



Casa abierta al tiempo

Universidad Autónoma Metropolitana

Unidad Iztapalapa

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA



COORDINACIÓN DE SERVICIOS
DOCUMENTALES - BIBLIOTECA

LA FE INFUSA O FE MÍSTICA
¿EL ÚNICO SENDERO PARA LLEGAR A LO DIVINO?

TESIS QUE PRESENTA EL ALUMNO:

✓ MÁRQUEZ JASSO ISAÍ

MATRÍCULA: 96222101

PARA LA OBTENCIÓN DEL GRADO DE:

✓ LICENCIADO EN FILOSOFÍA

ASESOR: DR. JOSÉ FERRARO

México, D.F. Noviembre de 2001



Dios te ha concedido un espíritu con alas,
Para que surques firmemente el espacio del
Amor y de la libertad. ¿No es, por tanto, una
pena que te arranques las alas con tus
mismas manos y tenga después tu alma que
arrastrarse como un insecto sobre la tierra?

KHALIL GIBRAN

Por despertarme a medianoche y dejar que los
cielos arrojen las semillas de la mañana en mis
oscuras profundidades.

Gracias.
Para lo Divino.

Por estar y ser como son. Porque sin su
pensamiento yo no hubiese tenido el mío.

Gracias.
Padres.

Por colmar de música mis pensamientos y
ayudarme a caminar más rápido entre las
espinas.

Gracias.
Hermanos.

Porque tu pensamiento es el mío. Porque mi
amor por ti es tan sublime en la bruma
nocturna como lo es a plena luz del día.

Gracias.
Angel.

Por esa voz de estruendo de volcán. Por esas
palabras que como meteoros cuando caen
hacen grandes agujeros en mi cabeza.

Gracias.
Dr. Ferraro.

Porque es curioso que la vida caótica sea el
estimulo más eficaz para mi imaginación.
Para parientes y amigos que de alguna forma
están involucrados en mi pensamiento.

Gracias.

A la Universidad y a la filosofía por
aceptarme aún siendo un embrión.

Gracias.

INDICE

INTRODUCCIÓN	I
CAPÍTULO I	
LA FE EN SAN AGUSTÍN	4
NOTAS	17
CAPÍTULO II	
LA FE EN SANTO TOMÁS	19
LOS HÁBITOS	20
SOBRE LA VIRTUD	24
LAS VIRTUDES TEOLOGALES	32
EN TORNO A LA FE	36
NOTAS	45
CAPÍTULO III	
LA FE EN SAN JUAN DE LA CRUZ	49
LA NOCHE ACTIVA DEL SENTIDO	53
LA NOCHE ACTIVA DEL ESPÍRITU	65
LA NOCHE DE LA MEMORIA Y LA VOLUNTAD ESPERANZA Y CARIDAD	80
LA NOCHE PASIVA DEL SENTIDO	92

LA NOCHE PASIVA DEL ESPÍRITU	97
NOTAS	105
 CAPÍTULO IV	
EL CONCEPTO VERDADERO DE FE	111
EL CONCEPTO DE FE EN TEOLOGÍA MODERNA	132
NOTAS	144
 CONCLUSIONES	149
 BIBLIOGRAFÍA	151
BIBLIOGRAFÍA LEÍDA	153

INTRODUCCIÓN

El cristianismo, al igual que el budismo y el hinduismo, eran en sus principios religiones místicas, es decir, que sus doctrinas tenían como base la orientación de que los creyentes pudiesen tener en esta vida una experiencia sobrenatural, divina. En lo que se refiere a la religión cristiana, por lo menos, esa experiencia es traducida como contemplación infusa.

El hacer esta investigación me abrió los ojos (tanto los ojos físicos, como los espirituales —aunque ello traiga el enojo y la duda de algunos) para darme cuenta de que esa orientación hacia la experiencia de Dios en esta vida, o misticismo, que conlleva por fuerza una disciplina y un proceso de la vida del hombre en todos los aspectos, es totalmente contraria al pensamiento moderno que tienen los creyentes y lo que es todavía peor, al pensamiento de los teólogos modernos. La verdadera moral cristiana implica al volverse cada vez más humanos —y ello no puede ser considerado como un fin en sí—, lo cual dispone para recibir las virtudes teologales (fe, esperanza y caridad) y de esta forma llegar a la contemplación infusa. La ética que se profesa hoy en día esta dirigida principalmente a la obtención y conservación del poder, del dinero, del sexo, de un intelectualismo insatisfecho, de la cultura e inclusive del arte; pero ninguna de estas cosas tienen ni siquiera como fin remoto, el lograr al hombre más humano, en el mejor de los casos, estas procrean muertos vivientes, hombres inconscientes y sucios. Podríamos decir, sin temor a equivocarnos, que dichas cosas están haciendo que el hombre se olvide cada vez más de que existe un orden divino y por consecuencia, que piensen que el llegar a Dios sea por medios naturales; siendo uno de ellos las palabras (comunes y corrientes) escritas en la *Biblia*, sea otro el ver por los pobres, el cumplir con el trabajo, etc., lo cual no esta nada mal ejecutarlo pues son actos buenos, pero teniendo la clara idea de que estos actos son humanos y por ello insuficientes para ser considerados como actos que nos lleven directamente a Dios, estos actos deben ser considerados como actos que disponen para recibir la fe infusa, la cual si es el medio próximo para la unión sobrenatural. El pensamiento moderno, entonces, se ha olvidado del misticismo y por ello de la verdadera fe, o fe infusa, lo cual trae como consecuencia una falsa interpretación del cristianismo.

Sería tema de otra investigación el tratar de descubrir el por qué si hombres como Santo Tomás y San Agustín formaron parte de una vida cristiana donde la fe era el principal medio, junto con las otras dos virtudes infusas, para llegar a un estado divino, el catolicismo contemporáneo (la Iglesia de hoy día) y doctrinas como el cristianismo y cualquier doctrina que tenga como fundamento de sus enseñanzas a la *Biblia*, se han apartado totalmente de la experiencia mística. Santo Tomás al igual que San Agustín, sostenían que la experiencia mística era la esencia del cristianismo y algo de suma importancia era que afirmaban que esta experiencia era para todos, siempre y cuando el hombre este dispuesto a seguir el proceso que implica dicha experiencia.

Interpretar a estos dos hombres que son considerados en occidente más filósofos que místicos, teniendo tras de mí toda un aprendizaje filosófico y una muy poca base religiosa, he de confesarlo, no fue nada fácil. Muchas dudas nacieron en mí al leer a estos hombres. Pero llegó el momento de revisar a San Juan de la Cruz. De pronto todo se hizo más claro, los textos de Santo Tomás y San Agustín se tornaron más transparentes, más

precisos, más abordables. Con San Juan de la Cruz el corazón empezó a abrirse, entendí que para llegar a tener fe (infusa) se debe antes tener el valor y arriesgarse a seguir un camino de perfección, un proceso de purgaciones dolorosas pero también de hermosos deleites. Entendí también que la nueva teología nos disfraza de forma muy sutil las palabras (y por tanto la experiencia) de los místicos, en especial de San Juan de la Cruz. Estos teólogos afirman que el misticismo es sólo para algunos escogidos de Dios, a quien Él ama más. Las razones sólo Él las conoce.

El pensamiento de los tres místicos que interpreto en este trabajo, es un pensamiento que se justifica por su propia experiencia de lo sobrenatural. Y para ellos, un principio básico del misticismo y por tanto, de la vida cristiana, es que Dios ofrece a todos un fin sobrenatural o trascendente. Ya dado este fin, se tienen que buscar los medios adecuados para llegar a él. Es por ello que San Juan de la Cruz, al igual que Santo Tomás, afirman que *los medios deben ser proporcionados al fin si lo van a alcanzar*. Razonando estos dos principios, tenemos que nada que sea finito o natural (o no trascendente) nos puede llevar a ese fin sobrenatural. Este es también un principio que los místicos emplean y que ha sido olvidado en la teología de nuestro tiempo. Esos medios adecuados son las virtudes teologales. Para el misticismo son estas el único camino para llegar a Dios; y si son medios infusos o divinos, entonces tienen un modo de actuar también divino, no humano, como afirman los pensadores modernos y como hacen creer a millones y millones de gentes la Iglesia.

Las virtudes teologales son la causa de tener en sí la contemplación infusa, y las virtudes teologales son virtudes infusas, es decir, que provienen de Dios. Si vienen de Dios, ningún otro ser ni alguna otra cosa pueden provocarlas en nosotros puesto que esto último es algo finito y natural. La Biblia incluso, nos da un conocimiento negativo de Dios, es decir, un conocimiento de todo lo que Él no es: finito, injusto, malo, divisible, cuerpo material. Lo único a lo que podemos aspirar como hombres, es a que nuestro entendimiento nos informe lo que Dios no es. Y aunque Jesús fue hombre, su naturaleza era divina, por ello también negativa para nuestro entendimiento. Pero la Biblia nos sirve de medio remoto (que quiere decir que no es el medio adecuado para el fin último sobrenatural del hombre); la revelación nos dice de la necesidad de ser más humanos y de hacer todo lo que está en nuestras manos para recibir los actos de la fe infusa.

Tenemos que entender entonces que las virtudes teologales pueden obrar únicamente de un modo divino, lo cual quiere decir que su operación consiste en la participación en esta vida del amor que Dios tiene de sí mismo, lo cual nos lleva a gozar la divinidad. El fin de esta vida, de acuerdo con los místicos que tratamos aquí, es la búsqueda de la contemplación infusa -como veremos algunos ejemplos a lo largo del desarrollo de los tres primeros capítulos- que es a su vez el medio para gozar de ella en la otra. Sólo que la Iglesia moderna ha desaparecido la distinción entre lo natural y lo sobrenatural y ha puesto al hombre y a sus actos (humanos) como los medios próximos para la unión con Dios. En conclusión, la Iglesia moderna, con sus teólogos que la defienden, han reducido lógicamente todo lo divino al orden natural. En su pensamiento disfrazado, las virtudes teologales no tienen una diferencia cuestionable al modo ordinario en que actúa el hombre.

Es verdad que en la Iglesia no todo es malo. En la reunión que se efectuó en 1962 y que llevaba por nombre el *Concilio Vaticano II* y que fue convocado por el papa Juan XXIII, tenía como una de sus principales misiones el dedicarse a la causa de los pobres, los desamparados y los olvidados. Hay que tener presente que gracias a este Concilio, un

gran número de fieles tomaron conciencia de formar una sociedad más justa. Hay que rescatar las cosas positivas de la Iglesia y no criticar sólo las negativas. Pero aquí se hace necesario el reafirmar que la doctrina actual de la Iglesia en lo que se refiere al orden espiritual, esta viciada por intereses de cualquier otra índole menos espirituales. Los conceptos cristianos han sido modificados y la espiritualidad se ha perdido, se ha sustituido por una fe simplemente humana.

La fe de la que trata esta investigación es la fe infusa, que consta de un proceso largo y doloroso de dejar gustos, pero estos son sustituidos por otros y todo con el fin de poder experimentar a Dios en esta vida. A este proceso San Juan de la Cruz le llama *Noche activa del sentido*; aquí el hombre debe rechazar cualquier tipo de fenómeno sobrenatural (entendiendo por estos no la propia contemplación infusa, que es también sobrenatural, más bien a lo que se refiere es visiones, revelaciones, etc.) que pueda distraerlo en el camino de la contemplación o distraerlo ya cuando se tiene. La entrada del alma en la contemplación infusa constituye la *Noche pasiva del sentido*.

En conclusión, la doctrina de San Juan de la Cruz es experiencia viva de Dios, y tanto él como San Agustín y Santo Tomás nos muestran realmente y sin tapujos que la vida cristiana es principalmente una vida contemplativa, que es una consecuencia de la vida activa, es decir, una vida mística.

En general, esto es de lo que trata este trabajo de investigación. El primer capítulo habla sobre la fe infusa en San Agustín, el segundo trata de Santo Tomás; en el tercer capítulo revisamos a San Juan de la Cruz y el cuarto y último capítulo, corresponde al pensamiento de algunos de los teólogos modernos en torno a la fe infusa, además de hacer una síntesis de los tres capítulos anteriores.

CAPITULO I

LA FE EN SAN AGUSTÍN

*GRACIAS SEÑOR, POR LLEVARME
A DONDE NO QUERÍA IR.*

NIKOS KAZANTZAKIS

La fe es una virtud teologal al igual que la esperanza y la caridad; se dicen teológicas, porque son evidentemente virtudes divinas. Por ejemplo, Santo Tomas nos dice que son "llamadas así porque nos ordenan a Dios, que es primer principio y último fin de las cosas" (1). Es decir, son divinas porque se refieren a Dios en sí. En cuanto al concepto 'virtud', lo podemos entender como un hábito que da una disposición hacia lo perfecto; como una disposición que perfecciona al sujeto. Y si lo perfecto, en el campo de lo teológico, es Dios, entonces una virtud teologal es una perfección que le es dada a los hombres para transitar el camino y alcanzar a Dios, es decir, son perfecciones que rectifican los actos para tender hacia Dios. Ahora bien, si Dios es el sumo bien y es además sobrenatural, las virtudes que se dirijan a Él tienen que ser por fuerza sobrenaturales pues deben tener a Dios como objeto inmediato. No pueden ser virtudes naturales porque estas se muestran incapaces y desproporcionadas con y para Dios. Es fácil también ver esto cuando pensamos un poquito y nos damos cuenta de que cuando el hombre quiere elevarse en el terreno espiritual a lo sobrenatural, sólo cuenta con sus propios actos, pero estos son a su vez inútiles para alcanzar una meta que se encuentra muy por encima de sus actos (naturales), son por ello necesarios ciertos principios sobrenaturales o de orden divino que guíen al hombre a través de toda su vida a tener actos proporcionados a ese fin sobrenatural.

Para tener esto más claro, debemos observar que las virtudes al igual que los actos, se diferencian por sus objetos. Ya se habló antes del objeto de las virtudes teologales, diferente totalmente y abismalmente del objeto de las virtudes naturales, las cuales tienden hacia algo humano y que puede ser conocido por la razón. Así también, hay fe adquirida y esperanza y amor naturales (que también versan sobre Dios) pero de una forma humana, o sea, por motivos racionales. Además de que estas sólo disponen al hombre de acuerdo a su naturaleza y no a la naturaleza divina. Las virtudes naturales son un producto de las facultades mediante los actos del hombre, es decir, estas virtudes se encuentran en el sujeto y de él emanan (2).

Ahora bien, ¿Qué es la Fe? ¿En qué consiste la Fe? La fe es y consiste en creer. Para San Agustín, "el hombre comienza por la fe" sólo que existe una diferencia entre esa fe y la fe que tienen los demonios, pues los demonios "creen y se aterran" (Stg. 2,19). Para San Agustín, los hombres deben hacer que su fe sea distinta a la de los demonios, y

se hará distinta observando lo que dice el Apóstol Santiago. Los hombres no pueden, o no deben, creer con temor, sino todo lo contrario, con amor, como lo dice el Apóstol Pablo (Gál. 5,6). Así que a la fe se le integra la esperanza, pero San Agustín se pregunta: ¿cómo esperar si la conciencia no es buena? Por ello a la esperanzase le agrega la caridad, ya que "si tuviese profecía y entendiese todos los misterios y toda ciencia, y si tuviese toda la fe, de tal manera que trasladase los montes, y no tengo amor, nada soy". Y más adelante dice "ahora permanece la fe, la esperanza y la caridad, estos tres; pero la mayor de todas es la caridad" (I Cor. 13,13). Dios entonces debe ser adorado por la fe, la esperanza y la caridad y San Agustín relaciona estas tres virtudes con lo que se debe creer, lo que se debe esperar y qué se debe amar. Al saber esto, sabremos ya cuales cosas son las que debemos aspirar (3). Estas tres virtudes de las que nos habla San Agustín son las tres virtudes teologales.

Los sentidos y la experiencia pueden justificar con base en la razón, ciertas verdades; pero hay verdades que están más allá de los sentidos y la inteligencia; estas verdades deben ser creídas por otro tipo de vía: la Fe. El fundamento que caracteriza a la fe, nos dice San Agustín, es Cristo, basándose en lo que escribe San Pablo a los Corintios: "Nadie puede poner otro fundamento que el que está puesto, el cual es Jesucristo" (I Cor. 3,11). Las virtudes teologales se pueden ver, nos dice San Agustín, en la oración y en el símbolo: "Y será que todo aquel que invocare el nombre de Dios será salvo" (Joel 2,32). Por ello, San Agustín nos dice que "la fe cree, la esperanza y la caridad oran; más estas dos últimas no pueden existir sin la fe; de donde se sigue que la fe también ora" (4).

San Agustín nos dice que hay fe hacia las cosas buenas y malas pues las dos son de igual forma creídas; hay también fe en cuanto a lo pasado, lo presente y lo futuro y que se corresponde a la creencia de que Cristo murió, de que está sentado a la diestra del Padre y por último, que vendrá a juzgar. Hay también otra forma de fe, que versa sobre cosas propias y ajenas. En lo que se refiere a la esperanza, San Agustín nos dice que ésta ve a cosas buenas y futuras de aquel sujeto que la posee. Esperanza y fe se distinguen por su término, pero se unen en cuanto que el objeto de ambas es algo no visible. Tanto fe como esperanza van dirigidas a las cosas que no se ven. Pero ya vimos también que la esperanza no existe sin el amor, pues volviendo a lo dicho por el Apóstol Santiago, los demonios no pueden esperar ni amar, sino al contrario, la fe y la esperanza de los hombres es algo a lo que los demonios temen la realización. De aquí deriva San Agustín que "ni el amor existe sin la esperanza, ni la esperanza sin el amor, y ninguna de las dos sin la fe" (5).

Ahora bien, hay que aclarar, como ya dijimos al principio de este capítulo, que existen dos tipos de fe, ambas referidas a lo sagrado; una del tipo que el hombre común tiene (adquirida) y que trata de las palabras normales, palabras que ocupa el hombre todos los días, a cada minuto, simples palabras que se refieren a "creer lo que Dios nos ha revelado". Sólo que esta fe no *alcanza* para el propósito final del hombre (fin sobrenatural, como se vera en el siguiente capítulo, cuando tratemos la doctrina de Santo Tomás referente a los fines del hombre). La otra, del tipo sobrenatural, que es una fe infusa. Fe que va más allá de las meras palabras comunes, que las trasciende; porque las palabras no pueden comunicar lo que la fe tiene que enseñarnos. Las palabras son humanas, la fe (teologal) es divina, de ahí que estas no nos sirvan en lo absoluto cuando de lo divino hemos de tratar. Esa comunicación sobrenatural, que se lleva a cabo vía la fe infusa, es la experiencia mística o contemplación infusa, que es la iluminación que viene

de Dios a nosotros, aclarando que para recibirla, el hombre debe seguir un largo proceso de purificación (6).

En el Sermón 34, San Agustín hace hincapié en la necesidad de la fe, y nos dice que la verdadera fe (fe infusa o fe teologal) es el camino de una vida santa que trae consigo el merecer la vida eterna. La fe es entonces, creer en algo que no vemos aún, y el punto final de la fe es el ver lo que en el tiempo presente se cree (7). Y aquí, el mismo San Agustín refuta la idea de que el cristianismo es una burla; ya que no pone en la mesa objetos visibles y aún así pretende que se crea en eso que precisamente no se ve. Pero San Agustín demuestra que se puede creer en ciertas cosas aún sin poder verlas corpóreamente.

La refutación comienza con la advertencia de San Agustín de que el hombre mismo cree algunas cosas que no pueden ser percibidas por los sentidos. Son a estos a los que llama "esclavos de los ojos del cuerpo" y refiriéndose nuevamente a ellos, les dice que es fácil el acto de creer o conocer que creemos o que no creemos algo, aunque estos actos no pueden ser vistos por los ojos del cuerpo; el mero acto de creer o de no creer, es algo que no puede ser visto corpóreamente (8).

Aún así, San Agustín nos dice que aquellos, los que atacan al cristianismo se defienden a su vez argumentando que lo que se encuentra en el alma puede ser conocido por la facultad interior del alma, sin ser necesarios los ojos del cuerpo; pero lo que dice el cristianismo no puede verse ni interior ni exteriormente. Según ellos, se habla en las Sagradas Escrituras de algo como si estuviera presente ante la vista (9).

San Agustín les contesta a esos que dudan, qué cómo pueden entonces ver el afecto de los amigos. A lo que ellos podrían a su vez contestarle: se ve el afecto del amigo por sus obras. A lo cual el mismo San Agustín les contesta que en efecto, las obras sí pueden ser vistas, pero no en este caso el afecto. Por lo cual, el resultado es creer en algo que no puede ser visto, pues si no se cree se invalida entonces la amistad y la "justa correspondencia" y de la misma forma en que esto se aplica a los amigos, se aplica a uno mismo y viceversa, es decir, que al creer que yo tengo afecto, creo también que otros tienen afecto (10).

Para San Agustín, es necesario que sean creídas ciertas cosas temporales que no se ven, para de este modo, poder ser vistas las cosas eternas que sí creemos (11). Según San Agustín, la fe llega y entra en donde no llegan ni entran la vista ni el entendimiento. Esto se afirma en el siguiente pasaje de San Agustín:

En efecto, si no creyeras, no te expondrías al peligro para probar la amistad. Y, por tanto, cuando así lo haces, ya crees antes de la prueba. En verdad, si no debemos creer lo que no vemos ¿cómo creemos en la fidelidad de los amigos sin tenerla comprobada? Y cuando llegamos a probarla (...) es más bien creída que vista. Si no es tanta la fe que, no sin razón, nos imaginamos ver con sus ojos lo que creemos. Debemos creer, porque no podemos ver (12).

Lo afirma también el Apóstol San Pablo en la epístola a los romanos: "más el justo por la fe vivirá"; para San Agustín es justo porque cree lo que no ve. Así lo afirma San Agustín cuando nos dice que "debemos creer, porque no podemos ver" (13).

Entramos aquí a la cuestión de si por tener fe, se está ya justificando, o más precisamente, de si ya uno es justo por la fe. San Agustín dice que "no soy pecador" es equivalente en este caso a decir "soy justo". Pero qué acaso eso no se contradice con esto: "si decimos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos, ya la verdad no esta en nosotros" (I Juan 1,8). Bautizados los hombres –nos dice San Agustín-, las culpas les son perdonadas, cuestión a la que retornaremos un poco más adelante. Pero también nos dice que eso no basta, pues aún le queda la lucha contra él mismo y contra el mundo. No se puede decir tampoco, según nos dice San Agustín, que no tengamos ningún pequeño punto de justicia en nosotros mismos, ya que si no la tuviéramos, no tendríamos tampoco fe, pues "si tenemos fe, ya tenemos algo de justicia" (14).

Ahora bien, San Agustín hace necesario el que la fe no debe quedarse en nosotros como una simple creencia; la fe debe ser nutrida y robustecida. Así, San Agustín, apoyándose en San Pablo, quien dice: "Yo plante, Apolos regó, pero el crecimiento lo ha dado Dios. Así que ni el que planta es algo ni el que riega, sino Dios, que da el crecimiento" (I Cor. 3,6-7). La fe que "germina" en el hombre es una fe "endeble, tierna y vacilante, si bien no del todo nula, por lo cual pediale al Señor que viniera en su auxilio, diciendo: creo, Señor" (15). La fe a la que primero se refiere aquí es una fe natural del hombre, o fe adquirida; la fe infusa se tiene cuando se le pide al Señor "que venga en su ayuda", puesto que esta, como virtud teologal, sólo se obtiene por obra de Dios, Él cual la causa en nosotros.

Jesús dijo: "Si puedes creer, al que cree todo le es posible", dirigiéndose al padre del muchacho, pero el hombre, que internándose a él mismo un momento, ve que tiene fe, pero que esta es vacilante, es decir, tiene fe y a la vez no la tiene, le pide entonces ayuda a Jesús diciéndole: "creo; ayuda mi incredulidad". Lo anterior nos hace ver que la fe que nosotros tenemos por nosotros mismos, no es suficiente para poder acercarse a Dios, sino que necesitamos de Dios para acercarnos. Una fe que tenemos por nosotros mismos no sirve cuando tratamos de dirigirnos a lo sobrenatural; una fe de ese tipo nos tira en el camino. Ya vimos cuando empezamos éste capítulo, cómo también existe una fe adquirida que se diferencia por su objeto de la fe teologal. Esta última tiene que venir de Dios hacia nosotros y no al revés. La fe por nosotros mismos se queda en una fe natural y no existe ningún tipo de puente que libre el abismo que hay entre ésta y Dios.

San Agustín nos dice cómo debe ser entendido esto para poder evitar así cualquier tipo de controversia. "Entiende –mi palabra- para creer; cree –la palabra de Dios- para entender" (16). A esta cuestión de si la fe para poder acercarse a Dios, tiene que venir de Él, pues por nuestra mera fe no lo lograremos, es la segunda cuestión a la que retornaremos más adelante, después, claro, de concluir con la primera que había quedado pendiente.

La primera cuestión que se había quedado pendiente, la vamos a formular de la siguiente forma, ¿Quedan con el bautismo los hombres ya totalmente satisfechos y libres de llevar a cabo cualquier otra cosa para elevar su espíritu hacia Dios? ¿Es el bautismo lo único que sirve para caminar hacia la vida eterna? Para San Agustín es claro que no. Para él, es necesaria la fe pero acompañada de obras buenas para conseguir la vida

eterna. La fe con obras buenas o fe viva, es la que salva. Ni la fe sin las obras ni las obras sin la fe. Para San Agustín, antes de recibir el bautismo tienen que ser aprendidas y aceptadas las verdades de fe; además de que las verdades morales que sirven para vivir bien deben ser practicadas. Para recibir el bautismo, es necesario antes tener fe y buenas obras. Es decir, no basta con sólo la buena intención, sino que son necesarias también obras de conversión (17).

San Agustín nos dice que San Juan Bautista otorgaba preceptos morales a Aquellos que se iban a bautizar; pone el ejemplo también de cuando el hombre rico le pregunta a Jesús qué es lo que debía hacer para alcanzar la vida eterna, a lo cual le contesta que debe guardar los mandamientos y dar todos sus bienes a los pobres, de esta forma seguiría en el camino al Señor. Esto nos hace notar que los preceptos morales que el hombre ha recibido, no pueden ir separados de la fe, ni puede ser esto al contrario. Buenas obras y fe no pueden excluirse, pues "ni el amor de Dios puede estar en el hombre que no ama al prójimo, ni el amor del prójimo en aquel que no ama a Dios" (18).

Según San Agustín, quien cree en Dios debe hacer lo que Él le ha mandado y si lo hace porque Dios lo ha mandado, entonces es inevitable que crea en Dios. Pero como ya vimos, ese creer en Dios implica el vivir bien y el llevar a cabo actos buenos y el mismo San Agustín llama falsa seguridad a la creencia de que sólo la fe sirve para salvarse (19).

Desde el punto de vista de San Agustín, esa falsa seguridad se debe a algunos pasajes mal interpretados de Pablo, y que específicamente son dos y que mencionan: "¿Y por qué no decir...?: Hagamos males para que vengan bienes". Y este es el otro pasaje mal interpretado: "pero la ley se introdujo para que el pecado abundase; más cuando el pecado abundó, sobreabundó la gracia" (Rom. 5,20). Lo cual es para San Agustín algo cierto, ya que nos dice que los hombres que tenían poder, es decir, ley, eran prepotentes y soberbios y faltos de fe, por ello cometieron graves pecados incluso hacia la misma ley, pero que al observarse, irónicamente se refugiaron en la fe para según ellos, merecer misericordia y perdón. La ley es tomada por San Agustín como letra que mata", correspondiéndose "letra" con "ley" e identifica también los términos "espíritu" con "gracia"; la gracia es "amor que vivifica" y que por ello, hace que desaparezca el temor (20).

Sólo que también San Agustín afirma que el Apóstol "cree que el hombre es justificado por la fe sin las obras de la ley, no lo hace para que, recibida y vivida la fe, sean despreciadas las obras de la justicia, sino para que cada uno sepa que él puede ser justificado por la fe, aunque no hayan precedido las obras de la ley" (21).

Lo mismo afirma San Pablo, en palabras de San Agustín:

Que no se trata de una fe cualquiera con la que se cree en Dios, sino de aquella fe saludable y evangélica cuyas obras proceden del amor (Gal. 5,6). Se ve claramente cómo afirma que no aprovecha de nada la fe, que les parece a algunos que es suficiente para la salvación, cuando dice: Si tuviese toda la fe hasta para trasladar montañas, pero no tengo caridad, nada soy (I Cor. 13,1). En cambio cuando obra la caridad con fe, sin duda que se vive bien. Porque "la plenitud de la ley es la caridad (Rom. 13,10)" (22).

San Agustín nos trae a la mente también a San Pedro, quien al igual que los otros apóstoles, nos dice que la vida eterna sólo se otorga a los que viven bien (2ª San Pedro 3,11-18). Nos recuerda San Agustín también lo dicho por Santiago: "¿De qué sirve, hermanos míos, si alguno dice que tiene fe, pero no tiene obras? ¿Acaso la fe le podrá salvar?...¿Más quieres saber, hombre vano, que la fe sin obras es muerta?" (Stg. 2,14-20).

Es precisamente con todo lo anterior, que sería una salvajada pensar que con sólo creer y estar bautizados se podrán salvar, sin tomar en cuenta que se sigue cayendo en error y que el hecho de haber sido bautizado en Cristo, les otorga ya un lugar en la vida eterna. Es también erróneo pensar que sólo con la fe se puede llegar a la vida eterna. Pues recordando una vez más, sólo se salva con la fe viva, con la fe cristiana, o sea, una fe del que cree pero que además es una fe "vivificada" por el amor, que podría entenderse como espíritu. Al contrario de la fe muerta, fe sin obras, sin amor, que es la que San Agustín identifica con la letra que mata, o lo que es lo mismo, la que trae el temor (23).

San Agustín nos dice que se engaña con falsas promesas aquel que tiene fe, pero que no tiene buenas obras, siendo esto precisamente una fe muerta. Aquel que diciendo que cree en Dios y no tiene misericordia por sí mismo, y por ello tampoco por los demás, no vale nada su acción. San Agustín nos recuerda una vez más, una y otra vez, que lo único verdadero en cuanto a la fe y las obras, es lo dicho por San Pablo: "Que la fe que vale es la que obra por amor" (24).

Cuando el hombre tiene fe, camina hacia la verdad y la vida, nos dice San Agustín, y esa vida de la que él habla es la vida eterna, pues según nos dice, es la única a la que puede llamársele vida "Yo soy el camino, la verdad y la vida..."(Juan 14,16). Fundamentándose San Agustín en lo dicho por San Pablo: "que hagan bien, que sean ricos en obras buenas, dadivosos, generosos; atesorando para sí buen fundamento para lo porvenir, que echen mano de la vida eterna" (I Tim. 6,18-19); San Agustín da a entender que "la vida que no es eterna no merece llamarse vida, puesto que vida verdadera no lo es más que la eterna" (25). La vida eterna, como lo menciona el Apóstol, es la única que vale la pena vivirse y no la vida de riquezas materiales y abundancia física que llevan los ricos y los necios pues "aquellos irán al fuego eterno; los justos, en cambio, a la vida eterna" (Mt. 25,46).

Al caminar por la fe, no alcanzamos todavía la vida eterna "puesto que caminamos en la fe, no en la visión" (Hebreos 3,16-18). En la fe se encuentra el camino, y en la visión se encuentra la verdad y la vida. En la fe se encuentra el conocimiento parcial como afirma San Pablo "en el hombre interior habita Cristo por la fe en nuestros corazones"; pero también nos dice: "conocer también la sobreeminente ciencia de la caridad de Cristo, para vernos llenos de toda plenitud de Dios" (Hebreos 3,16-18), esta es la visión, lo perfecto. San Agustín nombra nuevamente al Apóstol: "pues estáis muerto y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios", lo cual nos dice San Agustín, es la fe; más adelante, el Apóstol dicta: "cuando se manifieste Cristo, vuestra vida, entonces nosotros aparecéis con él en la gloria" (Col. 3,3-4). Lo cual se corresponde con la visión (26).

Por lo anterior, observamos que la vida eterna se encuentra proyectada en un tiempo que ha de venir, pero que debe ser presente en los hombres desde esta vida a través del camino de la fe y de las buenas obras, pues:

Esa es la vida verdadera, la vida eterna, que aún no hemos alcanzado mientras dura la peregrinación lejos del Señor; pero la alcanzaremos, porque, mediante la fe, caminamos en el mismo Señor, si permanecemos con toda constancia en su palabra (27).

San Agustín recoge el pensamiento de los apóstoles y nos dice que es penoso engañarse si se piensa que se conoce a Dios vía fe muerta, es decir, con una fe que no obra con amor o que no obra cosas buenas. Recordemos que Jesús mismo manda al hombre rico a cumplir y guardar los mandamientos. San Agustín nos dice que los mandamientos no sólo se refieren a la fe, pues según él, todos los mandamientos de la ley y los profetas se resumen en dos, que son el amar a Dios y el amar al prójimo.

Y aún cuando pueda decirse con razón que los mandamientos de Dios pertenecen solamente a la fe si se entiende no la fe muerta, sino aquella viva, que obra por el amor, sin embargo, el mismo Juan manifestó qué debe entenderse cuando dice: Este es su mandamiento: Que creamos en el nombre de su hijo Jesucristo y que nos amemos mutuamente (28).

Así que lo que realmente esta bien, es creer en Dios con fe viva, adorar a Dios, conocerlo para que también nos venga auxilio de Él sobre como vivir bien y recibir de Él el perdón, cosas que nos dice San Agustín, para de este modo, tener su gracia (29).

Eso sí, San Agustín nos informa, como en casi todas las ocasiones, basándose en las Santas Escrituras, que aquel que dice que cree, pero que ignorando los mandamientos sigue su vida de falsas costumbres tal como lo dicho por el Apóstol: los que han pecado sin la ley, perecerán sin la ley; pero los que han pecado en la ley, serán juzgados por la ley (Rom. 2,12). San Agustín diferencia en el pasaje anterior entre perecer y juzgar, y él mismo nos dice que en las escrituras, más precisamente en el evangelio, se usa la palabra juicio en vez de condenación eterna: "Vendrá la hora en la cual todos los que están en los sepulcros oirán su voz; y saldrán los que obraron bien para la resurrección de la vida; pero los que obraron mal, para la resurrección del juicio" (Juan 5,28-29)

Si vemos este pasaje, se dice los que obraron bien y los que obraron mal, más no se dice, los que creyeron y los que no creyeron, pero ya sabemos que la vida buena es inseparable de la fe viva, pues "ella misma es la vida buena" (30).

Es en este mismo pasaje, donde se dice resurrección del juicio y no resurrección de la condenación eterna, pues son dos cosas diferentes. Unos van a resucitar para la vida eterna, otros para el juicio. San Agustín nos dice que en el segundo tipo de resurrección "No deben estar comprendidos los que no creen en absoluto, sino aquellos

que se van a salvar por el fuego, porque creyeron, aunque hayan vivido mal, que consideren transitorio su castigo..." (31), que es precisamente a lo que se refería cuando se habla de juicio.

Aunque en las Escrituras no se diga juicio eterno, para San Agustín esto es evidente que se trata del juicio eterno, pues si las Escrituras se refieren a la vida eterna como vida, entonces juicio tiene que ser juicio eterno en la resurrección de este tipo. San Agustín recalca, siguiendo nuevamente al Apóstol, que "El que no cree ya está juzgado" (Juan 3,18), y lo cual se entiende, según San Agustín, de dos formas: que se entiende por juicio el castigo eterno o que los necios y los incrédulos se salvaran por el fuego; pero eso sí, es seguro que los que no creen, su único camino es el juicio (32).

Así pues, vemos que no basta sólo el estar bautizados, para aspirar a la vida eterna, o a la vida buena, ya que para San Agustín, aquellos bautizados que viven mal, el castigo debe ser aún más duro del que recibirán aquellos que no estando bautizados "volvieron a la inmundicia de los adulteros, ya que no se apartaron de ella; ni una vez purificados se ensuciaron de nuevo, sino que rehusaron ser purificados" (33).

Lo que propone San Agustín, es seguir paso a paso la doctrina cristiana, para que de este modo esa "vida cristiana esté de acuerdo con el santo bautismo, y no se le prometa a ningún hombre la vida eterna si le faltare el uno y la otra" (34). De este modo San Agustín nos dice que la justicia cristiana es superior a la de los no creyentes: Decir y no hacer; mientras que la de los primeros es: Decir y hacer. Y si no es así, entonces se vive en el engaño. Con esto damos por terminado lo referente a la primera cuestión pendiente y trataremos de entrar a la segunda después de estas breves aclaraciones.

Dios exige la fe para obrar bien, satisfactoriamente; y San Agustín nos dice que Jesús asegura que la fe es también obra de Dios. Jesús dijo: "la obra agradable de Dios es que creáis en aquel que os ha enviado" (Juan 6,29); se distingue aquí la fe de las obras, la fe es algo que se da primero, por medio de la cual se alcanzan los demás dones, es decir, las buenas obras, que hacen vivir justamente. Citando a San Pablo en su carta a los Efesios, nos dice: "De pura gracia habéis sido hecho salvos por medio de la fe, y esto no proviene de nosotros, sino que es un don de Dios", o sea, "por medio de la fe", pero la fe no viene de nosotros "es un don de Dios". En seguida dice Pablo: "ni tampoco en virtud de las obras, para que nadie se gloríe" (Ef. 2,8-9). Y añade también, para que no se olviden las buenas obras: "hechura suya somos, creados en Cristo, Jesús, para hacer buenas obras, que Dios de antemano preparó para que en ellas anduviésemos" (Efes. 2,8-10). San Agustín dice que el hombre sólo es libre en un sentido verdadero cuando Dios "nos modela, nos forma y nos crea" (35), pero esto no va a ser como hombres, pues como tales ya nos creó, si no para ser hombres buenos; lo cual se puede verificar, según San Agustín, en este tiempo presente con su gracia: "Para que seamos nueva criatura en Cristo Jesús (Gal. 6,15), según esta escrito: crea en mí ¡oh Dios! Un corazón limpio. Pues su corazón, como miembro del cuerpo humano, ya lo había creado Dios" (36).

