintas y particulares: visiones, revelaciones, locuciones y sentimientos espirituales; o bien consistir en una noticia oscura y general: en cuyo caso se trata de la contemplación que se da por fe.

En primer lugar, precisa San Juan de la Cruz:

a lo que recibe el entendimiento a modo de ver [...] llamamos visión, y a lo que recibe como aprehendiendo y entendiendo cosas nuevas (así como el oído oyendo cosas no oídas) llamamos revelación, y a lo que recibe a manera de oír llamamos locución, y a lo que recibe a modo de los demás sentidos –como [...] deleite espiritual que el alma puede gustar sobrenaturalmente– llamamos sentimientos espirituales. De todo lo cual se saca inteligencia o visión espiritual, sin aprehensión alguna de forma, imagen o figura de la imaginación o fantasía natural. (2S, 23, 3)

²⁶Por contraposición, se llama noticia e inteligencia natural “todo aquello que el entendimiento puede entender, ahora por vía de los sentidos corporales, ahora por sí mismo.” (2S, 10, 2)

Por su parte, las revelaciones operan en el alma el descubrimiento de alguna verdad oculta. Así:

unas son descubrimiento de verdades al entendimiento, que propiamente se llaman noticias intelectuales o inteligencias; otras [...] manifestación de secretos, y éstas se llaman propiamente y más que estotras revelaciones; porque las primeras no se pueden llamar en rigor revelaciones, porque aquéllas consisten en hacer Dios entender al alma verdades desnudas, no sólo acerca de las cosas temporales, sino también de las espirituales. Las cuales noticias intelectuales de verdades desnudas, suponen en el entendimiento verdades acerca de Dios: cosas que fueron, son o serán, conforme al espíritu de profecía.

(2S, 25, 2)

Verdades que versan:

acerca de lo que Dios es en sí; y en esta se incluye la revelación del misterio de la Santísima trinidad y unidad de Dios [o bien...] acerca de lo que es Dios en sus obras; y en ésta se incluyen los demás artículos de nuestra fe católica y las proposiciones que explícitamente se incluyen y encierran mucho número de las revelaciones de los profetas [Además de lo cual, dice San Juan de la Cruz...] podemos incluir otras muchas cosas particulares que Dios ordinariamente revela, así acerca del universo [...] reinos, provincias y estados y familias y personas particulares. (2S, 27, 1)

Las locuciones sobrenaturales que “sin medio de algún sentido corporal se suelen hacer en los espíritus [...] se pueden reducir todos a estos a: [...] palabras sucesivas, formales y sustanciales.”(2S, 28, 2)

Las primeras acaecen:

cuando está el espíritu recogido y embebido en alguna consideración muy atento, y en aquella misma materia que piensa él mismo va discurriendo de uno en otro y formando palabras y razones muy a propósito, con tanta facilidad y distinción y tales cosas no sabidas de él va razonando y descubriendo acerca de aquello, que le parece que no es él el que hace aquello, sino otra persona interiormente lo va razonando. (2S, 29, 1)

En tanto que las palabras formales:

que algunas veces se hacen al espíritu por vía sobrenatural sin medio de algún sentido, ahora estando el espíritu recogido, ahora no [...] al espíritu se las dice en tercera persona [...] sin que el espíritu ponga de su parte en ellas. (2S, 30, 1)

Y las sustanciales:

se hacen al espíritu, a veces estando recogido, a veces no; las cuales en la sustancia del alma hacen y causan aquella sustancia y virtud que significan. (2S, 28, 1)

Con excepción de las palabras sustanciales, que realizan en el alma la significación de las palabras recibidas y aquellas noticias que consisten en la recepción de la contemplación infusa, el alma no debe querer recibir tales locuciones. Antes bien, debe rechazarlas considerando que, además de Dios, pueden producirlas la propia alma y el demonio. En cuyo caso: “causan en ella alboroto o sequedad, o vanidad o presunción en el espíritu.” (2S,11, 6) Rechazo cuya razón de ser obedece a los muchos inconvenientes implicados en el hecho de admitir estas comunicaciones. Tales como que:

1) ‘se le va disminuyendo la fe [...] porque la fe, es sobre todo sentido’; 2) ‘son impedimento para que el alma vuele a lo invisible’; 3) ‘va el alma teniendo propiedad en las tales cosas y no camina a la verdadera resignación y desnudez de espíritu; 4) el alma ‘no recibe tan copiosamente el espíritu que causan, el cual se imprime y conserva más negando todo lo sensible, que es muy diferente del puro espíritu’; 5) al querer admitirlas, el alma abre la puerta al demonio para que la engañe.²⁷

²⁷ Ferraro, José, *Misticismo y Liberación del Pobre*, UAM-Edamex, México, 1995, p. 125.

5.3.7 Noche pasiva del espíritu

Tal como se dijo al hacer la descripción del estado en que se encuentran quienes dejan de ser principiantes para devenir aprovechados, a pesar de las noches purgativas ya mencionadas, éstos conservan todavía ciertas imperfecciones que hunden sus raíces en el espíritu. Por lo que resulta necesario que:

cebando los sentidos, con dulces comunicaciones para que así, atraída y saboreada del espiritual gusto la parte sensitiva que del espíritu le manaba, se aunase y acomodase en uno con el espíritu [...] para que así ellos (en alguna manera juntos y conformes en uno) juntos estén dispuestos para sufrir la áspera y dura purgación del espíritu que les espera. Porque en ella se han de purgar cumplidamente estas dos partes del alma espiritual y sensitiva, porque la una nunca se purga bien sin la otra; porque la purgación válida para el sentido es cuando de propósito comienza la del espíritu.

(2N.O. 3, 1)

Sin por ello restar importancia a la noche pasiva purgativa, es preciso afirmar que ella sólo sirve para acomodar el sentido al espíritu, mas no para unirlo con Dios. Lo que asimismo confiere preeminencia a la *noche pasiva del espíritu*, toda vez que gracias a ella se eliminan las imperfecciones espirituales de los aprovechados que, las más de las veces, consiste en tener “afecciones naturales y hábitos imperfectos que dijimos primero ser necesario preceder purificación para pasar a la divina unión.” (2N.O. 2, 4)

por cuanto todavía participa la parte inferior en estas comunicaciones espirituales, no pueden ser tan intensas, puras y fuertes como se requieren para la dicha unión; por tanto, para venir a ella, conviéndole al alma entrar en la segunda noche del espíritu, donde, desnudando el sentido y espíritu perfectamente de todas estas aprehensiones y sabores, le han de hacer caminar en oscura y pura fe.