San Agustín nos dice que la mayoría de los hombres piensan que "tal hombre mereció creer, porque era un varón justo aun antes de que creyese" (37), y pone como ejemplo a Cornelio (Hch. 10), de quien nos dice sus limosnas eran aceptadas y sus oraciones eran oídas antes de que creyera en Cristo; eso es lo que según, en tiempos de San Agustín, pensaba la gente comúnmente. Sólo que San Agustín nos dice que Cornelio no pudo no tener ninguna fe, pues el dar limosna y pedir en oración no pueden hacerse sin alguna fe, porque, nos dice San Agustín, ¿cómo podía invocar a aquel en quien no

hubiese creído?. Otro punto que nos menciona San Agustín en el caso de Cornelio, es que si este hubiera podido salvarse solamente con su ayuda y además sin fe, ¿entonces por qué tuvo que serle enviado el Apóstol Pedro para que fuera su maestro? Ya que "si el Señor no edificare su casa en vano trabajan los que la edifican" (38).

Las personas tienden a creer que "la fe es obra nuestra y de Dios todo lo demás que atañe a las obras de la justicia" (39); San Agustín nos dice que la justicia es como un edificio y que la fe es como la estructura de ese edificio, así que es imposible pensar un edificio sin fundamento, es decir, sin estructura. Por ello, es muy vano creer que tengo fe, si no es que alguien (Dios) no la edificó primero dentro de mí a través de la misericordia; es entonces vano creer que yo sólo edifique mi propia fe dentro de mí; eso sí que sería vanagloriarse por algo de lo que ni siquiera tengo idea (40).

San Agustín cita las Sagradas Escrituras y nos dice que Jesús se refiere a creer cuando dice "vendrán", en las siguientes líneas: "Ya os lo he dicho que vosotros me habéis visto, y, sin embargo, no habéis creído. Todos los que me da el Padre vendrán a mí" (Juan 6,36-37). Para que esto se lleve a cabo, debe ser Dios quien lo conceda y lo reafirma con esto: "Ninguno puede venir a mí, si el Padre que me envió no lo trajere..." (Juan 6, 44-46). "Así que todo aquel que oyó al Padre, y aprendió de él, viene a mí. No que alguno haya visto al Padre, sino aquel que vino de Dios; este ha visto al Padre". San Agustín interpreta esas líneas diciendo que no hay nadie que escuche al Padre y lo aprenda y no vaya a él. Si esto es así, entonces el que no "va" donde el Padre, es porque no lo ha escuchado ni aprendido nada de él (41).

Lo que Dios enseña es algo que está más allá de los sentidos corporales, y es Jesús (el Verbo) quien vino a enseñarlos, lo cual lo hace vía los ojos del alma. Pero el hijo y el Padre no actúan por separado, ni tampoco desean actuar por separado al Espíritu Santo; aunque San Agustín reconoce que es el Padre el Espíritu Santo; "teniendo todos un mismo Espíritu de fe" (2 Cor. 4,13). También reconoce que el principal es el Padre, pues él engendró al Hijo y también de él procede el espíritu Santo (42). San Agustín dice que es fácil ver que muchos van a Jesús porque es fácil ver que muchos creen en Jesús, pero que es imposible ver "como ni dónde vayan escuchado al Padre y aprendido de El. Esta es ciertamente una gracia secretísima..." (43). Esa gracia secretísima de la que habla San Agustín es así, secretísima, porque es ocultamente infundida por Dios en los corazones y en el alma de los hombres. Cuando esa gracia es infundida en los corazones, estos se vuelven compasivos y tiernos (44).

Tampoco está bien decir que "Dios me llamó porque le serví"; esto porque, según San Agustín nos dice: "¿cómo le hubieras servido de no haber sido llamado?" (45); él mismo nos dice que si atendemos a lo dicho por los necios, es lógico entonces pensar; si Dios te llamó porque le serviste, que tú le diste algo a Dios antes que él te lo hubiera dado a ti. San Agustín explica mejor esto:

A lo menos, ya existías cuando fuiste llamado; pero ¿cómo fueras predestinado sino cuando no existías? ¿Qué diste, pues aún no existías aún tú, que habías de dárselo? Luego ¿Qué hizo Dios cuando predestinó al que existía? Lo que dice el Apóstol: "llama las cosas que no son como si realmente fueran" (Rom. 4,17) (46).

Lo que nos dice este párrafo anterior, es que no seríamos predestinados si ya hubiéramos tenido la existencia, como tampoco seríamos llamados si no nos halláramos alejado de él. Nos explica también que no seríamos justificados si no fuésemos impíos, ni tampoco tendría que glorificarnos de no ser terrenales y abyectos. A ello, San Agustín se refiere cuando dice:

Por tanto, "¿quién le dio primero a él, y se retribuirá? Porque de él, y por él y en él son todas las cosas ¿qué le damos? ¡Gloria a El!" (Rom. 11,36). Pues no existíamos cuando fuimos justificados, demos gracias a Dios para no ser desagradecidos (47).

Teniendo lo anterior como base, y llegando a sí al punto culminante de este capítulo, trataremos de considerar lo dicho por San Agustín en cuanto a si la fe está "en nuestro poder". Lo que hace San Agustín para darle una óptima solución a esta cuestión, es examinar si eso es verdad, basándose para ello en ver en qué consiste el poder de nuestra voluntad.

Para San Agustín son dos cosas muy distintas el querer y el poder. Así vemos, por ejemplo, que el que quiere no siempre puede y viceversa. San Agustín se refiere al origen de las palabras y vemos que querer = velle, voluntad = volumen, poder = posse y el de potencia o potestad = potestas, que son palabras que derivan del griego, y esto no es de extrañarse, pues todos los libros del Antiguo Testamento fueron escritos en griego, con excepción del Evangelio escrito por Mateo. De estas palabras, querer deriva de voluntad y poder de potencia. El que quiere tiene entonces la facultad de querer o se dice que tiene voluntad y asimismo, el que puede tiene la facultad de poder o de potencia. Pero aquí es importante que para que una cosa se haga, es decir, para que la potencia se realice en alguna cosa, la voluntad tenga que intervenir, ya que no puede decirse "que obra potestativamente el que ejecuta alguna cosa si obra coaccionado" (48). Sólo que el mismo San Agustín se da cuenta de que aún cuando alguien actuase coaccionado, actúa voluntariamente, sólo actúa coaccionado por el hecho de haber querido hacer una cosa y estar haciendo otra, es decir, que no quiere obrar. Un ejemplo que me viene a la mente en el instante de hacer esto, es el de los doctores que participaban en las matanzas de judíos, doctores nazis que al término de la guerra se defendían poniéndose en manos de sus más altos mandos, jactándose como niños inocentes que habían sido obligados (coaccionados) a realizar ciertos tipos de experimentos con humanos. Pero, ¿en verdad ellos no querían hacer eso? ¿no era preferible en un caso de esa naturaleza llamar para ellos a la muerte? Porque lo que decían era que si no llevaban a cabo esas pruebas, iban a sufrir ellos una muy fea consecuencia: la muerte; pero que ellos si podían otorgarla a otros. Parece ser entonces, que no eran lo bastante humanos para renunciar a su egoísmo, parece ser que su voluntad de renunciar a eso no era lo bastante fuerte, ya que como dice San Agustín "Si la voluntad es tan poderosa que más quiere no ejercer esta acción que sufrir aquella violencia, entonces indudablemente resiste a quien la coacciona y no ejecuta aquella acción" (49). Puede decirse que obra con una voluntad a medias, que no obra con libre voluntad; pero aún así, no actúa sin la facultad de querer, ya que a la voluntad le sigue la acción, no se puede decir que a la obra le falte poder. Es una cosa diferente el decir que aún coaccionados se quisiera obrar y no se pudiera, entonces lo que pasa no es que falte voluntad, sino que falta poder. Las personas, según San Agustín, se

excusan diciendo "lo haría si estuviera en mi poder". Con todo lo anterior, nos damos cuenta de que las personas hacen las cosas cuando quieren hacerlas, y no las hacen si no quieren hacerlas.

San Agustín, con las acotaciones arriba mencionadas, pasa a examinar la cuestión a tratar, de si la fe está en nuestro poder, y más específicamente, de si está en nuestro poder alcanzar la fe con que creemos en Dios. San Agustín inmediatamente después, se pregunta si alguien que quisiera no podría creer, o si alguien puede creer si no quiere, a lo cual contesta: "Si esto es absurdo —porque ¿qué es creer sino asentir a lo que se nos dice como verdadero? Y el sentimiento, ciertamente, es un acto de voluntad— luego, sin duda, la fe está en nuestro poder" (50).

Sólo que eso anterior se contradice con: "no existe potestad sino de Dios" (Rom. 13,1), y para San Agustín, esto mismo puede decirse de la fe: ¿qué tienes que no hayas recibido?" (I Cor. 4,7). Pues el que podamos creer, es algo que Dios mismo nos lo otorgó. Muy inteligente contra aquellos que lo pudieran atacar en esto, San Agustín dice que en las Santas Escrituras nunca se menciona "no existe voluntad sino de Dios", pues ello no es verdad y lo reafirma cuando dice: "si no existe ningún querer que provenga de El, Dios sería también - lo que es inadmisibile — autor de pecado; porque la mala voluntad por sí sola es ya pecado, aunque no siga el efecto, es decir, aunque no pueda efectuar lo que quiere" (51). Y nos puede surgir la pregunta de si el actuar mal proviene de Dios. Para San Agustín esto es correcto; la mala voluntad tiene poder de actuar mal por juicio de Dios, y si proviene de él, no puede ser algo injusto, aunque eso sea algo secreto para nosotros. Incluso San Agustín nos dice que este obrar mal es una forma de castigar de Dios. San Agustín cita las Sagradas Escrituras para confirmar: "No tuvieras potestad alguna contra mí, si no te hubiera sido dada de arriba" (Juan 9,11). El poder es concedido, es verdad, pero por ello se impone la necesidad en el obrar. De ahí que San Agustín nos diga que cuando David recibió el poder de matar a Saúl, optó por perdonarle (52).

San Agustín nos dice que para que nadie se gloríe ni de las obras ni aún del libre albedrío, pensando que eso proviene del buen mérito y como premio se le diera el obrar bien, que es bueno recordar que "Dios es el que obra en vosotros el querer y el obrar, según su beneplácito" (I Cor. 7,25), y nos incita a que recordemos también lo siguiente: "por consiguiente, no es del que quiere ni del que corre, sino de Dios, que tiene misericordia" (Efes. 2,8-10). Cuando el hombre ya es lo bastante maduro como para desear, querer, creer y amar, puede acercarse a Dios si lo hace con verdadera voluntad, y puede no concurrir con su voluntad y entonces no amar, ni creer, ni esperar a Dios si no quiere. Para San Agustín la voluntad misma "es preparada por Dios"; todo depende de la voluntad del hombre y de la misericordia divina, para así poder entender lo dicho por Pablo en su epístola a los Efesios; es decir, que no basta solamente la voluntad del hombre si no la acompaña la misericordia de Dios y tampoco serviría la misericordia de Dios si no la acompaña la voluntad del hombre. A esto, San Agustín nos dice:

Y si, porque la voluntad humana sola no es suficiente, se dijo rectamente: "No del que quiere ni del que corre, sino de Dios que tiene misericordia", para indicar que no es suficiente la sola voluntad del hombre, ¿por qué, por el contrario, no se dijo rectamente no de Dios, que se compadece, sino del hombre que quiere, puesto que tampoco es obra exclusiva de la misericordia de Dios? (53).

San Agustín nos dice que la buena voluntad del hombre precede a muchos de los dones que Dios da, pero no a todos, entre estos, se encuentra la misma voluntad buena del hombre. "Así, al que no quiere, previene para que pueda querer; al que quiere, lo acompaña para que su querer no sea en vano. Por ello uno tiene que pedir en oración por todos aquellos que consideremos injustos, o que consideramos como nuestros enemigos, para que Dios obre el querer en ellos y también rogamus por nosotros para que la misericordia de Dios nos acompañe (54).

San Agustín nos dice que la fe que el Apóstol ensalza, es la que nos dice que no debemos dar crédito a todo lo que se dice por ello dijo "No creáis hermanos, a todo espíritu, antes contratad los espíritus si son de Dios" (I Juan 4,1). Ni aún la misma caridad, que todo lo cree, no cree a todo espíritu, nos dice San Agustín; lo cree todo pero con relación a Dios, más no "lo cree a todos". Por ello, "nadie, por tanto, puede dudar de que la fe que el Apóstol ensalza es aquella por la cual se cree a Dios" (55). De ahí que se diga: "Y si alguno de nosotros tiene falta de sabiduría, pídale a Dios, el cual da a todos abundantemente y sin reproche, y le será dada. Pero pida con fe, no dudando nada..." (Stg. 1,5-6). Tal es la fe por la cual se dice: "Por la gracia habéis sido salvados mediante la fe; y esto no de vosotros, que de Dios es el don, no en virtud de obras, para que nadie se glorie. Porque de El somos hechura, creados en Cristo Jesús a base de obras buenas, que de antemano dispuso para que nos ejercitásamos en ellas" (Efes. 2,8-10). Es esta fe la que debe obrar por amor y no por temor, siempre amando la justicia (56). Es decir, la fe teologal o fe infusa.

Ahora bien, ese amor del que se habla, es decir, la caridad por la cual obra la fe, procede de aquel de quien la misma fe alcanza. San Agustín nos dice que no se encontraría en nosotros "si no fuera derramada en nosotros por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado. La caridad de Dios, en efecto, se ha dicho que fue derramada en nuestros corazones; no aquella con que Dios nos ama a nosotros, sino aquella por la cual Él nos hace amadores suyos..." (57).

Lo que falta entonces, es examinar si la voluntad con que se cree es también un don de Dios o es un acto de nuestro libre albedrío. Si se dice esto último, ¿no nos contradecemos con lo dicho por el Apóstol: "¿Qué tienes que no hayas recibido? Y si lo has recibido, ¿por qué te glorias como si no lo hubieras recibido?" (I Cor. 4,7). Pero si se dice que esa voluntad es un don de Dios, entonces tendríamos que aceptar que los injustos e infieles se excusen de no haber creído por no habérseles sido otorgada la voluntad de creer. A esto, San Agustín nos dice: "pues aquello que se ha dicho: Que es Dios quien obra en nosotros así el querer como el obrar según su beneplácito (Fil. 2,13), es ya un efecto de la gracia, la cual alcanza la fe, a fin de que puedan ser buenas las cosas del hombre, las cuales obra la misma fe animada por la caridad, que es difundida en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado" (58).

Si se cree que se puede alcanzar esa gracia, por un acto de voluntad, entonces debemos pensar que esa gracia está en nosotros. Pero si creemos que procede de Dios, ¿por qué no se encuentra en todos si todos fuimos creados por Él? Además ¿por qué si Él quiere que todos sean salvos, no les otorgo eso a todos? (59).

Lo que hace San Agustín es examinar lo primero y afirmar que si el libre albedrío es una creación de Dios que otorgó a los hombres, como facultad y como acto, puede este dirigirse a la fe o la incredulidad, según el caso, pues si esto es cierto, "no podrá

decirse que el hombre tiene la voluntad con que cree a Dios como si no la hubiera recibido, ya que al ser llamado por Dios nace en él aquella voluntad del libre albedrío que naturalmente recibido al ser creado" (60). Aunque Dios quiere que todos sean salvos, no puede destruir el libre albedrío, pues es por ello que se tiene que ser juzgado. Por ello hay quienes se oponen a la voluntad de Dios no creyendo, pero no por ello se libran o se salvan a la vida eterna. La voluntad de Dios nunca es vencida, nos dice San Agustín, lo sería solamente si "no encontrara el modo de obrar para con aquellos que la menosprecian o si de alguna manera pudiesen éstos evitar lo que El tiene determinado acerca de ellos" (61).

Dios es el "que sana todas tus dolencias", y eso es algo que se realiza cuando la carne apetece contra el alma y el alma contra la carne, de tal modo que no obramos aquello que queremos (Gal. 5,17). Es por todo lo anterior que no se destruye el libre albedrío, y como el alma no debe olvidar las retribuciones de Dios, sino que debemos vivir en la fe que obra animada por la caridad, "y ésta es la caridad derramada en nuestros corazones no por la suficiencia de la propia voluntad ni por la letra de la ley, sino por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado" (62).

Si el libre albedrío cobija también la voluntad de creer, debe entonces ser entendido que también proviene de Dios y que se nos otorgó al ser creados, pero también porque Dios obra en nosotros por las sugerencias de las cosas visibles para que queramos y creamos, lo hace exteriormente vía las Santas Escrituras; lo hace interiormente donde nadie puede hacer "que venga un pensamiento bueno, sino el sólo consentir o disentir es obra de la propia voluntad" (63). En cualquiera de estos dos modos en los que Dios intervenga, no se puede dudar de que Dios obra en el alma nos dice San Agustín.

Según San Agustín, este pensar no desvirtúa lo dicho por los apóstoles, porque sencillamente, "el alma no puede recibir ni tener en sí los dones de los cuales oye decir aquella palabra si no es consintiendo; y, por tanto, lo que tiene y lo que recibe, de Dios proviene, si bien el recibirlo y el tenerlo es propio de quien lo recibe y lo tiene" (64).

Pensar que la fe infusa es algo que puede ser alcanzado por el hombre por sí mismo, y pensar además que esta fe no obra de modo divino, sino que obra de modo humano, es estar en el error, puesto que

Es imposible llegar hasta el bien purísimo y sumo sin un amor pleno y perfecto, y esto no es posible en tanto que arredran los males del cuerpo y los sucesos adversos, Cristo, con su nacimiento admirable y su vida laboriosa, ganó nuestro amor; y su muerte y su resurrección disipó nuestro temor. En todas sus obras se mostró de tal manera que nos fuera posible conocer hasta dónde se extiende su divina clemencia y hasta dónde podía ser elevada la debilidad humana (65).

NOTAS CAPÍTULO I

1. De Aquino, Santo Tomás. *Suma Teológica*. Sección primera. Tratado sobre los vicios y pecados. Tomo V. BAC., Madrid, MCMLIV. p. 326.
2. *Ibid.*, p.p. 314-320.
3. De Hipona, San Agustín. *Obras completas. Sermones*. Tomo VII. BAC: *Sermón 60*. p. 727.
4. De Hipona, San Agustín. *Obras completas. Obras apoloéticas*. Tomo IV. BAC. *Enquiridion*. p. 471.
5. *Ibid.*, p. 473.
6. Revisar capítulo III y IV de este trabajo de investigación.
7. De Hipona, San Agustín. *Obras completas. Sermones*. Tomo VII. BAC. *Sermón 61*. p. 733.
8. De Hipona, San Agustín. *Obras completas. Obras apoloéticas*. Tomo IV. BAC. *De la fe en lo que no se ve*. p. 795.
9. *Ibid.*, p.p. 795-797.
10. *Ibid.*, p. 797.
11. *Ibid.*, p. 797.
12. *Ibid.*, p. 799.
13. *Ibid.*, p. 799.
14. De Hipona, San Agustín. *Obras completas. Sermones*. Tomo VII. BAC. *Sermón 60*. p. 725.
15. *Ibid.*, *Sermón 61*. p. 741.
16. *Ibid.*, *Sermón 62*. p. 743.
17. De Hipona, San Agustín. *Obras completas. Escritos varios 1º*. Tomo XXXIX. BAC. *La fe y las obras*. p.p. 572-574.
18. *Ibid.*, p. 574.
19. *Ibid.*, p. 575.
20. *Ibid.*, p. 575. Para precisar y ampliar de mejor modo el tema de la ley y la gracia, revisar la obra de San Agustín titulada *La letra y el espíritu*.
21. *Ibid.*, p. 576.
22. *Ibid.*, p. 576.
23. *Ibid.*, p. 576.
24. De Hipona, San Agustín. *Obras completas. Escritos varios 1º*. Tomo XXXIX. BAC: *La fe y las obras*. p.p. 583-588.
25. De Hipona, San Agustín. *Obras completas. Sermones (6º)*. Tomo XXVI. BAC. *Sermón 346*. p. 112.
26. *Ibid.*, p. 113.
27. *Ibid.*, p. 114.
28. De Hipona, San Agustín. *Obras completas. Escritos varios 1º*. Tomo XXXIX. BAC. *La fe y las obras*. p. 600.
29. *Ibid.*, p. 601.
30. *Ibid.*, p. 602.
31. *Ibid.*, p. 603.
32. *Ibid.*, p. 603.
33. *Ibid.*, p. 609.
34. *Ibid.*, p. 610.
35. De Hipona, San Agustín. *Obras completas. Obras apoloéticas*. Tomo IV. BAC. *Enquiridion*. p. 509.
36. *Ibid.*, p. 509.
37. De Hipona, San Agustín. *Obras completas. Tratado sobre la gracia*. Tomo VI. BAC. *De la predestinación de los santos*. p. 499.
38. *Ibid.*, p. 499.

39. *Ibid.*, p. 499.
40. *Ibid.*, p. 499.
41. *Ibid.*, p. 501
42. Para precisar más acerca de este tema, ver la obra de San Agustín *Sobre la Santísima Trinidad*.
43. *Ibid.*, p. 501.
44. *Ibid.*, p. 501.
45. De Hipona, San Agustín. *Obras completas. Sermones*. Tomo VII. BAC. *Sermón 60*. p. 723.
46. *Ibid.*, p.p. 723-725.
47. *Ibid.*, p. 723.
48. De hipona, San Agustín. *Obras completas. Tratado sobre la gracia*. Tomo VI. BAC. *Del espíritu y de la letra*. p. 773.
49. *Ibid.*, p. 773.
50. *Ibid.*, p. 775.
51. *Ibid.*, p. 775.
52. *Ibid.*, p. 77
53. De Hipona, San Agustín. *Obras completas. Obras apologéticas*. Tomo IV. BAC. *Enquiridion*. p. 511.
54. *Ibid.*, p. 511.
55. De Hipona, San Agustín. *Obras completas. Tratado sobre la gracia*. Tomo VI. BAC. *Del espíritu y de la letra*. p. 777.
56. *Ibid.*, p.p. 779-781.
57. *Ibid.*, p. 781.
58. *Ibid.*, p. 783.
59. *Ibid.*, p. 783.
60. *Ibid.*, p. 783.
61. *Ibid.*, p. 785.
62. *Ibid.*, p. 789.
63. *Ibid.*, p. 789.
64. *Ibid.*, p. 791.
65. De Hipona, San Agustín. *Obras completas. Obras apologéticas*. Tomo IV. BAC. *De la utilidad de creer*. p. 891.

CAPÍTULO II

LA FE EN SANTO TOMÁS.

*PERO ME DOY CUENTA QUE
MI ESPÍRITU DUERME...
¡SI HUBIERA ESTADO SIEMPRE DESPIERTO,
BOGARÍA EN LA PLENA SABIDURÍA!...
¡ESTE MINUTO DE VIGILLA
ME HA DADO LA VISIÓN DE LA PUREZA!
¡POR EL ESPÍRITU SE VA A DIOS!*

ARTHUR RIMBAUD

Para entrar en lo referente a la fe como virtud teologal según la aborda Santo Tomás, lo primero que revisaremos es cómo trata las virtudes en forma general. Creo que esto es necesario para poder entender de mejor forma y más fácil la interpretación que hace Santo Tomás respecto a la fe. Trataremos entonces lo que es una virtud, como la entienden los hombres y cómo se relaciona este concepto con el de fe como virtud teologal. Algo importante que se tiene que tener presente en las lecturas de Santo Tomás, es que utiliza los conceptos a modo en como son utilizados en la Filosofía Griega, y si vamos a revisar lo concerniente a la fe, entonces es de vital importancia el saber que todas las epístolas de San Pablo están escritas en Griego (1), y que es también de estas epístolas de donde Santo Tomás extrae gran parte de su pensamiento sobre la fe, además del Evangelio de San Juan, que está escrito también en griego.

Según Santo Tomás, por vía empírica se puede descubrir que cada cosa tiene ya o posee su modo adecuado de obrar; es en ese modo adecuado de obrar donde se encuentra la virtud (2). La virtud tiene entonces un fin o un efecto, y este el de "perfeccionar al hombre en orden a los actos mediante los cuales se ordena a la bienaventuranza..." (3). Pero no sólo los hombres tienen virtudes, pues las plantas tienen la virtud de alimentarse, crecer y reproducirse. Los animales tienen virtudes en cuanto al conocimiento y en cuanto a los deseos sensibles. Los deseos sensibles son considerados como "las inclinaciones interiores hacia cosas exteriores, las cuales son llamadas: apetitos concupiscentes e irascibles" (4). Ahora bien, si los humanos son considerados como animales racionales, entonces el querer un objeto debe ser guiado mediante un proceso racional, dejando a un lado y olvidando totalmente la concupiscencia y la irascibilidad. A esa capacidad de querer un objeto que es meramente humana y no animal, se le llama voluntad y razón (5).

En el prólogo de la sección primera de la segunda parte de la Suma Teológica, Santo Tomás nos dice que el hombre fue hecho a imagen de Dios. En cuanto a lo que se refiere a su imagen, el hombre es el principio de las obras de Dios y además, el hombre

tiene en sí libre albedrío y dominio de sus actos (6). El libre albedrío puede ser llamado al proceso que existe antes de elegir, este proceso es racional. Y puesto que los humanos son seres racionales y tiene además libre albedrío, pueden hacer ciertas acciones o no hacerlas; existe entonces algo que ayude a estos seres racionales a "superar la indeterminación en sus actos..." (7); ese algo es llamado por el Aquinante: hábitos; el formar hábitos es totalmente necesario para Santo Tomás, como explicaremos a continuación.

LOS HÁBITOS.

Santo Tomás trata en un primer plano, los actos y las pasiones, para pasar inmediatamente después al estudio de los principios de los actos humanos. De los primeros, es decir, de los actos, y de las pasiones no trataremos en este estudio, pero sí nos ocuparemos de los principios de los actos humanos. Santo Tomás estudia estos en dos partes: 1) habla de los principios intrínsecos y 2) habla de los principios extrínsecos. Según Santo Tomás, se encuentran en la primera división tanto la potencia como el hábito, de la potencia trata en la "primera parte", dejando pendiente el estudio del hábito, que en la "segunda parte" retoma. Lo que va a hacer, será estudiar los hábitos desde una forma general hasta una particular, es decir, desde virtud, vicio y otros hábitos semejantes que él considera son los principios de los actos humanos (8). Aquí no consideraré ni los vicios ni los otros hábitos semejantes, sólo abordaré lo relacionado con la virtud, por ser lo que considero de más importancia para el desarrollo de este trabajo.

Citando a Aristóteles, Santo Tomás nos da una primera definición de hábito: "el hábito es una cualidad difícilmente mudable" (9). La palabra "hábito" es un derivado de la palabra "tener" (habere); lo cual —nos dice el Aquinante— debe ser entendido en el sentido de que "algo" posee algo, o bien puede ser entendido como que "una cosa está dispuesta de un modo particular en sí misma o respecto de otra" (10). Parafraseado a Aristóteles, Santo Tomás nos dice:

En el primer caso vemos que el término "habere" cuando se dice por relación a cualquier objeto poseído, conviene a diversos géneros. Por eso Aristóteles cataloga el "tener" entre los postpredicamentos, así llamados porque resultan de los diversos géneros o predicamentos, como son "la oposición, prioridad, posteridad", etcétera (11).

Teniendo esto presente, Santo Tomás hace una distinción entre las cosas que se poseen y la cual consiste en esto: parece que en unas cosas no existe algún medio entre el sujeto que posee y lo poseído, por ejemplo, el peso de mi cuerpo o la estatura física de mi cuerpo y yo. En otras cosas, por el contrario existe algo intermedio entre el sujeto que posee y lo poseído, pero ese algo es una mera relación, el ejemplo que pone Santo Tomás para clarificar este punto es cuando "se dice de alguien que tienen un socio o un amigo" (12). Pero también hay cosas que tienen una realidad intermedia que para Santo Tomás no es acción o pasión, sino más bien es algo que, nos dice, se presenta a modo

de acción o pasión. Cita a Aristóteles y nos dice: "el hábito es una cierta adaptación entre el poseedor y el poseído", agregando que así pasa con las cosas que están a nuestro alrededor. Esas cosas, dice, forman un género especial de realidades (predicamentos) de hábito de los cuales se dice "ser medio entre el vestido que uno tiene y su poseedor" (13).

Ahora bien, para Santo Tomás el "tener" tiene que ser aceptado en un sentido en el que una cosa tiene que estar dispuesta en cierto modo determinado respecto a sí misma o con otra y si se toma en ese sentido, entonces el hábito es una cualidad, sacando de aquí una conclusión acerca del hábito: "el hábito es una disposición conforme a la cual un ser está bien o mal dispuesto, ya en relación así mismo, ya por orden a otra cosa; así, la salud es un hábito" (14); concluyendo entonces que el hábito tiene que ser por fuerza una cualidad, "una de las especies de la cualidad es el hábito y la disposición" (15).

Santo Tomás toma como referencia a Aristóteles cuando nos dice que la "disposición y el hábito" es la primera de las cuatro especies de cualidad y en seguida cita a Simplicio para explicar las diferencias entre las cuatro especies:

Entre las cualidades, unas son naturales y están en su sujeto en virtud de su propia naturaleza y siempre; otras son adventicias, causadas desde el exterior, y que pueden perderse. Estas últimas -las adventicias- son los hábitos y las disposiciones, que difieren según sean fácil o difícilmente admisible. Más, entre las cualidades naturales, algunas pertenecen a la cosa, en cuanto que esta en potencia, constituyendo de este modo la segunda especie de cualidad; otras pertenecen a la cosa en cuanto que está en acto, ya sea en la superficie, ya sea en lo profundo. Si en lo profundo, resulta la tercera especie de cualidad; si en la superficie, tenemos la cuarta especie de cualidad, o sea la figura de las cosas y la forma, que es la figura del ser animado (16).

Sólo hay que aclarar que Santo Tomás esto le parece no del todo correcto, pues señala que puede haber disposiciones como son la salud y la belleza que son naturales y no adventicias. Para él, la cualidad es una modalidad de la substancia y por lo tanto, un cierto tipo de limitación o límite a cierta medida, y si la cualidad es lo que determina la potencia de la materia en el orden sustancial, "así lo que determina la potencia del sujeto en el orden accidental de la existencia se llama cualidad accidental, la cual constituye también (...) una clase de diferencia" (17).

Según lo anterior, Santo Tomás afirma que el modo (la determinación del sujeto en el orden accidental) puede ser entendida por la relación a la propia naturaleza del sujeto, o bien, conforme a la acción y pasión que siguen a sus principios naturales (materia y forma), o de otra forma, según la cantidad. Ahora bien, si se entiende el modo en esta última forma, surge la cuarta especie de cualidad, pero también hay que tener presente, dice el Aquinante, que la cantidad no tiene movimiento y no tiene tampoco idea de bien o mal en sí misma, por ello no puede estar en la cuarta especie de cualidad; pero si el modo se lleva a cabo conforme a la acción y la pasión, entonces debe ser considerado dentro

de la segunda o tercera especie de cualidad puesto que el bien y el mal están relacionados directamente al fin. El modo considerado en orden a la naturaleza pertenece por lo tanto a la primera especie de cualidad, es decir, al hábito y la disposición (18).

De acuerdo a lo anterior, Santo Tomás vuelve a Aristóteles y escribe que los hábitos "son ciertas disposiciones de lo perfecto a lo óptimo; y cuando digo perfecto, significa lo que está en conformidad con su naturaleza" y continúa de ésta manera "la forma y naturaleza del Ser es el fin y la causa de que tal cosa exista" (19). Surge de aquí otra definición de hábito: "es una disposición conforme a la cual alguien está bien o mal dispuesto" en seguida afirma que "por los hábitos estamos bien o mal dispuestos respecto a las pasiones" (20). Por lo tanto, si la naturaleza es lo primero que debe ser considerado en un ser, entonces el hábito es la primera especie de cualidad, nos dice el Aquinante; "hábitos, (...) se llaman aquellas cualidades que por su propia naturaleza no son fácilmente amovibles, porque tienen causas inamovibles; por ejemplo, las ciencias y las virtudes" (21).

Para Santo Tomás, el reflexionar sobre la naturaleza del hábito da como resultado que este exige en cierta manera un orden a la acción, ya que "le es necesario y esencial implicar alguna relación, conveniente o no, a la naturaleza de las cosas" (22). Esa naturaleza de la que habla Santo Tomás y de la que él mismo nos dice "es el fin de la generación", tiene también que estar sujeta a otro fin, que considera es el "resultado de la operación lograda merced a ella" (23). Si se entiende esto, entonces el hábito implica un orden a la naturaleza del ser, pero también implica un orden a la operación, es decir, a un fin de la naturaleza o como dice Santo Tomás en el mismo párrafo de la cita, "o un medio conducente al fin" Y si tomamos en cuenta la definición antes citada, de que este es *una disposición conforme a la cual un ser está bien o mal dispuesto*, vemos que debe estar ordenado a un fin. Ahora bien, dice Santo Tomás que si la naturaleza del ser (en donde reside el hábito) consiste en la tendencia al acto, entonces el hábito implica orden a la acción (24).

Inmediatamente después de tratar si el hábito implica orden al acto, si el hábito es una cualidad, y de que tipo de cualidad es, Santo Tomás pasa al estudio de si el hábito es necesario. Ante esto, lo primero que aclara es que los hábitos son perfecciones y como tales, deben ser totalmente necesarias ya que constituyen el fin del Ser. Además si se ha dicho que el hábito es una "disposición" entendiendo disposición como "el orden de un ser compuesto de partes; ordenación que puede ser o según el lugar, o según la potencia, o según la especie" (25), son necesarias tres condiciones: 1) que el ser sea distinto del fin al que se dispone. Santo Tomás pone de ejemplo a Dios mismo, ya que en él "no cabe hábito ni disposición", para entender la distinción entre la substancia y el fin de sí mismo; 2) que el ser sea determinable de muchos modos y por distintos objetos; y 3) "que al disponer el sujeto a una de aquellas cosas a las cuales está en potencia, concurren varios elementos, los cuales, a su vez, puedan ordenarse de diversos modos, de manera que dispongan al sujeto bien o mal en orden a su forma y operación" (26), es decir, si hay muchos seres, los cuales tienen naturaleza y operaciones a las cuales se ordenen también ciertos elementos y estos a su vez de distintas maneras, Santo Tomás concluye que es necesario que existan los hábitos (27).

Hay que aclarar que Santo Tomás pone énfasis en que la naturaleza "no concurre de igual modo a la formación de cada uno de los hábitos, porque unos pueden ser causados por ella y otros...no" (28). Ahora bien, Santo Tomás nos dice que ya es enseñanza que los hábitos de las virtudes deben ser causa de ciertos actos. En los seres

naturales no puede llevarse esto a cabo, puesto que no tienen costumbres, pero en los humanos sí (puesto que son activos y pasivos en sus actos) ya que sus actos pueden crear hábitos en sus facultades:

porque todo lo que es pasivo y movido por otro,
recibe una disposición por la actividad del agente.
Por lo cual, la repetición de actos llega a formar en la
potencia —en cuanto que es pasiva y movida— una
cierta cualidad llamada hábito (29).

Para Santo Tomás el Ser en cuanto Ser recibe algo solamente cuando “acciona” bajo un principio y recibe de dicho principio un tipo de perfección, es así como nos dice él que se producen los hábitos. Además, es importante decir que cualquier tipo de hábito no se forma por un solo acto, es verdad que el hábito se engendra por actos, afirma Santo Tomás, puesto “que la potencia pasiva es actuada por un principio activo”, sólo que existe un pequeño inconveniente, y es que “para que una cualidad pueda recibirse en un sujeto, es preciso que el principio agente domine plenamente al elemento pasivo” (30).

A Santo Tomás se le hace más evidente que la razón, la cual actúa como un principio activo, no puede en un solo acto “dominar” totalmente la apetitividad, ya que es claro que ésta está sujeta o determinada por varios objetos y de distintas formas. Es entonces que la razón sólo se “enfocará” a cada acto por particular. Por ello, se observa “que un solo acto de la razón es insuficiente para obtener que la potencia apetitiva tienda a su objeto de un modo connatural y en todas las circunstancias, que es lo propio del hábito de la virtud” (31) ¿Qué entendemos entonces? Que el hábito de la virtud para que exista en el ser humano, necesita no de un solo acto, sino de una serie de actos.

Santo Tomás desahoga su pensamiento reflexivo a cerca del hábito, preguntándose si el mismo Dios puede infundir algunos hábitos en los humanos. A esto, Santo Tomás responde que si la sabiduría y la inteligencia (como dones) son hábitos, Dios tiene que infundirnoslos, pues si creyésemos lo contrario, estaríamos en franca oposición con lo escrito en la siguiente cita de Santo Tomás: “Dice el eclesiástico: “le llenó el Señor del espíritu de sabiduría y de inteligencia” (32). Con la anterior afirmación concluye el Aquinante que en el hombre infunde Dios algunos hábitos. Pero esto no es todo, también nos dice son dos los motivos por los cuales Dios hace eso, el primero “porque el hombre, ordenado a un fin que excede la capacidad de sus facultades —termino en el que resuelve la suprema bienaventuranza del hombre —, precisa una disposición adecuada, trascendente a toda la facultad de la naturaleza humana, por medio de hábitos sobrenaturales o proporcionados a dicho fin” (33).