(3N.O. 2, 5)

5.3.8 Noche oscura de la fe

De acuerdo con San Juan de la Cruz, la *noche oscura de la fe* es una operación de Dios en el alma:

que la purga de sus ignorancias e imperfecciones habituales, naturales y espirituales, que llaman los contemplativos contemplación infusa o MÍSTICA TEOLOGÍA, en que de secreto enseña Dios [a] el alma y la instruye en perfección de amor, sin ella hacer nada ni entender cómo. (2N.O. 5, 1)

Proceso durante el cual, el alma experimenta terribles sufrimientos, por cuanto la sabiduría divina que en ella se comienza a insinuar excede por mucho su naturaleza y por ende es “no sólo noche y tiniebla para el alma, más también [le es] pena y tormento” (2N.O. 5, 2) Por lo que:

cuanto esta divina luz embiste más sencilla y pura en el alma, tanto más le oscurece, vacía y aniquila [de pasión] acerca de sus aprehensiones y afecciones particulares, así de cosas de arriba como de abajo. (2N.O. 8, 2)

El alma que pasa por esta noche padece pobreza, desamparo y desarrimo de toda aprehensión, por que tiene el entendimiento oscurecido y la voluntad afligida, en aflicción y angustia acerca de la memoria. Sufrimiento purgativo indispensable para llegar a la unión con la divinidad. A pesar de lo cual, no por eso deja la dicha alma de estar consciente de que:

conviene que, para que el entendimiento pueda llegar a unirse con ella, y hacerse divino en estado de perfección, sea primero purgado y aniquilado en su lumbré natural, poniéndola [Dios] actualmente a oscuras por medio desta [oscura] contemplación. [...] Y asimismo, de que] conviene que para que la voluntad pueda ve ir a sentir y gustar por unión de amor esta divina afección y deleite [...] sea primero purgada y aniquilada en todas sus afecciones y sentimientos, dejándola en seco aprieto. (2N.O. 9, 3)

Sufrimiento que, no obstante, se ve interrumpido por:

interpolaciones de alivios, en que por dispensación de Dios, dejando esta contemplación oscura de embestir en forma y modo purgativo, embiste iluminativa y amorosamente, en que el alma, bien como salida de tal mazmorra y tales prisiones y puesta en recreación de anchura y libertas, siente y gusta gran suavidad de paz y amigabilidad amorosa con Dios. (N.O. 7, 4)

El favor proveniente de tan grande sufrir y penar consiste en el hecho de que, viendo el alma su impureza y sacando de ello como conclusión que no es digna de Dios ni de criatura alguna, alcanza la humildad necesaria para despojarse de todo cuanto no es Él, para así poder regocijarse en su unión, pasado algún tiempo.

5.3.9 Desposorio espiritual

Una vez que ha extraído el fruto de la humildad de las purgaciones mencionadas en la *noche activa del sentido*, el alma está ya casi lista para correr al encuentro del Dios amado, en el tiempo en que ya su voluntad ha salido de sí para tornarse unidad de amor con Dios; en que su entendimiento comienza a participar de las operaciones divinas; y su memoria se ha comenzado a llenar con aprehensiones gloriosas. Puesto que ya su fe teologal la favorece con el conocimiento sobrenatural de Dios. La caridad la mueve a aceptar la comunicación procedente de Aquél. Y la esperanza le hace proceder al mismo. Beneficios que resultan de la inflamación de amor en que, durante la *noche pasiva del espíritu*, pero con mayor claridad al término de ella, “se siente estar herida el alma viva y agudamente en fuerte amor divino, en cierto sentimiento y barrunto de Dios, aunque sin entender cosa particular, porque [...] el entendimiento está a oscuras.” (2N.O. 11, 1) Amor que, en virtud de su carácter infuso, es más pasivo que activo.

Con todo, dicha pasividad que no ha de confundirse con la falta de actividad moral en el alma que ya sólo en amar tiene su ejercicio, pues:

el que busca a Dios queriéndose estar en su gusto y descanso, de noche le busca, y así no le hallará; pero el que le busca por el ejercicio y obras de virtudes, dejado aparte el lecho de gustos y deleites, éste le busca de día, y así le hallará. (CE B 3.3)

Al comenzar el encuentro unitivo entre el alma amante y el Dios amado -al que San Juan de la Cruz denomina *desposorio espiritual*, haciendo suyo el simbolismo del *Cantar de los Cantares*, colocándose así bajo la tradición iniciada por Orígenes, que culmina con San Bernardo- comienza también la mostración esencial de este último. Estado al inicio del cual:

comunica Dios al alma grandes cosas de sí, hermoseándola de grandeza y majestad y arreándola de dones y virtudes y vistiéndola de conocimiento y honra de Dios, bien así como a desposada

en el día de su desposorio. Y en este dichoso día, no solamente se le acaban al alma sus ansias vehementes y querellas de amor que antes tenía, mas [...] comiéndale un estado de paz y deleite y de suavidad de amor. (CE B 14-15, 2)

Beneficios a pesar de los cuales, e ignorando aún el alcance y grandeza de los mismos, experimenta el alma desasimiento y ansiedad, tan pronto:

descubrióle el Amado algunos rayos de su grandeza y divinidad según ella deseaba. Los cuales fueron de tanto alteza y con tanta fuerza comunicados, que la hizo salir por arrobamiento y éxtasis; lo cual hace al principio con gran detrimento del natural [...] no pudiendo sufrir el exceso [...] dice: *¡Apártalos, Amado!* (CE B 13, 2)

Reparos que, una vez superados por el alma, dan paso a la acción de Dios que, morando en ella con su misericordia, le imprime e infunde su amor y gracia, con que la hermosea y levanta tanto que la hace digna consorte, al igualarla ya casi por completo consigo. Puesto que “en el desposorio sólo hay un igualado <<sí>> y una sola voluntad de ambas partes y joyas y ornato de desposada, que se las da graciosamente el desposado.” (Ll. B 3, 24)

La tranquilidad y gloria adquiridas por el *desposorio* no son completas puesto que conciernen únicamente a la parte sensitiva del alma, en tanto que la espiritual sólo acaba de sosegar cuando se ha llegado al *matrimonio espiritual*. Por lo que el alma desposada “todavía padece ausencias y perturbaciones y molestias de parte de la porción inferior y del demonio.” (CE B 14-15, 30)

conociendo el demonio esta prosperidad del alma —el cual, por su gran malicia, todo bien que en ella ve envidia-, a este tiempo usa de toda su habilidad y ejercita todas sus artes para turbar en el alma siquiera una parte mínima de este bien [para lo cual se aprovecha] de los apetitos sensitivos [...] y a las veces levanta [en] la parte sensitiva muchos movimientos. (CE B 16, 2)

Molestias a las que se suma la aflicción cuya causa es que “como el amor que tiene a Dios en este estado es grande y fuerte, atórméntale grande y fuertemente en la ausencia” (CE B 17, 1) Así como la

experiencia de encarcelamiento que se suscita en el alma cuando, reparando en la grandeza del Amado:

echa de ver sus excelencias y grandes riquezas y que no las posee y goza como querría, a causa de la morada que hace en la carne [...y así padece mucho...] porque echa de ver que ella está en el cuerpo como un gran señor en la cárcel, sujeto a mil miserias. (CE B 18, 1)

5.3.10 Matrimonio espiritual

El *matrimonio espiritual* es “el beso del alma a Dios.” (CE B 22, 8), que se produce una vez superadas las etapas de purgación e iluminación espiritual, cuando Cristo se digna llamar ante su presencia al alma-amante diciendo, como el Esposo:

Levántate, amiga mía, hermosa mía,
ven; que ya pasó el invierno,
se fueron, sí, las lluvias;
brotan flores de la tierra,
llega el tiempo de cantar,
el arrullo de la tórtola
ya se oye en nuestra tierra. (Cnt. 2: 10-12)

para unirse a ella en un abrazo amoroso por obra del cual, en adelante, esposo y esposa “son dos naturalezas en un espíritu y amor.” (CE B 22, 3) Estado que supera en mucho al *desposorio*:

porque es una transformación total en el Amado, en que se entregan ambas las partes por total posesión de la una a la otra, con cierta consumación de unión de amor, en que está el alma hecha divina y Dios por participación cuanto se puede en esta vida. (CE B 22, 3)

La cual transformación es tan perfecta que:

se hace tal unión cuando Dios hace al alma esta sobrenatural merced, que todas las cosas de Dios y el alma son unas [...] y el alma parece más Dios que alma, y aun es Dios por participación; aunque es verdad que su ser naturalmente tan distinto se le tiene del de Dios como antes [...] como también la vidriera le tiene distinto del rayo, estando del clarificada. (2S, 5, 7) 28

A consecuencia de ella, así como la esposa no coloca en otro su amor ni cuidado, puesta en dicho estado, el alma:

no tiene ya ni efectos de voluntad, ni inteligencias de entendimiento, ni cuidado ni obra alguna que todo no sea inclinado a Dios, junto con sus apetitos, porque está como divina, endiosada; de manera que aun los primeros movimientos no tiene contra lo que es voluntad de Dios. (CE B 27, 7)

Y confiesa tener ya todo su caudal al servicio del Amado, por lo cual entiende:

el cuerpo con todos sus sentidos y potencias así interiores como exteriores, y toda la habilidad natural [...] las cuatro pasiones, los apetitos naturales [...] porque no se goza sino de Dios, ni tiene esperanza en otra cosa que en Dios, ni teme sino sólo a Dios, ni se duele sino según Dios, y también todos sus apetitos y cuidados van sólo a Dios. (CE B 28, 4)

Gracias al *matrimonio espiritual*, el alma obtiene el privilegio de conocer por esencial manifestación la sabiduría y secretos del Amado y se ve favorecida con la enseñanza de la “*Teología mística*, que es ciencia secreta de Dios [...] la cual es ciencia por amor.” (CE B 27, 5) Sabiduría infusa en la contemplación oscura de la fe, que Dios actúa “poniendo en el alma un nuevo ya entender de Dios en Dios, dejando el viejo entender de hombre, y un nuevo amar a Dios en Dios.” (1S, 5, 7)

Además de la manifestación de su misterio —a través del cual la hace partícipe de su operación intelectual— el alma que ha consumado la unión con Dios participa de su auto-amor, “porque el amor hace semejanza entre lo que se ama y es amado.” (1S, 4, 3) Ya sólo en amar tiene su ejercicio, en virtud de la:

²⁸No debe perderse de vista que dicha transformación no es de índole ontológica, por cuanto a pesar de la intimidad de la unión entre el alma y Dios, por obra del cual la primera queda vestida y hermoçada con la divinidad de Aquél, esto acaece “no mudando alguna dellas su ser” (CE B 22, 5) Durante la vida mortal, por muy elevada que sea la unión, no se cancela la diferencia que distingue conforme a sus ser esposo y esposa.

inflamación de amor en el espíritu, donde Dios tiene recogidas todas sus fuerzas, potencias y apetitos [...] así espirituales como sensitivas, para que toda esta armonía emplee sus fuerzas y virtud en este amor. (2N.O. 11, 4)

La cual inflamación no conoce límite, por cuanto es siempre susceptible de incremento. Al modo como:

habiendo entrado el fuego en el madero le tenga transformado en sí y está unido con él, todavía, afervorándose más el fuego y dando más tiempo en él, se pone mucho más candente e inflamado hasta centellear [fuego] de sí y llamear. (LL B Pról. 3)

5.3.11 La preeminencia del amor

A tenor de las *Escrituras*, la relación entre fe y caridad está lejos de darse en un plano de igualdad en orden de importancia. En palabras de San Pablo: “Si tuviese profecía, y entendiese todos los misterios y toda la ciencia, y si tuviese toda la fe, de tal manera que trasladase los montes, y no tengo amor, nada soy.” (1ª Co. 13:2) Porque:

El amor nunca deja de ser; pero las profecías se acabarán y cesarán las lenguas, y la ciencia acabará. Porque en parte conocemos, y en parte profetizamos; mas cuando venga lo perfecto, entonces lo que es en parte se acabará. Y ahora permanecen la fe, la esperanza y el amor, estos tres; pero el mayor de ellos es el amor. (1ª Co. 13:8-10; 13)