Esos hábitos infundidos por Dios a los hombres son entonces las virtudes sobrenaturales. El segundo motivo se da “porque Dios puede producir los efectos de las causas segundas prescindiendo de ellas” (34). El ejemplo que Santo Tomás emplea aquí para ilustrar este segundo motivo, es el que Dios en algunas ocasiones infunde (como muestra de su omnipotencia) hábitos en los hombres los cuales bien pudieron ser adquiridos por simples causas naturales, o por virtud natural, como por ejemplo “los dones de inteligencia de las escrituras y de lenguas infundidos por Dios a los apóstoles, y que pudieron haberlas adquirido —si bien no con tanta perfección— por el estudio y la práctica” (35).

Según Santo Tomás los "planes de Dios" o de su sabiduría, es dar a unos y no a otros, según ciertas razones determinadas; esto no quiere decir que Dios actúe en contraposición con la naturaleza, sino más bien conforme a ella. Santo Tomás nos dice que "los actos producidos por hábitos infusos no causan un nuevo hábito, sino reafirman los ya existentes" (36).

Parece que hasta el momento queda más o menos clara la cuestión del hábito en el pensamiento de Santo Tomás, optaré así por dejarlo por entendido y pasaré ahora al estudio que hace el Aquinante sobre la virtud.

SOBRE LA VIRTUD.

Como ya se había hecho mención antes, los hábitos se distinguen por el bien o el mal, los hábitos buenos son considerados como virtudes y los hábitos malos como vicios y pecados. Ya había también hecho mención de que no voy a tratar el tema de los vicios y pecados, pues lo importante para el desarrollo de esta investigación es el desarrollo que lleva a cabo Santo Tomás sobre la virtud. Además de las virtudes, en los hábitos buenos, también se consideran los dones, las bienaventuranzas y los frutos.

Según Santo Tomás, tanto la ciencia como la virtud son hábitos. Por otra parte, al decir virtud estamos haciendo énfasis en cierta "perfección de la potencia", y esta perfección de la que habla y la cual es una perfección de cada Ser, tiene que considerarse básicamente por orden a su fin. Según Santo Tomás, el fin de la potencia es el acto, por lo tanto "una potencia es perfecta en cuanto está determinada a su acto. Pues bien, hay potencias por sí mismas determinadas a sus propios actos (*como lo es por ejemplo el crecer*), como son las potencias naturales activas. Tales potencias, por su misma naturaleza, se llaman virtudes" (37) El subrayado es mío. Ahora bien, la potencia racional que es solamente de los humanos, no puede ser determinada, según dijimos antes, a una sola acción sino que se determina por varios actos y estos a su vez, se determinarán vía hábitos, con este razonamiento es como concluye Santo Tomás que las virtudes humanas tienen que ser por fuerza hábitos.

Para Santo Tomás, cuando alguien dice que la virtud es "el último término de la potencia", a lo que se refiere es que está tomando la virtud por su objeto, es decir, en ocasiones virtud señala aquello a lo cual la misma virtud se ordena, por ejemplo, ya sea a su objeto o a su acto; Santo Tomás lo hace constatar cuando dice que en ocasiones se "llama fe unas veces a la materia de la creencia; otras, al acto mismo de creer, y otras, finalmente, al hábito con que se cree" (38). De acuerdo a esto, la virtud de una cosa va a ser definida por el último término que puede alcanzar la potencia. Además de que la virtud es para el Aquinante simple y sencillamente, el hábito de aplicar bien el libre albedrío, puesto que "la virtud se ordena a tal uso como a su propio acto" (39).

Cuando merecemos algo, dice Santo Tomás, podemos merecerlo desde dos diferentes sentidos, podemos merecer según el mérito mismo o merecemos por los actos; podemos merecer también por el principio del mérito que es para Santo Tomás cuando merecemos por las virtudes y hábitos. Además de que la virtud "es el orden u ordenación del amor, porque tiende precisamente a esto, pues mediante la virtud se ordena el amor en nosotros" (40). Sólo que hay que tener presente que la fe que Santo Tomás denomina

como perfecta, tiene un asentimiento perfecto o formado; pero hay también otra fe que tiene un asentimiento imperfecto, que él llama asentimiento sin forma, y entonces, al no ser perfecta "no puede ser la operación de una virtud" (41).

Otra definición que da Santo Tomás de virtud tomada de la ética Aristóteles, dice que *la virtud de un ser es lo que hace buenas sus obras* y esto se entiende por el hecho de haber expresado que la virtud trae consigo tal perfección de la potencia, pero hay que aclarar también que la potencia es manejada por Santo Tomás como potencia doble: "potencia para ser y potencia para obrar" y cuando las dos consiguen el perfeccionamiento, "se le da el nombre de virtud" (42). Sólo que no hay que olvidar que la potencia para ser se encuentra en la materia (ser en potencia), y la potencia para obrar se encuentra en la forma (principio operativo), ya que cada uno obra según el acto. Para Santo Tomás el hombre está formado de cuerpo y de alma, es decir, materia y forma respectivamente; si se toma al hombre desde su cuerpo, no difiere en nada de los animales, pero tampoco difiere de los animales en sus facultades; sólo las propias facultades del alma (potencias racionales) son únicamente del hombre. Entonces la virtud en los hombres pertenece al alma "de ahí que la virtud humana no diga orden a la existencia, sino más bien a la operación" (43). Por lo tanto, para el Aquiniano la virtud es un hábito operativo.

Tenemos que entender entonces que según es una cosa, según va a ser su acto. Y si la virtud es principio de una actividad, entonces debe existir en el hombre, o más bien, que preexista una disposición correspondiente; si la virtud es una disposición bien ordenada, entonces actúa operando ordenadamente hacia las potencias propias del alma, ya sea entre ellas o hacia lo exterior. Además hay que recalcar también, como se dijo al principio de este capítulo, que las virtudes no son propias del humano, que lo que si es propio del ser humano es la virtud que tiene por objeto las obras de la razón.

Ahora bien, Santo Tomás cita a San Agustín y a Aristóteles cuando dice del primero que *nadie habrá dudado que la virtud hace óptima al alma* y del segundo, que *la virtud es la que hace bueno a su poseedor y buena su obra* para demostrar que la virtud humana es un hábito bueno, lo anterior, porque bien puede entenderse aunque de forma equivocada, que hay virtudes malas, como ya antes se había mencionado, ya que también debe entenderse virtud en el pecado como lo afirma Pablo cuando dice: "ya que el aguijón de la muerte es el pecado, y el poder del pecado, la ley" (I Cor. 15,56).

Si la virtud implica perfección de la potencia, entonces la virtud de una cosa está dada por la relación que guarda la cosa con su fin, o con el último término que puede alcanzarse, y si se refiere entonces a ese último término, entonces éste tiene que ser forzosamente bueno. Pero ¿por qué debe ser meramente bueno? Pues sencillamente si no lo fuese, sería malo y como tal implicaría entonces un defecto, lo cual se contradice evidentemente con lo perfecto. Demos entender entonces que la virtud de una cosa debe estar dada hacia el bien y por ello concluye Santo Tomás que la virtud como hábito operativo es también un hábito bueno y es el principio operativo del bien. Pero ¿qué sucede entonces cuando se habla de bien como algo inmerso en el mal, es decir, por ejemplo, cuando se dice que alguien es bueno asesinando, o que es un buen ladrón? Para Santo Tomás el hablar así sólo es permitido como una metáfora o sea, sólo metafóricamente se habla de virtud en el mal, y lo que se afirma en la anterior cita de San Pablo, es eso precisamente, que el pecado es agravado por la ley y que el pecado bajo la ley se topa con un límite (44).

Creo que es importante decir aquí que Santo Tomás está de acuerdo con San Agustín cuando este último define la virtud (infusa) como *una buena cualidad de la mente por la que se vive con rectitud, de la cual nadie hace mal uso, y que Dios obra en nosotros sin nosotros*; para el Aquiniano esta definición contiene en sí misma toda la esencia de la virtud infusa ya que según él, para que la definición de una cosa sea la adecuada, debe contener en sí todas las causas y la definición dada por San Agustín comprende todas las causas de esa virtud infusa. Según esto, el género de la virtud es la "cualidad" y la diferencia es la "bondad" las causas forman la causa formal de la virtud, puesto que la causa formal de cualquier cosa la dan el género y la diferencia, y esta causa formal se expresa cuando en la definición se dice "buena cualidad", sólo que para Santo Tomás la definición estaría perfecta si en lugar de "cualidad" se mencionara "hábito", que para él es el género próximo. Si se observa con atención lo dicho en este párrafo, se dará una cuenta que la virtud no es algo que este compuesto de materia, pero que si es algo sobre la materia, es decir, es algo que puede "inculcársele" a la materia, o más sencillo, es algo que reside en la materia y dicha materia es el hombre. El objeto entonces de la virtud, es la materia "sobre que" versa, en este caso concreto, el hombre (45).

Pero si también se dijo que la virtud es un hábito operativo, entonces el fin de la virtud es la operación, pero una ordenación que se opera siempre al bien, a esto, Santo Tomás nos dice que "para distinguir la virtud de aquellos hábitos que se refieren siempre al mal, se dice: "por lo cual se vive con rectitud"; y su distinción de los hábitos, que unas veces se inclinan al bien y otras al mal, se expresa en las palabras: *de la cual nadie hace mal uso*" (46).

Ahora bien, Santo Tomás nos dice que la virtud cuando es infusa, es algo que no se encuentra en todos, y que además, es algo que se pierde por el pecado. Lo que quiere dar a entender con esto, es que esta virtud no existe como algo natural en el hombre. Pero hay que explicar que "la forma del hombre es el alma racional, y la materia el cuerpo, lo que conviene al hombre según el alma racional, es natural a él por razón de la especie y lo que le conviene por la complexión determinada del cuerpo, le es natural según la naturaleza individual" (47). Sólo que la virtud es natural al hombre según cierta "incoación"; según la naturaleza de la especie, lo es porque en la razón del hombre hay ciertos principios tanto especulativos y prácticos que Santo Tomás considera como "semillas" de virtudes intelectuales y morales, además de que la voluntad tiene un cierto apetito natural del bien conforme a la razón en tanto que en la naturaleza del individuo algunos pueden estar mejor dispuestos para ciertas virtudes por razón del cuerpo. En este sentido es como Santo Tomás dice que las virtudes morales e intelectuales existen en el hombre por naturaleza "según una incoación consistente en nuestra capacidad de adquirirlas" (48).

Sólo que estas virtudes no se encuentran en su "estado consumado", ya que la consumación de esas virtudes no puede ser alcanzado por un modo único de acción sino más bien por diversos modos y por diversas circunstancias. Por ello Santo Tomás nos dice que "es evidente que las virtudes existen en nosotros por naturaleza, aptitudinal e incoativamente, pero no según su perfección, excepto las virtudes teologales, que nos vienen totalmente "Ab extrínseco" (49).

En cuanto a si la virtud es causada en nosotros por la costumbre de las obras, Santo Tomás afirma que si los actos malos forman hábitos viciosos con más razón los actos buenos formarán hábitos virtuosos. Si la virtud es lo que perfecciona al hombre en cuanto al bien, debe haber una regla entonces que considere el bien y esta regla es la

razón humana y la ley divina. Y si la ley divina es superior, debe entonces abarcar más cosas incluyendo en estas a la razón humana (50). La virtud del hombre ordenada al bien, que es la medida de la regla de la razón humana, puede entonces ser causada por actos humanos, pues estos vienen de la razón. Pero la virtud que ordena al bien conforme a la ley divina no puede ser causada en nosotros por actos nuestros (que tienen como principio la razón) sino por Dios directamente como lo decíamos anteriormente *que Dios causa en nosotros sin nosotros* (51).

En cuanto a las virtudes morales, Santo Tomás, conforme a Aristóteles, nos dice que "la virtud moral es el hábito electivo que consiste en el justo medio" (52). Las virtudes morales perfeccionan la parte apetitiva del alma en torno a una determinada materia y la regla de esa parte apetitiva es la razón misma; entonces este tipo de virtud consiste en el justo medio. Esto se entiende por el hecho de que la virtud moral recibe su bondad de la razón, pero tiene por materia las pasiones (53).

Santo Tomás nos dice que al igual que las virtudes morales consisten en un medio, las virtudes intelectuales también consisten en un medio. Y el justo medio de estas virtudes será la conformidad a esa medida —nos explica— la medida y regla de estas virtudes es la realidad misma. Según Santo Tomás "las cosas contrarias no tienen tal contrariedad en el alma, pues una es la razón de conocer a la otra" (54) En el entendimiento si existen las contrariedades, pero en el alma esas contrariedades suponen algo positivo, la virtud intelectual es el medio que une esos contrarios (55).

También nos dice el Aquinante que las virtudes admiten sobreabundancia y aumento, puesto que la Sagrada Escritura nos dice "en la abundancia de justicia esta la máxima virtud" (Prov. 15,5); lo cual hace parecer que hay una virtud mayor que otra. Si se considera la virtud por parte del sujeto, si hay virtudes mayores o menores según los diferentes momentos y según los individuos. Puesto que para poder alcanzar el justo medio en la virtud, hay hombres que están mejor "dispuestos" que otros, según su recta razón, según sus costumbres o por un mayor don de gracia: "pero a cada uno de nosotros fue dada la gracia conforme a la medida del don de Cristo" (Ef. 4,7) Para el Aquinante, la naturaleza de la virtud, con el hecho de estar cerca del medio, es suficiente; y afirma que "el mismo e indivisible fin puede ser alcanzado por uno más próxima y prácticamente que por otro" (56). Las virtudes infusas, entonces, aumentan proporcionalmente en el hombre. Además de que Dios —según Santo Tomás— no obra según lo requiera la naturaleza, sino que obra según su propia sabiduría y según ella, es que Dios otorga ciertas medidas de virtud a los hombres, como se hizo presente en la anterior cita de San Pablo a los efesios.

Queda por último que quiso decir San Agustín cuando en su definición escribe "que Dios obra en nosotros sin nosotros". A esto, Santo Tomás dice —y me parece que hay que estar de acuerdo con él— que sólo puede ser Dios la causa eficiente de la virtud infusa, ya que si San Agustín no hubiese puesto esas palabras, "la definición sería común para todas las virtudes, tanto adquiridas como infusas" (57). Vemos aquí ya, que Santo Tomás va dando lugar a las virtudes infusas como diferentes de las virtudes adquiridas. Respecto a esto, nos dice que la virtud infusa es provocada por Dios, pero no sin nuestro consentimiento, según dice Santo Tomás que cuando "las cosas hechas por nosotros, Dios las causa en nosotros, más no sin el concurso de nuestra acción; Él es en efecto, quien obra en toda voluntad y naturaleza" (58). Lo cual implica que la fe teológica es un proceso donde el hombre y Dios se hacen partícipes; esto se hará más claro en el siguiente capítulo, que trata de San Juan de la Cruz.

Ahora bien, aquí se ha hablado de fines, parece que lo apropiado sería hablar ahora del fin último del hombre y lo primero que hay que decir es que del mismo fin brotan las reglas apropiadas a los medios que al fin se ordenan. Después de esto, lo más importante acerca del fin que hay que hacer notar, es que el último fin de la vida humana es la bienaventuranza (59). De esta habíamos dicho que *la virtud tiene el fin de perfeccionar al hombre en orden a los actos mediante los cuales se ordena a la bienaventuranza*. Sólo que hay que aclarar antes de pasar a considerar el fin último en común de los hombres, que la felicidad o bienaventuranza es de dos tipos, es decir, un tipo de felicidad que va ligada con la naturaleza humana y a la cual el hombre puede llegar por sus propios medios o como dice el Aquinante, “por fuerzas naturales”; la otra bienaventuranza es aquella que rebasa la naturaleza del hombre, y la cual sólo puede ser alcanzada con la ayuda de Dios, es decir, con ayuda o participación de la divinidad, como se ve en el caso de San Pedro y con el cual Santo Tomás está de acuerdo: “por medio de las cuales nos ha dado preciosas y grandísimas promesas, para que por ellas llegaseis a ser *partícipes de la naturaleza divina*, habiendo huido de la corrupción que hay en el mundo a causa de la concupiscencia” (II de S. Pedro 1,4). El subrayado lo ocupo precisamente para hacer notar esa ayuda o participación de Dios. A este segundo tipo de bienaventuranza es a la que se llega vía virtudes teologales, cuestión que abordaré momentos adelante. Por ahora es preciso solamente dejar claro que aún con todas sus fuerzas, el hombre no puede nunca alcanzar esta felicidad sobrenatural, a lo único que aspira con sus fuerzas naturales, es a obrar bien proporcionadamente a ese poder natural, pero insuficiente para esa otra bienaventuranza (60).

De acuerdo con Aristóteles, Santo Tomás nos dice que “la bienaventuranza es operación de la virtud perfeccionada por el hábito” (61) y más adelante, Santo Tomás nos dice:

Como la substancia de Dios se identifica con su operación, la máxima semejanza del hombre con Dios se realiza en una operación. Por eso (...) la felicidad o bienaventuranza, por la que el hombre alcanza el grado supremo de conformidad con Dios, fin de la vida humana, consiste en una operación (62).

Continuando ahora con nuestra cuestión acerca del fin, lo primero que hay que decir, es que “todas las cosas pertenecientes a un género se derivan del principio de aquel género. Más el fin es el principio de las operaciones del hombre, como dice Aristóteles. Luego el hombre debe obrar todas las cosas por un fin” (63).

Se le llama “acción humana” a las acciones que el hombre ejecuta y que sólo él puede hacerlas, a diferencia de las acciones de los animales, los cuales no tienen dominio sobre sus acciones. Por lo tanto, las acciones sobre las cuales el hombre sí tiene su dominio, son las que se van a considerar como acciones humanas; ahora bien, ese dominio de los actos lo tiene por medio de la razón y la voluntad, de aquí que al libre albedrío —nos dice el Aquinante— se le llame “facultad de la voluntad y la razón”. La razón o la voluntad deliberada son las que le dan a los actos un sentido puramente humano, es por eso que Santo Tomás afirma que “es evidente que todas las acciones que proceden de una potencia son hechas por ella bajo el motivo e impulso causal de su objeto. Este objeto de la voluntad es el fin y el bien; luego es menester que todas las acciones humanas sean por un fin” (64).

El fin es entonces lo último en el orden de ejecución, pero es lo primero en la intención del agente y por ello Santo Tomás lo considera como causa. No obstante, el fin último como acción humana, tiene por fuerza que ser voluntario. En Santo Tomás una acción puede ser llamada voluntaria en dos formas, la primera "porque es imperada por la voluntad" (por ejemplo, hablar); la segunda, porque surge directamente de la voluntad (por ejemplo, el acto de querer). Pero hay que tener presente que "el acto producido por la voluntad sea para el último fin, porque el objeto de ésta es el fin, como el objeto de la visión es el color (65).

Es por lo anterior que si alguna acción humana es el fin último, entonces tenga que estar imperada por la voluntad. De ahí que Santo Tomás considere que el mismo acto de querer sea movido por un fin, "Por consiguiente, todo cuanto el hombre hace puede con verdad decirse que lo hace por un fin aún cuando ejecute una acción que es fin último (66).

Todo ser obra o actúa conforme a un fin –asegura el Aquinante– y estando en total acuerdo con Aristóteles, nos dice "no sólo la inteligencia, sino también la naturaleza obra por un fin" (67). Así, nos dice, si en una línea causal, la primera causa desaparece, todas las demás que le siguen fallarán, consintiendo con esto que la primera causa es la final. No hay nada que pase por sí solo de la potencia al acto, o lo que es lo mismo, la materia no obtiene la forma si no lo hace un agente, y este agente actúa por un fin, es decir, movido por un fin, ya que si no, no obraría nada especial. Esa determinación en los hombres se lleva a cabo por la voluntad y en los seres de la naturaleza "se verifica por una inclinación natural, llamado apetito natural" (68).

Santo Tomás nos recuerda que cuando una cosa esta en acción, se dirige al fin de dos maneras: puede ir por sí misma al fin, o puede ir movida por otro como en el caso de una flecha lanzada por el hombre; el hombre es el ser que puede ir él mismo al fin sencillamente porque tienen razón y porque puede imprimirle dominio a sus actos y este dominio lo proporcionará el libre albedrío, que como habíamos dicho, "es la facultad de la voluntad y de la razón". Pero no hay que negar que por ejemplo los animales que carecen de razón no puedan o no tengan un fin, pues ellos se dirigen al fin por inclinación natural, o en todo caso, movidos por otro. Es por ello que Santo Tomás nos dice que "toda naturaleza irracional es, con relación a Dios, como un instrumento respecto del agente principal..."(69).

Entonces, cuando el humano obra por sí mismo hacia un fin, debemos entender que conoce ese fin, "ordenar al fin es propio de aquel que por sí mismo tiende a él; más al que es movido por otro sólo le compete ser ordenado. Es lo propio de la naturaleza irracional, pero movida por algún agente dotado de razón" (70). Para Santo Tomás el objeto de la voluntad es el fin y el bien en universal, es por ello que debe ser comprendido que en los seres sin razón no puede existir la voluntad, puesto que ellos no pueden captar lo universal, lo que ellos tienen es un apetito natural o sensitivo el cual sólo puede llegar a algo en particular. Este razonamiento anterior, nos demuestra que las causas particulares son y deben ser movidas por una causa universal "por esto es necesario que todos los seres carentes de razón sean movidos hacia sus fines particulares por una voluntad racional que se extiende al bien universal; y ésta es la voluntad divina" (71).

De acuerdo con San Agustín, Santo Tomás cita, "según sea culpable o laudable el fin, así serán culpables o laudables nuestras obras" (72) ¿Cómo debemos entender esto? Para Santo Tomás cada cosa se constituye en su especie por el acto y no por la potencia,

es por eso que aquellos seres que están compuestos de materia y forma, se constituyen en sus especies por sus propias formas y este razonamiento debe ponerse en práctica para los movimientos de dicho seres; los movimientos se distinguen en acción y pasión y estos dos se especifican por el acto, es decir, la acción que es el principio de obrar y la pasión que es el término de movimiento; Santo Tomás nos dice que la definición pone de manifiesto la naturaleza de la especie, y que los actos humanos sean activos o pasivos, se especifican por el fin; se consideran de dos maneras puesto que el hombre se mueve y es movido por sí mismo. Ahora bien, si los actos de los hombres surgen de la voluntad bajo el libre albedrío y el objeto de la voluntad es el bien, es claro que el principio de los actos en los hombres es el fin, y además "del mismo modo es término de ellos, porque lo que constituye el término del acto humano es lo que intenta como fin la voluntad; así, en los agentes naturales la forma del engendrado es conforme a la forma del generador" (73).

De acuerdo con San Ambrosio, Santo Tomás nos dice que "las costumbres se dicen propiamente humanas" y entonces, afirma, los actos morales reciben su especie del fin, y esto porque actos morales y actos propiamente humanos vienen siendo lo mismo. Debemos entender entonces, por todo lo anterior, que el fin es lo primero que existe en la intención y por ello se piensa que tiene que encontrarse en la voluntad y que por eso mismo también da la especie al acto moral o humano (74).

Hay que tener presente entonces que si el bien es lo que tiene razón de fin, entonces había una contradicción si se piensa que puede haber un proceso infinito del bien, lo sano en pensar es entonces, aceptar que hay un fin último. Si ya se había explicado que en las cosas ordenadas, la primera es la causa de las demás, no puede pensarse una cadena infinita de causas ya que entonces no se podría pensar, o no podría existir esa primer causa, y si por el contrario, esa primer causa no existiera, no existirían las demás causas tampoco. Santo Tomás hace una distinción entre los fines y ésta consiste en un orden de intención y un orden de ejecución y en los dos existe una causa primera; en el orden de intención esa "cosa" primera es como dice el Aquinante "el principio motor del apetito"; lo primero en el orden de ejecución es "aquello de donde parte la operación" y si ese principio desapareciese, nadie podría empezar a accionar u obrar. Así, el principio de intención es el último fin y el de ejecución es el primer medio ordenado al fin. Ahora si entendemos que estos principios no pueden lanzarse hasta el infinito, pues si así lo hicieran, nadie podría apetecer nada y los humanos nunca dejarían de tener intención, además de que "si no hubiese un primer medio en las cosas que son para el fin, ninguno comenzaría a obrar nada ni se terminaría resolución alguna, y se procedería al infinito (75).

Para Santo Tomás, el bien no emana de alguna otra cosa, pero de él si emana algo y por ello el bien se considera como un fin y puesto que es el primer bien, es también el último fin, entendiéndose por esto, que aquello que surge de los bienes o más precisamente del bien, no puede extenderse hasta el infinito (76). El bien último (objetivamente) o lo que es lo mismo, el fin último (como felicidad subjetivamente), es aquello que mueve al hombre, como ya se había dejado claro antes, y es también aquello que proporciona las reglas para el transcurso de la vida del hombre. Esto quiere decir, o con ello da a entender Santo Tomás, que el hombre no puede tener varios fines últimos, sino sólo uno, que es el bien; esto se hace patente en voz de San Mateo, cuando explica que "ninguno puede servir a dos señores; porque o aborrecerá al uno y amará al otro, o estimará al uno y menospreciará al otro" (Mt. 6,24); Santo Tomás nos dice que "ninguno puede servir a dos señores, si entre sí no están subordinados" (77).

Puesto que es imposible que la voluntad del hombre pueda ser dirigida a distintos fines últimos, Santo Tomás argumenta sobre esto tres razones. La primera consiste en que "apeteciendo cada uno su perfección, tiene como último fin a aquello que considera como el bien perfecto y completivo de sí mismo" en este mismo párrafo cita a San Agustín "llamamos ahora fin de un bien, no a lo que no se consume para no ser, sino a lo que se perfecciona para ser plenamente" (78). Es necesario entonces que lo sea considerado como el último bien tenga dentro de sí todo lo que el hombre desea, ya que si algo deseable para el hombre faltara en ese último bien, entonces este no podría ni debería considerársele como perfecto.

En cuanto a la segunda razón, Santo Tomás dice:

Es porque, a semejanza del proceso racional en que el principio es algo naturalmente conocido, en el proceso de la voluntad, es menester que el principio sea algo naturalmente deseado; y esto debe ser único, porque la naturaleza tiende a un solo objeto (79).

Y si tomamos en cuenta que el principio en el proceso del apetito racional es el fin último, entonces a lo que se dirige la voluntad es solo uno, el último fin. Y en cuanto a la última razón:

Es que, como las acciones voluntarias se especifican por el fin, según se ha dicho, menester es que del fin último, que es común, reciban su razón genérica, como sucede en los seres naturales, que se constituyan en su género por una razón formal común (80).

Si todo lo que la voluntad desea pertenece a un mismo género, entonces el último fin tiene que ser sólo uno, puesto que Santo Tomás explica que en "cualquier género hay un principio, y el último fin tiene carácter de primer principio" (81).

Lo mismo se aplica para el hombre en particular, que para todo el género humano, así que Santo Tomás concluye que si para todos los humanos existe un fin último natural, entonces debe haber por fuerza un solo fin último. De este fin último, Santo Tomás nos dice, según palabras de San Agustín: "es fin nuestro bien aquel por el que se aman las demás cosas, y él es amado por sí mismo" (82). Todo lo que es deseable por el hombre debe ser deseado con miras en el fin último (felicidad), primero, porque es deseado conforme al bien y si no es el bien perfecto, lo deseará de igual forma como si lo fuese, puesto que "toda perfección incoada se ordena a la perfección acabada, que consiste en el último fin" (83). Segundo, porque ese fin último dirige el apetito de igual forma que el "primer motor a los movimientos. Las cosas que están después de la primera tienen que ser movidas por esa primera cosa, así que "los bienes deseables tampoco mueven el apetito si no es en orden al objeto que tiene carácter de primer apetecible, que es el último fin" (84).

De nueva cuenta Santo Tomás vuelve a citar a San Agustín para asegurar que el fin de los hombres es el mismo, "todos los hombres coinciden en apetecer el fin último, que es la bienaventuranza" (85). Considera el Aquinense que el fin puede ser visto desde dos formas que son, la primera desde el punto de vista de fin último o como, que sería la

segunda, la realidad en que consiste el fin último. Si se considera desde la primera forma, se habla de una noción abstracta; si se considera desde la otra forma, es decir, desde la realidad en que se encuentra, no hay un acuerdo en común, pues los hombres desean cosas distintas unos de otros, pero de todas formas "aquel bien ha de ser completísimo, que es deseado como último fin por quien tenga el efecto más purificado" (86).

Para concluir con esta cuestión del fin último, diremos entonces, de acuerdo a todo lo anterior, que el fin último que desea el hombre, es la bienaventuranza, y esta se alcanza "conociendo y amando a Dios; lo cual no compete a las demás criaturas, que alcanzan el último fin por participación de alguna semejanza de Dios, según que existen, viven o conocen" (87).

LAS VIRTUDES TEOLOGALES.

Después de considerar las virtudes en general y haber visto que el hombre puede según sus propias fuerzas adquirirlas, o sea, alcanzar por sus propios medios su fin natural, aunque imperfectamente, queda pensar ahora lo que habíamos señalado brevemente respecto a las virtudes que Dios mismo da para poder alcanzarle. Habíamos dicho también que esas virtudes infusas son llamadas virtudes teologales y son de estas precisamente, de las que nos ocuparemos a continuación.

De acuerdo con Aristóteles, Santo Tomás nos dice que "la virtud es la disposición de lo perfecto a lo óptimo; y por perfecto entiendo lo que tiene una disposición conforme a su naturaleza" (88). Pero ¿Qué sucede entonces con lo divino, es decir, con aquello que se encuentra muy por encima de lo natural, en un plano que rebasa la naturaleza del hombre? Y si ¿las virtudes teologales son virtudes divinas, y están en Dios, por qué entonces decimos que podemos llegar a tenerlas en nosotros?.

Lo primero que hay que decir, es que las virtudes teologales son virtudes que "nos ordenan a Dios, que es primer principio y último fin de las cosas" (89). Para Santo Tomás los preceptos de la ley (ley de los hombres) son referidos a los actos de las virtudes, pero en la ley divina los preceptos son hacia la fe, la esperanza y la caridad, las cuales son las llamadas virtudes teologales, que son los principios cuyo objeto es Dios puesto que con ellas nos dirigimos directa y rectamente hacia él. Estas virtudes "sólo Dios puede infundirlas en nosotros y no podemos conocer estas virtudes sino por la revelación divina contenida en la Sagrada Escritura" (90).

Santo Tomás nos dice que una naturaleza se le puede atribuir a una realidad esencialmente, sólo que de este modo las virtudes teologales sobrepasan la naturaleza del hombre; puede atribuírsele también por participación. De este último modo es que el hombre participa de la divinidad. Además de que es por estas virtudes por las cuales Dios nos hace virtuosos y nos hace dirigimos a él. Aunque hay que decir claro que tanto la voluntad como la razón están ordenadas a Dios en el sentido de que él es principio y fin de todas las cosas, están limitadas dentro de ellas mismas; es decir, en cuanto a Dios como objeto sobrenatural, no "alcanzan" lo suficiente. Por otra parte, nos dice Santo Tomás que lo que está más allá de la naturaleza del hombre se distingue de lo que es conforme a ella. Así, tanto las virtudes morales como las intelectuales se encuentran formando parte de la naturaleza humana; las virtudes teologales rebasan por así decirlo,

esa naturaleza humana, mostrándonos con esto, que existe una diferencia entre las virtudes teologales y las demás virtudes de los hombres (91).

Como ya se había dicho antes, el objeto de las virtudes teologales es Dios en tanto que el objeto de las otras virtudes (intelectuales y morales) es todo aquello que entra dentro del campo de la razón, además de que estas virtudes, como tales, perfeccionan el entendimiento y el apetito pero sólo dentro de lo natural, es decir, dentro de la naturaleza del hombre, en tanto que las teologales lo hacen en forma sobrenatural. La sabiduría esta considerada dentro de las virtudes intelectuales y puede tratar en sí sobre Dios, sólo que lo hará "en tanto que se ofrece a la investigación de la razón humana" (92).

Estas virtudes (virtudes naturales) tienen como fin para el hombre algo connatural el cual se puede realizar de dos formas, según el Aquinante:

Primero, mediante la razón o la inteligencia en cuanto que contiene los primeros principios universales, que conocemos con la luz natural del entendimiento y de los que parte la razón en materia especulativa como práctica. Segundo, mediante la rectitud de la voluntad, que tiende naturalmente al bien de la razón (92).

Sólo que aún estas dos formas son "insuficientes" para alcanzar a Dios, es decir, para alcanzar un orden sobrenatural, pues el Apóstol afirma "cosas que el ojo no vio, ni oído oyó, ni han subido en corazón de hombre, son las que Dios a preparado para los que le aman" (I. Cor. 2,9). Por lo tanto, la inteligencia como la voluntad, necesitan una *ayuda sobrenatural* que lo lleve a un fin también sobrenatural. Citaré a Santo Tomás en lo que respecta a esa *ayuda* que Dios da a los hombres para alcanzarle:

Primeramente, respecto al entendimiento, el hombre recibe ciertos principios sobrenaturales que son conocidos mediante una luz divina; y de éstas son las cosas que hay que creer, y de ellas se ocupa la fe. -en segundo lugar, la voluntad se ordena a ese fin sobre natural, ya en cuanto al movimiento de intención, que tiende a ese fin como una cosa posible de obtener -esto pertenece a la esperanza-, ya en cuanto a una cierta unión espiritual por la que la voluntad en cierto modo se transforma con ese fin -y esto pertenece a la caridad-" (94).

Para el hombre, tener un apetito es dirigirse de forma natural a su fin connatural y este movimiento que efectúa, va de acuerdo a la cosa con su fin. El entendimiento *entiende* solo cosas inteligibles, por ello necesita de un hábito natural, pero también hay que recordar que la naturaleza de la voluntad sirve o basta para el orden natural al fin "ya en cuanto a la intención del fin, ya en cuanto a la conformidad con el mismo" (95). Pero, y una vez más lo decimos, en el orden sobrenatural, está se muestra insuficiente, por ello

nos dice Santo Tomás que "es preciso añadir un hábito sobrenatural en cuanto a una y a otra" (96).

Por otro lado, tanto la esperanza como la fe tiene como objeto algo no tangible ni visible; creer y esperar algo que se encuentra en el dominio de lo humano, sería algo imperfecto y por lo tanto no sería una virtud. Ahora bien, si se tiene fe y esperanza en algo que rebasa las capacidades del hombre, entonces tiene que aceptarse que esa es una virtud que esta más allá de esas capacidades, como lo afirma el Apóstol: " porque lo insensato de Dios es más sabio que los hombres, y lo débil de Dios es más fuerte que los hombres" (I:Cor. 1,25). Según Santo Tomás, se necesita tanto de la esperanza como de la caridad, puesto que el apetito del hombre va en un movimiento hacia el fin y además necesita la conformidad con ese fin a través del amor (97).

En cuanto al orden de esas virtudes teologales, Santo Tomás, de acuerdo con San Pablo, recita que "ahora permanece la fe, la esperanza y la caridad, estos tres; pero el mayor de ellos es el amor" (I Cor. 13,13). En cuanto a esto, el Aquinante nos dice que hay un orden de generación y otro de perfección; en torno al primero, la fe precede a la esperanza y esta a la caridad, puesto que el apetito tiende hacia una cosa vía entendimiento y este aprehende por la fe lo esperado y lo amado. En cuanto al orden de perfección, la caridad es lo primero porque tanto la fe como la esperanza se "vivifican" por la caridad, recibiendo de ella su perfección como virtudes (98).

Santo Tomás revisa si las virtudes teologales consisten en un medio, puesto que las virtudes morales y las intelectuales consisten en un medio realizado según una regla o medida de conformidad, es decir, estos dos tipos de virtudes perfeccionan el entendimiento y el apetito según una regla y medida, entonces se pregunta si también las virtudes teologales consisten en un medio creado, como las reglas y medidas creadas de las otras virtudes. La contestación que da, es que no, las virtudes teologales no son un medio, debido a que "el medio de la virtud se toma por la conformidad con su regla o medida en cuanto que puede darse el exceder esa medida o no alcanzarla" (99). Pero en virtud teologal, la regla y la medida es Dios, es decir, la fe es regulada por la verdad divina; la caridad por la bondad de Dios y la esperanza por "la inmensidad de su omnipotencia y su misericordia" (100).

Si Dios es la medida que rebasa toda facultad humana, entonces el hombre jamás conocerá a Dios ni lo amará como debería amarlo, ni creará ni esperara en el cómo debería ser y por lo tanto, nunca llegará a la perfección en tales acciones, por ello "el bien de tal virtud no consiste en un medio, sino que es tanto mejor cuanto más se aproxima a lo sumo" (101).

En cuanto a la fe y la esperanza se refieren, Santo Tomás nos dice que pueden estar sin la caridad, pero en este caso se considerarían como hábitos no perfectos. Si la fe es creer en Dios y creer en algo es asentir por voluntad, sino se hace de modo debido, entonces la fe no es perfecta. Querer, por otro lado, de forma debida lo da la caridad, ya que esta perfecciona la voluntad, "pues todo movimiento recto de la voluntad, procede de un recto amor" (102). Concluyendo que sin caridad si se le puede dar fe, pero no como virtud perfecta. Como tampoco puede ser perfecta la esperanza sin la caridad, pues se esperaría sin mérito algo futuro, "Pues es esencial a la virtud capacitarnos, no solamente para que hagamos obras buenas, sino también para que las realicemos bien" (103).