Al término de la vida humana, siempre y cuando aquélla haya estado encaminada a la visión de Dios, tanto la fe como la esperanza cesarán, por que serán innecesarias ante la visión cara a cara de Dios. (1ª Co. 13:12) Mas el amor permanecerá porque sólo *por él y en él* se realiza la unidad entre el alma amante y el Dios amado. Preeminencia que lleva a San Juan de la Cruz a referirse al alma que ha transitado ya exitosamente por los procesos purgativo e iluminativo, como “amada en el Amado transformado” (N.O., p. 484)

El que no ama, no ha conocido a Dios; porque Dios es amor. (1ª Jn. 4: 8)
 En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Él nos amó a nosotros, y envió a su Hijo en propiciación por nuestros pecados. (1ª Jn. 4: 10)
 Porque de tal manera amó Dios al mundo, que ha dado a su Hijo unigénito, para que todo aquél que en él cree, no se pierda, mas tenga vida eterna. (Jn. 3:16)

Dios ama al hombre y por causa de ello se manifiesta a través de Cristo como palabra inteligible ante su espíritu. Pero, al mismo tiempo, la condición necesaria del itinerario espiritual por el que el hombre se desnuda de todo aquello que no es Dios para poder descubrir en sí mismo su presencia, es el amor finito hacia esa divinidad. Amor que se ve perfeccionado cuando el amor de Dios al hombre que ya le ama asume la forma de amor a sí mismo. Dios sólo se ama a sí mismo. Mas para ello precisa del amor humano, como medio de su realización. El amor es la fuerza unificante que reúne los universos sagrado y profano. Es el hablar silencioso de Dios, que necesita de la palabra humana para resonar a través suyo, en un decir que declara un mundo natural y una comunidad social, igualmente transfiguradas por la comprensión del amor, que acontece gracias a la revelación de su Verbo.

Por vía negativa sabemos que:

El amor es sufrido, es benigno; el amor no tiene envidia, el amor no es jactancioso, no se envanece; no hace nada indebido, no busca lo suyo; no se irrita, no guarda rencor; no se goza de la injusticia, mas se goza de la verdad. Todo lo sufre, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta. (1ª Co. 13: 4-7)

Y que, en un grado máximo de perfección, sólo ello puede caracterizar a Dios de manera esencial. Es por amor que Dios adviene al hombre, en la persona del Espíritu Santo, en su calidad de paráclito²⁹, que:

²⁹ En torno al concepto teológico de Espíritu Santo, en su *Diccionario de Teología*, Bouyer señala que en el *Antiguo Testamento*, aparece “como la potencia que anima a los profetas y les hace hablar en el nombre del Dios mismo, y como la que realiza a través de los hombres las obras de Dios.” Por su parte, el *Génesis* “nos mostrará al Espíritu incubando el caos para extraer de él el mundo organizado, como la Palabra que estaba en el origen de todo (Gen. 1, 2)”
 En el *Nuevo Testamento*, San Juan presenta al Espíritu Santo como un abogado que a la vez defiende y aconseja a su favor (Jn. 14, 16-26). El cual será enviado por el Padre “por la intercesión del Hijo (Jn 14, 17), pero también el Hijo lo enviará (Jn. 15, 26) de parte del Padre, porque es Espíritu de verdad, que les recordará todo lo que les había dicho, y les enseñará todas las cosas, y les glorificará tomando lo que está en el hijo, para comunicárselo a ellos.”
 Asimismo, San Pablo añade “la precisión de que es por el don del Espíritu como se manifiesta la realidad de nuestra adopción por el Padre en su Hijo (Rom 8, 14, 17; cf. Gál 4, 6-7)

formándose en la voluntad como un bien y por tanto moviendo a la persona a retirarse dentro de sí misma [...] cuya voz escucha llamándole a gozar de no sólo la presencia interior del Espíritu Santo sino también de la del Logos y el Padre, con quienes comparte una sola y única naturaleza, con quienes comparte una sola y única vida divina.³⁰

Es decir, que sale al encuentro de los hombres, haciéndose presente en su voluntad, como bondad proveniente de Dios, que dispone el alma para recibir la iluminación de su Verbo. Para a gozar de la contemplación infusa, gracias a la cual el hombre entra en el reino de Dios: participa de su vida y naturaleza, en el sentido ya elucidado.

No obstante, como “El viento sopla de donde quiere, y oyes su sonido, mas ni sabes de dónde viene, ni a dónde va; así es todo aquel que es nacido del Espíritu.” (Jn. 3:8) Conforme al misterio que envuelve a Dios, “aquéllos que nacen del Espíritu oyen su voz, pero no saben de dónde procede ni adonde va cuando acaba la experiencia.”³¹ En la apertura del sentido sacro, Dios dispone al hombre enviando a él su Espíritu para que prepare el aposento del alma donde habrá de morar.

Entre Dios y el particular se establece un encuentro no sólo personal, sino íntimo, por obra del cual el segundo se hace partícipe de la naturaleza y operaciones divinas. Gozo aludido a través de la metáfora de los pastos de la vida eterna a los que Cristo conduce a las almas dóciles, que declaran en su proximidad:

Jehová es mi pastor; nada me faltará.

En lugares de delicados pastos me hará descansar;

Junto a aguas de reposo me pastoreará [...]

Confortará mi alma;

Me guiará por senderos de justicia por amor de su nombre [...]

Y en casa de Jehová moraré por largos días. (Sal. 23: 1-3; 6)

³⁰ Ferraro, José, *Misticismo y Compromiso en el Evangelio de San Juan*, vol. I, Edamex, México, 1997, p. 46.

³¹ *Ibid.*, p. 47.

CONCLUSIÓN

Desde sus orígenes, la historia de la filosofía como metafísica onto-teo-lógica se ha planteado la pregunta de si el discurso filosófico puede abordar la cuestión de Dios o, dicho en palabras de Heidegger: ¿cómo entra Dios en la filosofía? Históricamente, la filosofía ha asumido cuatro posturas al respecto: racionalismo, teísmo, deísmo y fideísmo. Las cuales han intentado convertir a Dios en mero concepto racional, despojado de sacralidad y misterio (caso de las tres primeras); o bien exiliar a Dios de la filosofía (en el caso del último).