COORDINACIÓN DE SERVICIOS
DOCUMENTALES - BIBLIOTECA

Según San Pablo “sin la fe es imposible agradar a Dios; porque es necesario que el se acerca a Dios crea que le hay...” (He.11,6), pero se agrada a Dios por la caridad, pues en la misma Biblia se dice: “Yo amo a los que me aman” (Prov. 8,17), lo que nos conduce a esa caridad es la esperanza, por lo tanto Santo Tomás concluye que no se puede tener caridad sin fe y sin esperanza. La caridad significa entonces no solo amor de Dios, sino también “cierta amistad con él”, es decir, un tipo de comunicación mutua que comienza en este mundo a través de la gracia y terminará en una vida futura por la gloria, y estas dos, la gracia y la gloria, son alcanzadas por la fe y la esperanza. Ahora, la caridad no es un amor cualquiera, sino el amor de Dios con el que le amamos como objeto de la bienaventuranza; y aunque la caridad sea amor no todo amor es caridad. Por elló nos dice Santo Tomás que:

Toda virtud es orden en el amor, puede éste entenderse bien del amor en general o del amor de caridad. Si se entiende del amor en general, habrá de decirse que toda virtud es orden del amor, en cuanto que toda virtud cardinal requiere afección ordenada: y el amor es raíz y principio de toda afección (...) pero si se entiende del amor de caridad, no debe por ello pensarse que toda otra virtud sea esencialmente caridad, sino que todas las demás virtudes dependen de la caridad de algún modo (104).

La caridad es la raíz de la fe y la esperanza, puesto que es la que les da perfección de virtud; pero estas dos se presuponen a la caridad, de modo que sin ellas la caridad no existe (105).

En II Cor. 5,6-7, San Pablo dice: “ así que vivimos confiados siempre, y sabiendo que entre tanto que estemos en el cuerpo, estamos ausentes del señor (porque por fe, andamos, no por vista)”; Santo Tomás nos dice que sólo los que están en la gloria no están ausentes de Dios, pues están presentes en él, derivado de este pensamiento que la fe es algo que no queda después de esta vida en la gloria (106). En tanto de la esperanza, Santo Tomás, de acuerdo con el Apóstol, cita “lo que uno ve, ¿Cómo esperarlo?” (Rom. 8,24); sólo que los bienaventurados “ven el objeto de la esperanza”, o sea, a Dios y por lo tanto, no se puede decir que esperan. La esperanza implica un tipo de movimiento hacia lo que no se posee, pero cuando se tiene lo que se esperaba, en este caso a Dios, entonces ya no puede haber esperanza (107). Falta por revisar si la caridad permanece después de esta vida. A esto el Apóstol Pablo dice que “ la caridad no pasará jamás” (I: Cor. 13,8). Si la caridad es amor y la naturaleza del amor no implica imperfección, puesto que tiene por objeto el bien poseído o no poseído, o lo visto o lo no visto, por ello la caridad no desaparece al llegar a la perfección de la gloria, sino que más bien permanece de igual forma, ya que Dios será más amado cuanto más perfectamente se conozca (108).

Para Santo Tomás, los efectos deben ser proporcionados a sus causas y a sus principios. Las virtudes tanto morales como intelectuales que son adquiridas por los actos humanos, nacen de principios naturales “preexistentes” en el hombre; si esos principios naturales en las virtudes teologales son sustituidos por Dios y ordenan a la fin

sobrenatural, es necesario que también estén presentes a esas virtudes teologales unos hábitos que de igual forma sean causados por Dios y "que sean respecto a las virtudes teologales lo que son las virtudes morales e intelectuales respecto a los principios naturales de las virtudes" (109).

Entonces, debemos entender que si las virtudes teologales nos ordenan a Dios inmediatamente, es decir, a un fin sobrenatural, existen otras virtudes infusas que perfeccionan el alma acerca de otras cosas, que son de igual manera, en torno a Dios. Por ello Santo Tomás nos dice que " el hombre necesita perfeccionarse mediante otros principios sobreañadidos en orden al fin sobrenatural" (109)

EN TORNO A LA FE.

De acuerdo con el Apóstol, Santo Tomás nos dice: "la fe es la convicción de lo que no vemos" (Heb. 11,1); de acuerdo a esto, la fe implica un asentir de entendimiento a lo creído. El Aquinante nos dice que son dos las maneras en las que asiente el entendimiento:

Una, siendo movido por el objeto mismo, el cual es conocido, bien en sí mismo, como en los primeros principios sobre que versa el entendimiento; o bien es conocido por otro, como en las conclusiones sobre de que versa la ciencia. De otro modo, asiente el entendimiento, no porque sea suficientemente movido por el propio objeto, sino que se inclina voluntariamente a una parte más que a otra por cierta elección. Tal asentimiento, si es con duda y miedo de la otra parte, constituye la opinión, y fe si con certeza y sin temor. Y puesto que ver es de aquellas cosas que mueven por sí mismas nuestro entendimiento o sentido a su conocimiento, es claro que no se da fe ni opinión de cosa vista por el sentido o el entendimiento (111).

Todo lo que está dentro de la fe se puede entonces considerar en especial y de esta manera no puede ser a la vez visto y creído; o puede considerarse en general, es decir, bajo la razón común de lo creíble y así las cosas de fe pueden ser vistas, ya que sino, no podría creer si no viera que dichas cosas deben ser creídas. La fe entonces hace ver que tienen que ser creídas las verdades reveladas. A esto, Santo Tomás nos dice: "El oído es de las palabras significativas de los objetos de fe y no de las cosas mismas sobre que ésta recae. No es necesario, por lo tanto, que esas cosas sean vistas" (112). En el sentido de cómo en el cielo.

Como ya se había anteriormente en este capítulo, una definición es la correcta, si en ella se encuentran todos los elementos de una definición en una descripción, "aunque las palabras no se pongan en forma de definición" (113). Hay que recordar también que si los hábitos se conocen por los actos y estos por los objetos, y si la fe es un hábito, debe entonces ser definida por su propio acto que se relaciona a su vez con su objeto.

Entonces el acto de fe será creer, que como también ya se había mencionado, es un acto del entendimiento determinado al sentimiento del objeto por la voluntad. Así que el acto de la fe esta directamente relacionado al objeto de la voluntad —es decir, al bien y al fin— y al objeto del entendimiento, o sea, a la verdad. Ahora bien, si la fe es una virtud teologal y tiene lo mismo por objeto y fin, debe existir entonces una mutua correspondencia entre ambos (114).

El objeto de la fe —nos dice Santo Tomás— es la verdad primera, como algo no visto y a la vez, esta verdad primera esta relacionada con el acto de fe como fin, de acuerdo, con San Pablo: “lo que no vemos esperamos” (Rom. 8,25) pues según Santo Tomás, ver la verdad es tenerla, puesto que nadie espera lo que ya posee ya que la esperanza es lo de lo que no se tiene. Santo Tomás relaciona el acto de fe con el fin, que viene siendo el objeto de la voluntad cuando usa la expresión *la fe es la substancia de las cosas que esperamos*. Acerca de esto, Santo Tomás nos dice que:

Suele llamársele substancia a la incoación de una cosa, máxime si toda ella se contiene virtualmente en un primer principio; como si llamásemos a los primeros principios indemostrables substancia de la ciencia, porque son la iniciación primera de la ciencia y en ellos radicalmente se contiene toda. De esta manera se dice que la fe “es substancia de las cosas que esperamos” pues que se tiene el primer comienzo de ellas en nosotros por el asentimiento de la fe, que germen encierra todas las cosas esperadas (115).

¿Qué quiere decir esto? Que el hombre quiere ser feliz por la visión inmediata de la verdad a la cual nos dirigimos por la fe. Santo Tomás menciona, inclusive, que el hombre sólo puede llegar a su fin sobrenatural con la participación de la divinidad y de su virtud, es decir, de las virtudes teologales (116).

Santo Tomás cita a pseudoDionisio cuando dice “recae la fe sobre la siempre existente y sencilla verdad” (117). Y esa es la verdad primera y es también el objeto de la fe. Las verdades referentes tanto a Cristo como las referentes “a cualquier criatura” están dentro de la fe en cuanto nos ordenan a Dios y por ello estamos de acuerdo con la fe en virtud de la divina verdad. La razón formal de la fe es entonces la verdad primera, puesto que la fe “no asiente a verdad alguna sino porque ha sido revelada por Dios; por eso se apoya en la misma verdad divina como su medio” (118). Es decir, que nada cae bajo la fe si no está ordenado a Dios.

Antes de continuar, debemos tener claro que para Santo Tomás, la fe teologal viene dada única y exclusivamente por un asentimiento perfecto, como ya se había hecho mención antes, es decir, este asentimiento es un asentimiento formado o perfecto. Es perfecto, por la razón de que está iluminado por el Logos o Verbo divino. Con lo cual quiere darnos a entender que Dios es el que proporciona esta iluminación, pues ¿de quién más podría proceder? De las palabras (revelación, Sagradas Escrituras) ya vimos que no, asentir sólo por las meras palabras sería un asentimiento imperfecto (sin forma). Este asentimiento sin forma no tiene como fundamento la caridad (infusa), por lo cual no puede ser llamado perfecto; sin la caridad, el asentimiento de la fe “no es un acto perfecto” y por lo tanto, “no puede ser la operación de una virtud” (119).

Santo Tomás afirma que la relación del acto de fe con el objeto del entendimiento, se designa, nos dice, por la palabra "argumento", retomándolo de "argumento de las cosas no vistas"; toma esta palabra porque el argumento es "compelido el entendimiento a la adhesión de alguna verdad; por eso, la firme adhesión del entendimiento a la verdad de la fe nos vista se llama aquí argumento" (120). Distinguiendo así la fe de cualquier acto que también pertenezca al entendimiento, ya que al decir "argumento" se hace una distinción entre fe, sospecha o duda, pues estas dos últimas no se dirigen hacia la verdad primera. Por ello Santo Tomás nos dice que cualquier otra definición que pueda surgir de la fe tiene que tener como base la propuesta por San Pablo (121).

De acuerdo con San Agustín, Santo Tomás nos dice que *creer es pensar con asentimiento* y divide el pensar en tres modos: la primera sería un modo común, lo cual quiere decir que es cualquier consideración actual del entendimiento; el segundo modo es algo más propio, de este nos dice Santo Tomás:

Significando la consideración del entendimiento que importa cierta búsqueda antes de llegar a la perfecta inteligencia por la certeza de la visión. En este sentido lo toma San Agustín cuando dice: "el hijo de Dios no se llama pensamiento de Dios, sino verbo de Dios. Pues nuestro verbo surge cuando el pensamiento es informado por las cosas que conoce. Por eso el verbo de Dios, no teniendo nada informable, o que haya estado antes informe, debe darse en absoluto sin deliberación (122).

Según Santo Tomás este segundo modo de pensar es un acto del entendimiento que indaga y el tercer modo va a ser considerado como un acto de la cognitiva. Dentro del primer modo, la frase de San Agustín no podría expresar toda la esencia de la fe, "pues también piensa asintiendo el que considera las cosas que conoce o entiende" (123). Pero el segundo modo si encierra toda la esencia del acto de creer. Para Santo Tomás el acto de fe consiste en una adhesión firme a una sola parte y en esto conviene el que cree, el que conoce y el que entiende; sólo que Santo Tomás nos dice que su conocimiento no es perfecto en lo que conviene con el que duda, sospecha y opina, por lo tanto, nos dice que es propio de creer *pensar con asentimiento* y así se distinguen el acto de creer de otros actos del entendimiento. La fe entonces no es una investigación de la razón del hombre que tenga como fin la demostración de lo que se cree; es más bien una indagación sobre aquello que induce al hombre a creer (124).

Huelga entonces decir, de acuerdo a todo lo anterior, que para Santo Tomás, y en total acuerdo con el principio de que "lo que existe para alcanzar un fin, debe ser proporcionado a aquel fin" (125), y si Dios es infinito y sobrenatural y es además el último bien, necesitamos un medio de igual magnitud, es decir, un medio también sobrenatural. Este medio sobrenatural son las virtudes teologales, las cuales tienen que tener por fuerza un modo también sobrenatural de obrar. Si estas tuviesen un modo humano de obrar, estaríamos diciendo algo así como que Dios es natural y finito, y además tendríamos que aceptar la no existencia de las virtudes teologales, puesto que estas son divinas, así como también la no existencia de la gracia. Debemos entender entonces una cosa, y esta es que para Santo Tomás como para San Agustín como habíamos visto, la fe teologal es la que se necesita para llegar a Dios, es la fe que purifica y que es don de Dios. Esta fe es a la que se refiere San Juan de la Cruz cuando nos habla de

contemplación infusa o lo que es lo mismo, fe mística. Pero eso se analizará en el siguiente capítulo, por ahora nos resta decir que para Santo Tomás la vida cristiana entraña por fuerza la vida mística.

En las Sagradas Escrituras, se menciona que “ahora vemos por espejo, oscuramente; más entonces veremos cara a cara” (I. Cor. 13,12) Sólo que la visión está en el entendimiento, como expresa Santo Tomás, concluyendo que entonces la visión es también fe, aunque bien podríamos decir que es una fe “oscura” por así decirlo, puesto que será clara hasta la otra vida. Y si la fe es una virtud, entonces su acto tiene que ser perfecto. Santo Tomás la considera como una virtud por lo dicho por San Pablo: “justificados por la fe, tengamos paz” (Rom. 5,1) y si esto está en acuerdo con lo citado por el Aquinante y dicho por Aristóteles que *justicia es toda virtud*, entonces la fe tiene que ser una virtud. (126)

Como ya se había dicho, la virtud es la que hace el acto humano bueno y todo hábito que sea principio de un acto bueno es virtud; la fe está formada de esa clase de hábitos. Ahora bien, si el creer es por el entendimiento de asentir a la verdad por la voluntad, se necesita para que sea perfecto de dos cosas: Primera, que el entendimiento tienda sin más ni más al bien, que es la verdad; segunda, que el entendimiento se ordene al fin último. Para Santo Tomás ambas cosas se encuentran en el acto de fe formada “pues, en virtud de la misma fe, el entendimiento es siempre dirigido a la verdad, ya que la fe no es susceptible de error” (127). Además de que por la caridad, la voluntad se dirige al último fin o al bien, y si la “caridad informa la fe” entonces ésta tiene que ser virtud. La fe a la que se refiere entonces Santo Tomás es aquella que se fundamenta en la verdad divina y la cual esta libre de error la cual a su vez es también una virtud; a diferencia de la fe que se fundamenta en la razón humana la cual –nos dice– “no demuestra con necesidad, y por ello es susceptible de error” (128).

De acuerdo con Santiago, Santo Tomás nos dice que “La fe sin obras está muerta” y continua más adelante diciendo que: “Y con ellas vuelve a la vida” (Stg.2), ello para afirmar que la fe informe (muerta) se puede llegar a convertir en fe formada (viva). Para Santo Tomás, tanto la fe formada como la fe informe tienen el mismo hábito, por el hecho de que el hábito se diversifica por lo que hay en él de esencial; si la fe es una perfección del entendimiento, es esencial a ella lo que pertenece al entendimiento. Ahora bien, lo que pertenece a la voluntad, no pertenece al entendimiento es decir, no es esencial a la fe. De aquí que la distinción entre la fe formada y la fe informe, consista en la voluntad, es decir, a la caridad y no al entendimiento (129).

En esa misma cuestión, Santo Tomás expresa que la fe es causa de la gracia y esta la causa no solo al empezar a existir en el hombre, sino también mientras dura en él. Por ello nos dice que “la gracia, al ser infundida, no actúa en menor grado en el creyente que en el infiel. En ambos produce la fe, en unos confirmándola, en otro, creándola” y continua unas líneas abajo diciendo que “El hecho de que la fe formada se torne informe no cambia la misma fe, sino su sujeto, el alma, que unas veces tiene la fe sin la caridad y otras con ella” (130).

Santo Tomás vuelve nuevamente a las Sagradas Escrituras y cita al Apóstol San Pablo cuando este dice: “Un solo Señor. Una sola fe” (He.4,5), para afirmar que la fe solo es una, puesto que su objeto formal es la Verdad Primera a la cual nos dirigimos cuando creemos las verdades que contiene la fe. Esto en cuanto la fe es tomada como hábito, pero también por lo que se cree, puesto que es lo mismo lo que todos creen; ya que

aunque se piense que son distintas las cosas de la fe en las que se puede creer, todas ellas se reducen a una sola, que es la Verdad Primera (131).

Santo Tomás considera la fe como la primera de las virtudes, por el hecho de que “siendo el fin el principio en el orden operativo, como se ha dicho, las virtudes teologales, cuyo objeto es el fin último, han de ser necesariamente primeras entre todas” (132). Sólo que hay que tener presente que el último fin debe encontrarse primero en el entendimiento que en la voluntad, ya que es lógico pensar que la voluntad no se dirija hacia un objeto si ese objeto no es antes conocido por el entendimiento. Si el último fin está en la voluntad a través de la esperanza y la caridad, está en el entendimiento a través de la fe, concluyendo así que entonces la fe tiene que ser la primera de las virtudes, ya que “el conocimiento natural no puede alcanzar a Dios, como objeto de la bienaventuranza, del modo que a Él tienden la esperanza y la caridad” (133).

Según Santo Tomás, son tres las modalidades que se presentan en el objeto de la fe: creer, que pertenece al entendimiento en cuanto que es movido por la voluntad a asentir, puede entonces el objeto de la fe ser tomado por el entendimiento o por la voluntad que lo mueve. Si se toma en sentido del entendimiento, el objeto de la fe puede considerarse como el objeto material y se tiene que expresar como “creer a Dios”, ya que “nada se nos propone como materia de fe, si no es por orden a Dios” (134); pero también puede ser considerado como la razón formal del objeto, que vendría siendo el medio por el que se cree una verdad y se tendría que expresar así: “Creer por Dios”, puesto que el objeto formal de la fe es la verdad primera. Si se toma ese objeto de la fe con referencia a la voluntad, se tiene que expresar como “Creer en Dios” ya que “la verdad primera dice orden a la voluntad en cuanto tiene razón de fin” (135). Como vemos, estas tres formas no significan actos de fe diversos, sino al contrario, significan un solo acto pero con relaciones diversas al objeto de la fe.

En cuanto si el acto de fe es algo meritorio, Santo Tomás nos dice que un acto cualquiera es meritorio si procede del libre albedrío y es además movido por Dios mediante la gracia; si creer es un acto del entendimiento, que asiente una verdad *divina* via la voluntad la cual es movida por Dios, entonces la fe tiene que ser por fuerza un acto meritorio, ya que es un acto del libre albedrío y además esta dirigido hacia Dios. Por otra parte, la fe tiene que estar *vivificada*, por la caridad y algo que no este actuado según la caridad, no puede ser considerado como algo meritorio; pero si existe la caridad, el acto de fe se vuelve meritorio, como lo confirma el Aquinante en la siguiente cita:

El que cree tiene motivo suficiente para creer, pues es inducido a ello por la autoridad de la doctrina divina confirmada por los milagros, y, lo que es más, por el impulso interior de Dios, que invita a ello. Por eso no cree con ligereza (136).

Nuevamente de acuerdo con San Pablo, Santo Tomás nos dice que “Sin la fe es imposible agradar a Dios” (He. 11,6), y nos dice también que son dos los elementos que concurren a la perfección de la naturaleza inferior: el primero sería el impulso propio y el segundo, el impulso de la naturaleza superior. Afirma que solo la naturaleza racional creada esta en orden inmediato a Dios, los demás seres no racionales no pueden alcanzar a Dios como algo universal, sino más bien como algo particular. Pero en el hombre que es un ser racional y que conoce la razón universal del bien, la perfección debe consistir no sólo en lo que compete a su naturaleza sino además, “en lo que le es

comunicado por *participación sobrenatural de la bondad divina*. Por eso se ha dicho antes que la bienaventuranza última del hombre consiste en la visión sobrenatural de Dios" (137). La fe es entonces necesaria para que el hombre pueda llegar a la perfección de la bienaventuranza.

Como ya se había dicho, la naturaleza del hombre depende de la naturaleza superior, así que necesita para su perfección además del conocimiento natural, un conocimiento sobrenatural que le viene dado Dios; de esta forma

Por la luz de la fe que Dios infunde en el hombre asiente éste a las verdades de fe y no a los errores contrarios. Por eso "nada de peligro ni condenación aguarda a los que son de Cristo Jesús" (Rom. 8,1) iluminados por Él en la fe (138).

El mismo San Pablo, citado por Santo Tomás expresa que "Es preciso que quien se acerque a Dios crea que existe y que es remunerador de los que le buscan" (He. 11,6), cita lo anterior, para demostrar que el hombre está obligado a creer de forma explícita los artículos de las verdades primeras, así como también es obligado a tener fe; pero no está obligado a creer otras cosas de las Sagradas Escrituras sino sólo de modo implícito, es decir, en cuanto que este preparado a creer o en cuanto lo disponga su ánimo, pero "solo está obligado a creer explícitamente cuando le conste que se halla contenido en la doctrina de fe" (139). El mismo Santo Tomás nos dice que si se habla de lo que el hombre puede hacer sin el auxilio de la gracia, entonces el hombre está obligado a muchas cosas que no puede realizar sin la gracia que repara. Ese *auxilio* del que habla Santo Tomás y que es algo que se otorga divinamente, nos dice que se da por misericordia y que a quienes se les niega, es por pena de un pecado anterior (140).

De acuerdo con San Gregorio quien cita a Job, Santo Tomás escribe: "Estaban arando los bueyes, y las asnas paciendo cerca de ellos" (Job 1,14), y nos dice que según la interpretación de San Gregorio las asnas es una metáfora para significar a los menores en materia de fe, y cuando se refiere a los bueyes, quiere significar a los mayores; así, lo que quiere dar a entender es que los menores deben *adherirse* a los mayores en cuanto a su fe (141). Según Santo Tomás, la explicación de las verdades de fe se hace por revelación divina, pues los misterios de la fe son algo que excede la razón natural, así:

La revelación divina llega, siguiendo un cierto orden, a los inferiores mediante los superiores; así, por los ángeles llega a los hombres, y por los ángeles superiores a los inferiores, como enseña Dionisio. De modo equivalente la explicación de la fe debe descender a los inferiores por medio de los mayores. Al igual que los ángeles superiores, que iluminan a los inferiores, tienen mayor conocimiento de las cosas divinas que los inferiores, según dice Dionisio, así también los hombres superiores, a quienes atañe instruir a los demás, deben poseer más plena noticia de las verdades de la fe y creerlas más explícitamente (142).

El párrafo anterior a la cita hablaba de la gracia y ya antes se había hablado de ella, ahora revisaremos que es la gracia para Santo Tomás. De entrada sólo diré que la gracia es algo superior por el hecho de ser más perfecta que los demás hábitos del orden sobrenatural. La razón es porque todos esos hábitos (contando entre ellos a las virtudes infusas) *fluyen* de la gracia como de su fuente y raíz primera. Hay pues, entre gracia santificante y demás hábitos del orden sobrenatural relación de causa efecto; y es cosa sabida que la causa es más perfecta que el efecto.

Santo Tomás define la gracia como cierta luz del alma y cita a San Agustín cuando dice que: "A quién prevarica contra la ley, dignamente le deja la luz de la verdad, y una vez que pierde esa luz queda ciego" (143), concluyendo que la gracia pone algo en el alma. Nos dice también que en un lenguaje común la gracia se puede entender de tres formas: como el amor de alguno; como un don concedido gratuitamente y tercero como agradecimiento por un beneficio concedido gratuitamente. Según Santo Tomás la segunda depende de la primera, ya que el amor por el que a uno le es grata otra persona depende de lo que le conceda gratuitamente alguna cosa. Y de la segunda depende la tercera puesto que de los beneficios otorgados nace dar gracias, o la acción de gracias. De las dos últimas definiciones nos dice que la gracia pone algo en quien la recibe, el don concedido gratuitamente y el reconocimiento de dicho don; en cuanto a la primera definición existe una diferencia entre la gracia de Dios y la del hombre, porque "como el bien de la criatura proviene de la voluntad divina por eso del amor de Dios —que quiere un bien para la criatura— nace un bien en la criatura" (144) La voluntad del hombre al contrario de lo dicho arriba se mueve por el bien que existe en las cosas por eso no causa totalmente la bondad de estas, sino que la presupone parcial o totalmente. A Santo Tomás se le hace evidente entonces que cualquier acto del amor de Dios sigue un bien causado en el hombre pero no "coeterno" al amor eterno. Distingue así dos clases de amor de Dios a los seres, el primero es un amor común: "ama a todas las cosas que existen" puesto que da a los seres las cosas creadas; y un amor especial el cual consiste en *eleva a la criatura racional sobre su condición natural a participar del bien divino*. Y es con este amor "que ama a alguno absolutamente, porque con este amor Dios quiere absolutamente para la criatura el bien eterno, que es El mismo" (145).

De acuerdo lo anterior, debemos entender entonces que cuando Santo Tomás dice que el hombre tiene la gracia de Dios lo que quiere decir es que existe en el hombre algo sobrenatural que proviene de Dios.

También nos dice Santo Tomás que la gracia es una cualidad del alma apoyándose para eso en la siguiente cita: "que la gracia es el fulgor del alma, la unión del amor santo" (146); de acuerdo a esto, y si ya se había dicho que el hombre recibe la ayuda de Dios, como una infusión en el alma de un don habitual, y esos seres a los que Dios les da ese don pueden moverse no sólo a los actos naturales sino que también les son otorgados formas y virtudes que son principios de sus actos, para que por si mismos se inclinen a estos movimientos; convirtiéndose estos movimientos (otorgados por Dios) como algo natural y fácil, y si Dios da estas formas y virtudes como algo natural, con mayor razón según Santo Tomás dará cualidades sobrenaturales que le ayuden al hombre a conseguir el bien sobrenatural eterno; entonces el don de la gracia tiene que ser una cualidad *regalada* por Dios (147).

Si la gracia es una cualidad entonces obra en el alma como una causa formal (como la blancura hace lo blanco). También la gracia es superior a la naturaleza humana y por lo tanto no puede formar parte de su substancia, es más bien un accidente del alma,

porque lo que esta substancialmente en Dios se produce accidentalmente en el alma que participa de la bondad divina. En este sentido Santo Tomás nos dice que la gracia es creada, en cuanto que los hombres son creados según ella (148).

Es importante recalcar que la gracia no es una virtud de ningún tipo, ni siquiera es una virtud teologal, pero que estas no pueden darse sin la gracia, tampoco es caridad como lo afirma San Agustín en palabras de Santo Tomás: "La gracia es anterior a la caridad" (149). Aunque hay que hacer la aclaración que la gracia no es caridad lógicamente, puesto que la gracia es la naturaleza divina y es de esta de donde proceden las virtudes teologales. Si la luz de la razón es algo distinto de las virtudes adquiridas, así también la gracia (participación de la naturaleza divina) es distinta de las virtudes infusas que tienen su origen en esa luz y a ella se ordenan, "Porque así como las virtudes adquiridas perfeccionan al hombre para caminar conforme a la luz natural de la razón, así las virtudes, infusas le perfeccionan para caminar como conviene a la luz de la gracia" (150).

Según Santo Tomás, San Agustín llama *gracia* a la fe que obra movida por el amor, puesto que este acto es el primero que se manifiesta en la gracia santificante. Nos dice también que el alma es el sujeto de la gracia en cuanto que esta en la especie de naturaleza intelectual o racional (151).

Santo Tomás divide la vida en *activa* y *contemplativa* según la principal actividad a la que se dedique el hombre. De acuerdo con esto, la vida de un hombre tal, consistirá en aquello a que se siente inclinado más especialmente y en lo que encuentra su felicidad y su descanso. Como hay hombres que se entregan preferentemente a la contemplación de la verdad y en ella encuentran su dicha, y otros, por el contrario, prefieren dedicarse a las acciones exteriores, en las que encuentran su bienestar, concluye Santo Tomás que la vida humana tiene que ser dividida en activa y contemplativa. Para probar todo esto, Santo Tomás invoca a San Gregorio y nos dice que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la eleva y perfecciona; es decir, que la vida sobrenatural no destruye la vida humana natural, sino que la mejora, la perfecciona y la eleva a un orden superior. En esta vida, todos deberíamos de participar de acción y de contemplación, ya que ambas se requieren para "una perfecta razón" o para una vida completa, sólo que en la otra vida quedará únicamente la vida contemplativa, puesto que la única ocupación como seres bienaventurados será la clara contemplación de la primera verdad; y aunque hagamos obras en la vida activa, estas estarán inmersas en la contemplación, pues la vida activa es puramente temporal. De aquí que la división que lleva a cabo Santo Tomás, sea una división *real* (152).

Cuando Santo Tomás habla de contemplación sobrenatural, tiene en mente que esta debe hacerse por el hombre con la ayuda de Dios, pero también sabe que esta no puede hacerse sin alguna virtud sobrenatural. Es virtud es la fe, pero la fe ordenada por la caridad; puesto que la fe proporciona el contacto con la verdad primera en sí misma. De acuerdo con San Gregorio, Santo Tomás que "la vida contemplativa consiste en conservar con toda el alma el amor de Dios y del prójimo y tener solamente el deseo del creador" (153). Pero si el amor y el deseo pertenecen a la facultad afectiva o apetitiva entonces la vida contemplativa se relaciona con estas, y si la contemplación es la entrega a la verdad, y esta entrega es un acto de la voluntad, puesto que tiene por objeto al último fin. Así "la vida contemplativa esencialmente pertenece al entendimiento; pero en cuanto al impulso a ejercer tal operación pertenece a la voluntad, que mueve a todas las demás potencias, sin excluir al entendimiento, a sus actos" (154).

Por lo anterior vemos que la contemplación es un acto del entendimiento en cuanto entendimiento y no en cuanto razón. Pero a su vez es un acto de fe, puesto que es creer, pero en cuanto a perfeccionado por el entendimiento; por eso la contemplación es *simple juicio de la verdad primera*, afirmada por la fe. Citando nuevamente a San Gregorio, Santo Tomás nos dice que "en la contemplación se busca el principio, que es Dios" (155); y nos dice que son de dos maneras como el hombre puede llegar a una verdad:

Primero, a través de lo que recibe de otro, y en este sentido es necesaria la "oración" por lo que se refiere a lo que se tiene que recibir de Dios, pues se dice en la Sabiduría: "invoqué y vino a mí el espíritu de sabiduría". Y es necesario que el "oído", respecto a lo que se tiene que recibir de otro, si es por viva voz, y la "lectura" si es por escrito. – segundo, aplicando su propio esfuerzo, y en este caso es necesaria la "meditación" (156).

Pero también son de dos modos como se puede hacer referencia a la vida contemplativa: como elemento primario y como elemento secundario. En cuanto a lo primero, es la contemplación de la verdad divina, pues este es el fin de la vida humana; y esto será perfecto cuando se llegue a ver a Dios "cara a cara" y la visión nos haga bienaventurados. En cuanto a lo segundo podemos llegar a la contemplación de Dios a través de los efectos divinos, como lo hace notar el Apóstol cuando dice: "lo invisible de Dios puede ser conocido por medio de las cosas creadas" (Rom. 1,20). De aquí deduce Santo Tomás que: "la vida contemplativa consiste en (...) primero las virtudes morales; segundo, otros actos además de la contemplación; tercero, la contemplación de los efectos divinos, y cuarto, lo propiamente contemplativo, a la contemplación misma de la verdad divina" (157).

Pero hay que dejar claro, antes de dar por terminado este capítulo, que Santo Tomás quiere dar a entender, conforme al párrafo anterior, que los dos primeros aspectos de la vida contemplativa que él señala: cumplir con las virtudes morales y cumplir con otros actos propiamente humanos, no son meramente contemplación, sino que más bien estos aspectos disponen para la vida contemplativa; pero esto se entenderá de forma más clara en el capítulo siguiente.

NOTAS CAPÍTULO II

1. Ferraro, José. *Misticismo en las epístolas de San Pablo: La tradición*. EDAMEX. México, D.F., 2000. p. 15.
2. 1-2 q. 55 a. 3.
3. 1-2 q. 62 a. 1.
4. Ferraro, José. *Misticismo en las epístolas de San Pablo: la tradición*. EDAMEX. México, D.F., 2000. p.16.
5. *Ibid.*, p. 17.
6. 1-2 q. 1 a. 1. Santo Tomás cita al Damasceno: "Un ser intelectual, con libre albedrío y potestad propia", y esto, nos dice, se refiere a la significación de la imagen.
7. Ferraro, José. *Misticismo en las epístolas de San Pablo: La tradición*. EDAMEX. México. D.F., 2000. P. 17.
8. 1-2 q. 49 a. 1.
9. 1-2 q. 49 a. 1.
10. *Ibid.*
11. *Ibid.*
12. 1-2 q. 49 a. 1.
13. *Ibid.*
14. *Ibid.*
15. 1-2 q. 49 a. 2.
16. *Ibid.*
17. *Ibid.*
18. *Ibid.*
19. *Ibid.*
20. *Ibid.*
21. *Ibid.*
22. 1-2 q. 49 a. 3.
23. *Ibid.*
24. *Ibid.*
25. 1-2 q. 49 a. 4.
26. *Ibid.*
27. *Ibid.*
28. 1-2 q. 51 a. 1.
29. 1-2 q. 51 a. 2.
30. 1-2 q. 51 a. 3.
31. *Ibid.*
32. 1-2 q. 51 a. 4.
33. *Ibid.*
34. *Ibid.*
35. *Ibid.*
36. *Ibid.*
37. 1-2 q. 55 a. 1.
38. *Ibid.*
39. *Ibid.*
40. *Ibid.*
41. *Sen.* 3, d. 23, q. 3, a.1, qa. 2.
42. 1-2 q. 55 a. 2.
43. *Ibid.*
44. 1-2 q. 55 a. 3.

45. 1-2 q. 55 a. 4.
46. *Ibid.*
47. 1-2 q. 63 a. 1.
48. *Ibid.*
49. *Ibid.*
50. 1-2 q. 63 a. 2.
51. *Ibid.*
52. 1-2 q. 64 a. 1.
53. 1-2 q. 64 a. 2.
54. 1-2 q. 64 a. 3.
55. *Ibid.*
56. 1-2 q. 66 a. 2.
57. 1-2 q. 55 a. 4.
58. *Ibid.*, p. 168.
59. 1-2 q. 1 a. 1.
60. 1-2 q. 62 a. 1.
61. 1-2 q. 51 a. 3.
62. 1-2 q. 55 a. 3.
63. 1-2 q. 1 a. 1.
64. *Ibid.*
65. *Ibid.*
66. *Ibid.*
67. 1-2 q. 1 a. 2.
68. *Ibid.*
69. *Ibid.*
70. *Ibid.*
71. *Ibid.*
72. 1-2 q. 1 a. 3.
73. *Ibid.*
74. *Ibid.*
75. 1-2 q. 1 a. 4.
76. *Ibid.*
77. 1-2 q. 1 a. 5.
78. *Ibid.*
79. *Ibid.*
80. *Ibid.*
81. *Ibid.*
82. 1-2 q. 1 a. 6.
83. *Ibid.*
84. *Ibid.*
85. 1-2 q. 1 a. 7.
86. *Ibid.*
87. 1-2 q. 1 a. 8.
88. 1-2 q. 62 a. 1.
89. *Ibid.*
90. *Ibid.*
91. 1-2 q. 62 a. 2.
92. 1-2 q. 62 a. 3.
93. *Ibid.*
94. *Ibid.*
95. *Ibid.*
96. *Ibid.*
97. *Ibid.*
98. 1-2 q. 62 a. 4.
99. 1-2 q. 64 a. 4.
100. *Ibid.*

- 101. *Ibid.*
- 102. 1-2 q. 65 a. 4.
- 103. *Ibid.*
- 104. 1-2 q. 62 a. 3.
- 105. 1-2 q. 65 a. 5.
- 106. 1-2 q. 67 a. 3.
- 107. 1-2 q. 64 a. 4.
- 108. 1-2 q. 67 a. 6.
- 109. 1-2 q. 63 a. 3.
- 110. *Ibid.*
- 111. 2-2 q. 1 a. 4.
- 112. *Ibid.*
- 113. 2-2 q. 4 a. 1.
- 114. *Ibid.*
- 115. *Ibid.*
- 116. 1-2, q. 62, a. 1c.
- 117. 2-2 q. 1 a. 1.
- 118. *Ibid.*
- 119. *Sen.* 3, d. 23, q. 3, a. 1. qa. 2; 2-2 q. 4, a. 2c.
- 120. 2-2 q. 4 a. 1.
- 121. *Ibid.*
- 122. 2-2 q. 2 a. 1.
- 123. *Ibid.*
- 124. *Ibid.*
- 125. *Sen.* 3, d. 24, q. 1, a. 3, qa. 1, ad. 1.
- 126. 2-2 q. 4 a. 5.
- 127. *Ibid.*
- 128. *Ibid.*
- 129. 2-2 q. 4 a. 4.
- 130. *Ibid.*
- 131. 2-2 q. 4 a. 6.
- 132. 2-2 q. 4 a. 7.
- 133. *Ibid.*
- 134. 2-2 q. 2 a. 2.
- 135. *Ibid.*
- 136. 2-2 q. 2 a. 10.
- 137. 2-2 q. 2 a. 3.
- 138. *Ibid.*
- 139. 2-2 q. 2 a. 5.
- 140. *Ibid.*
- 141. 2-2 q. 2 a. 6.
- 142. *Ibid.*
- 143. 1-2 q. 110 a. 1.
- 144. *Ibid.*
- 145. *Ibid.*
- 146. 2-2 q. 110 a. 2.
- 147. *Ibid.*
- 148. *Ibid.*
- 149. 2-2 q. 110 a. 3.
- 150. *Ibid.*
- 151. 2-2 q. 110 a. 4.
- 152. 2-2 q. 179.
- 153. 2-2 q. 180 a. 1.
- 154. *Ibid.*
- 155. 2-2 q. 180 a. 4.
- 156. *Ibid.*

157. *Ibid.*

CAPITULO III

LA FE EN SAN JUAN DE LA CRUZ

ES DURO IR EN BUSCA DEL CAMINO DE LA VERDAD,
PERO AÚN MÁS PENOSO ES NO TENER UN ALMA
QUE BUSQUE EL CAMINO.