La teología teísta de Santo Tomás afirma que Dios está en el mundo por esencia (teoría de las cuatro causas), por presencia, por potencia y por gracia. Modalidades de entre las cuales la única relevante para la presente reflexión es la presencia por gracia, dado que a través suyo se abre la posibilidad de la experiencia mística para el hombre, que tiene por condición *sine que none* la mediación de Cristo: palabra interior o Verbo en el que Dios piensa la totalidad de lo creado, al pensarse a sí mismo. En virtud de la identidad entre Padre e Hijo -cuya justificación constituyó un problema medular de la Edad Media y dio paso al desarrollo de una filosofía del lenguaje con raíces aristotélicas- es posible entender que el Hijo no es más que la voz histórica y carnal del Padre. Verbo que conforme a su humanidad es camino para la experiencia mística; mas conforme a su divinidad es el término de dicho camino: realidad absoluta y trascendencia omnipotente que, al menos durante sus inicios, sirve como modelo moral para el alma que busca a Dios. Cristo es el Verbo de Dios, destinado a los hombres, que sale a su encuentro a lo largo de las generaciones para demandar de ellos su escucha comprensiva, entendida como correspondencia amorosa al Dios del amor. Misma que da origen al proceso espiritual que, atravesando las vías purgativa, iluminativa y unitiva, culmina en la unión mística transformante con el Amado.

Por más que la metafísica onto-teo-lógica haya advertido la posibilidad filosófica de indagar sobre el misterio de la Trinidad, de preguntarse por la fe como virtud teologal para el encuentro con Dios y de dilucidar la experiencia mística a partir de la presencia de Dios en el hombre por gracias, lo cierto es que se limitó a explorar la presencia esencial de Aquél. Situación que propició el olvido y posterior abandono de su sacralidad por que, a raíz de su incapacidad para dar cuenta de sus rasgos religiosos, la metafísica redujo a Dios a mero principio causal. Insuficiencia que obliga a emprender un análisis deconstructivo de la historia de la filosofía, de la mano de Heidegger, tendiente a esclarecer cómo entra Dios en la filosofía. Para comprender que Dios sólo tiene cabida en la metafísica como ente principalísimo y fundamento óntico de la creación, en la medida que la filosofía se origina como preguntar que busca fundamentar al ser, pero que, al incurrir en el olvido de la pregunta por el sentido ontológico, cancela inevitablemente la experiencia de

Dios, debido a que esta última sólo puede suscitarse en el claro despejado por la mostración del sentido del ser (Capítulo I).

Por lo que concierne no ya al objeto de la creencia teológica sino a la fe, como medio proporcionado para acceder a la experiencia de Dios, es preciso recordar que la filosofía moderna cancela su carácter sobrenatural al definirla como un estado mental. Pero al hacerlo impide decidir sobre la realidad y naturaleza de su objeto (Dios). La Modernidad sólo acepta la fe natural entendida como certeza o certidumbre epistémica del sujeto, que lo pone a salvo de la duda. Lo que termina por hacer de Dios un constructo mental de la subjetividad humana: un fenómeno psicológico del que sólo se puede hacer un autoanálisis.

La Modernidad objeta que, a decir de Kierkegaard, el creyente es de suyo un particular ante Dios, con quien entabla una relación absoluta en el ámbito de la fe teologal. Lo que deriva en la subordinación del ámbito ético al compromiso teológico, que provoca la relativización de la ética. La ética sólo puede ejercerse en un plano inmanente, destinado a la afirmación de la autonomía moral de la voluntad. En tanto que la fe se realiza ineluctablemente en un plano trascendente, para ingresar al cual el particular debe renunciar a la autonomía de su voluntad. Oposición insalvable que subordina a Dios al plano de la ética, o como la llama Kant a <<la religión dentro de los límites de la mera razón>>, que convierte a Aquél en idea regulativa. Reducción en favor de la cual Kant argumenta que Dios no es el parámetro absoluto apelando al cual se determina aquello que vale en el plano ético; sino que es la validez universal de los imperativos y las máximas morales las que determinan la legitimidad de Dios.

En franca oposición a lo anterior, la perspectiva teológica de la fe sostiene que ella es el único medio proporcionado al ser sobrenatural de Dios, capaz de disponer favorablemente al hombre para su conocimiento. Argumentando para ello que ni la imaginación, ni el sentido, ni el entendimiento (conocimiento natural) son ayudas convenientes para la obtención del saber divino que resulta del pensamiento analógico porque, dada la disparidad en términos de ser y perfección entre la naturaleza y Dios, la analogía sólo ayuda para comprender su sacralidad por vía negativa: diciendo todo lo que no es Dios. A fin de conocer a Dios es necesario poseer la fe teologal, infusa por Dios en el alma con el consentimiento de ésta. Infusión a la que debe acompañar la posesión de la caridad teologal, toda vez que fe y caridad -o como aquí la he llamado, erotismo sagrado- están imbricadas por un círculo hermenéutico en el que no hay caridad sin fe, puesto que no es posible amar lo absolutamente desconocido; pero tampoco hay fe sin caridad, por que el conocimiento de la fe es un don sobrenatural que Dios hace al hombre en respuesta a su invocación amorosa (Capítulo II)

Para superar la metafísica onto-teo-lógica no basta tener claro que ésta redujo a Dios a principio causal y canceló la fe, ofreciendo para ello el argumento de que por ser un conocimiento sobrenatural resulta no sólo inaccesible al hombre, sino que además ajeno al preguntar filosófico que busca esclarecer el vínculo religioso. Ante todo, es imprescindible indagar cuáles son las razones de la incapacidad filosófica para abordar la cuestión de Dios, sin por ello mismo desacralizarlo. Investigación que obliga a realizar una revisión histórica de la filosofía, orientada a rastrear las causas del olvido de lo sagrado como una consecuencia inevitable del olvido del ser, para así contestar a la pregunta: ¿en qué sentido la metafísica onto-teo-lógica representa un peligro para el pensar sobre Dios? En virtud de que al provocar el olvido del ser ocasiona también el ocultamiento de lo sagrado, de lo divino y de Dios, cuya mostración esencial o denegación se decide en el seno del acaecer del sentido ontológico. Todo ello, con la intención última de re-plantear la pregunta por el sentido del ser, para así poder deslindar a la teología de la ontología. Lo que, de realizarse, posibilitaría comprender que, por sí misma, la teología es el conocimiento de la existencia creyente, ajena a toda cosmovisión; que tampoco da pie a la identificación del Dios de la fe con el ente supremo de la metafísica; ni al surgimiento de ningún tipo de onto-teo-logía. Esto es, que la teología no es un conjunto articulado de verdades válidas de por sí; sino un decir que cobra sentido en el universo de la creencia. De modo que la fe no ha menester de la filosofía para ser tal. No obstante, como ciencia de la fe, la teología sí necesita del pensar filosófico, a fin de elucidar la revelación histórica que se abre *por y para* ella.