BUDA

Hacer este capítulo sobre la fe en San Juan de la Cruz, he de confesarlo, se convirtió de pronto no en un mero escrito que forma parte de otros más y que tienen por finalidad el acompletar este trabajo de investigación, no, sino más bien lo que sucedió fue que inesperadamente me encontré *envuelto* en todo un contexto que rebasaba y aún rebasa casi cualquier intento de pretender comprender (y digo intentar comprender en el sentido de pretender experimentar, de tener esa vivencia), ya que no es lo mismo el saber y desarrollar letras, palabras, teorías, o entenderlas y acumular ese "conocimiento" como algo que nos aumentará a casi el tamaño de una estrella y otra cosa muy distinta es tener una vivencia, es haber vivido lo que escribimos, haber sentido las palabras, es hacer que las letras salgan de lo más profundo y más verdadero que hay en nosotros, sacarlas con la sangre, el estomago, los ojos, el aliento...el corazón...cosa que pocos logran hacer, tan siquiera, creo, pensar.

Flotaba de pronto en un ambiente totalmente místico, a diferencia y con toda sinceridad lo digo, de cuando revise a Santo Tomás y a San Agustín; en los cuales sentía el placer de observar un hermoso paisaje de una pintura, claro, *visto desde fuera*. Con San Juan de la Cruz me interne en el cuadro, camine por los pastos, respire el aire que movía las hojas, vi el lago que refrescante me reflejo el rostro de miedo e incertidumbre que tenía, y que pensaba, inocentemente, que cargaba la mascara de la alegría. Todo me reflejaba, las hojas los árboles, las piedras, el viento, todo. Todo.

Esas letras, esas simples manchas empezaron a mordirme los talones, los dedos, los ojos, el alma. Me dolió. Me sentí triste y solo, pero a la vez sentía que esa tristeza era algo insano, debía estar triste pero no por lo cual yo lo estaba, sino por no poder experimentar lo que la tinta me gritaba, es por ello que el leer a San Juan de la Cruz cambió toda la visión de mi vida anterior y hacia lo que viene después en mi. Por eso se me hizo tan difícil. Y bueno, intentaré adentrarme con los ojos claros nuevamente a ese cuadro tan real y tratar de explicar lo que ahí vea, estando consciente de la neblina que opaca la visión y la razón.

De rápido vistazo, la obra completa de San Juan de la Cruz nos expresa gradualmente la forma en la que el alma se va desarrollando espiritualmente, podríamos decir incluso, que su obra es un mapa o una guía hacia Dios, ya que nos ayuda a no perdernos por esos senderos sobrenaturales; así haciendo un muy rápido, pero muy rápido resumen, tenemos que:

Durante su juventud, San Juan escribió el *Cántico Espiritual*, una obra que sorprende al alma en las etapas avanzadas de las vías místicas, es decir, una obra que continua más o menos donde San Juan terminó *La Noche oscura del Alma*. Más aún, en otro libro, la *Llama de Amor Viva*, San Juan trata de las experiencias del alma en las etapas aún más avanzadas del matrimonio espiritual en esta vida. Mediante una síntesis de las tres obras, encontramos expresada la ley del desarrollo espiritual y, por lo tanto, de esta forma, la importancia que tienen la vida activa para llegar a las cimas de la experiencia del amor divino, y descubrimos un buen guía para los caminos sobrenaturales" (1).

Como inicio ya propiamente de este capítulo, diré que San Juan de la Cruz proporciona lo que él llama *cautela* que son una serie de reglas que tienen que ser aplicadas por todos aquellos que *deseen ser verdaderamente religiosos y llegar a la perfección*; así, San Juan de la Cruz nos dice que :

El alma que quiere llegar en breve al Santo recogimiento, silencio espiritual, desnudez y pobreza de espíritu, donde se goza el pacífico refrigerio del Espíritu Santo y se alcanza unidad con Dios, y librarse de todos los impedimentos de toda criatura de este mundo y defenderse de las astucias y engaños del demonio y liberarse de sí mismo, tiene la necesidad de ejercitar los documentos siguientes; advirtiéndole que todos los daños que el alma recibe nacen los enemigos ya dichos, que son: mundo, demonio y carne (2).

Estando estos *enemigos* en la posición antes mencionada : mundo, demonio y carne, es también en esa misma ascendencia la dificultad al tratar de vencerlos y no sirve el vencer a uno dados, ya que la paz al alma llega hasta haber derrotado a los 3. En contra del mundo da tres cautelas al igual que en contra del demonio y lo mismo para "contra sí mismo" y sagacidad de su sensualidad" (3).

Sólo que San Juan no únicamente da esas 9 cautelas, también nos dice que aquel que en verdad tenga intenciones de llegar "al estado que tiene prometido a Dios", tendrá por fuerza que ejercitar lo más claro posible cuatro avisos que son: Resignación, mortificación, ejercicio de virtudes, soledad corporal y espiritual (4). En cuanto a lo primero, San Juan de la Cruz nos dice que es conveniente

Que tal manera viva en el monasterio como si otra persona en él no viviese; y así, jamás se entrometa ni de palabra ni de pensamiento, en las cosas que pasan en la comunidad ni de los particulares, no queriendo notar ni sus bienes ni sus males

ni sus condiciones; y aunque se hunda el mundo, no querer advertir ni entremeterse en ello, por guardar el sosiego de su alma; acordándose de la mujer de Lot, que porque volvió la cabeza a mirar los clamores y el ruido de los que perecían se volvió en dura piedra (Gen 19,26) (5).

De esto primero, San Juan nos dice que aquel que observe esto con cuidado ira poniendo su alma en paz y quietud y se quitará también imperfecciones que a Dios no agradan. En cuanto a lo segundo, el individuo que intente llegar a Dios tendrá que soportar con paciencia el que le labren y ejerciten en la virtud, por ello

Ha de entender que todos los que están en el convento no son más que oficiales que tiene Dios allí puestos para solamente que le labren y pulan en mortificación, y que unos le han de labrar con la palabra, diciéndole lo que no quisiera oír, otros con la condición, siéndole molestos y pesados en sí y en su manera de proceder; otros con los pensamientos, sintiéndose en ellos o pensando en ellos que no le estiman ni aman (6).

Este segundo aviso es totalmente necesario para aquel se encuentre en estado de verdadera humildad y quietud interior. Para cumplir con lo tercero, San Juan nos dice que el respeto que se debe tener debe ser únicamente para con Dios, no para con el mundo. Para que esto cumpla correctamente, se debe tener

Siempre cuidado de inclinarse más a lo dificultosos que a lo fácil, a lo áspero que a lo suave y a lo penoso de la obra y desabrido que a lo sabroso y gustoso de ella, y no andar escogiendo lo que es menos cruz, pues es carga liviana, y cuanto más carga, más leve es llevada por Dios (7).

Por último, para cumplir con lo cuarto, es decir, con la soledad, el aspirante a la perfección debe "tener todas las cosas del mundo por acabadas, y así, cuando, por no poder más, las hubiere de tratar, sea tan desasidamente como si no fueren" (8).

Siendo cuidadosos y observando muy detenidamente estos cuatro avisos anteriores, San Juan nos dice que se llega muy pronto a la perfección, puesto que cumpliendo con una, las demás que van en cierto modo siguientes a ella, serán ayudadas por esta, logrando un mayor provecho (9).

Ahora tomando en cuenta lo arriba mencionado, bien pudo haber surgido en nosotros una pregunta parecida a esta ¿Para qué quiero en mi tal grado de perfección? O tal vez parecida a esta ¿Puedo yo llegar a este estado? La respuesta es para San Juan que sí, que cualquiera puede llegar a "la unión perfecta del amor de Dios [la] se puede en esta vida" (10). Aunque aclara que esta unión no es nada fácil porque:

Son tantas y tan profundas las tinieblas y trabajos así espirituales como temporales, por que ordinariamente suelen pasar las almas para poder llegar a este alto estado de perfección, que ni basta ciencia humana para lo saber entender ni experiencia para lo saber decir; porque sólo el que por ello pasa lo sabrá sentir, más no decir (11).

Estas almas de las que nos habla San Juan de la Cruz y que tienen que estar en constante progreso o en una especie de viaje, el cual va a ser comparado en la Noche oscura de la subida del Monte Carmelo con una noche como la que conocemos comúnmente, y más precisamente "con las diferentes partes de la noche real"(12). Según San Juan de la Cruz hay tres tipos de noches que en conjunto forman lo que sería una noche completa, las cuales tienen que ser transitadas por el alma que aspira a la perfección y que "ordinariamente ha de pasar primero por dos maneras principales de noche, que los espirituales llaman purgaciones o purificaciones del alma. Y aquí llamamos noches, porque el alma así como la una como en la otra, camina como en la noche, a oscuras" (13).

Pero son tres las razón por las cuales San Juan de la Cruz llama noche al viaje del alma para con Dios y son:

La primera, por parte del término de donde el alma sale, porque ha de ir careciendo el 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. La segunda, por parte del medio o camino por donde ha de ir el alma a esta unión, lo cual es la fe, que es también oscura para el entendimiento como noche. La tercera, por parte del término adonde va, que es Dios, el cual ni más ni menos es noche oscura para el alma en ésta vida. Las cuales tres noches han de pasar por el alma, o por mejor decir, el alma por ellas, para venir a la divina unión con Dios (14).

Para San Juan de la Cruz el llamar noches a estas etapas que el alma atraviesa no es algo *nuevo*; en el Antiguo Testamento se habla de noche en los Salmos, aunque es San Juan de la Cruz quien le da un sentido de verdadero realismo, es él quien aplica en su sentido más estricto esa imagen. Ya Santo Tobías, en palabras del mismo San Juan de la Cruz, pasó por esas tres noches "que el ángel mando (...) que pasasen antes de que se juntase en uno con la esposa" (15). Según el libro de Tobías, la primer noche el ángel le ordena que *quemase el corazón del pez* en el fuego, lo cual es interpretado por San Juan de la Cruz como el corazón que esta apegado a las cosas del mundo y que si quiere unirse con Dios tiene que purificarse con de esas cosas, es decir, "tiene que quemarse" con fuego, que significa el amor de Dios. De esta manera se alejará al demonio, ya que este tiene poder sobre uno cuando se esta unido a las cosas del mundo. La segunda noche viene significada cuando el ángel le informa que *sería admitido en la compañía de los santos patriarcas*; estos santos patriarcas son los padres de la fe. San Juan de la Cruz

nos dice que habiendo ya pasado la primer noche, en la cual dejamos las cosas del mundo o lo que es lo mismo, los deseos desordenados de los sentidos, entra el alma a la segunda noche que es la fe. Y por último viene la tercer noche que es para San Juan de la Cruz cuando el ángel le dice a Tobías que *conseguiría la bendición*, que es ya la unión con Dios “el cual mediante la segunda noche, que es la fe, se va comunicando el alma tan secreta y íntimamente, que es otra noche para el alma en tanto que se va haciendo la dicha comunicación más oscura que estotras” (16). Habiendo ya pasado esta última noche, viene la unión con la esposa, que es, nos dice San Juan de la Cruz la sabiduría de Dios; y que también fue informado esto por el ángel a Tobías cuando dijo que *pasada la tercer noche se juntaría con su esposa con temor del Señor*. Cuando dice temor del Señor lo que da entender –según San Juan de la Cruz- es que cuando el temor de Dios esta perfecto, también lo esta el amor, y es entonces cuando llega la transformación del alma por amor (17).

San Juan de la Cruz nos dice que estas tres noches forman sólo una noche y que se asemeja a la forma ordinaria porque:

La Primera, que es la del sentido, se compara a primer noche, que es cuando se acaba de carecer del objeto de las cosas; y la segunda, que es la fe, se compara a la media noche, que totalmente es oscura, y la tercera, al despidiente, que es Dios, la cual es más inmediata a la luz del día (18).

Habiendo entonces entendido lo anterior, pasamos a analizar la primer noche de manera ya más completa y la cual pertenece a el alma en correspondencia con la parte sensitiva. Según San Juan de la Cruz entra en la Noche del sentido de dos formas: la una activa: que es todo aquello que el alma por sí misma hace y puede hacer para entrar en esta noche y; la otra pasiva: aquí el alma ya no hace nada por sí misma es Dios el que la mueve (19). Trataremos primero de la noche activa del sentido y después pasaremos a la noche pasiva del sentido.

LA NOCHE ACTIVA DEL SENTIDO

Hablaremos entonces de la Primer Noche que es la privación del apetito en todas las cosas. Lo primero que aclara San Juan de la Cruz, es que se le llama a esta primer noche así, precisamente noche, puesto que la noche es donde no hay luz, es “la privación de la luz” y sin esta luz los objetos no pueden ser vistos; de esta misma manera, es en la primer noche o primer etapa que el alma se *priva* por gustar cualquier cosa, lo cual, nos dice San Juan de la Cruz “es como quedarse a oscuras y sin nada” (20); el alma entonces, en esta su primer tarea deja en completa tranquilidad su apetito por gustar todas las cosas, así “el alma mediante el apetito se apacienta, y ceba de todas las cosas que según sus potencias se pueden gustar, el cual también, apagado, o, por mejor decir, mortificado, deja el alma de apacentarse en el gusto de todas las cosas, y así se queda según el apetito a oscuras y sin nada. (21). Esto es fácil de entender si pensamos en la negación del deseo de los sentidos, es decir, del oído, la vista, el tacto, el gusto y el olfato, lo que nos queda imaginarnos es un completo vacío, una oscuridad que abraza a todo. Es por ello que nos dice San Juan de la Cruz que el alma que niegue de sí el gusto de todas

las cosas, "mortificando su apetito en ellas", se encuentra como una noche a oscuras (22). Esto implica un proceso, es decir, que el alma debe prepararse para llegar a la unión con Dios; y aunque es verdad que el alma debe dejar los apetitos, también es verdad que esta renuncia trae como consecuencia otra cosa: la iluminación por parte de Dios. Se renuncia a una cosa pero se obtiene otra mucho mejor en todos los sentidos.

Pero, ¿por qué negar los deseos de los sentidos? Según San Juan, para ordenar la vida hacia lo espiritual. Para San Juan de la Cruz son los sentidos las *ventanas* por donde se cuela información al alma. Para él, al igual que para algunos filósofos, el alma es puesta por Dios en el cuerpo y cuando el alma está "nueva" por así decirlo, se encuentra en blanco como "una tabla rasa y lisa en que no está pintado nada" (23). Así que esa tabla se va "llenando" conforme los sentidos van conociendo, y si los sentidos no comunican nada a el alma, entonces el alma no conoce nada; ya que son los sentidos las "lumbreras" y si estas se niegan "naturalmente no le puede entrar luz por otras lumbreras que las dichas" (24).

Sólo aquí hay algo muy importante que recalcar, y es que al negar los sentidos, uno queda ciego por su propia voluntad, es decir, y explicándolo de forma contraria, un ciego no es ciego porque quiera serlo por él mismo, o sea, no fue su voluntad el ser ciego, sino más bien, el ciego no tiene la potencia de ver. De acuerdo a esto, la voluntad es lo que mueve para poder apartar el apetito sobre las cosas, y no es de la falta de las cosas de lo que se trata la desnudez de las cosas, ya que el "carecer de las cosas ... no desnuda el alma si se tiene apetito de ellas" (25); lo importante y lo válido es desnudarse de el gusto por dichas cosas, pues es esta negación "la que deja al alma libre y vacías de ellas, aunque las tenga; porque no ocupan al alma las cosas de este mundo ni la dañan pues no entra en ella sino la voluntad y apetito de ellas que moran en ella" (26).

San Juan de la Cruz nos dice que lo principal para entrar en esta noche *Activa del sentido* es "un ordinario apetito de imitar a Cristo en todas sus Obras, conformándose con su vida, la cual debe considerar para saberla imitar y haberse en todas las cosas como se hubiera él" (27). Lo segundo, es lo dicho anteriormente respecto a la renuncia de las cosas de este mundo, así:

Cualquier gusto que se le 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, lo cual llamaba él su comida y manjar (Jn. 4,34). Pongo ejemplo. Si se le ofreciere gusto de oír cosas que no importen para servicio y honra de Dios, ni lo quiera gustar ni las quiera oír; y si le diere gusto mirar cosas que no le ayuden (a amar) más a Dios, ni quiere el gusto ni mirar las tales cosas, y si en el hablar (o) otra cualquiera cosa se le ofreciere, haga lo mismo; y en todos los sentidos ni más ni menos, en cuanto lo pudiere excusar buenamente, porque si no pudiere, basta que no quiera gustar de ello, aunque estas cosas pasen por él (28).

Vemos entonces que la imitación de Cristo y la mortificación de los sentidos son entendidos por San Juan de la Cruz como “un medio de entrar en la Noche Activa del Sentido y prepararse para recibir por periodos extendidos la contemplación infusa de la Noche Pasiva del Sentido, en vez de sólo los toque instantáneos o subliminales” (29).

Según Ferraro para que el hombre llegue a ser más humano y para que pueda recibir la contemplación infusa tiene que luchar en forma directa contra defectos y pecados; esto significa, nos dice, que para llegar a ser más humanos se tienen que practicar entonces *las virtudes adquiridas* (30). Y esto puede ser mejor comprendido si tenemos presente que *la meta del creyente es poder alcanzar en esta vida la experiencia de Dios*, que obviamente no es un ser sensible. Y también es claro que no se puede llegar a esa experiencia si no se está en “un estado de paz interior relativa (en relación a lo que se recibe por medio de la contemplación infusa) para poder experimentar a Dios en esta vida” (31).

El mismo Ferraro nos informa que según San Juan de la Cruz afirma “el hecho de que la practica de las virtudes (morales adquiridas lleve en sus entrañas la paz interior, no es una verdad propiamente cristiana” (32); nos dice también que para San Juan de la Cruz “la naturaleza resultó sólo debilitada por el pecado original y no corrompida” (33). Entendemos con esto que la naturaleza humana es suficiente para sus propias operaciones, tal como nos dice Ferraro; sólo que hay otra cosa, y es que si una virtud quiere practicarse de un modo perfecto, se necesita ya de otro tipo de ayuda que rebasa la misma naturaleza humana, y que tiene que ser entonces divina. Además de que las virtudes morales no son “una cuestión propiamente cristiana” y de que “no necesita de las operaciones de la gracia” (34), es algo que San Juan de la Cruz tenía presente (35).

San Juan de la Cruz mismo nos dice que, respecto a los bienes morales o virtudes morales (prudencia, justicia, templanza y fortaleza) en este caso, “merecen algún gozo de su poseedor, porque traer consigo paz y tranquilidad y recto y ordenado uso de la razón y operaciones acordadas; que no puede el hombre humanamente en esta vida poseer cosa mejor” (36). Nos dice también San Juan de la Cruz que:

...las virtudes por si mismas merecen ser amadas y estimadas hablando humanamente, bien se puede el hombre gozar de tenerlas en sí y ejercitarlas por lo que en sí son y por lo que de bien humana y temporalmente importan al hombre; porque de esta manera y por esto los filósofos y sabios y antiguos príncipes las estimaron y alabaron y procuraron tener y ejercitar; y, aunque gentiles y que sólo ponían los ojos en ellas temporalmente por lo bienes que temporal y corporal y natural mente de ellas conocían seguirseles, no sólo alcanzaban por ellas los bienes y nombren naturalmente que pretendían sino, además, de esto, Dios —que ama todo lo bueno aún en el bárbaro y gentil y *ninguna cosa impide buena* (que no se haga), como dice el Sabio (Sap. 7,22)- les aumentaba la vida, honra y señorío y paz, como hizo con los romanos porque usaban de justas leyes; que casi les sujetó todo el mundo, pagando temporalmente a los que eran por su infidelidad incapaces de premio eterno las

buenas costumbres. Porque ama Dios tanto estos bienes morales, que sólo porque Salomón le pidió sabiduría para enseñar a los de su pueblo y poderle gobernar justamente, instruyéndole en buenas costumbres, se lo agradeció mucho el mismo Dios, y le dijo que, porque había pedido sabiduría para aquel fin que *Él se la daba* y más lo que no había pedido, que eran riquezas y honra, de manera que ningún rey en los pasados ni en lo porvenir fuese semejante a él (3Reg. 3, 11-13) (37).

Sólo hay que dejar una cuestión en claro, y es que estas virtudes morales no son el fin al que deben de aspirar los hombres en esta vida, ya que también el hombre "tiene lumbre de fe, en que espera vida eterna y que sin ésta todo lo de acá y de allá no le valdrá nada" (38); así que el hombre debe y tienen que aspirar a estas virtudes "en cuanto haciendo las obras por amor de Dios" lo cual le llevará a la vida eterna. A esto, San Juan de la Cruz nos dice que el hombre "sólo debe poner los ojos y el gozo en servir y honrar a Dios con sus buenas costumbres y virtudes, pues que sin este respecto no valen delante de Dios nada las virtudes..." (39). Inclusive el mismo San Juan de la Cruz nos dice en este párrafo que existen muchos hombres que tienen esas virtudes morales y que actúan de acuerdo a ellas grandes cosas, pero que esto no les valió de nada puesto que no pusieron en dichas obras la honra de Dios. Queda entonces como conclusión de esto que lo importante no es hacer buenas obras ni seguir buenas costumbres, lo importante es hacer eso *por amor a Dios*, sin tener otro fin, ya que "cuanto son para mayor premio de gloria hechas sólo para servir a Dios, tanto mayor confusión suya será delante de Dios cuanto mas le hubieren movido otros respetos" (40).

Entendemos entonces que tanto las virtudes morales como las buenas obras, así como las oraciones, limosnas, penitencias, etc.; no pueden tener un fundamento ni de cualidad ni de cantidad, si no mas bien, se fundan "en el amor de Dios que él lleva en ellas; y que entonces van tanto más calificadas cuando con más puro y entero amor de Dios van hechas y menos él quiere interesar acá y allá de ellas de gozo, consuelo, alabanza" (41). Este tipo de virtudes son consideradas por San Juan de la Cruz como "medios o instrumentos" para alcanzar algo superior (42). Ahora bien ¿Cómo se perfeccionan estas virtudes morales? Para poder llegar a la perfección en las virtudes morales, se necesita de las noches pasivas, de las cuales, habíamos dicho, trataremos más adelante.

Para San Juan de la Cruz, como se mencionó anteriormente la paz interior es importante para la "posesión de las virtudes morales mediante la mortificación del deseo" (43). Para explicar esto San Juan de la Cruz menciona que en el hombre hay cuatro pasiones naturales que tienen que ser apagadas y que son gozo, esperanza, temor y dolor; así:

Tanto más gozo buscamos en una cosa, tanto más nos inquietamos con la esperanza de poseerla, tanto más sufrimos por el temor de no alcanzarla o de perderla si ya la poseemos, y tanto más sufrimos el dolor al no poder obtenerla o al perderla una vez obtenida (44).

Es por ello que estas pasiones del alma deben ser apagadas, y para eso, San Juan de la Cruz nos da una serie de pasos que –según él- causan grandes virtudes:

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 queda 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 más alto y precioso, sino a lo más bajo y despreciable;
No a lo que es querer algo, sino a no querer nada;
No 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. (45)

Si obramos de esta manera, “ya no sufrimos por la ansiedad de esperanzas, ni de temores o dolores inútiles” (46); además de que al ejercitar correctamente estos pasos anteriores, nos dice San Juan de la Cruz que “basta para entrar en la noche sensitiva” (47).

Esto es fácil de ver si tenemos en claro que cuando nuestros actos son ordenados moralmente, las consecuencias son un gozo y un deleite; pero que al contrario, si nuestros actos están regidos por un desorden moral, lo que en un principio pareciera un gozo o un deleite, que en realidad es más bien momentáneo, trae como consecuencia un arrepentimiento y un dolor que no pueden considerarse en nada pasajeros. El actuar de un modo desordenado en cuanto a nuestros deseos, además de que es claro que causa un gran abismo entre Dios y el hombre, también le causan a este último “puras tinieblas” (48), además de que “la cansan, atormentan, oscurecen, ensucian y enflaquecen” (49)

Estos dos males, que son considerados por San Juan de la Cruz como mal privativo y mal positivo, son causados por la existencia del desorden en el apetito. Refiriéndose al primer mal, es decir, al privativo, San Juan de la Cruz nos dice que 2º por el mismo caso que el alma se aficiona a una cosa que cae debajo de nombre de criatura, cuanto aquel apetito tiene de más entidad en el alma, tiene ella de menos capacidad para Dios...”(50), razón de esto es porque dos contrarios no pueden estar al mismo tiempo en un sujeto. Si habíamos visto en el párrafo anterior que las afecciones a los deseos en el hombre causan “tinieblas” y habíamos entendido que el hombre que vive con deseos desordenados se encuentra en tinieblas, además de que “todas las afecciones que tiene en las criaturas son delante de Dios puras tinieblas, de las cuales estando el alma vestida no tiene capacidad para ser ilustrada y poseída de la pura sencilla luz de Dios, si primero no las desecha de sí; porque no puede convenir la luz con las tinieblas” (51), citando como prueba de esto a Juan: “La luz en las tinieblas resplandece, y las tinieblas no prevalecieron contra ella” (Jn. 1,5) que vendría significando algo así como las tinieblas no pueden estar donde hay luz; y citando también como respaldo al apóstol: “...¿Qué compañerismo tiene la justicia con la injusticia? ¿Y qué comunión la luz con las tinieblas?” (2 Co. 6,14); y habíamos dicho también que para que el alma pudiese llegar a la divina unión de Dios tenía que mortificar sus apetitos y negar todas las cosas (lo cual implica en sí un proceso), entonces queda claro que la luz de Dios es contraria totalmente a las

tinieblas que viven en el alma que se regocijan las cosas; queda claro también que en la voluntad no puede darse esas dos opciones, puesto que "¿Qué tiene que ver criatura con criador, sensual con espiritual, visible con invisible, temporal con eterno, manjar celestial puro espiritual con el majar del sentido puro sensual, desnudez de Cristo con asentimiento en alguna cosa?" (52). Así que el que sujeta su espíritu a lo sensual, no puede ni siquiera imaginar el ir al *espíritu puro espiritual*, como se afirma en lo siguiente: "no está bien tomar el pan de los hijos, y echarlo a los perrillos" (Mt. 15,26) y "No deis lo santo a los perros..." (Mt. 7,6), lo cual es interpretado por San Juan de las Cruz de la siguiente forma:

En las cuales autoridades compara nuestro Señor a los que negando los apetitos de las criaturas se disponen para recibir el espíritu de Dios puramente, a los hijos de Dios; y a los que quieren cebar su apetito en las criaturas, a los perros; porque a los hijos les es dado comer con su padre a la mesa y de su plato, que es apacentarse de su espíritu, y a los canes las meajas que caen de la mesa (53).

Para San Juan de las Cruz, todas son "meajas que cayeron de la mesa de Dios" y es por eso que llama perros a todos aquellos que se andan con las criaturas, también por eso "se les quita el pan de los hijos, pues ellos no se quieren levantar de las meajas de las criaturas a la mesa del espíritu increado de su Padre" (54); además de que los perros "siempre andan hambreado" y si sólo se alimentan de *meajas* o sobras, lo único que esto trae como consecuencia es que su apetito nunca este satisfecho, lo cual quiere decir que siempre estén en busca de nuevos deseos para tratar de calmar su hambre, lo cual nunca sucederá, tal como se dice en la Biblia: "vuelvan, pues, a la tarde, y ladren como perros, y rodeen la ciudad. Anden ellos errantes para hallar que comer; y si no se sacian, pasen la noche quejándose (Sal. 59,14-15). El que no controla sus apetitos esta siempre molesto y *desabrido* como perro con hambre, por ello nos dice el santo que:

¿Qué tiene que ver la hambre que ponen todas las criaturas con la hartura (que causa el espíritu de Dios? Por eso no puede entrar esta hartura) increada en el alma si no se echa primero esotra hambre criada del apetito del alma, pues, como hemos dicho, no pueden morar dos contrarios en un sujeto, los cuales en este caso son hambre y hartura (55).

Es hasta aquí donde San Juan de las Cruz trata lo referente al mal privativo y que consiste como ya vimos, en resistirse al espíritu de Dios. Trataremos entonces sobre el segundo mal, o mal positivo, el cual consiste en cinco cosas.

La primera es cuando los apetitos cansan y fatigan el alma. San Juan de las Cruz llama a los apetitos "hijuelos inquietos" que siempre están pidiendo si no una, otra cosa; así que el alma se cansa y se fatiga si trata de complacer a esos *hijuelos inquietos* en todo cuanto le piden, y decimos que trata de complacer porque en realidad nunca lo va a hacer, como nos indica el santo apoyándose en Isaías: "y le sucederá como el que tiene hambre y sueña, y le parece que come, pero cuando despierta, su estómago está vacío; o

como el que tiene sed y sueña, y le parece que bebe, pero cuando despierta, se haya cansado y sediento" (Is.29,8); es decir, que su apetito jamás podrá estar satisfecho, como lo hace constar las siguientes citas: "devoró riquezas pero las vomitará; de su vientre las sacará Dios" (Job 20,15); "No quedó nada que no comiese; por tanto, su bienestar no será duradero (20,21); "en el colmo de su abundancia padecerá estreches (20,22); y "cuando se pusiere a llenar su vientre, Dios enviará sobre él el ardor de su ira, y la hará llover sobre él y sobre su comida" (20, 23). Así que si los apetitos son malos y los apetitos están dentro de un sujeto, el sujeto tiene que ser malo, puesto que si el hombre fuese bueno no podría tener dentro de sí algo malo; por lo dicho anteriormente sobre los contrarios (56).

La segunda forma del mal positivo es que atormentan y afligen al alma. San Juan de la Cruz nos dice aquí que el alma atormentada y afligida es como si se encontrara atada de alguna parte y hasta que no se quite esa atadura no podrá descansar de su tormento; se apoya para decir esto en la Sagrada Escritura: "y destos dice David: los cordeles de mis pecados, que son mis apetitos, en derredor me han apretado (Ps.118,61)" (57). Toma otra cita, también como apoyo, del antiguo Testamento: "rodeáronse de mí como abejas, punzándome con sus aguijones, y encendiéronse contra mí como el fuego en espinas" (Sal.118,12). Interpretando los apetitos como espinas y porque en estos crece la angustia y el tormento como fuego. Mientras más apetitos existan más tormento habrá; y si los apetitos están en el hombre, entonces "la criatura atormenta y el espíritu de Dios recrea" (58), como lo hace constar lo siguiente:

Todos los que andáis atormentados, afligidos y cargados con la carga de vuestros cuidados y apetitos, salid de ellos, viniendo a mí, y yo os recrearé y hallaréis para vuestras almas el descanso que os quitan vuestros apetitos (Mt.11,28-29). Y así son carga pesada, porque de ellos dice David *Sicut onus grave gravatae sunt super me* (Ps.37,5)(59).

En la tercer forma que toma este mal positivo se encuentran los apetitos que ciegan y oscurecen ala alma. Una cita nuevamente utiliza San Juan de la Cruz para explicar esto: "mis maldades me comprendieron, y no pude tener poder para ver" (Sal. 39,13). Según San Juan de la Cruz, aquel que se encuentra vivo en sus apetitos es como aquel que quiere reflejarse en un estanque de agua sucia; puesto que "el alma que de los apetitos está tomada, según el entendimiento está entenebrecida, y no da lugar para que ni el sol de la razón natural ni el de la sabiduría de Dios sobrenatural la embistan e ilustren de claro" (60); como se reafirmo en la cita que usa el santo para explicar este mal positivo. También, al estar alterado el entendimiento, lo está la memoria y la voluntad, puesto que

Y en eso mismo que se oscurece según el entendimiento se entorpece también según la voluntad, y según la memoria se endurece y desordena en su debida operación; porque, como estas potencias, según sus operaciones, dependen del entendimiento, estando él impedido, claro lo han de estar ellas de estar desordenadas y turbadas. Y así dice David: mi alma está muy turbada (Sal. 6,4); que es tanto como decir: desordenada en sus potencias. Porque, como decimos, ni el entendimiento

tiene capacidad para recibir la ilustración de la sabiduría de Dios, como tampoco la tiene el aire tenebroso para recibir la del sol; ni la voluntad tiene la habilidad para abrazar en sí a Dios en puro amor, como tampoco la tiene el espejo que está tomado de vaho para representar claro en sí el rostro presente; y menos la tiene la memoria que está ofuscada con las tinieblas del apetito para informarse con serenidad de la imagen de Dios, como tampoco el agua turbia puede mostrar claro el rostro del que se mira (61).

Por ello el alma se ciega y oscurece si tiene apetitos, ya que “de suyo ningún entendimiento tiene en sí, porque la razón es siempre su mozo de ciego” (62); además, de que San Juan de la Cruz reprende a los ignorantes que –según él- hacen penitencias que son en verdad reales prodigios, como también ejercicios extraordinarios de voluntad, creyendo que eso es todo lo necesario para la unión con Dios, pero que no se dan cuenta de que si no niegan sus apetitos, de nada les sirven sus ejercicios ni sus penitencias; pues “si tuviesen más cuidado de poner la mitad de aquel trabajo en esto, aprovecharían más en un mes que por todos los demás ejercicios en muchos años” (63).

El cuarto daño que causan en el alma los apetitos, es que la ensucian y manchan. Nuevamente San Juan de la Cruz recurre a la Biblia como respaldo de lo que nos dice, en este caso, citando el Eclesiástico: “el que tocara a la pez ensuciarse ha de ella” (13,1); y entonces toca uno la pez cuando en alguna criatura cumple el apetito de su voluntad” (64). Para San Juan de la Cruz, el Sabio hace una comparación del pez con las criaturas, es decir, con el hombre que se deleita con sus apetitos, porque

Más diferencia hay entre la excelencia del alma y todo lo mejor de ellas que hay del claro diamante o fino oro a la pez; y así como el oro o diamante, si se pusiese caliente sobre la pez, quedaría de ella feo y untado por cuanto el calor la regaló y atrajo; así el alma que está caliente de apetito sobre alguna criatura, en el calor de su apetito saca inmundicia y mancha dél en sí. Y más diferencia hay entre el alma y las demás criaturas corporales que entre un muy clarificado licor y un cieno muy sucio, de donde, así como se ensuciaría el tal licor se le envolviesen con el cieno, de la misma manera se ensucia el alma que se ase a la criatura, pues en ella se hace semejante a la dicha criatura (65).

Los apetitos ensucian tanto al alma y de tal modo, que San Juan de la Cruz dice que aunque quisiéramos comparar lo sucio que dejan al alma los apetitos, con lo más sucio y feo de alguna cosa, jamás conseguiríamos siquiera imaginarnos como se encuentra dicha alma. Sólo un apetito es suficiente para ensuciar el alma e impedir su unión con Dios, ahora, ¿imaginemos un ser que sólo tiene un apetito desordenado, e imaginemos también lo sucio que puede estar su alma?, pero pensemos que a nuestra forma de vida, ese hombre sería algo inusual y extraordinario, pues la mayoría de nosotros no tenemos uno, dos, ni tres apetitos desordenados, sino muchos, muchos más

¿podemos imaginarnos tan siquiera como se encuentra nuestra alma? ¿podemos imaginarnos cuán lejos estamos verdaderamente de la divinidad?

Es importante también señalar que "según la variedad de los apetitos que tienen las criaturas, tiene en sí variedad miserable de inmundicias y bajezas, tal cual en ella pintan los dichos apetitos" (66). La variedad a la que se refiere San Juan de la Cruz está explicada en el libro de Ezequiel, en donde Dios mostró en el templo, en las paredes del templo, todos los males que se encuentran en la tierra:

Me dijo: Hijo del hombre, ¿no ves lo que estos hacen, y las grandes abominaciones que la casa de Israel hace aquí para alejarme de mi santuario? Pero vuélvete aún, y verás abominaciones mayores. Y me llevo a la entrada del atrio, y miré, y he aquí en la pared un agujero. Y me dijo: hijo del hombre cava ahora en la pared. Y cavé en la pared, y he aquí una puerta, me dijo luego: entra, y ve las malvadas abominaciones que estos hacen allí. Entre pues, y miré; y he aquí toda forma de reptiles y bestias abominables (...) y he aquí mujeres que estaban allí sentadas endechando a Tamuz (...) y he aquí junto a la entrada del templo de Jehová, entre la entrada y el altar, como 25 varones, sus espaldas vueltas al templo de Jehová y sus rostros hacia el oriente, y adoraban al sol, postrándose hacia el oriente (Ez.8,6-16).

La interpretación que San Juan de la Cruz le da a lo escrito por Ezequiel, es que los reptiles y bestias que estaban en primer plano son los pensamientos y las concepciones del entendimiento sobre las cosas *bajas* de la tierra y de los demás seres; "las cuales tal cuales son, se pintan en el templo del alma cuando ella con ellas embaraza su entendimiento, que es el primer aposento del alma" (67). En cuanto a las mujeres que adoran a Adonis (es así como se refiere San Juan de la Cruz a Tamuz), San Juan de la Cruz los interpreta como los apetitos de la segunda potencia del alma, es decir, de la voluntad "los cuales están como llorando, en cuanto codician a lo que está aficionada la voluntad, que son las sabandijas ya pintadas en el entendimiento" (68). Por último los varones que son la última etapa son las imágenes y representaciones del hombre que guarda y vuelve a recordar vía memoria, "las cuales se dice están vueltas las espaldas contra el templo, porque, cuando ya, según estas tres potencias abraza el alma alguna cosa de la tierra acabada y perfectamente se puede decir que tiene las espaldas contra el templo de Dios, que es la recta razón del alma, la cual no admite en sí cosa de criatura" (69).

Por último, el quinto daño que causan al alma los apetitos es que la entibien y enflaquecen, para que de esta forma no tengan fuerza para lograr la virtud y perseverar en ella. La voluntad toda tiene que querer ir a la virtud ya que si alguna parte de la voluntad desea aún un apetito, la virtud no puede considerarse perfecta; los apetitos enflaquecen al alma porque "Son en ella como los (vírgulos y) renuevos que nacen enredados del árbol y le llevan la virtud para que él no lleve tanto fruto" (70). Es por ello que tenemos que atender a las palabras: *tened ceñidos vuestros lomos*, que San Juan de la Cruz nos dice que significan los apetitos. San Juan de la Cruz compara también a los

apetitos con las sanguijuelas; las cuales chupan la sangre, como las llama del mismo modo el Eclesiástico: "las sanguijuelas tienen dos hijas que dicen: ¡dame! ¡dame!" (Prov.30,15).

Que nos quede claro entonces que los apetitos no nos dan nada bueno, al contrario, nos apartan de lo verdaderamente bueno, pues como dice el mismo San Juan de la Cruz

¡es una gran lástima considerar cual 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! Porque no hay mal humor que tan pesado y dificultoso ponga a un enfermo para caminar o hastío para comer, cuanto el apetito de criaturas hace al alma pesada y triste para seguir la virtud. Y así, ordinariamente, la causa porque muchas almas no tienen diligencia y gana de cobrar virtud es porque tienen apetitos y aficiones no puras en Dios (71).

Según San Juan de la Cruz, es cierto que no todos los apetitos son tan perjudiciales, pues "todos en igual manera hablo de los voluntarios. Porque los apetitos naturales poco o nada impiden para la unión del alma" (72). Hay apetitos que no ensucian el alma sencillamente porque no son consentidos, o como dice San Juan de la Cruz no pasan de *primeros movimientos* y no impiden la unión divina, porque aunque se encuentran el hombre, su alma está libre de ellos. San Juan de la Cruz nos explica mejor esto diciendo que cuando el alma se encuentra muy profunda en oración, es decir, en quietud de su voluntad, los apetitos estos pueden estar presentes en la parte sensitiva, pero en la parte superior, la parte que se encuentra en oración, está libre de ellos. Pero todos los demás apetitos, es decir, los apetitos voluntarios "sean de pecado mortal, que son los más graves, ahora de pecado venial, que son menos graves, ahora sean solamente de imperfecciones que son los menores, todos se han de vaciar y de todos ha el alma de carecer para venir a esa unión total, por mínimos que sean" (73). Se tiene que limpiar de todos *por mínimos que sean*, porque en un estado místico, la voluntad del alma es la misma que la voluntad de Dios, de manera que no puede haber en la voluntad del hombre nada contrario a lo que Dios quiere para sí, además de que en Dios no puede haber imperfección; y si la voluntad perfecta es voluntad de Dios, no puede existir una voluntad a medias o errónea en el alma pura, pues esto es una contradicción, además de que esta alma pura "en todo y por todo su movimiento sea voluntad solamente de Dios, en que consiste la unión perfecta" (74).

Es en este estado en que San Juan de la Cruz llama a la voluntad estar compuesta de dos: "la cual es voluntad de Dios y esta voluntad de Dios es también voluntad del alma; pues, si esta alma quisiese alguna imperfección que no quiere Dios, no estaría hecha una voluntad de Dios, pues el alma tenía voluntad de lo que no la tenía Dios" (75). Debe quedarnos entonces claro que para que el alma pueda unirse con lo divino, *por amor y voluntad*, debe antes que cualquier cosa el estar limpia de cualquier apetito de voluntad por más mínimo que este sea; lo cual quiere decir que su voluntad es perfecta. En cuanto a los apetitos no voluntarios o veniales, o apetitos naturales San Juan de la Cruz nos dice que "porque destos tales pecados no son tan voluntarios y subrepticios está escrito que el

justo caerá siete veces en el día y se levantará (Prov. 24,16)” y continúa hablando de los pecados o apetitos voluntarios: “más de los apetitos voluntarios, que son pecados veniales de advertencia, aunque sean de mínimas cosas (...) basta uno que no se venza para no impedir” (76).

Existen también imperfecciones habituales que son muy difíciles de vencer y que además de impedir la unión divina, detienen el camino hacia la perfección; y son

Como una común costumbre de hablar mucho, un asimiento a alguna cosa que nunca acaba de querer vencer, así como a persona, a vestido, a libro, a celda, tal manera de comida y otras conversacioncillas y gustillos en querer gustar de las cosas, saber y oír, y otras semejantes. Cualquiera de estas imperfecciones en que tenga el alma asentimiento y hábito es tanto daño para poder crecer e ir adelante en virtud que, si cayese cada día en otras muchas imperfecciones y pecados veniales sueltos que no proceden de ordinaria costumbre de alguna mala propiedad ordinaria, no le impedirían tanto cuanto el tener el alma asentimiento a alguna cosa, porque, en tanto que le tuviere, excusado es que pueda ir el alma adelante en perfección, aunque la imperfección sea muy mínima (77).

El alma que tenga asentimiento a alguna cosa no puede ser considerada como libre y no se unirá con Dios. El hombre puede entonces estar limpio de grandes aficciones, de grandes pecados y de grandes vanidades, pero si no ha vencido un pequeño apetito, “no solamente no va adelante, sino que por aquel asentimiento vuelven atrás, perdiendo lo que en tanto tiempo con tanto trabajo han caminado; porque ya se sabe que en este camino el no ir adelante es volver atrás, y el no ir ganando es ir perdiendo” (78).; así lo hace constar cuando dice “el que no es conmigo, contra mí es; y el que conmigo no recoge, desparrama” (Mt. 12,30). Tenemos que tener presente que una imperfección atrae otra y esta a otras, por ello “casi nunca se verá una alma que sea negligente en vencer un apetito que no tenga otros muchos que salen de la misma flaqueza y imperfección que tiene aquél, y así siempre van cayendo” (79).

El camino del misticismo es un camino (proceso) en el cual se van quitando quererres, no apropiándose de ellos; hasta que no se quiten, no se llega. Sólo basta una muy pequeña imperfección para que el alma se aleje de Dios, ya que “el alma no tiene más de una voluntad, y ésta, si se embaraza y emplea en algo, no queda libre, sola y pura, como se requiere para la divina transformación” (80).

Con esto es suficiente para haber comprendido los males que causan en el alma los apetitos y para comprender también que se le llama *noche* a la mortificación de dichos apetitos.

Además de lo que anteriormente se había dicho sobre la mortificación de los apetitos, San Juan de la Cruz enseña otra forma para poder mortificar *la concupiscencia de la carne, y la concupiscencia de los ojos, y la soberbia de la vida* que son las cosas

reinantes en el mundo y de tales cosas salen todos los demás apetitos. Son tres las cosas que San Juan de la Cruz nos enseña:

Lo primero, procurar obrar en su desprecio y desear que todos lo hagan (esto es contra la concupiscencia de la carne). Lo segundo, procurar hablar en su desprecio y desear que todos lo hagan (esto contra la concupiscencia de los ojos). Lo tercero, procurar pensar bajamente de sí en su desprecio y desear que todos lo hagan (también contra sí, y esto es contra la soberbia de la vida) (81).

Estas reglas que San Juan de la Cruz nos regala, desnudan al alma y la dejan humilde y libre de cualquier tipo de codicia, estando por fin el alma espiritual quieta, porque "no codiciando nada, nada le fatiga hacia arriba y nada le oprime hacia abajo, porque está en el centro de su humildad; porque, cuando algo codicia, en eso mismo se fatiga" (82).

Ahora bien, al alma le es necesario pasar por esta noche oscura de mortificación, simple y sencillamente porque cualquier tipo de afección que tenga el hombre es para Dios algo malo; además de que frena la unión del hombre con la divinidad. Además, si tenemos claro que el hombre no es nada comparado con Dios y si sabemos que los apetitos no agradan y nos separan de Dios, entonces el hombre que posee apetitos es algo menos que nada para Dios, pues "así como no comprende a la luz el que tiene tinieblas, así no podrá comprender a Dios el alma que en criaturas pone su afección; de la cual hasta que se purge, ni acá le podrá poseer por transformación pura de amor, ni allá por clara visión" (83). Lo cual significa el fin del proceso. Cualquier cosa que se quiera comparar con Dios es como si fuera nada, afirma San Juan de la Cruz, así, la hermosura comparada con Dios es fealdad; la gracia de los seres comparada con la gracia de Dios, es desgracia; la bondad del hombre comparada con la bondad de Dios, se vuelve malicia; la sabiduría del mundo comparada con la sabiduría de Dios, es finita y se transforma en ignorancia y *locura* (1Cor. 3,19); el señorío y libertad del mundo comparado con el señorío y libertad que da Dios, es servidumbre, angustia y cautiverio; todos los deleites y sabores de las cosas del mundo comparados con los deleites y sabores que da Dios, son pena, tormento y amargura; y, todas las riquezas y gloria del mundo comparadas con las riquezas espirituales y la gloria que infunde Dios, se convierte en pobreza y miseria (84).

Nos damos cuenta entonces que es tonto pensar que se dará la unión del alma con Dios si no se vacía el apetito de todo tipo de cosas. La voluntad entonces tiene que estar aficionada de Dios y no de otra cosa, ya que cuando la "voluntad se aficiona a una cosa, la tiene en más que otra cualquiera, aunque sea muy mejor que ella, si no gusta tanto de la otra; y, si de una y otra quiere gustar, a la más principal por fuerza ha de hacer agravio, pues hace entre ellas igualdad" (85).

San Juan de la Cruz ejemplifica lo anterior con una cita del Antiguo Testamento: "guardaos, no subáis al monte, ni toquéis sus límites; cualquiera que toque el monte, de seguro morirá. No lo tocará mano, porque será apedreado o asaeteado; sea animal o sea hombre no vivirá" (Ex. 19,12-13). Y también cita cuando dice: "y no suba hombre contigo, ni parezca alguno en todo el monte; no ovejas ni bueyes pascan delante del monte" (34,3). San Juan de la Cruz nos dice que esto debe entenderse como que aquel que suba

al monte de perfección deberá ir solo, es decir, sin nada, desnudo, desnudo de todo y principalmente de apetitos, que son comparados aquí con las bestias.

Otro ejemplo que utiliza para ilustrarnos aún mejor esto, lo toma del libro del Génesis: "dijo Dios a Jacob: levántate y sube a Bet-el, y quédate allí, y haz allí un altar al Dios que te apareció cuando huías de tu hermano Esaú. Entonces Jacob dijo a su familia y a todos los que con él estaban: quitad los dioses ajenos que hay entre vosotros, y limpiaos, y mudad vuestros vestidos" (Gen. 35,1-2). Estas tres cosas, nos dice San Juan de la Cruz, debe hacer el alma para subir a la perfección, así:

Lo primero, que arroje todos los dioses ajenos, que son todas las extrañas aficiones y asentimientos; lo segundo, que se purifique deso que han dejado en el alma los dichos apetitos con la *Noche oscura del sentido* que decimos, negándolos y arrepintiéndose ordinariamente; y lo tercero que ha de tener para llegar a este alto monte es las vestiduras mudadas, las cuales mediante la obra de las dos primeras, se las mudará Dios, de viejas en nuevas, 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, desnuda ya la voluntad de todos sus viejos querer y gustos de hombre y metiendo el alma en una nueva noticia (y abisal deleite), echadas ya otras noticias e imágenes viejas aparte, y haciendo cesar todo lo que es de hombre viejo, que es la habilidad del ser natural, y vistiéndose de nueva habilidad sobrenatural según sus todas sus potencias; de manera que su obrar ya de humano se haya vuelto en divino, que es lo que se alcanza en estado de unión, en la cual el alma no sirve de otra cosa sino de altar en que Dios es adorado en alabanza y amor y sólo Dios es ella está (86).

Hay que tener presente algo de suma importancia y es que el alma pasa y sale de esta *noche oscura del sentido* para unirse con la divinidad, venciendo los apetitos y negando todas las cosas de este mundo gracias a "otra inflamación mayor de otro amor mejor, que es el de su Esposo, para que, teniendo su gusto y fuerza en éste, tuviese valor y constancia para fácilmente negar todos los otros" (87). Esposo tiene que ser entendido como Dios; pero no sólo basta tener el amor del Esposo, se requiere además de "estar inflamada de amor y con ansias", porque "si la parte espiritual no está inflamada con otras ansias mayores de lo que es espiritual, no podrá vencer el yugo natural ni entrar en esta *Noche del sentido* ni tendrá ánimo para quedar a oscuras de todas las cosas, privándose del apetito de todas ellas" (88).

LA NOCHE ACTIVA DEL ESPÍRITU

Esta *noche* empieza cuando el alma ha entrado ya en la noche pasiva del sentido. Habiendo entonces el alma desnudándose de todas las cosas del mundo y de todas las

imperfecciones que los apetitos le insertaban, pasa a lo que San Juan de la Cruz le llama la *dichosa ventura*; que es donde el alma tiene que quedar libre en espíritu "de todas las imperfecciones espirituales y apetitos de propiedad en lo espiritual" (89). Y la llama la *dichosa ventura* porque es mucho más difícil el sosegar la parte espiritual, es más complicado el enfrentarse a la obscuridad interna que define como la total desnudez de todo (tanto sensual como espiritual), quedándose en la sola fe con la cual llegará a Dios. Fe que es llamada por San Juan de la Cruz *escala y secreta* "porque todos los grados y artículos que ella tiene son secretos y escondidos a todo sentido y entendimiento" (90), esto es en cuanto a que la fe es secreta; en cuanto a que la llama *escala*, San Juan de la Cruz nos dice que el alma "se quedó ella a oscuras de toda lumbre de sentido y entendimiento, saliendo de todo límite natural y racional para subir por esta divina escala de fe, que escala y penetra hasta lo más profundo de Dios" (91). También nos dice que iba *disfrazada* porque ya no es algo natural, sino divino el *vestido* que usa; San Juan de la Cruz nos dice que ese disfraz sirve a la fe para pasar desapercibida a lo temporal, a lo racional y al demonio, cosas que no pueden ya dañar a la fe, porque la fe "camina a oscuras y en celada, es a saber, para el demonio, al cual la fe es más que tinieblas" (92). Además de que la fe "también salió por esta noche espiritual estando ya su casa sosegada, es a saber, la parte espiritual y racional, de la cual, cuando al alma llega a la unión de Dios, tiene sosegadas sus potencias naturales y los ímpetus y ansias (sensuales) en la parte espiritual" (93).

Hay que hacer la aclaración muy importante, por cierto, de que esta *Noche activa del espíritu*, que tiene como meta el adelantarnos en la contemplación infusa, tiene una estrecha relación con la *Noche pasiva del sentido*. Estas dos noches, activa y pasiva, cooperan para llevar a cabo la contemplación infusa y por tanto, la unión con Dios en esta vida. Podemos decir entonces, que la unión brota de la compenetración íntima y prolongada de la noche activa y la noche pasiva. En resumen, no puede darse la pasiva sin que exista una cooperación de lo activo; ni este último logra su cometido hasta que la ayuda divina *empuja* la obra. Las dos noches, aunque son diferentes, son el único camino hacia Dios, las dos caminan por el mismo sendero aunque de forma diferente: una con pasos de hombre solo; otra con pasos de hombre ayudado por Dios.

Si en la primer noche el alma estaba a oscuras en su parte sensitiva, en esta noche se encontrará aún más a oscuras "por ser muy mayor la tiniebla de la parte espiritual". En esta noche se requiere la afirmación de la fe (con cooperación de las noches pasivas, como arriba mencionamos) para poder acabar con todos los apetitos y gustos espirituales y de esta forma juntarse con la divinidad, en un acto de pureza y amor. Nos dice también San Juan de la Cruz que si en la noche del sentido se veía alguna luz (puesto que aún no se negaba el entendimiento ni la razón), en esta noche espiritual no se ve absolutamente nada, porque todo es privado por la fe; porque "es verdad que Dios es para el alma tan oscura noche como la fe hablando naturalmente" (94). Esta parte de la noche o segunda noche que es la fe, se refiere a la parte superior del hombre, es decir, a la parte racional, y es por ello "más interior y más oscura, porque la priva de la luz racional o, por mejor decir, la ciega; y así es bien comparada a la media noche, que es lo más adentro y más oscuro de la noche" (95).

Según San Juan de la Cruz, para los teólogos la fe es un *hábito del alma cierto y oscuro*; y lo es por el hecho de que por ella se creen verdades reveladas por Dios, las cuales verdades por ser y estar sobre la luz natural, rebasan todo entendimiento. Lo entenderemos más fácil si nos imaginamos estar en un cuarto oscuro por varios días y de pronto y sin más ni más, nos expulsan a la luz del sol ¿qué creemos que nos pasaría?

Nos deslumbraríamos, no veríamos nada por un buen rato; así es comparada la luz de la fe, que "por su grande exceso, oprime y vence la luz del entendimiento, la cual sólo se extiende de suyo a la ciencia natural, aunque tiene potencia para lo sobrenatural para cuando nuestro Señor la quisiere poner en acto sobrenatural" (96). La luz, aunque alumbra y hace ver los objetos, también ciega y asusta cuando es demasiada y muy intensa.

La fe comunica al hombre cosas que no pueden ser vistas ni entendidas en sí naturalmente, ni entendidas en sus semejanzas; cosas que a la luz de la ciencia natural del hombre suenan imposibles e increíbles, porque por vía natural sólo se entiende lo que los sentidos nos comunican, pero no hay ningún sentido por el cual se pueda comunicar la fe, aunque puede ser conocido por el oído, es decir, oyendo lo que se enseña, pero antes, claro, cegando la luz natural, como lo hace constar el Apóstol: "así que la fe es por el oír, y el oír, por la palabra de Dios" (Rom. 10,17), es decir, que la fe "es consentimiento del alma de lo que entra por el oído" (97). Pero no hay que confundir el oído como el órgano corporal, puesto que como ya vimos en los capítulos anteriores, las palabras finitas no nos sirven para la unión con Dios. San Juan de la Cruz se refiere más bien al *oído espiritual*, lo cual significa que es una comunicación sobrenatural, es decir, divina. Esta comunicación divina es la iluminación del Logos como lo hablaba San Agustín y Santo Tomás, lo cual no se lleva a cabo en el hombre por ningún tipo de modo humano, sino solamente por las virtudes teologales, en especial la fe infusa que obra de modo divino. Cuando nos dice que *la fe es consentimiento del alma de lo que entra por el oído*, San Juan de la Cruz se refiere a la contemplación infusa.

La fe es entonces la negación del entendimiento, puesto que se alcanza sin la luz del entendimiento, además de que la fe "con la luz propia se pierde, si no se oscurece" (98); es decir, que la fe es noche oscura para el alma, pero mientras más oscura sea, más luz da de sí, o sea, mientras el alma más ciega esté, más luz tiene, porque, nos explica San Juan de la Cruz, "la fe, que es nube oscura y tenebrosa para el alma –la cual es también noche, pues, en presencia de la fe, de su luz natural queda privada y ciega- con su tiniebla alumbra y da luz a la tiniebla del alma" (99); aceptando lo anterior por lo dicho por David: "ciertamente las tinieblas me cubrirán; aún en la noche resplandecerá alrededor de mí" (Sal. 139.11), que es interpretado por San Juan de la Cruz como que "en los deleites de mi pura contemplación y unión con Dios, la noche de la fe será mi guía. En lo cual claramente da a entender que el alma ha de estar en tinieblas para tener luz para este camino" (100). Vemos aquí nuevamente, que las noches pasivas se cooperan con las activas en el proceso que ha de llevar al alma a la unión con Dios.

San Juan de la Cruz nos dice que en esta segunda noche, el alma, además de estar ya oscurecida en su parte inferior (lo cual tratamos en la primer parte de este capítulo), debe oscurecer la parte superior o racional, esto es, cegarse "a Dios y a lo espiritual", porque:

Como quiera que esta transformación y unión es cosa que no puede caer en sentido y habilidad humana, ha de vaciarse de todo lo que puede caer en ella perfectamente y voluntariamente, ahora sea de arriba, ahora de abajo, según el efecto y voluntad, en cuanto es de su parte; porque a Dios, ¿quién le quitará que El no haga lo que quiere en el alma resignada, anhilada y desnuda? Pero de todo se ha de vaciar como

sea cosa que puede caber en su capacidad, de manera que, aunque más cosas sobrenaturales vaya teniendo, siempre se ha de quedar como desnuda de ellas y a oscuras –asi como el ciego-, arimándose a cosas de las que entiende, gusta y siente y imagina, porque todo aquello es tiniebla, que la hará errar, y la fe es sobre todo aquel entender y gustar y sentir y imaginar. Y si en esto no se ciega, quedándose a oscuras totalmente, no viene a lo que es más, que es lo que enseña la fe (101).

Con ésta larga cita entendemos que el alma debe quedarse totalmente a oscuras para poder ser guiada por la fe, pues si se detiene en algo, se perderá o se caerá, por tener por guía a otras cosas que no son la fe pura. Quedarse en fe entonces, es aceptar y no estorbar la contemplación infusa con la meditación discursiva, visiones, revelaciones, etc.

En esta noche entonces, le estorba al alma el agarrarse de su entender, su sentir, su imaginar, su parecer, su voluntad, sus modos, o de cualquier cosa u objeto suyo, pues como dice San Pablo: “cosas que ojo no vio, ni oído oyó, ni han subido en corazón de hombre, son las que Dios ha preparado para los que le aman” (1Cor. 2,9); y como afirma también Isaías: “Ni nunca oyeron, ni oídos percibieron, ni ojo ha visto a Dios fuera de ti, que hiciste por el que en él espera” (Is. 64,4), ya que si el alma desea en verdad unirse a Dios “por gracia perfectamente en esta vida con aquello que por gloria ha de estar unida en la otra” (102) deberá estar totalmente ciega de cualquier sentido, “de todo cuanto pueda entrar por el ojo y de todo lo que se puede recibir por el oído y se puede imaginar con la fantasía y comprender con el corazón, que aquí significa el alma” (103).

El alma, por lo tanto, tiene que trascender tanto lo natural como lo espiritual, todo aquello que sabe y entiende, para dirigirse, ya totalmente limpia, a todo lo que no puede saber ni abarcar con su corazón, es decir, abandona todo lo temporal y espiritual para dirigirse a donde su sentimiento y su gusto es rebasado lo cual se logra cuando Dios infunde la contemplación. Al decir que el alma debe quedar libre y vacía de todo, también se incluye lo sobrenatural (en el sentido de revelaciones, visiones, etc.), pues si esto le agrada y lo estima, más estará enganchada a sus apetitos (espirituales) y más le costará el ir a Dios, por eso mientras “menos piensa qué es lo que puede tener (por más que ello sea) en respecto del sumo bien, tanto más pone en él y le estima, y, por consiguiente, tanto más se llega a él” (104). El camino de la fe consiste entonces en la negación del entendimiento como se menciono anteriormente, lo cual quiere decir que no se debe estorbar a la contemplación infusa con la meditación, y al negarse esa potencia, se verá la luz, como se encuentra expresado en el Evangelio: “Dijo Jesús: para juicio he venido yo ha este mundo; para que los que no ven, vean, y los que ven, sean cegados. Entonces algunos de los fariseos que estaban con él, al oír esto, le dijeron: ¿acaso nosotros también somos ciegos? Jesús respondió: si fuerais ciegos, no tendríais pecado; más ahora, porque decís: vemos, vuestro pecado permanece” (Jn. 9,39-41). No creo que tenga que hacerse más explícito este pasaje, pues en sí, es bastante claro.

Algo importante que debe ser aclarado, es que en esta noche espiritual, que trata de la parte superior del hombre, deben ser insertadas las tres potencias del alma que son: entendimiento, memoria y voluntad; que se relacionan directamente con las tres virtudes

teologales: fe, esperanza y caridad respectivamente como sus objetos sobrenaturales, las cuales virtudes, tal como ha quedado demostrado en los dos primeros capítulos de esta investigación, sirven de medio para la unión entre el alma y Dios. Así, cada virtud teologal tiene por fin el provocar la oscuridad a cada potencia respectiva; la fe en el entendimiento, la esperanza en la memoria y la caridad en la voluntad. Son entonces estas tres virtudes las que en esta noche espiritual vacían y limpian al alma de cualquier cosa que le quiera interrumpir su camino a lo divino. La fe desnuda al alma del entender natural; la esperanza vacía la memoria de cualquier posesión, y la caridad hace lo mismo al afecto para ir con Dios. Las cosas que se le descubren a la fe, no son cosas que se le revelen naturalmente al entendimiento, si se le descubrieran las mismas cosas, dejaría de ser fe. De la esperanza tiene que decirse que es de lo que no se posee, porque si se poseyere, dejaría de ser esperanza, esta virtud es también un vacío, pues es de lo que no se tiene. Y referente a la caridad, que es el amar a Dios por sobre todas las cosas, forma un vacío en la voluntad de las cosas, porque si la caridad consiste en amar a Dios por sobre todas las cosas, no puede entonces amar a esas cosas más que a Dios, porque no puede la voluntad inclinarse a dos cosas por igual, debe tener una por arriba de la otra; así se afirma con las siguientes palabras de Jesús: "Así, pues, cualquiera de vosotros que no renuncia a todo lo que posee, no puede ser mi discípulo" (Luc. 14,33). Esta es precisamente la noche espiritual activa o *Noche activa del espíritu*, en donde el alma hace lo que le corresponde para entrar a ella, es decir, el alma se desnuda, se pone a oscuras de todo aquello que no sean estas tres virtudes. En esta noche espiritual, las potencias espirituales quedan vacías de todo lo que no sea Dios, quedándose en la oscuridad de estas tres virtudes, que volvemos a decirlo, son el medio para la unión del alma con Dios (105). Aclarando nuevamente, que esta noche activa tiene una cooperación de tipo pasivo, es decir, que las purgaciones pasivas están presentes negando los apetitos cuando se realiza ya la contemplación infusa.

San Juan de la Cruz nos dice que es muy importante tener presente las palabras de Jesús sobre el camino que lleva a la vida eterna: "entrad por la puerta estrecha; porque ancha es la puerta, y espacioso el camino que lleva a la perdición, y muchos son los que entran por ella; porque estrecha es la puerta, y angosto el camino que lleva a la vida, y pocos son los que la hallan" (Mt. 7, 13-14); otra cita que tiene que ver con esto, dice así: "esfuerzaos por entrar por la puerta angosta; porque os digo que muchos procuran entrar, y no podrán" (Lc. 13,24). De acuerdo a estas citas, San Juan de la Cruz nos dice que dan a entender que para que el alma pueda entrar por esa puerta, debe angostarse y desnudarse de cualquier cosa temporal y sensual, colocando a Dios sobre estas; la *puerta angosta* debe entenderse entonces como la parte sensitiva del hombre. Para ir por el camino de perfección mediante la cooperación de Dios con nosotros, nos dice, no sólo tiene que desembarazarse de lo sensual, sino que debe estrecharse en la parte espiritual; el *estrecho camino* debe entenderse como la parte espiritual o la parte racional del hombre. Cuando se dice *pocos son los que la hallan* es porque en verdad son pocos los que saben y quieren y pueden desnudarse y vaciar su espíritu, porque:

esta senda del alto monte de perfección, como quiera que ella vaya hacia arriba y sea angosta, tales guías requiere, que ni lleven carga que les haga peso en cuanto a lo inferior (ni cosa) que les haga embarazo cuanto a lo superior, que, pues es trato en que sólo Dios se busca y granjea, sólo Dios es el que se ha de buscar y granjear (106).

Otra cita sirve a San Juan de la Cruz para demostrar como Dios instruye en el camino de la perfección: “y llamando a la gente y a sus discípulos, les dijo: si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, y tome su cruz y sígame. Porque todo el que quiera salvar su vida la perderá; y todo el que pierda su vida por causa de mí y del Evangelio, la salvará” (Mr. 8, 34-35). Cuando Jesús dice *niéguese así mismo* esta dando a entender precisamente la negación tanto de lo temporal y sensitivo, como de lo espiritual, o como San Juan de la Cruz le llama: “desnudez y pobreza o enajenación o pobreza espiritual (que todo es uno)” (107). Negarse a sí mismo es buscar a Dios en sí, es, además de “querer carecer” de todas las cosas, también es “inclinarse a escoger por Cristo todo lo más desabrido, ahora de Dios, hora del mundo; y esto es amor por Dios” (108); que es muy diferente a buscarse en sí a Dios, porque esto más bien es “buscar los regalos y recreación de Dios” (109).

La negación es también como una especie de muerte o anihilación temporal, natural y espiritual en cuanto a la voluntad, que es lo mismo que se dijo antes: *el que quiera salvar su vida la perderá*, más el que desee o busque algo, perderá su vida, como dice San Juan de la Cruz: “El que renunciare por Cristo todo lo que puede apetecer (su voluntad) y gustar, escogiendo lo que más se parece a la cruz –lo cual el mismo señor San Juan lo llama aborrecer su alma- (Jn 12, 25) ése la ganará” (110). En el Evangelio de San Mateo (20,22), Jesús les ofrece a sus discípulos el *cáliz*, que significa el morir a la naturaleza humana y destruirla para que se pueda caminar por el angosto camino “pues en él no cabe más que la negación (como da a entender el Salvador) y la cruz, que es el báculo para poder arribar, por el cual grandemente le aligera y facilita” (11). Esto se deja ver por San Mateo cuando cita: “mi yugo es suave y mi carga ligera” (Mt. 11,30); eso es la cruz, que si es aceptada por el hombre, es como si llevará en él a Dios y se trata de un camino de renunciaciones de todo y no querer nada como fin; pero si al contrario, “pretende tener algo, ahora de Dios, ahora de otra cosa con propiedad alguna, no va desnudo ni negado en todo, y así, ni cabrá ni podrá subir por esta senda angosta hacia arriba” (112).

El perfeccionamiento entonces, se encuentra en el querer imitar a Jesús, pues él es el “camino, y la verdad, y la vida; nadie viene al Padre, sino por él” (Jn. 14,6); y también él es “la puerta; el que por él entrare, será salvo...” (10,9); Cristo es entonces el camino a morir a la naturaleza humana tanto sensitiva como espiritualmente; Cristo es el ejemplo –asegura San Juan de la Cruz- de luz. De esta manera queda explicado el camino hacia la unión de lo divino que comprende tanto la parte sensitiva como la espiritual, camino que nos dice San Juan de la Cruz que

Cuando viniere a quedar resuelto en nada, que será la suma humildad, quedará hecha la unión espiritual entre el alma y Dios, que es el mayor y más alto estado a que en esta vida se puede llegar. No consiste, pues, en recreaciones y gustos y sentimientos espirituales, sino en una viva muerte de cruz sensitiva y espiritual, esto es, interior y exterior (113).

Apoyándose en Santo Tomas, San Juan de la Cruz nos dice que es regla de la filosofía el que *todos los medios han de ser proporcionados al fin*; lo que quiere decir que los medios están convenientemente y semejantemente con el fin, y además, que esos medios sean suficientes para llegar a dicho fin. Por ejemplo, si alguien desea ser músico, debe proporcionarse los medios para lograrlo, es decir, el instrumento que va a ejecutar, horas de estudio, aprenderse escalas, notas, etc., sin lo cual no puede considerarse como

tal. Entonces, si el hombre con todo y su entendimiento pretende unirse con algo divino, deberá tomar los medios o el camino que lo lleve a él.

San Juan de la Cruz hace hincapié en que ningún tipo de ser, superior o inferior, afirma, tiene semejanza con Dios; respetando también la afirmación teológica de que todos los seres tienen relación con Dios y cierto tipo de semejanza, sólo que de Dios a ellas ningún respecto hay ni semejanza esencial, antes la distancia que hay entre su divino ser y el de ellas es infinita" (114); la sabiduría de Dios no puede entonces darse en ningún tipo de criatura, ni por medio de ellas, como se hace ver con palabras de David: "Oh Señor, ninguno hay como tú entre los dioses" (Sal. 86,8), siendo estos dioses de los que habla los ángeles y los santos; en otra cita, David habla: "Oh Dios, santo es tu camino; ¿qué Dios tan grande como nuestro Dios" (Sal. 77,13); donde vemos claramente que el camino para llegar a Dios es un camino santo, un camino de pura fe, que no puede ser dado por ninguna criatura que no sea Dios mismo.

Pero si no es dado el camino a Dios por ningún ser, tampoco lo es por las potencias del hombre, ya que si el entendimiento y la imaginación no puede ni siquiera imaginar este estado, no pueden servir como medio para llegar a ese fin (Dios); en cuanto a lo sobrenatural, San Juan de la Cruz nos dice que, "de potencia ordinaria no tiene el entendimiento disposición ni capacidad en la cárcel del cuerpo para recibir noticia clara de Dios, porque esta noticia no es de este estado; y porque o ha de morir, o no la ha de recibir" (115). Esto se hace ver más claramente, cuando dice: "no podrás ver mi rostro; porque no me verá hombre y vivirá" (Ex. 33,20). Así que:

Ninguna noticia ni aprehensión sobrenatural en este mortal estado le puede servir de medio próximo para la alta unión de amor con Dios, porque lo que puede entender el entendimiento y gustar la voluntad y fabricar la imaginación es muy disímil y desproporcionado a Dios (...) ni el entendimiento con sus inteligencias pondrá en la imaginación noticias e imágenes que lo representen. Luego, claro está que al entendimiento ninguna de estas noticias le puede encaminar inmediatamente a Dios, y que para llegar a Él antes ha de ir no entendiendo que queriendo entender, y antes cegándose y poniéndose en tiniebla que abriendo los ojos para llegar más al divino rayo (116)

Hay que hacer la aclaración de que en el párrafo anterior, San Juan no se refiere a la contemplación infusa, que es un *regalo* sobrenatural, sino a los estados y noticias sobrenaturales que se presentan en el proceso de la unión del alma con Dios y que son revelaciones, profecías, visiones, etc. San Juan de la Cruz nos dice que es por medio de la contemplación por la cual en entendimiento tiene noticias de Dios; contemplación que tiene el nombre también de Teología Mística (sabiduría secreta de Dios) que es secreta aún para el propio entendimiento. Sólo que el entendimiento tiene que cegarse de toda cosa para que se de la unión; además de que "si el entendimiento se quisiese aprovechar de todas estas cosas o de algunas de ellas por medio próximo para la tal unión, no sólo le

serían impedimento, pero aún le serían ocasión de hartos errores y engaños en la subida de este monte" (117).

Sólo es la fe lo que puede encaminarnos a Dios, porque:

Es tanta la semejanza que hay entre ella y Dios, que no hay otra diferencia sino ser visto Dios q creído; porque, así como Dios es infinito, así ella nos le propone infinito, y así como es Trino y Uno, nos lo propone ella Trino y Uno, y así como Dios es tiniebla para nuestro entendimiento, así también ella ciega y deslumbra nuestro entendimiento; y así, por este sólo medio, se manifiesta Dios al alma en divina luz, que excede todo entendimiento (118).

Mientras más fe exista, más cerca se esta de Dios. Por ello es tan necesaria la fe, para caminar "a oscuras y en tinieblas" en el entendimiento; porque al salir de las tinieblas, se encontrará Dios; como se confirma en palabras de Salomón: "Jehová ha dicho que él habitará en la obscuridad" (1R. 8,12); Dicha oscuridad o tiniebla significa la oscuridad de la fe "por la que esta (en) cubierta la divinidad, comunicándose al alma; la cual, acabada que será, como (dice San Pablo, se acabará lo que es en parte (1Cor. 13,10), que es esta tiniebla de fe, y vendrá) lo que es perfecto, que es la divina luz" (119).

San Juan de la Cruz nos dice que el entendimiento recibe de dos formas "noticias e inteligencias", que son de forma natural y de forma sobrenatural. Por la primera se entiende todo lo que el entendimiento puede entender ya sea por los sentidos, ya sea por sí mismo; por la forma sobrenatural debemos entender todo aquello que el entendimiento recibe que está fuera de su capacidad natural, también nos dice que algunas de estas noticias del orden sobrenatural pueden darse corporalmente o espiritualmente. A su vez, las corporales son de dos formas "unas que por vías de los sentidos corporales exteriores las recibe, otras por vías de los sentidos corporales interiores, en que se comprende todo lo que la imaginación puede comprender, fingir y fabricar" (120). Las espirituales son también de dos formas:

Unas distintas y particulares, y otra es confusa, oscura y general. Entre las distintas y particulares entran cuatro maneras de aprehensiones particulares, que se comunican al espíritu no mediante algún sentido corporal, y son: visiones, revelaciones, locuciones y sentimientos espirituales. La inteligencia oscura y general está en una sola, que es la contemplación que se da en fe. En ésta habemos de poner el alma, encaminándola a ella (por todas esotras, comenzando por las primeras, y desnudándola de ellas (121).

De las noticias naturales (meditación) se habló, creo, lo suficiente, para haber entendido de lo que se trata, en la primera parte de este capítulo (122), entonces analizaremos lo referente a las aprehensiones que pertenecen al entendimiento sobrenaturalmente.

En cuanto a las aprehensiones sobrenaturales que se dan por vía de los sentidos corporales exteriores y que son el ver, el oír, el oler, el gustar y el tocar, San Juan de la Cruz nos dice que:

Acerca de todas las cuales pueden y suelen nacer a los espirituales representaciones y objetos sobrenaturales. Porque acerca de la vista se les suelen representar figuras y personajes de la otra vida, de algunos santos, y figuras de ángeles buenos y malos, y algunas luces y resplandores extraordinarios. Y con los oídos oír algunas palabras extraordinarias, ahora dichas por esas figuras que ven, ahora sin ver quien las dice. En el olfato sienten a veces olores suavísimos sensiblemente, sin saber de donde proceden. También en el gusto acaece sentir muy suave sabor, y en el tacto grande deleite, y aveces tanto, que parece que todas las médulas y huesos gozan y florecen y se bañan en deleite, cual suele ser la que llaman unción de espíritu, que procede del a los miembros de las limpias almas (123)

Acerca de esto es muy importante lo que nos dice San Juan de la Cruz, y es que estas cosas si pueden provenir de Dios, y aunque así fuera, se debe también apartarse de ellas porque:

Así como son más exteriores y corporales, así tanto menos ciertas son de Dios, porque más propio y ordinario le es a Dios comunicarse al espíritu —en lo cual hay más seguridad y provecho para el alma— que al sentido, en el cual ordinariamente hay mucho peligro y engaño, por cuanto en ellas se hace el sentido corporal el juez y estimador de las cosas espirituales, pensando que son así como lo siente, siendo ellas tan diferentes como el cuerpo del alma y la sensualidad de la razón; porque tan ignorante es el sentido corporal de las cosas racionales y aún más espirituales, como un jumento de las cosas racionales, y aún más (124).