De acuerdo con Heidegger, el <<olvido del ser en favor del ente>> ha sido una constante a lo largo de la historia de la filosofía. Un ejemplo de ello es que, al preguntarse por las condiciones de posibilidad del conocimiento científico, Platón da a luz una metafísica que confunde al ser con la idea (*eidós*) e identifica ésta con el fundamento inmutable y eterno del mundo sensible. Ya en los comienzos de la Modernidad, Descartes dejó de lado la dilucidación del sentido ontológico para mejor ocuparse de explicar el ser del ente -al que dividió en *res cogitans* y *res extensa*- a través del recurso a un *Deus ex machina*, pilar fundamental del mundo externo. Pero al hacerlo confundió al ser con el ser de Dios, al tiempo que hizo de Éste una entidad *causa sui*, fundamento del universo óptico. Más adelante, Nietzsche trató de combatir los supuestos básicos de la metafísica occidental. Sin embargo, acabo por construir una nueva propuesta para la que no hay más que entidades jerárquicamente indistintas. A diferencia de sus predecesores, Nietzsche tuvo el mérito de enfatizar el carácter deviniente de los entes al pensar la realidad como un proceso ilimitado, despojado de sentido y de teleología. Empero, concibió al ente como expresión concreta de la voluntad de poderío e hizo de ella el fundamento del universo óptico. Finalmente, la era técnica es la consumación del olvido del ser en favor del ente, al que se representa en

términos utilitarios como *ser-a-la-mano*. La obsesión moderna por la ciencia conduce al hombre a la afirmación de una voluntad de dominio tiránico sobre la naturaleza, a la que concibe como totalidad siempre disponible, con la que sólo cabe entablar una relación productiva y violenta. Perspectiva que, por otra parte, encuentra sustento teológico en la interpretación del Génesis bajo el modelo de la producción técnica; de Dios como causa eficiente del mundo y del hombre como artesano que emplaza a la naturaleza para que satisfaga sus necesidades.

Si la filosofía es responsable del olvido del ser en favor del ente, al que la metafísica onto-teo-lógica confunde con Dios, ello la obliga a preguntarse si hay alguna relación entre el olvido del ser y el olvido de lo sagrado. Cuestionamiento al que Heidegger responde afirmativamente diciendo que fuera del marco del ser no hay horizonte donde Dios pueda mostrarse por que, en su calidad de ente, sólo accede a la mostración esencial en la apertura del sentido ontológico. Por tanto, la cercanía o proximidad de Dios no dependen de la religiosidad de los hombres ni de los afanes teológicos del filosofar, sino del acontecimiento originario del sentido del ser, en cuyo ámbito se decide históricamente el advenimiento o la denegación de Dios.

A propósito del acaecer de lo sagrado y de Dios es preciso recordar que la época actual se define por el ya no más de lo divino y el aún no del Dios al que se aguarda. El tiempo del hallazgo ahorrado es la época del mundo en que se experimenta la indigencia y lejanía de Dios. A pesar de lo cual, desde su ausencia, el Dios que falta hace señales a los hombres -cuyas primicias ofrece al poeta- para hacerles entender que dicha ausencia no es sinónimo de su falta definitiva o de su muerte, sino la posibilidad negativa de su advenimiento y mostración. Enseñanza que lleva al hombre a inquirir sobre aquello que debe hacer para aguardar la llegada del Dios ausente, así como para reconocer su proximidad y comprender su revelación. Cuestionamientos que, para Heidegger, se traducen en la tarea de re-encontrar un camino que sirva al hombre para retornar a la experiencia originaria de lo sagrado; que supone el abandono del pensar onto-teo-lógico en favor de un pensamiento que al ocuparse de Dios no lo despoje de su sacralidad (Capítulo III).

Pugnar por la adopción de una nueva forma de abordar tanto la cuestión del ser como la de Dios requiere como condición previa indagar sobre la relación esencial entre ser-pensar y decir; y por tanto, supone la investigación de <<la esencia del habla en tanto que tal habla>>: la interrogación por la esencia del habla, destina a determinar si, tras haber abandonado la perspectiva onto-teo-lógica, la filosofía está o no en condiciones de acoger en su seno el problema de Dios y de su experiencia místico-religiosa. Luego de llevar a cabo la revisión histórica de las maneras en que -como una consecuencia derivada del <<olvido

del ser en favor del ente>>- la pregunta por la esencia del habla se ha extraviado una y otra vez en el esclarecimiento de su dimensión óptica, Heidegger señala que el lenguaje no es una propiedad ni un atributo humano, sino potestad del ser. El ser es aquella nulidad entitativa a la que compete la mostración de sentido originario: la capacidad de dejar aparecer algo, para que se vea y se oiga; la apertura y aclaración de la verdad (*aletheia*).

Hablar no es más que re-decir el sentido del ser: conducir su sentido a la resonancia de la voz humana. Es invocar el sentido del ser -así como de lo sagrado y de Dios- para traerlo a la presencia descubridora y hacer que perdure. Afirmación que conduce a la pregunta: ¿de entre todas las formas del decir humano, cuál de ellas posee preeminencia? A la que Heidegger responde sosteniendo que es el poema, toda vez que gracias al habla poética el hombre llama a venir a la presencia el sentido ontológico, preserva y reúne aquello que nombra. Esto es, deja aparecer y estar presente un cosa sosteniéndola en su ser: la invita a venir, y al hacerlo la encomienda al mundo del que proviene, para que desde él haga su aparición y concierna al hombre.