Las cosas espirituales son muy diferentes de las cosas corporales e inclusive estas últimas nos apartan de las primeras, argumentando San Juan de la Cruz, que se tiene que tener “por más cierto ser del demonio que de Dios, el cual en lo más exterior y corporal tiene mas mano, y más fácilmente puede engañar en esto que en lo que es más interior y espiritual” (125). Las cosas corporales, entonces, mueven al sentido, y al mover a este, apartan al alma de la fe es decir, que si el alma se encuentra ocupada en las cosas de los sentidos, o sea, en las cosas corporales la fe infusa no podrá hacerse presente en ella. Además de que estas cosas pueden provocar “cierta opinión de sí” anulando la humildad; en conclusión, estas representaciones o imágenes, tienen que ser desechadas “porque, dado caso que algunas sean de Dios, no por eso se hace a Dios agravio ni se deja de

recibir el efecto y fruto que quiere Dios por ellas hacer al alma por que el alma las deseche y no las quiera" (126).

Hay seis cuestiones por las cuales no deben quererse estas aprehensiones sobrenaturales de los sentidos corporales exteriores. 1) la fe disminuye, porque la fe está por encima de los sentidos; 2) son un impedimento para el espíritu; 3) cuando el alma se regocija en estas cosas, no desnuda su apetito; 4) se pierde el efecto de ellas; 5) el alma pierde gusto de Dios, y; 6) cuando se admiten, se admite también al demonio, que produce cosas semejantes (127). Además, cuando se admiten, Dios las quita, porque ese no era el propósito de ellas, pero el demonio les pone en el alma para confundir; al contrario, cuando el alma las desecha, el demonio no le da al alma más de estas, pues ve que no hace caso de ellas el alma resignada, y Dios las aumenta, ya que:

Si todavía el alma fuere fiel y retirada, no parará el Señor hasta subirla de grado en grado hasta la divina unión y transformación; porque nuestro Señor de tal manera va probando al alma y levantándola, que primero le da cosas muy exteriores y bajas según el sentido conforme a su poca capacidad, para que, habiéndose ella como tomando aquellos primeros bocados con sobriedad para fuerza y substancia, la lleve a más y mejor manjar (128).

Nos queda entonces claro que las aprehensiones sensitivas no pueden ser el medio para llegar a la divinidad, pues no tienen nada en común con ésta; pero tampoco lo son la "imaginativa y la fantasía" que son el sentido corporal interior, de las cuales también el alma tiene que quedar libre.

La imaginativa y la fantasía son dos sentidos que se sirven mutuamente: "pues el uno discurre imaginado y el otro forma la imaginación o lo imaginado fantaseando" (129). San Juan de la Cruz habla de cualquiera de los dos igualmente, pues nos dice, es lo mismo "tratar del uno que del otro". Fantasía es entonces todo lo que a estos sentidos se les da o que ellos mismos fabrican, y que son formas (imágenes y figuras) de cuerpos. Son de dos maneras: 1) sobrenaturales "que sin obra de estos sentidos se pueden representar y representan a ellos pasivamente" (130), que San Juan de la Cruz llama visiones imaginarias por vía sobrenatural, y 2) naturales, las cuales este sentido puede fabricar por habilidad propia; y estas dos juntas forman "la meditación, que es el acto discursivo por medio de imágenes, formas y figuras, fabricadas e imaginadas por los dichos sentidos (...) ahora divinas, ahora humanas, que pueden caer en la imaginativa" (131). De estas también el alma debe apartarse.

Debe hacerlo porque la imaginación no puede fabricar una cosa que los sentidos no hayan presenciado exteriormente. Y si las cosas que imagina están presentes como cosas materiales, o la unión de ciertas de ellas, no pueden tener semejanza con Dios, y por lo tanto, no sirven como medio para llegar a él. Aunque la imaginación formara la imagen de Dios, o alguna figura que le podamos relacionar, no sirven dichas imágenes, porque:

Aunque a los principiantes son necesarias otras consideraciones y formas y modos de meditaciones para ir enamorando y cebando el

otras cosas particulares, exteriores ni interiores, no digo que no vaya y venga (que ésta aun en mucho recogimiento suele andar suelta), sino que no guste el alma de ponerla de propósito en otras cosas (139).

La tercera y más cierta es si el alma gusta de estarse a solas con atención amorosa a Dios sin particular consideración, en paz interior y quietud y descanso, y sin actos y ejercicios de las potencias, memoria, entendimiento y voluntad –a lo menos discursivos, que es de ir de uno en otro–; sino sólo con la atención y noticia general amorosa que decimos, sin particular inteligencia y sin entender sobre qué (140).

En la segunda señal vemos muy claro de lo que se trata, pues el alma, por necesidad, deja de gustar de las cosas de este mundo. En la última señal, vemos que la última noticia es necesaria porque si no llegase, el alma no tendría ya ninguna noticia de Dios, pues la meditación ya no proporciona tales noticias. Pero es importante decir que esta *noticia general* es en ocasiones muy sutil y delicada, tanto, que el alma no la ve ni la siente; además de que:

Habiendo estado habituada al alma al otro ejercicio de la meditación que es totalmente sensible, no echa de ver ni casi siente estotra novedad insensible que es ya pura de espíritu, mayormente cuando, por no lo entender ella, no se deja sosegar en ello procurándole otro más sensible, con lo cual, aunque más abundante sea la paz interior amorosa, no se da lugar a sentirla y gozarla (141).

Cuando el alma más tranquila esta, más podrá darse cuenta de esa noticia general de Dios, así como también necesita ya estar desnuda del entendimiento, aunque también por esto no la siente:

Por cuanto le faltan sus acostumbrados sensibles. Y ésta es la causa por donde, estando ella más pura y perfecta y sencilla, menos la siente el entendimiento y más oscura le parece; y así, por el contrario, cuando ella está en sí en el entendimiento menos pura y simple, más clara y de más tomo le parece al entendimiento, por estar ella vestida o mezclada o envuelta en algunas formas inteligibles en que pueda tropezar el entendimiento o sentido (142).

También nos dice San Juan de la Cruz que cuando llega esta noticia general, hace ver tinieblas, pero en ocasiones, y cuando esta no tan pura que ciega al alma y le produzca tinieblas, “se queda el alma a veces como un olvido tan grande, que ni supo dónde se estaba ni qué se había hecho, ni le parece haber pasado por ella el tiempo”

(143). Sólo que este olvido no siempre ocurre, pues sólo sucede cuando se abstrae el alma de todo lo natural y espiritual. Lo importante, es que el alma esté abstraída de cualquier noticia particular ya sea temporal o espiritual y que su voluntad no quiera pensar en ninguna cosa. Así que, aunque parezca que el alma no hace nada, esta perfecta si tiene en sí dichas señales (144).

Con lo anterior no quiere dar a entender San Juan de la Cruz que aquellos que ya pasaron al siguiente nivel, nunca más vayan a volver a tener más meditación o a "discurrir" naturalmente como antes lo hacían y también nos dice que "muchas veces se hallará el alma en esta amorosa o pacífica asistencia sin obrar nada con las potencias, esto es, acerca de actos particulares no obrando altivamente, sino sólo recibiendo" (145); este "recibiendo" significa que pasivamente se le comunica Dios: "este recibir luz que sobrenaturalmente se le infunde es entender pasivamente" (146), es decir, que la voluntad recibe de forma libre la noticia general por parte de Dios. Solamente que el alma necesita hacer antes algo para recibir esa luz divina, y es que no debe contener en ella cosas particulares (aunque estas fueran espirituales). Así que esta luz no podrá infundírsele si el alma está cubierta por cosas tanto temporales como espirituales, por ello:

Aprenda el espiritual a estarse con advertencia amorosa en Dios con sosiego de entendimiento cuando no puede meditar, aunque le parezca que no hace nada, porque así, poco a poco y muy presto, se le infundirá en su alma el divino sosiego y la paz con admirables subidas y noticias de Dios, envueltas en divino amor, y no se entrometa en formas, meditaciones y imaginaciones o algún discurso, por que no desasosiegue el alma y la saque de contento y paz, en lo cual ella recibe desabrimiento y repugnancia (147).

Otra cosa que nos dice San Juan de la Cruz es que las aprehensiones sobrenaturales, al igual que todas las otras anteriores, deben ser también desechadas; estas aprehensiones sobrenaturales San Juan de la Cruz las llama visiones imaginarias que "por estar ellas debajo de imagen y forma y figura, pertenecen a este sentido ni más ni menos que las naturales" (148); entonces, por visión imaginaria debe entenderse las cosas que "debajo de imagen, forma y figura y especie sobrenaturalmente se pueden presentar a la imaginación; porque todas las aprehensiones y especies que de todos los cinco sentidos corporales se presentan a él y en él hacen asiento por vía natural, pueden por vía sobrenatural tener lugar en él y representársele sin ministerio alguno de los sentidos exteriores" (149).

Así que sin los sentidos exteriores (los cuales cinco sentidos exteriores representan imágenes de los objetos al interior del alma), tanto Dios como el demonio pueden representar las mismas imágenes de un modo más perfecto y mucho más hermosas. Tampoco se puede ni se debe negar que Dios al dar dichas imágenes "le enseña mucha sabiduría", tampoco debemos tratar de comparar estas imágenes de las que entran por los sentidos exteriores, porque "en cuanto al efecto que hacen y perfección de ellas, mucha diferencia hay, porque son más sutiles y hacen más efecto en el alma, por cuanto son sobrenaturales y más interiores que las sobrenaturales exteriores" (150).

Pero aunque estas imágenes enseñen cosas y sean preciosas y aunque puedan salir de Dios y no del demonio (porque como dijimos, también pueden salir de él), el

entendimiento debe desecharlas, el alma no debe quererlas en sí, pues como ya se ha dicho en varias ocasiones, debe estar desnuda, pura y sencilla, sin ninguna cosa dentro de ella, si en realidad desea unirse con lo divino. Y esto es porque esas formas que le llegan a la aprehensión "se representan debajo de algunas maneras y modos limitados, 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, porque totalmente es pura y sencilla" (151). Así que para la unión del alma con Dios, no debe arrimarse esta a ninguna aprehensión de ningún tipo, pues ninguna le sirve de medio para llegar a Dios, más bien son un estorbo el quererlas tener. Porque como dice San Juan de la Cruz acerca de estas:

Siempre negarlas, porque estas visiones imaginarias el bien que pueden hacerle al alma (...) es comunicarle inteligencia, o amor, o suavidad, pero para que causen este efecto en ella no es menester que ella las quiera admitir, porque en este mismo punto que en la imaginación hacen presencia la hacen en el alma e infunden la inteligencia y amor o suavidad, o lo que Dios quiere que causen (152).

Esto que diremos de forma muy rápida, es por si surge en nosotros una pregunta que se refiera al porqué Dios da entonces ese tipo de aprehensiones, si en realidad tenemos que desecharlas. San Juan de la Cruz nos dice que lo hace simplemente porque quiere (Dios) "levantar a un alma de su bajeza a su divina unión" (153). Además de que si entendemos qué el alma es muy torpe para lo espiritual por el hecho de que no está familiarizada con ello, sino más bien lo esta con lo material; para que se vaya haciendo espiritual, Dios tiene que empezar a:

Comunicar lo espiritual desde las cosas exteriores, palpables y acomodadas al sentido, según la pequeñez y poca capacidad del alma, para que mediante la corteza de aquellas cosas sensibles —que de suyo son buenas— vaya el espíritu haciendo actos particulares y recibiendo tantos bocados de comunicación espiritual, que venga a hacer hábito en lo espiritual y llegue a actual sustancia de espíritu, que es ajena de todo sentido; al cual, como habemos dicho, no puede llegar el alma sino muy poco a poco, a su modo, por el sentido, a que siempre ha estado asida; y así, a la medida que va llegando más al espíritu acerca del trato con Dios, se va más desnudando y vaciando de las vías del sentido, que son las del discurso y meditación imaginaria (154).

Nos falta hablar entonces de las aprehensiones puramente espirituales que pueden denominarse como visiones, revelaciones, locuciones y sentimientos espirituales. Son espirituales porque no son comunicadas al entendimiento por vía de los sentidos corporales, ni estos son medios para que sucedan, sino que se "ofrecen al entendimiento clara y distintamente por vía sobrenatural pasivamente, sin poner el alma algún acto o obra de su parte, al menos activo" (155). San Juan de la Cruz nos dice que estas cuatro aprehensiones bien pueden ser llamadas todas visiones del alma, porque según él, al

entender del alma se le puede llamar también ver del alma y si esas aprehensiones se le muestran claras al entendimiento, son visibles espiritualmente, por ello, "las inteligencias que de ellas se forman en el entendimiento se pueden llamar visiones intelectuales" (156). Se les llama de la forma que al principio dijimos, porque

Hablando propia y específicamente, a lo que recibe el entendimiento a modo de ver (porque puede ver las cosas espiritualmente así como los ojos corporalmente) llamamos visión, y a lo que se 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 es la inteligencia de suave olor espiritual y de sabor espiritual y deleite espiritual que el alma puede gustar sobrenaturalmente– llamamos sentimientos espirituales (157).

Pero llamémosles como les llamemos, el alma también debe desecharlas y lo único que une a Dios es la fe, como lo afirma San Juan de la Cruz en la siguiente cita:

Aunque es verdad que la memoria de ellas incita al alma a algún amor de Dios y contemplación, pero más levante e incita la pura fe y desnudez a oscuras de todo eso, sin saber el alma cómo ni de dónde le viene. Y así acaecerá que ande el alma inflamada con ansias de amor de Dios muy puro, sin saber de dónde le vienen ni qué fundamento tuvieron, y fue que, así como la fe se arraigó y infundió más en el alma mediante aquel vacío y tiniebla y desnudez de todas las cosas, o pobreza espiritual (...) de donde más el alma se quiere oscurecer y anihilar acerca de todas las cosas exteriores e interiores que puede recibir, tanto más se infunde de fe y, por consiguiente de amor y esperanza en ella, por cuanto estas tres virtudes teologales andan en uno (158).

Esta cita es de bastante importancia, por lo que venimos tratando en este trabajo de investigación; y porque reafirma, con palabras de un hombre místico, que las virtudes teologales son infundidas por Dios cuando el alma se encuentra y limpia de las cosas del mundo; estando en estas incluidas la fe, que viéndolo de esta forma clara y sencilla, la fe es algo infundido por Dios, siendo lo único que puede llevamos a él, como se aprecia en propias palabras de San Juan de la Cruz: "nos conviene desembarazar el entendimiento, encaminándole y enderezándole por ellas en la noche espiritual de fe a la divina y sustancial unión de Dios"; refiriéndose a "ellas" como a las aprehensiones de cualquier tipo. Y para reafirmar todo lo anteriormente dicho, San Juan de la Cruz nos dice que:

El Espíritu Santo alumbra al entendimiento recogido, y que le alumbra al modo de su recogimiento y que el entendimiento no puede hallar otro mayor recogimiento que en fe, y así no la alumbrará el Espíritu Santo en otra cosa más

que en fe, por cuanto más pura y esmerada está el alma en fe, más tiene de caridad infusa de Dios, y cuanto más caridad tiene tanto más alumbra y comunica los dones del Espíritu Santo, porque la caridad es la causa y el medio por donde se les comunica (159).

LA NOCHE DE LA MEMORIA Y LA VOLUNTAD ESPERANZA Y CARIDAD

Teniendo entonces, me parece, lo suficiente como para dejar el tema de las aprehensiones que se dan en el entendimiento y que se corresponden a la primera virtud teológica, es decir, a la fe, y que es lo único que sirve verdaderamente para la unión del alma con Dios, analizaremos las otras dos potencias del alma que son la memoria y la voluntad (que se corresponden directamente con la esperanza y con la caridad respectivamente); que adelantándonos un poco, diremos que ambas potencias deben igualmente ser purificadas en cuanto a sus aprehensiones, para que el alma pueda en verdad unirse con Dios en *perfecta esperanza y caridad*.

En lo que se refiere a la memoria, San Juan de la Cruz nos dice que esta tiene tres objetos que son: naturales, imaginarios y espirituales. Los cuales a su vez son también de tres maneras las noticias de la memoria: naturales, sobrenaturales e imaginarias sobrenaturales. Pero como se dijo arriba, también al alma "le conviene ir por este estilo desembarazando y vaciando y haciendo negar las potencias su jurisdicción natural y operaciones, para que se dé lugar a que sean infundidas e ilustradas de lo sobrenatural" (160). Pues como ya aprendimos, y debe quedarnos bastante claro, la capacidad del alma no da para entender las cosas sobrenaturales, además de que estas capacidades naturales del alma son más bien un estorbo para poder entenderlas.

Debemos entender por noticias naturales de la memoria a todas aquellas que forman los sentidos corporales a través de los objetos, que son el ver, el oír, el gustar, el oler y el palpar; "Y de todas estas noticias y formas se ha de desnudar y vaciar y procurar perder la aprehensión imaginaria de ellas, de manera que en ella (el alma) no le dejen impresa noticia ni rastro de cosa..."(161). Y se ha el alma de deshacer de ellas, por el hecho de que Dios no puede estar en ninguna forma ni noticia alguna distinta; además de que si hacemos caso a lo dicho por Mateo de que "Ninguno puede servir a dos señores; porque o aborrecerá al uno y amará al otro, o estimará al uno y menospreciará al otro". (Mt 6,24); Así que si la memoria esta ocupada en otras cosas que no sean Dios, entonces a este no lo atenderá como se debe y "como Dios no tiene forma ni imagen que pueda ser comprendida de la memoria, de aquí es que cuando está unida con Dios se queda sin forma y sin figura, perdida la imaginación y embebida la memoria en sumo bien, en grande olvido, sin acuerdo de nada, porque aquella divina unión la vacía la fantasía y barre de todas las formas y noticias, y la sube a lo sobrenatural"(162). Lo cual no quiere decir que Dios destruye la naturaleza, sino más bien que la perfecciona (lo cual implica en cierto modo una destrucción), ya que "se olvida de lo moral y racional para obrarlo y de lo

natural para ejercitarlo, porque de nada de esto se le puede acordar, pues se priva de las noticias y formas que son el medio de la reminiscencia" (163).

San Juan de la Cruz nos dice que esas noticias se perfeccionan a tal grado que se extinguen del todo, y cuando esto pasa, es porque la perfección es total, es decir, cuando ya se llegó a la divina unión. Y es en esta etapa cuando :

Las operaciones de la memoria y de las demás potencias en este estado todas son divinas, porque, poseyendo ya Dios las potencias como ya entero señor de ellas por la transformación de ellas en sí. El mismo es el que las mueve y manda divinamente según su divino espíritu y voluntad; y entonces es de manera que las operaciones no son distintas, sino que las que obra el alma son de Dios y son operaciones divinas, que por cuanto, como dice san Pablo, *el que se une con Dios un espíritu se hace con El* (1Cor.6,17), de aquí es que las operaciones del alma unida son del Espíritu divino y son divinas (164).

Así es que estas almas que se encuentran ya en la divina unión, obran sólo lo que él (Dios) quiere que sepan, como también "ignorar lo que conviene ignorar, y acordarse de lo que se han de acordar sin formas (o con formas) y olvidar lo que es de olvidar, y las hace amar lo que han de amar y no amar lo que no es en Dios" (164).

Si el alma, después de todo lo dicho sobre la renuncia de la memoria, aún continua usando las noticias y el discurso natural de la memoria con intenciones de llegar a Dios o para cualquier otra cosa del tipo espiritual, estará cayendo en tres errores o daños de los cuales, dos son positivos y uno privativo; el primero viene por las cosas del mundo, el segundo por parte del demonio y el último, como su nombre lo dice, nos priva de la divina unión. En tomo del primer daño, San Juan de la Cruz nos dice que al caer en dicho daño, estaremos sujetos a muchos daños que nos traen los discursos y las noticias de la memoria, tales como falsedades, imperfecciones, apetitos, juicios, pérdida de tiempo y demasiadas impurezas, debido a que se pone la memoria en cualquier objeto de los sentidos, de la cual memoria se hace afección ya sea de dolor, gozo, temor, vanagloria, falsa esperanza, etc., que son imperfecciones y que aunque vengan efectivamente de Dios, "en el alma pegan mucha impureza sutilísimamente" (165).

El segundo daño que es también positivo, proviene del demonio. Este tiene gran influencia en el alma por este medio, ya que puede crear formas, noticias y discursos a través de los cuales crear en el alma soberbia avaricia, ira, envidia, etc., además de engañar de varias maneras, pues puede hacer creer que lo falso es verdadero y viceversa (166).

En cuanto al tercer daño, que es del tipo privativo, San Juan de la Cruz afirma que este daño puede impedir el bien moral y por tanto, privar del espiritual. Por bien moral quiere dar a entender el bien que consiste "en la rienda de las pasiones y freno de los apetitos desordenados, de los cual se sigue en el alma tranquilidad, paz, sosiego y virtudes morales" (167). Ese freno del que habla es aquel que se consigue cuando el alma se olvida y aparta las cosas de sí, evitando así que le nazcan afecciones, pues "nunca le

nacen al alma turbaciones si no es de las aprehensiones de la memoria, porque, olvidadas todas las cosas, no hay cosa que perturbe la paz ni que muevan los apetitos, pues, como dicen, lo que el ojo no ve, el corazón no lo desea" (168). Si nos damos cuenta entonces, el alma que no tiene en sí el bien moral, menos puede tener el bien espiritual, "el cual no se imprime sino en el alma moderada y puesta en paz" (169). Por lo anterior, se debe aceptar que el alma que usa su memoria en cosas aprehensibles (noticias y discursos de la memoria), no puede ser considerada como libre y por lo tanto, no podemos decir que llegará a la unión con Dios, que es considerado como lo incomprensible, puesto que "para que el alma vaya a Dios, antes ha de ir no comprendiendo que comprendiendo; hase de trocar lo conmutable y comprensible por lo inmutable y incomprensible" (170).

Ahora bien, si se apartan de sí esas afecciones de la memoria, se tendrán algunas ventajas, que en realidad son lo más y mejor que puede suceder. Entre estas, esta que se queda en paz, tranquilidad y ánimo y por lo tanto, su conciencia estará pura al igual que su alma, trayendo como consecuencia "gran disposición para la sabiduría humana y divina y virtudes" (171). También se librará de muchas tentaciones por parte del demonio, ya que él, por vía de los pensamientos y de las noticias, introduce en el alma impurezas. Pero lo más importante de negar la memoria, se encuentra en que el alma esta a "disposición para ser movida del Espíritu Santo y enseñada por él" (172).

Las aprehensiones sobrenaturales que guarda en sí la memoria, son cosas que "cuando han pasado por el alma, se suele quedar imagen, forma y figura, o noticia impresa, (ahora en el alma) ahora en la memoria o fantasía, a veces muy viva y eficazmente" (173). Sólo que ninguna forma ni noticia sobrenatural que se encuentre en la memoria, pueden ser Dios, y si todo lo que no es Dios tiene que ser enviado a la basura, entonces todas esas formas y noticias de la memoria tienen que desaparecer. Puesto que toda posesión va en contra de la esperanza, la única esperanza que debe existir es la de unirse con Dios. Así que mientras menos posesión exista, más esperanza hay, y cuanto más esperanza existe, más se está cerca de Dios por divina unión, porque "cuanto más espera el alma, más alcanza, y entonces espera más cuanto se desposee más, y cuando se hubiere desposeído perfectamente, quedará con la posesión de Dios en unión divina" (174).

Son cinco los géneros de daños que se producen cuando el espiritual no desecha de sí las formas y noticias que pasan por él por vía sobrenatural. El primero es que muchas veces se engaña teniendo lo uno por lo otro. Esto quiere decir que se engaña al hacer juicios, porque si uno se engaña constantemente cuando algo natural pasa por la imaginación, ni saber entera ni ciertamente de qué se trata, menos sabrá entonces acerca de las sobrenaturales, que rebasan nuestra capacidad y que aparecen –según San Juan de la Cruz- muy pocas veces. Es por ello que el espiritual

Muchas veces pensará que son las cosas de Dios y no será sino su fantasía, y muchas que lo que es de Dios pensará que es del demonio, y lo que es del demonio que es de Dios; y muy muchas veces se le quedarán formas y noticias muy asentadas de bienes y males ajenos o propios y otras figuras que se le representaron, y las tendrá por muy ciertas y verdaderas y no lo serán, sino muy gran falsedad; y otras serán verdaderas, y las juzgará por falsas (175).

Y si el espiritual no se engañara en la verdad, si lo hará seguramente en la cantidad y en la cualidad, pues pensará que lo poco es mucho y viceversa; acerca de la cualidad, pensará que lo está en su memoria es tal cosa y será en realidad tal otra como se lee en la Biblia: “¡Ay de los que a lo malo dicen bueno, y a lo bueno malo; que hacen de la luz tinieblas, y de las tinieblas luz; que ponen lo amargo por dulce, y lo dulce por amargo!” (Is. 5,20).

El segundo daño consiste en que se está cerca y en ocasión de caer en alguna presunción o vanidad. Y esto por el hecho de que aquel que las tiene (noticias y noticias sobrenaturales), puede pensar que ya es algo, es decir, les surge una soberbia espiritual. Esto se puede notar en “el disgusto que les hace y desvío con quien no les alaba su espíritu ni les estima aquellas cosas que tienen, y la pena que les da cuando piensan o les dicen que otros tienen aquellas (mismas) cosas o mejores. Todo lo cual nace de secreta estimación y soberbia” (176). Se ve esto en Lucas, cuando dice acerca del fariseo que oraba de la siguiente manera: “Te doy gracias porque no soy como los otros hombres, ladrones, injustos, adúlteros, ni aún como ese publicano” (18, 12). Para no caer en este daño, tendríamos que tener presente que la virtud no está en las aprehensiones y sentimientos de Dios, aunque estos lleguen a ser bastante altos, lo importante está en la humildad y en el olvido de sí y el desprecio de todas las cosas, hay que tener presente que no valen nada las visiones, revelaciones y sentimientos espirituales como “el menor acto de humildad, la cual tiene los efectos de la caridad” (177).

El tercer daño que causan las aprehensiones sobrenaturales viene directamente del demonio, pues es el que puede engañar por medio de ellas. El demonio puede crear en la memoria y en la fantasía muchas noticias y formas falsas que pueden parecer buenas y verdaderas, como hace constar Pablo: “Y no es maravilla, porque el mismo Satanás se disfraza como el ángel de luz” (2Cor. 11,14), puede entonces él, mover los apetitos y afectos tanto sensitivos como espirituales y hacer que se actúe desordenadamente en ellos, pues “suele él sugerir y poner gusto, sabor y deleite en el sentido acerca de las mismas cosas de Dios, para que el alma, enmelada y encandilada en aquel sabor, se vaya cegando con aquel gusto y poniendo los ojos más en el sabor que en el amor”(178).

Del cuarto daño, que es que se le impide al alma la unión en esperanza con Dios. Y de este daño no se puede decir más, pues como ya vimos anteriormente, el no apartar la imaginación de cualquier cosa, es negar a Dios. En cuanto al quinto daño, que es el juzgar a Dios bajamente, San Juan de la Cruz nos dice que las aprehensiones causan en el alma un no sentir a Dios como debería ser sentido, es decir, como enseña la fe, que nos dice que Dios es incomparable, incomprensible, etc., ya que estimara como superiores las cosas que le suceden y no verá que esas mismas cosas no valen nada para Dios (179).

El tercer género de aprehensiones de la memoria, eran las noticias espirituales que caen debajo de la reminiscencia y memoria espiritual y que “después de haber caído en el alma alguna de ellas, se puede, cuando se quiere, acordar de ella; y esto no por la efigie e imagen que dejase la tal aprehensión en el sentido corporal, sino que intelectual y espiritualmente se acuerda de ella por la forma que en el alma de sí dejó impresa (...) o por el efecto que hizo (180). Sólo mencionaré que tales aprehensiones son de dos tipos: unas increadas y otras de criaturas, y que de ambas se puede acordar pero no para quererlas retener en sí, sino más bien para avivar el amor y la noticia de Dios, pero que al contrario

Si no le causan al acordarse de ellas buen efecto, nunca quiera pasarlas por la memoria. Más de las increadas digo que se procure acordar las veces que pudiere, porque le harán grande efecto, pues, como allí dijimos, son toques y sentimientos de unión de Dios, que es donde vamos encaminando al alma, y de esto no se acuerda la memoria por alguna forma, imagen o figura que imprimiesen en el alma, porque no la tienen aquellos toques y sentimientos de unión del Criador, sino por el efecto que en ella hicieron de luz, amor, deleite y renovación espiritual, etc., de las cuales, cada vez que se acuerda se renueva algo desto (181).

Lo que pretende San Juan de la Cruz con lo anterior, es dar los pasos para que el alma se una con Dios según la memoria en esperanza, puesto que

Lo que se espera es de lo que no se posee, y que cuanto menos se posee de otras cosas más capacidad hay y más habilidad para esperar lo que se espera, y consiguientemente, más esperanza, y que cuantas más cosas se poseen menos capacidad y habilidad para esperar, y consiguientemente menos esperanza, y que, según esto, cuanto más el alma desaposeionare la memoria de formas y cosas memorables que no son de Dios tanto más pondrá la memoria en Dios y más vacía la tendrá para esperar del el lleno de su memoria. Lo que ha de hacer pues, para vivir en entera y pura esperanza de Dios, es que todas las veces que le ocurriesen noticias, formas e imágenes distintas, sin hacer asiento en ellas, vuelva luego el alma a Dios en vacío de todo aquello memorable con afecto amoroso, no pensando ni mirando en aquellas cosas más de lo que le bastan las memorias de ellas para entender (y hacer) lo que es obligado si ellas fueren de cosa tal; y esto sin poner (en ellas) afecto ni gusto, porque no dejen efecto de sí en el alma; y así, no ha de dejar el hombre de pensar y acordarse de lo que debe hacer y saber, que, como no haya afecciones de propiedad, no le harán daño (182).

Lo que queda entonces por explicar, es la purgación de la voluntad, pues ya revisamos la purgación del entendimiento en fe, y la purgación de la memoria en esperanza; falta la tercera de las virtudes teologales que es la caridad y que se corresponde con la voluntad. Caridad "por la cual las obras hechas en fe son vivas y tienen gran valor, y sin ellas no valen nada, ya que *la fe sin obras es muerta* (Stg. 2,20). San Juan de la Cruz recurre para explicar en que consiste esta purgación, a las Sagradas Escrituras: "Y amarás a Jehová tu Dios de todo tu corazón, y de toda tu alma, y con todas tus fuerzas" (Dt. 6,5), en dicha cita se encuentra todo lo que San Juan de la Cruz puede decirte y que debe hacer todo aquel espiritual para que llegue a juntarse con Dios en unión de voluntad por medio de la caridad, porque en esta cita se ordena al hombre "que todas las potencias y apetitos y operaciones y afecciones de su alma emplee en Dios, de

manera que toda la habilidad y fuerza del alma no sirva más que para esto, conforme a lo que dice David, diciendo: Fortitudinem meam ad te custodiam (Ps. 58, 10)" (183).

San Juan de la Cruz nos dice que la fortaleza del alma consiste en sus potencias, pasiones y apetitos, y todos estos son gobernados por la voluntad, ya que cuando la voluntad encamina estos a Dios apartándolos de las demás cosas, el alma puede decirse que esta fuerte y poder amar entonces con toda esa fortaleza a Dios. Las pasiones de la voluntad son cuatro: gozo, esperanza, dolor y temor, "las cuales pasiones, poniéndolas en obra de razón en orden a Dios (...) está claro que enderezan y guardan la fortaleza del alma y su habilidad para Dios" (184).

Pero si el alma no esta fuerte en Dios, entonces esas pasiones gobiernan y mueven a su antojo al alma, además de que la hacen gozarse de las cosas de este mundo, que en realidad no merecen nada de gozo "y espera lo que no aprovecha, y se duele de lo que, por ventura, se había de gozar, y teme donde no hay de temer" (185). Además de que si esos apetitos están totalmente desenfrenados, hacen que en el alma nazcan vicios e imperfecciones, al contrario de cuando se encuentran ordenadas y aplacadas, que es cuando nacen al alma virtudes. Hay que aclarar que esas cuatro pasiones se encuentran todas entrelazadas que *donde actualmente va la una las otras también van virtualmente*, pues "si la voluntad se goza de alguna cosa, consiguiientemente a esa misma medida la ha de esperar, y virtualmente (va) allí incluido el dolor y temor acerca de ella, y a la medida que de ella va quitando el gusto va también perdiendo el temor y dolor de ella y quitando la esperanza" (186).

El gozo es un *contentamiento de la voluntad con estimación de alguna cosa que tiene por conveniente*, porque la voluntad solo se goza cuando las cosas hacen aprecio y proporcionan contento. Sólo que esto pertenece al gozo activo, que es cuando el alma sabe de lo que goza pudiendo gozar o no; pero también hay otro tipo de gozo que es el gozo pasivo, en donde la voluntad no entiende de donde proviene tal gozo, y donde tampoco puede *retener* o no el dicho gozo (187).

En el gozo activo hay seis géneros de bienes. El primero es acerca de las cosas temporales, que son "riquezas, estados, oficios, y otras pretensiones, e hijos, parientes, casamientos, etc." (188). De los cuales, como es de buen suponerse, tendrá la voluntad que desecharlos, para unirse con Dios por voluntad como medio de la caridad perfecta, ya que "aunque todas las cosas se le rian al hombre y todas sucedan prósperamente, antes se debe recelar que gozarse, pues en aquello crece la ocasión y el peligro de olvidar a Dios" (189).

Según San Juan de la Cruz el daño que causan los bienes temporales surge de un daño privativo; que es el apartarse de Dios, porque "así como allegándose a El el alma por la afección de la voluntad de ahí le nacen todos los bienes, así, apartándose dél por esta afección de criatura, dan de ella todos los daños y males a la medida del gozo y afección con que se junta con la criatura, porque eso es el apartarse de Dios" (190). Pero existe un provecho muy importante al desaparecer el gozo de las cosas, y es que dejamos libre completamente el corazón para Dios "que es principio dispositivo para todas las mercedes que Dios le ha de hacer, sin la cual disposición no las hace; y son tales, que, aun temporalmente, por un gozo que por su amor y por la perfección del Evangelio deje, le dará ciento (por uno) en esta vida..." (191).

El segundo género de bienes pertenece a los bienes naturales, que son "hermosura, gracia, donaire, complexión corporal y todos los demás dotes corporales, y también en el alma buen entendimiento, discreción con las demás cosas que pertenecen a la razón" (192), y son esas cosas donde el hombre pone su gozo por pensar que le darán un cierto *grado* ante los demás y ante sí mismos, no dando el lugar que pertenece a Dios quien es el que las da para que por medio de ellas se le conozca y se le ame.

Son seis daños los que se establecen y que son tanto espirituales como corporales al seguir gozando de los bienes materiales. El primero es "vanagloria, presunción, soberbia y desestima del prójimo" (193), y esto porque como ya habíamos dicho la voluntad no puede dirigirse hacia dos cosas perfectamente. El segundo daño es el que lleva al sentido a la complacencia, al deleite sensual y a la lujuria. El tercer daño es el que produce adulación y alabanzas vanas, de donde surge el engaño y la vanidad. El cuarto daño es considerado por San Juan de la Cruz como un daño general, porque la razón se "embota" como se dijo en el gozo de los bienes temporales; aunque estos bienes naturales son más conjuntos que los temporales, por lo tanto la razón y el juicio no se pueden considerar libres cuando la voluntad los tiene. El quinto daño surge a propósito del cuarto, y es la distracción de la mente en las cosas. El sexto daño se sigue del anterior que es la tibieza y flojedad del espíritu (194).

Pero también nos dice San Juan de la Cruz que al negar este género de gozo estamos cumpliendo con lo dicho por Jesús: "si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, y tome su cruz y sígame" (Mt. 16,24); lo cual no se podría hacer si el alma se encuentra llena de gozos naturales, porque eso significaría el no negarse a sí; además de que el alma estará en gran tranquilidad y sus sentidos estarán recogidos, y más en los ojos "porque no queriendo gozarse en eso, ni quiere mirar ni dar los demás sentidos a esas cosas, por no ser atraído ni enlazado de ellas, ni gastar tiempo ni pensamiento en ellas" (195). Pero lo más importante al negar estos bienes es "que los objetos y las noticias feas no les hacen la impresión e impureza que a los que todavía descontenta algo de esto"(196).

El tercer género de bienes son los bienes sensuales que es "todo aquello que en esta vida puede caer en el sentido de la vista, del oído, del olfato, gusto y tacto, y de la fábrica interior del discurso imaginario, que todo pertenece a los sentidos corporales interiores y exteriores" (197). Pero hay que tener en cuenta que si se fija el gozo en este tipo de bienes los daños en los que cae son tanto espirituales como sensuales:

Primeramente, del gozo de las cosas visibles, no negándole para ir a Dios, se le puede seguir derechamente vanidad de ánimo y distracción de la mente, codicia desordenada, deshonestidad y descompostura interior y exterior, impureza de pensamientos y envidia.