Poetizar equivale a tener la experiencia originaria de la realidad para después nombrarla, merced a la inspiración: manía divina que hace del poeta un portavoz de los dioses, que accede a su acontecer esencial y por ende nombra lo sagrado. El ser del hombre se define por la guardianía del habla -cuya más pura expresión es el poema- dado que sólo afirmando su pertenencia a ella consigue una morada adecuada a su esencia. La poesía es el lenguaje primitivo de un pueblo, de donde surge el hablar cotidiano por que, conforme a su origen, toda palabra es poética por evoca una experiencia óptica a la que subyace una pre-comprensión indirecta del sentido ontológico. La poesía es un nombrar que instaura el ser y la esencia de las cosas, por que gracias a ella se torna público todo cuanto después pasa a formar parte del habla cotidiana. Hacer poesía -y habitar poéticamente la realidad- es participar del acontecimiento esencial del habla: la donación del sentido ontológico en su verdad histórica, que a su vez abre paso a la *aletheia* de lo sagrado, y de Dios. La importancia de la poesía radica en que, si bien es cierto que la palabra humana no es una invocación originaria sino un decir que responde a la invocación de Dios, sólo a partir de ella se abre la posibilidad de disponerse favorablemente a la espera de su acaecer.

El habla poética surge de lo inhablado en dos sentidos. En primer lugar, lo hablado surge de lo inhablado como lo no dicho que, por estar más allá de los límites del entendimiento humano, escapa a toda comprensión racional. Exceso de sentido que permanece retenido en el seno de la diferencia que separa la infinitud de Dios de la finitud humana, al que la existencia no puede acceder mediante el conocimiento natural. En un segundo sentido, el decir de Dios surge del silencio, entendido como aquello que debe permanecer inhablado. Que no puede mostrarse en el advenimiento del hablar sagrado sino que, por el

contrario, se conserva resguardado en el misterio que envuelve a Dios. Al acontecer, lo sagrado hace don de su llegada resguardándose en su remisión al retenimiento, de modo que resplandece en su velamiento. Motivos por los cuales, en el contexto de la amable disputa entre filosofía y poesía, la victoria es de la segunda. Poetizar es resultado de asumir que la actitud verdadera del pensar no consiste en plantear preguntas fundamentales, sino en prestar oído al consentimiento de lo que se pone en cuestión. En dejarse alcanzar por la interpelación de Dios para luego corresponder a su invocación, dando paso con ello al surgimiento de un comprender vital y un conocimiento que tan pronto alcanza al hombre transfigura su relación con lo sagrado.

Habitar poéticamente el mundo es la condición necesaria para la experiencia de Dios en tres sentidos: 1. Por que sólo gracias a la vivencia poética el hombre salva la tentación de emplazar la realidad y aprende a demorar cabe el mundo y las cosas, a fin de arribar a la comprensión del sentido ontológico. 2. Por que el poeta es un visionario que interpreta en su cotidianidad más inmediata los signos de la apertura o denegación de Dios. 3. Por que el poeta es quien recoge las primicias de su hallazgo y la mostración esencial de lo divino, cuyo decir salvaguarda. (Capítulo IV)

A lo largo de los capítulos ya señalados me propuse justificar la adecuación y pertinencia de la hermenéutica heideggeriana para emprender el análisis comprensivo de la poesía mística, en la que se declara la unión transformante entre el alma y Dios. Hecho lo cual, dejando atrás la exposición de los fundamentos hermenéuticos de la poesía mística, pasé al momento de su aplicación en la obra de San Juan de la Cruz, tomando como hilo conductor la noción que aquí se ha delimitado como erotismo sagrado.

La tendencia que gobierna al erotismo es el anhelo de continuidad, que induce a la posesión del otro -ya sea Dios o un ser humano- al que se supone capaz de subsanar la insuficiencia ontológica derivada de la finitud, que hace del hombre un *ser-para-la-muerte*, causante del deseo carnal (erotismo profano) y la ansiedad de unión plena con lo divino (erotismo sagrado). Obsesionado por la continuidad y convertido en amante, el hombre que anhela la posesión de Dios pretende retornar a la continuidad primera que lo vincula al ser de modo general. Anhelo oceánico que, en el contexto del erotismo místico, halla su consumación en la relación íntima que se establece a lo largo de todo el camino espiritual entre la finitud amante y la infinitud amada.

En los comienzos del camino de perfección que desemboca en la experiencia mística de Dios, el alma desempeña el papel activo: es ella quien ama y actúa en su purgación a fin de merecer el amor de Dios. Sin embargo, conforme se vacía de todo lo que no es Dios para poseerle en perfección y luego que Éste comienza a morar de modo más evidente en ella, la hermosea con un conjunto de dones que hacen de

ella un espejo finito y mortal de su majestad y gloria, del que Dios mismo se prenda irremediabilmente hasta devenir amante. Inversión que se cancela cuando, en las últimas fases de la experiencia mística, el amor sagrado iguala Amante y amada, en el ocaso de una venturosa noche oscura que los une. Todo lo cual pone de manifiesto que el proceso místico no es más que el despliegue de un erotismo sagrado del que Dios es *alfa y omega* por cuanto sólo descubre los dones de su amor ante el alma que se ha unido a Él por semejanza.

Respecto de las fases que conforman el proceso místico, tal como éste aparece descrito en la obra de San Juan de la Cruz, huelga decir que, en términos generales, éstas se agrupan en tres grandes secciones: la vía purgativa, en la que el espiritual principiante actúa por sí mismo para despojarse de las imperfecciones que le impiden unirse a Dios; la vía iluminativa, en la que Dios comienza a ilustrar su entendimiento, voluntad y memoria con su noticia amorosa en el medio oscuro de la fe infusa; y la vía unitiva, conformada por el desposorio y el matrimonio espiritual, donde la transformación del alma en Dios llega hasta el punto que la finitud y mortalidad de la primera lo permiten en esta vida. Proceso espiritual susceptible de ser interpretado como la realización de una dialéctica erótica que tiene por origen y término un Dios cuyo ser se resuelve en amor, que por amor decide habitar en el centro del alma humana para demandar desde allí la comprensión de su divino Verbo, que habrá de traducirse en libre correspondencia amorosa, por obra de la cual se realiza la fusión erótica de lo sagrado y lo profano. Experiencia que, como se ha dicho en repetidas ocasiones y de acuerdo con el doctor místico, está abierta siempre a todo hombre, por cuanto entraña la actualización de una dimensión ontológica de tipo erótico orientada hacia lo sagrado, que en términos teológicos constituye su fin sobrenatural. Finalidad que, lejos de lo que sostienen las tendencias contemporáneas de la teología, no debe ser concebida como privilegio de unos cuantos, elegidos por Dios por razones desconocidas, sino como la realización definitiva y radical del vínculo religioso. (Capítulo V)

BILBIOGRAFÍA

- Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Madrid, Gredos, 1997.
- _____, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1999.
- _____, *Tratados de Lógica*, Madrid, Gredos, 2001.
- Bacon, F., *Novum Organon*, España, Sarpe, 1984.
- Bataille, George, *El Erotismo*, México, Tusquets, 1997.
- Beuchot, M., la esencia y la existencia en la filosofía escolástica medieval. Su repercusión en la analítica actual, México, UNAM, 1992.
- _____, *Signo y Lenguaje en la Filosofía Medieval*, México, UNAM, 1993.
- Cabrera, Isabel, *El Lado Oscuro de Dios*, México, UNAM, 1986.
- Cassirer, E., *Kant, Vida y Doctrina*, Breviarios, México, F.C.E., 1997.
- Colomer, Eusebi, *La cuestión de Dios en el pensamiento de Martín Heidegger*, México, Universidad Iberoamericana, 1995.
- Comentario Exegético y Explicativo de la Biblia. Tomo I El Antiguo Testamento*, Colombia, Casa Bautista de Publicaciones, 1995.
- Descartes, R., *Discurso del Método*, Buenos Aires, Losada, 1974.
- _____, *Meditaciones Metafísicas*, México, Espasa-Calpe, Austral, 1997.
- Diccionario de San Juan de la Cruz*, España, Monte Carmelo, 1995.
- El Cantar más bello. Cantar de los Cantares de Salomón*, traducción y comentario de Emilia Fernández Tejero, Madrid, Trotta, 1995.
- Eliade, M., *Mito y Realidad*, España, Editorial Labor, 1992.
- Ferraro, José, *Misticismo y Compromiso en el Evangelio de San Juan, vol. I*, México, UAM-I, Edamex, 1997.
- _____, *Misticismo y Compromiso en el Evangelio de San Juan, vol. II*, México, UAM-I, Edamex, 1996.
- _____, *Misticismo y Liberación del Pobre*, México, UAM-Edamex, 1995.
- _____, *San Juan de la Cruz y el problema místico. La necesidad de un nuevo concilio*, México, Editorial Periodística e impresora de Puebla, 1976.
- Gadamer, G., *Verdad y Método I Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1999.
- González Suárez Lucero, *En torno a la Complementariedad de las teorías naturalista y convencionalista del lenguaje: Comentario al "Cratilo", de Platón.*, México, UNAM, Campus Acatlán, Julio del 2001 (tesis de licenciatura)
- González-Valerio M. A., Rivara Kamaji, G., Rivero Weber, P., (Coord.), *Entre Hermenéuticas*, México, UNAM, FFyL, 2004.
- Granier, Jean, *¿Qué sé? Nietzsche*, México, CNCA, 1997.
- Grün, Anselm, *La sabiduría de los padres del desierto*, Sígueme, Salamanca, 2003, p. 41.
- Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, México, Distribuciones y Ediciones Peña Hermanos, 1996.

- _____, *De camino al Habla*, Odós, Ediciones del Serbal, 1990.
- _____, “El Origen de la obra de arte”, en *Arte y Poesía*, México, F.C.E., 1992.
- _____, *El Ser y el Tiempo*, México, F.C.E., 1997.
- _____, “El último Dios. Contribuciones a la Filosofía sobre el acontecimiento apropiador”, Traducción de Fabián Mié. en: *Revista de Filosofía*, Córdoba, año VI, no. 8-9, nov. 96.
- _____, “Hölderlin y la esencia de la poesía”, en *Arte y Poesía*, México, F.C.E.,
- _____, “La Constitución Onto-teológica de la Metafísica”, Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, en: *Identidad y Diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1990.
- _____, “La falta de nombres sagrados”, traducción de Adolfo P. Carpio, en: *Acento*, año 1, núm. 2, mayo de 1982, Buenos Aires.
- Hesíodo, *Teogonía*, Madrid, Gredos, 2002.
- Jolivet, Regis, *Las doctrinas existencialistas*, Madrid, Gredos, 1976.
- Kant, I., *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.
- Kierkegaard, S., *El concepto de la angustia*, Madrid, Austral, Colección Espasa-Calpe, 1994.
- _____, *Temor y Temblor*, México, Fontamara, 1999.
- _____, *Tratado de la Deseperación*, México, Grupo Editorial Tomo, 2002.
- Leibniz, *Monadología*, Madrid, Sarpe, 1985.
- Mujica, Hugo, *La palabra inicial*, Trotta, Madrid, 1996.
- Nietzsche, F., *Ecce Homo*, Fontamara, México, 1996,
- _____, “El Crepúsculo de los Ídolos”, en: *Obras Inmortales*, tomo III, Edicomunicación S.A., España, 1985.
- _____, *La voluntad de Poderío*, .españa, Biblioteca EDAF, 1981.
- _____, *Más allá del bien y del mal*, España, Alianza Editorial, 1999.
- Otto, W., *Las Musas. El Origen divino del Canto y del Mito*, Eudeba, Argentina, 1981.
- Pascal, B., *Pensamientos*, Ediciones Orbis, Barcelona, 1977.
- Platón, “Fedro”, en: *Diálogos*, Gredos, Madrid, 1996.
- _____, “Ión”, en: *Diálogos*, Gredos, Madrid, 1993.
- _____, “Teetetes”, en: *Diálogos*, Gredos, Madrid, 1994.
- Quiles, I., *Filosofía de la Religión*, Austral, Colección Espasa-Calpe, Madrid, 1949.
- Rivara Kamaji, Greta, *El ser para la muerte. Una ontología de la finitud*, Col. Seminarios. UNAM. Ed. Itaca, México, 2003.
- San Agustín, *Confesiones*, Ediciones Paulinas, México, 1996.
- San Juan de la Cruz, *Obras Completas*, B.A.C., Madrid, 1974.

Santo Tomás, *Comentario al Tratado de la Interpretación*, EUNSA, España, 1999.

Scheler, Max, *De lo eterno en el hombre*, Revista de Occidente, Madrid, 1940.

Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, F.C.E., México, 2001.

Tecla Jiménez Alfredo, *La teoría del conocimiento y el problema de los universales en la Edad Media*, México, Ediciones Taller Abierto, 1989.

Velasco, J.M., *El fenómeno místico*, Madrid, Trotta, 2001.

Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Altaya, 1994.

Zambrano, María, *El hombre y lo divino*, F.C.E. México, 2005.

_____, *Filosofía y Poesía*, UNAM, México,