Del gozo en oír cosas inútiles derechamente nace distracción de la imaginación, parlería, envidia, juicios inciertos y variedad de pensamientos; y de estos, otro muchos y perniciosos daños.

De gozarse en olores suaves le nace asco de los pobres (que es contra la doctrina de Cristo), enemistad a la servidumbre, poco rendimiento de corazón en las cosas humildes e insensibilidad espiritual (...).

Del gozo en el sabor de los manjares derechamente

nace gula y embriaguez, ira, discordia y falta de caridad con los prójimos y pobres (...) de ahí nace el destempe corporal, las enfermedades; nacen los malos movimientos, porque crecen los incentivos de la lujuria; criase derechamente gran torpeza en el espíritu y estrágase el apetito de las cosas espirituales (...).

Del gozo acerca del tacto en cosas suaves muchos más daños y más perniciosos nacen, y que más en breve trasvierten en el sentido al espíritu y apagan su fuerza y vigor. De aquí nace el abominable vicio de la molicie (...); criase la lujuria, hace al ánimo afeminado y tímido y al sentido halagüeño y melifluido y dispuesto para pecar y hacer daño; infunda vana alegría y gozo en el corazón y cria soltura de lengua y libertad de ojos, y a los demás sentidos embelesa y embota, empacha el juicio, sustentándole en insipiente, y necedad espiritual y moralmente cria cobardía e inconstancia; y, con tiniebla en el ánimo y flaqueza de corazón, hace temer aún donde no hay que temer. Cria este gozo espíritu de confusión algunas veces e insensibilidad acerca de la conciencia y del espíritu, por cuanto debilita mucho a la razón y la pone de suerte que ni sepa tomar buen consejo ni darle, y queda incapaz para los bienes espirituales y morales (y inútil como un vaso quebrado (198).

Los provechos que se tienen al desechar estos bienes sensuales, se encuentran como primer punto y más importante, es que el alma no pierde las virtudes adquiridas y conserva su espíritu en total recogimiento para con Dios; además, al enunciar a estos, "de sensual se hace espiritual, de animal se hace racional, y aún que de hombre camina a porción angelical, y que de temporal y humano se hace divino y celestial; porque (...), cuando levanta el gozo de estas cosas sensible, merece todos estos, conviene a saber: espiritual, celestial." (199).

En lo que se refiere al cuarto tipo de bienes, que corresponde a los bienes morales, ya hemos hablado de ellos al principio de este capítulo (ver nota 37). Pero diremos que por bien moral debe entenderse "las virtudes y los hábitos de ellas en cuanto morales, y el ejercicio de cualquiera virtud y el ejercicio de las obras de misericordia, la guarda de la ley de Dios, y la política, y todo ejercicio de buena índole e inclinación" (200).

Lo que no se dijo y que vamos a mencionar aquí, son los daños que se ocasionan a la voluntad al poner el gozo en este tipo de bienes morales. El primer daño que menciona San Juan de la Cruz es que crean al alma vanidad, soberbia, vanagloria y presunción; porque si la voluntad se goza de estas obras, lo que esta haciendo en realidad, aunque no se reconozca, es estimarlas, es decir, aquel hombre se esta jactando de tener esos bienes, como bien decía Lucas de aquel fariseo jactancioso. El segundo daño que viene de tener el primero, es que se tiende entonces a juzgar a los demás como malos, incompetentes e imperfectos comparados con él; pues se da a pensar que él es mejor que los otros, y que actúa mejor que ellos "estimándolos en menos en su corazón, y a veces por la palabra" (201). El tercer daño es que como hace las obras gozándose de

ellas, tiende a que los demás vean cuando las hace, con el fin de que le alaben, lo cual proporciona un gusto falso, como notamos con las siguientes palabras: "Antes, hacen todas sus obras para ser vistos por los hombres (Mt.23,5); o en esta otra: "Guardaos de hacer vuestra justicia delante de los hombres, para ser vistos de ellos; de otra manera no tendréis recompensa de vuestro Padre que está en los cielos" (Mt. 6,1). El cuarto daño se menciona en la última parte de la cita anterior y es *no tendréis recompensa de vuestro Padre*, es decir, que a Dios no le agrada que el alma este en cualquier tipo de bien y menos porque dichas almas piensan que El está en esos bienes y en el gozarlos y en el alabar sus propias obras. El quinto daño al que llega el alma por gozarse de estos bienes morales, es que no pueden seguir en el camino espiritual o de perfección, puesto que como ya habíamos mencionado, su alguna parte nuestra esta unida a algo que no sea Dios, en este caso, agarrada "al gusto y consuelo en el obrar, cuando en sus obras y ejercicios no hallan gusto y consuelo (...), ellos comúnmente desmayan y pierden la perseverancia de que no hallan el dicho sabor en sus obras" (202). El sexto daño es que se engañan sobre las cosas enjuiciándolas de forma contraria, pues creen que las obras que ejecutan ellos son las buenas y las que no, las malas; desestimando entonces otras obras que son buenas "como quiera que comúnmente aquellas obras en que de suyo el hombre más se mortifica (mayormente cuando no está aprovechado en la perfección) sean más aceptadas y preciosas delante de Dios -por causa de la negación que el hombre en ellas lleva de sí mismo- que aquellas en que él halla su consuelo, en que muy fácilmente se puede buscar a sí mismo" (203).

Pero también el espiritual gana bastante si desaloja su voluntad de estos bienes, porque, primero, se guarda de caer en muchas imperfecciones que son causadas por las tentaciones y engaños del demonio. Segundo,

Es que hace las obras más acordadas y cabalmente; a lo cual, si hay pasión de gozo y gusto de ellas, no se da lugar, porque, por medio de esta pasión del gozo, la irascible y concupiscible andan tan sobradas que no dan lugar al peso de la razón, sino que ordinariamente anda variando en las obras y propósitos, dejando unas y tomando otras, comenzando y dejando sin acabar nada, porque, como obra por el gusto, y éste es variable, y en unos naturales mucho más que en otro, acabándose éste, es acabado el obrar y el propósito, aunque sea cosa importante (204)

El tercer provecho, nos dice San Juan de la Cruz es un provecho divino, que surge al apartar de sí el gozo en estas obras, por lo cual el espíritu se hace pobre que a ojos de Dios, es una bienaventuranza: "bienaventurados los pobres de espíritu, porque suyo es el reino de los cielos" (Mt. 5,3). De aquí se desprende el cuarto provecho, que es un obrar humilde y prudente, pues ya no lo hará guiado por la estimación ni el gozo de las obras. El quinto provecho del que nos habla San Juan de la Cruz es "que se hace agradable a Dios y a los hombres y se libra de la avaricia y gula y acedia espiritual y de la envidia espiritual, y de otros mil vicios" (205).

El quinto género de bienes se refiere a los bienes sobrenaturales. Estos bienes sobrenaturales de los que puede gozarse la voluntad, son

Todos los dones y gracias dados de Dios que exceden la facultad y virtud natural, que se llaman *gratis data*, como son los dones de sabiduría y ciencia que dio a Salomón (cf. 3Reg. 3,11-13), y las gracias que dice San Pablo (1Cor. 12,9-10), conviene a saber: fe, gracia de sanidades, operación de milagros, profecía, conocimiento y discreción de espíritus, declaración de las palabras y también don de lenguas (206).

San Juan de la Cruz nos dice que en este tipo de bienes hay dos provechos que se dan al purgar el gozo de ellas; el primero, es un gozo temporal, que es "la sanidad de enfermedades, recibir vista los ciegos, resucitar los muertos, lanzar los demonios, profetizar lo por venir para que miren por sí, y los demás a este tallo" (207); el segundo es un provecho espiritual que consiste en "ser Dios conocido y servido por estas obras por el que las obra o por los en quien y delante de quien se obran" (208). En lo que se refiere al primer provecho, San Juan de la Cruz nos dice que esos milagros sobrenaturales no deben merecer ningún tipo de gozo, porque –tajantemente nos dice- no son medio para unir al alma con Dios, pues en este caso, solo lo es la caridad, pero si puede "el hombre gozarse, no en si tiene las tales gracias y las ejercita, sino (en) si el segundo fruto espiritual saca de ellas, es a saber: sirviendo a Dios en ellas con verdadera caridad, en que está el fruto de la vida eterna" (209).

Pero también hay que estar conscientes de que si nos gozamos en este género de bienes, atraemos daños al alma, la cual se engaña, se le va acabado la fe, la vanagloria y además se vuelve vanidosa. Se engaña tanto a sí misma como a los demás cuando se goza en estas obras porque "para conocer estas obras, cuáles sean falsas y cuales verdaderas, y cómo y a que tiempo se han de ejercitar, es menester mucho aviso y mucha luz de Dios, y lo uno y lo otro impide mucho el gozo y la estimación de estas obras" (210). Y el otro daño que es el detrimento de la fe, se da en dos maneras,

La primera, acerca de los otros, porque poniéndose a hacer la maravilla o virtud sin tiempo y necesidad, demás de que es tentar a Dios, que es gran pecado, podrá ser no salir con ella y engendrar en los corazones menos crédito y desprecio de la fe; porque algunas veces salgan con ello, por quererlo Dios por otras causas y respectos (...) no siempre saldrán con ello y, cuando salieren, no dejan de errar ellos y ser culpados por usar de estas gracias cuando no conviene. En la segunda manera puede asimismo recibir mucho detrimento acerca del mérito de la fe, porque, haciendo él mucho caso destos milagros, se desarriba mucho del hábito sustancial de la fe, la cual es hábito oscuro; y así hay que creer (211).

Y un último daño que se da, es que al gozar de estas obras, se cae en la vanagloria o en algún tipo de vanidad, ya que "aún el mismo gozo destas maravillas, no siendo puramente en Dios y para Dios, es vanidad" (212).

También hay dos provechos que se consiguen si uno niega este tipo de bienes sobrenaturales. 1) es engrandecer a Dios y, 2) ensalzar el alma en sí misma, porque según San Juan de la Cruz, Dios puede ser ensalzado en el alma de dos maneras: la primera consiste en apartar del corazón y del gozo de la voluntad cualquier cosa que nos sea Dios, para que él sea lo único que este ahí; la segunda, es cuando apartando el corazón y el gozo de esas cosas, se cree más en Dios sin tener necesidad de señales ni de testimonios, sino sólo por pura y sencilla fe, lo cual significa sencillamente, el misticismo.

la cual le infunde y aumenta Dios con mucha más intención, y justamente le aumenta las otras dos virtudes teologales, que son caridad y esperanza, en que goza de divinas y altísimas noticias por medio del oscuro y desnudo hábito de fe, y de grande deleite de amor por medio de la caridad, con que no se goza la voluntad en otra cosa que en Dios vivo, y de satisfacción en la memoria por medio de la esperanza (213).

Por último, queda hablar del sexto género de bienes que se pueden gozar en la voluntad, y que consisten en los bienes espirituales. Estos son considerados como "todos aquellos que mueven y ayudan para las cosas divinas y el trato del alma con Dios, y las comunicaciones de Dios con el alma" (214). Hay dos tipos de bienes espirituales, unos son sabrosos y otros son penosos. Pero cada uno de estos es de dos formas, y pueden ser claros y distintos o pueden ser confusos y oscuros. De los penosos hablaremos más adelante (en la Noche pasiva), al igual que de los sabrosos confusos.

De los bienes espirituales que se dan clara y distintamente, es decir, que se entienden, salen cuatro bienes que son los motivos, los provocativos, los directivos y los perfectivos. En los motivos, se encuentran las imágenes y retratos de santos, los oratorios y las ceremonias. De esto, es importante recalcar lo que dice San Juan de la Cruz acerca de que muchas personas ponen su gozo más en lo material de las figuras (en su ornamento) que en lo que realmente representan; de donde surge la vanidad y gozo vano. La verdad por la que las imágenes sirven y para lo cual deben ser ocupadas, es "para reverenciar a los santos en ellas y para mover la voluntad y despertar la devoción por ellas a ellos" (214), en tanto se cumpla esto, se hacen provechosas y hasta necesarias. Lo que verdaderamente importa de las imágenes es que despiertan la devoción interior en un principio, pero que después de ya tenerla, se tiene que olvidar la imagen, pues ésta sólo sirve de motivo. Así: "La persona devota de veras en lo invisible principalmente pone su devoción y pocas imágenes ha menester y de pocas usa y de aquellas que más se conforman con lo divino que con lo humano" (215). Mientras la persona más este atenta a la imagen, menos lo esta de Dios, pues le tendrá más devoción al motivo (imagen) que al propio Dios, como lo dice San Juan de la Cruz en la siguiente cita:

Por tanto, para evitar todos los daños que al alma pueden tocar en este caso, que son: o ser impedida de volar a Dios, o usar con bajo estilo e ignorantemente de las imágenes, o ser engañado natural o sobrenaturalmente por ellas y también para purificar el gozo de la voluntad en ellas y enderezar por ellas el alma a Dios, solo una advertencia quiero poner que bastará para todo, y es que, pues las imágenes nos sir--

ven para motivo de las cosas invisibles, que en ellas solamente procuremos el motivo y afección y gozo de la voluntad en lo vivo que representan (216).

En lo que respecta a los oratorios, San Juan de la Cruz nos dice que estos deben ser sencillos y sin tanto atavío, puesto que el verdadero espiritual "nunca se ata ni mira en que el lugar para orar sea de tal o cual comodidad, porque esto es todavía estar atado al sentido, sino sólo al recogimiento interior, en olvido de eso y esotro, escogiendo para esto el lugar más libre de objetos y jugos sensibles, sacando la advertencia de todo eso para poder gozarse más a solas de criaturas con su Dios" (217). Entonces el lugar para orar debe estar libre de todos los objetos que se pueda, para no interrumpir así la comunicación con Dios a través de los sentidos que bien pueden fijarse más en los objetos que el lo que realmente importa; y esto, porque "algunas personas los atavían más por su gusto que por el de Dios; y algunos hacen tan poco caso de la devoción de ellos, que no los tienen en más que sus camariles profanos, y aún algunos no en tanto, pues tienen más gusto en lo profano que en lo divino" (218).

Lo más importante de la oración y en donde radica su fuerza, es en tener una conciencia pura y una voluntad total para Dios, y también la mente ocupada solo en una cosa: Dios; y "escoger el lugar más apartado y solitario que pudieres, y convertir todo el gozo de la voluntad en invocar y glorificar a Dios" (219).

Y en lo referente a las oraciones que se deben hacer, San Juan de la Cruz nos dice que la autoridad para decimos la verdad se encuentra ya en la Biblia y es el mismo Jesús quien nos dio la oración única y perfecta. Dicha oración se lee en Lucas (11,1-2) y en Mateo (6,7-8); pues también dijo que cuando se orara, no tenían que ser usadas "vanas repeticiones, como los gentiles, que piensan que por su palabrería serán oídos" porque "vuestro Padre sabe de que cosas tenéis necesidad, antes de que vosotros le pidáis" (Mt. 6,7-8). Es decir, que no dio Jesús muchos tipos de oraciones, más bien dijo que tenían que repetirse "muchas veces y con fervor y con cuidado, porque, en estas se encierra todo lo que es voluntad de Dios y todo lo que nos conviene" (220).

La segunda forma de bienes espirituales que se encuentra dentro de los bienes sabrosos, les llamamos provocativos. Estos bienes son los que "provocan o persuaden a servir a Dios" y son "los predicadores, de los cuales podríamos hablar de dos maneras, es a saber, cuanto a lo que toca a los mismos predicadores y cuanto a los oyentes, porque a los unos y a los otros no falta que advertir cómo han de guiar a Dios el gozo de su voluntad, así los unos como los otros, acerca de este ejercicio" (221). A los predicadores, San Juan de la Cruz les aconseja que el ejercicio de persuadir a los demás a Dios, es más espiritual que vocal; es decir, que se tiene que ejercitar más en el espíritu interior con fuerza y eficacia, que en la palabra, puesto que "cuanto el predicador es de mejor vida mayor es el fruto que hace, por bajo que sea su estilo y poca su retórica y su doctrina común, porque del espíritu vivo se pega el calor; pero el otro muy poco provecho hará, aunque más subido sea su estilo y doctrina" (222).

LA NOCHE PASIVA DEL SENTIDO

Con Noche pasiva del sentido, se refiere San Juan de la Cruz cuando el alma se encuentra ya en el proceso de la perfección, es decir, en el camino de la unión de amor con Dios; y que es cuando el alma ya paso, vía el ejercicio espiritual, por *la estrecha puerta y el angosto camino que lleva a la vida eterna* como se lee en el Evangelio, camino por el que tienen que transitar todos aquellos que deseen unirse con Dios; lo cual le costo al alma la mortificación de los sentidos y la negación de sí y de las cosas lo que significa una *noche oscura* que San Juan de la Cruz entiende por la contemplación purgativa, "la cual *pasivamente* causa en el alma la dicha negación de sí misma y de todas las cosas" (223).

Es a esa *Noche oscura* donde las almas van entrando cuando Dios las saca del estado de *principiantes*, que es donde están todavía en meditación, para ponerlas en el camino de los *aprovechantes* que consiste ya no en la meditación, sino en la contemplación, para después unirse ya totalmente con Dios, que es el estado de los perfectos. Es por ello que San Juan de la Cruz nos dice que es "en esta noche donde (se) fortalece y confirma (el alma) en las virtudes y pasa a los inestimables deleites del amor de Dios" (224).

San Juan de la Cruz hace una analogía de esta noche que me parece es de gran importancia para entender de forma más sencilla lo que significa, y por ello, la reproduzco en su totalidad:

Es pues de saber que el alma, después que determinadamente se convierte a servir a Dios, ordinariamente la va Dios criando en espíritu y regalando, al modo que la amorosa madre hace al niño tierno, al cual al calor de sus pechos le calienta, y con leche sabrosa y manjar blando y dulce le cria, y en sus brazos le trae y le regala; pero, a la medida que va creciendo, le va la madre quitando el regalo y, escondiendo el tierno amor, póne(le) el amargo acibar en el dulce pecho y, abajándole de los brazos, le hace andar por su pie, por que, perdiendo las propiedades de niño, se dé a cosas más grandes y sustanciales. La amorosa madre de la gracia de Dios (Sap. 16,25), luego que por nuevo calor y hervor de servir a Dios reengrenda al alma, eso mismo hace con ella, porque la hace hallar dulce y sabrosa la leche espiritual sin algún trabajo suyo en todas las cosas de Dios, y en los ejercicios espirituales gran gusto, porque le da Dios aquí su pecho de amor tierno, bien así como a niño tierno (1Petr. 2,2-3) (225).

El principiante entonces, se deleita orando grandes ratos - San Juan de la Cruz dice que inclusive noches enteras-, hacen grandes penitencias, ayunos, sacramentos y se deleitan también en comunicarse en las cosas divinas. Sólo que estas cosas están (por el hecho de ser principiantes) llenas de imperfecciones, porque "cada uno obra conforme al hábito de perfección que tiene, y, como éstos no han tenido lugar de adquirir los (dichos) hábitos fuertes, de necesidad han de obrar, como flacos niños, flacamente" (226). San

Juan de la Cruz hace notar esas imperfecciones a través de la explicación de los siete pecados capitales.

Antes de seguir adelante, diremos algo de suma importancia, y es que todas estas imperfecciones deben ser totalmente desechadas del alma, pero, también es verdad que

No se puede el alma purificar cumplidamente hasta que Dios la ponga en la pasiva purgación de aquella oscura noche (...) Mas conviene al alma, en cuanto pudiere, procurar de su parte hacer por perfeccionarse, por que merezca que Dios la ponga en aquella divina cura, donde sana el alma de todo lo que ella no alcanzaba a remediarse; porque, por más que el alma se ayude, no puede ella activamente purificarse de manera que esté dispuesta en la menor parte para la divina unión de perfección de amor, si Dios no toma la mano y la purga en aquel fuego oscuro para ella (227).

La imperfección crea soberbia oculta, que se trata de satisfacerse de sí mismo y de las obras que ejecuta. De donde nace la intención y gana (vana) de hablar de cosas espirituales cuando se esta con otros; lo que hace que se olvide de aprender y se quiera empezar a enseñar; además de creer que los demás son menos porque no los alaban. San Juan de la Cruz nos dice también que el demonio hace que se quiera hacer este tipo de cosas para aumentar así, la soberbia y la presunción y a la larga se cree un vicio. Y como también la soberbia envuelve esto, se muestran en público haciendo "movimientos, suspiros y otras ceremonias; y a veces algunos arrobamientos" (228), cosas que por lo general son hechas por el demonio. Además, al ser soberbios, les da pena decir sus faltas y desnudarse ante los demás, para que estos no los tengan por personas malas, mencionado entonces sólo lo bueno o disfrazando lo malo para que parezca bueno. Se enojan contra sí por tener faltas e imperfecciones y les gusta alabar y que los alaben. San Juan de la Cruz nos dice que casi todos los principiantes pasan por esto ; pero que los que ya son más perfectos obran totalmente distinto, pues actúan con humildad y ni ellos ni sus cosas son para glorificarse ni satisfacerse; además de que están deseosos de que se les enseñe y no de enseñar; y porque tienen en muy poco sus cosas, no les afecta en nada decir sus faltas, al contrario eso los hace sencillos y verdaderos a los ojos de Dios, que "da a los humildes, junto con las demás virtudes, esta gracia, así como a los soberbios la niega" (229).

No me extenderé en los demás pecados capitales que faltan, solo los mencionaré , aunque creo que esta demás, para no confundir; espiritualmente, existe la avaricia, la ira, la lujuria, la gula, la envidia y la pereza. Todos estos pecados capitales causan en el principiante un alejamiento del camino de la perfección y aunque el alma trate de esforzarse con verdaderos ímpetus desenfrenados por superarlos, sólo -como dijimos más arriba- con la ayuda de Dios lo logrará pues "cuando el alma entrare en la noche oscura, todos los amores (los) pone en razón, porque al uno fortalece y purifica, que es el que es según Dios, y al otro quita y acaba." (230); pues como se ve en la siguiente oración "la verdadera devoción ha de salir del corazón sólo en la verdad y sustancia de lo que representan las cosas espirituales, y todo lo demás es asimiento y propiedad de imperfección, que, para pasar (a) alguna manera de perfección, es necesario que se acabe tal apetito" (231).

Y aunque no nombramos específicamente cuales son los daños que provocan estos pecados capitales, si debemos tener en cuenta que son bastantes dañinos para el espiritual, porque se tiene el peligro de que "antes se conviertan en vicios que en virtudes"; y lo que hace San Juan de la Cruz es notarlos para que vea el espiritual la imperiosa "necesidad que tienen de que Dios los ponga en estado de aprovechados; que se hace entrándolos en la noche oscura (...). Porque, por más que el principiante en mortificar en sí ejercite todas estas acciones y pasiones, nunca del todo ni con mucho puede hasta que Dios (lo hace en él, habiéndose el) pasivamente por medio de la purgación de la dicha noche" (232); de la noche a la que se refiere es la *Noche del espíritu*, y que un medio para acercarse a ella es la templanza y la sobriedad, puesto que "no está la perfección y valor de las cosas en la multitud y gusto de las obras, sino en saberse negar a sí mismo en ellas" (233). Refiriéndose con esto último a la mortificación de los dichos pecados capitales.

Esta Noche que es de contemplación, causa en los principiantes dos tipos de purgaciones que se corresponden con las dos partes de que esta constituido el hombre, que son la sensitiva y la espiritual. La sensitiva es algo común y le sucede a varios (principiantes); la espiritual se da en muy pocos (ejercitados y aprovechados). La segunda noche, como es de suponerse, es mucho más terrible que la primera, y ni siquiera "tiene comparación". San Juan de la Cruz nos dice, con respecto los principiantes que están en la primera purgación, que Dios, cuando más a gusto y más sabor les dan los ejercicios espirituales que hacen (oración, meditación, negación de las cosas del mundo y de ellos mismos, perseverancia de las virtudes), y ya con cierta fuerza espiritual, les quita "toda esa luz y ciérrales la puerta y manantial de la dulce agua espiritual que andaban gustando", dejándolos totalmente a oscuras, porque ya la meditación y el discurso les causan "sinsabor y amargura en las dichas cosas" (234). Pues es lo que se requiere para entrar en la *Noche sensitiva*

Eso que se dice al final del párrafo anterior, San Juan de la Cruz les llama *sequedades*. Pero hay que hacer la aclaración que estas sequedades no pueden provenir de imperfecciones, flojedad, tibieza, algún mal humor o una indisposición corporal (aunque en muchas ocasiones estos vicios si provocan síntomas como las que surgen de dichas sequedades). Para diferenciar si efectivamente se trata de la sequedad de la purgación o de cualquier vicio, San Juan de la Cruz da tres señales. Antes hay que aclarar, y tal vez de este modo quede más en claro de los que se tratan las dichas señales. Que esta sequedad es causa de que

muda Dios los bienes y fuerza del sentido a el espíritu, de los cuales, por no ser capaz el sentido y fuerza natural, se queda ayuno, seco y vacío, porque la parte sensitiva no tiene habilidad para lo que es puro espíritu (...) la sequedad y sinsabor, es por la novedad del trueque, porque, habiendo tenido el paladar hecho a estotros gustos sensibles (y todavía tiene los ojos puestos en ellos) y porque también el paladar espiritual no está acomodado ni purgado para tan sutil gusto, hasta que sucesivamente se vaya disponiendo por medio desta seca y oscura noche no puede sentir el gusto y bien espiritual sino la sequedad y el sinsabor, a falta del gusto que antes con tanta facilidad gustaba (235).

Entendiendo ya en que consiste la dicha sequedad, San Juan de la Cruz nos dice que la primera señal consiste en que al no satisfacerse ni gozarse en cosas de Dios, tampoco lo hace en las cosas del mundo; ya que si Dios pone al alma en esta purgación para acabar con su apetito sensitivo, en nada encuentra el alma sabor. Y esto no puede ser debido a alguna imperfección porque si así fuera, entonces el alma se gozaría en alguna cosa ya sea de Dios o del mundo, pero ya dijimos que no se goza en ninguna de las dos. La segunda señal 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 ve en aquel sinsabor en las cosas de Dios" (236). De donde no puede provenir esto de la flojera o tibieza porque si así fuera, no pensaría siquiera en las cosas de Dios; tampoco proviene esto de un humor o melancolía, porque si así fuera, al pasar esta melancolía no se tendrían deseos de servir a Dios que si se tienen en la sequedad purgativa, en la cual "aunque la parte sensitiva está muy caída y floja y flaca para obrar por el poco gusto que halla, el espíritu, empero, está pronto y fuerte (cf. Mt. 26,41)" (237). Es importante decir que cuando esas sequedades provienen vía purgativa del apetito sensible y aunque el espíritu no siente (en un principio) la influencia y sabor (por lo que se dice en la cita 235), sí se nota más fuerte...

Para obrar en la sustancia que le da el manjar interior, el cual manjar es principio de oscura y seca 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(...) La causa es porque ya en este estado de contemplación, que es cuando sale del discurso y entra en el estado de aprovechados, ya Dios es el que obra en el ánimo, porque por eso la ata las potencias interiores, no dejándole arrimo en el entendimiento, ni jugo en la voluntad, ni discurso en la memoria; porque en este tiempo lo que de suyo puede obrar el alma no sirve sino de estorbar la paz interior y la obra que en aquella sequedad del sentido hace dios en el espíritu (238).

La tercera señal para reconocer esta purgación del sentido, es que ya no se puede meditar ni discurrir en el sentido de la imaginación como se hacía, por más esfuerzos que se hagan. Esto por lo afirmado en la anterior cita, donde se ve que es Dios el que se empieza a comunicar con el alma vía el espíritu puro y no el sentido como antes lo hacía; lo hace ahora vía contemplación —la cual aún no comprenden las dos partes del hombre— siendo por ello que la imaginación y la fantasía no tienen el deleite que antes se tenía. Y no puede provenir esto de algún mal humor o melancolía, porque cuando este se acabara, se podría volver a la imaginación, cosa que como vimos, no pasa, pues el alma no se encuentra ya en los sentidos (239).

Es también en esta noche donde los espirituales se encuentran confundidos y sufren de grandes penas por pensar que se encuentran extraviados y sin Dios que los guíe, por el hecho de no encontrarse en ninguna cosa. Es también en este periodo, donde algunos retroceden o incluso, abandonan el camino. Por ello, San Juan de la Cruz recomienda que lo más saludable (y lo único) que deben hacer, es dejar en total quietud al alma, aunque esto parezca algo inservible y una pérdida de tiempo. San Juan de la Cruz afirma una y otra vez que se debe hacer es

Dejar el alma libre y desembarazada y descansada de todas las noticias y pensamientos, no teniendo cuidado allí de qué pensarán y meditarán, contentándose sólo con una advertencia amorosa y sosegada en Dios, y estar sin cuidado y sin eficacia, y sin ganas de gustarle o de sentirle; porque todas estas pretensiones desquieten y distraen al alma de la sosegada quietud y ocio suave de contemplación que aquí se da (240).

No debe importar al alma entonces, que pierda todo lo que había ganado ni mortificarse por ello, antes bien, estar calmada porque eso que perdió, si lo conservara, le sería ahora un impedimento y un estorbo para la contemplación infusa que da Dios. Dicha contemplación *inflama al alma con espíritu de amor* y aunque el alma no sabe como, siente en sí un gran amor, además de que sin saber como, siente que se desvanece todo lo de arriba y de abajo que antes gustaba (241).

Aunque también el espiritual tiene grandiosos provechos que le causa esta noche. Uno de ellos es que se reconoce así mismo y a su miseria; no teniendo ya nada de sí que le satisfaga puesto que ya nada le pertenece a él y ya no puede nada. Además de que esta poca estimación que tiene de sí, es lo que más agrada a Dios por sobre las obras y los primeros gustos que tenía antes (llenos de imperfecciones y de ignorancias). Otro gran provecho, es que Dios es ya quien alumbra al alma "no sólo dándole conocimiento de su bajeza y miseria, sino también de (su) grandeza y excelencia" (242). Pero lo más importante, es que Dios saca al alma de las sequedades y vacíos para ponerla en humildad espiritual "que es la virtud contraria al primer vicio capital, que dijimos ser soberbia espiritual; por la cual humildad, que adquiere por el dicho conocimiento propio, se purga (de) todas aquellas imperfecciones en que caía acerca de aquel vicio de soberbia en aquel tiempo de prosperidad" (243).

Acerca de las imperfecciones que causan los siete pecados capitales (aunque arriba ya se hablo de la soberbia), el alma se purga y adquiere las virtudes contrarias a ellas, además de purgarse de los apetitos sensitivos y de las afecciones, de conseguir la libertad de espíritu y lo más importante, "se libra de las manos de los tres enemigos, demonio, mundo y carne, porque, apagándose el sabor y gusto sensitivo acerca de las cosas, no tiene el demonio, ni el mundo, ni la sensualidad armas ni fuerzas contra el espíritu" (244).

Y como ya habíamos visto que las pasiones del alma (gozo, dolor, esperanza y temor) se mortifican, y que la sensualidad se apaga por la sequedad de los apetitos naturales, y se apagan también las operaciones discursivas, y también habíamos visto que se encontraba en la parte inferior del alma, se le llama purgación sensitiva; y es de ésta de donde sale el alma para comenzar el camino del espíritu (*vía iluminativa* o de *contemplación infusa*) que es donde Dios se comunica con el alma, sin ayuda de ésta. San Juan de las Cruz nota que en esta noche del *espíritu* viene con trabajos graves y tentaciones sensitivas que duran mucho tiempo, dependiendo del grado de espiritualidad que se tenga; así algunos "se les da el *ángel de Satanás* (que es el espíritu de fornicación... otras veces se les añade en esta noche el espíritu de blasfemia... otras veces se les da otro abominable espíritu, que llama Isaías *Spiritus vertiginis* (19,14)" (245). Según estos trabajos son enviados por Dios en esta noche de purgación sensitiva para que "castigados y abofeteados desta manera, se vayan ejercitando y disponiendo y curtiendo los sentidos y potencias para la unión de la Sabiduría que allí les han de dar"

(246). Y esto lo vemos en la Biblia: "el que no es tentado, ¿Qué sabe?; y el que no es probado ¿Cuáles son las cosas que reconoce?" (Pr. 34,9-10).

Hay que tener en claro que no es inmediatamente el paso de la *Noche del sentido* a la *Noche del espíritu*, pues suelen pasar muchos años en los que el alma pasa del estado de principiantes al de aprovechados; y además aunque la purgación sensitiva se crea que estuvo acabada y perfecta, San Juan de las Cruz nos dice que aún tiene algunas necesidades, sequedades, tinieblas y aprietos mucho más intensos que los pasados. Y también nos dice que de todas esas almas que están en el estado de aprovechados sólo son unas cuantas, en realidad muy pocas, las que Dios lleva a la unión de más alto grado de amor(247).

LA NOCHE PASIVA DEL ESPÍRITU

Los aprovechados tienen dos formas de imperfecciones, nos dice San Juan de la Cruz, que son habituales y actuales; en la primer forma, se encuentran todas aquellas imperfecciones que se quedaron en el espíritu, y que aunque ya el alma paso por la *noche del sentido*, estas imperfecciones están *enraizadas* por así decirlo, y no se han ido totalmente del alma. Además de que esta noche "más sirve para acomodar el sentido al espíritu que de unir el espíritu con Dios" (248). Así es que los aprovechados tienen todavía muchas imperfecciones que no desaparecerán hasta no pasar por la *noche espiritual* la cual los llevará a la divina unión. San Juan de la Cruz nos dice que en estas comunicaciones está todavía presente y participativa la parte inferior, así que estas comunicaciones

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 espíritu y sentido perfectamente de todas estas aprehensiones y sabores, le han de hacer caminar en oscura y pura fe, que es propio (camino) y adecuado medio por donde el alma se une con Dios, según por Oseas lo dice, diciendo: *Yo te desposaré* —esto es, te uniré conmigo— *por fe* (2,20). (249).

Es en la noche del espíritu donde se han de purgar en total perfección las dos partes del hombre, tanto la sensual como la espiritual, ya que una, como vimos anteriormente, no puede purgarse definitivamente sin la otra, y esto porque "todas las imperfecciones y desórdenes de la parte sensitiva tienen su fuerza y raíz en el espíritu, donde se sujetan todos los hábitos buenos y malos, y así, hasta que estos se purgan, las rebeliones y siniestros del sentido no se pueden bien purgar" (250). San Juan de la Cruz nos dice que el trato que hay en las comunicaciones de estos aprovechados con Dios son todavía muy bajas, pues aún *son como niños y piensan y actúan como tal* (1Cor. 13,11), por ello Dios los quiere desnudar y vestirlos diferente, como lo afirma el Apóstol "habiéndolos despojado del viejo hombre con sus hechos, y revestido del nuevo, el cual conforme a la imagen del que lo creó se va renovando hasta el conocimiento pleno" (Col. 3,9-10), esto quiere decir, según San Juan de la Cruz, que Dios:

Desnúdales las potencias y afecciones y sentidos, así espiritualmente como sensitivos, así exteriores como interiores, dejando a oscuras el entendimiento, y la voluntad a secas, y vacía la memoria, y las afecciones del alma en suma aflicción, (amargura y aprieto, privándola) del sentido y gusto que antes sentía de los bienes espirituales, para que esta privación sea uno de los principios que se requiere en el espíritu para que se introduzca y una en él la forma espiritual del espíritu, que es la unión de amor. Todo lo cual obra el Señor en ella por medio de una pura y oscura contemplación. (251).

Es entonces cuando ya el alma en total desamparo, pobreza y ya sin las aprehensiones del alma, y a oscuras, es decir, en pura fe, *se sale de sí misma*, es decir, se sale de cualquier tipo de trato con ella y lo sustituye por el trato de Dios, que quiere decir algo así como que la voluntad salió de sí misma para transformarse en divina, puesto que "unida con el divino amor, ya no ama bajamente con la fuerza natural, sino con *fuerza y pureza del Espíritu Santo*, y así la voluntad acerca de Dios no obra humanamente" (252).

A esta noche del espíritu, San Juan de la Cruz la llama contemplación infusa, que es donde Dios purga al alma de sus imperfecciones e ignorancias habituales (también dice que algunos la llaman MÍSTICA TEOLOGÍA), y es secreta, pues el alma no entiende ni hace nada, todo es sabiduría de Dios. Esta sabiduría de Dios provoca en el alma dos efectos, que son que la purga y la ilumina. Esta noche es entonces tiniebla y pena y tormento para el alma porque Dios ciega al alma con su sabiduría y porque esta noche le hace sentir al espiritual pena y tormento, le es oscura. San Juan de la Cruz se apoya en Aristóteles para explicar mejor esto, así, nos dice que

Aristóteles dice que de la misma manera que los ojos del murciélago se han con el sol, el cual totalmente le hace tinieblas, así nuestro entendimiento se ha a lo que es mas luz en Dios, que totalmente nos es tiniebla. Y dice más: que cuanto las cosas de Dios son en sí mismas más altas y más claras son para nosotros más ignotas y oscuras (253).

Esta divina luz de contemplación priva y oscurece el acto de la inteligencia natural del alma; por eso le es penosa (en un principio) porque

Como esta divina contemplación infusa tiene muchas excelencias en extremo buenas, y el alma que las recibe, por no estar purgada tiene muchas miserias en extremo malas, de aquí es que, no pudiendo caber dos contrarios en el sujeto del alma sino siendo ella el sujeto que en contra si se ejercitan estos dos contrarios haciendo los unos contra los otros, por razón de la purgación que de las imperfecciones del alma por esta contemplación se hace (254)

Así es que en esta noche el alma se siente impura y miserable y le parece que Dios esta contra ella o que ella es contraria a Dios; además de que como ya no siente ninguna satisfacción igual a las de antes, siente que nadie se compadece de ella, como se lee en el libro de Job: "¡Oh, vosotros mis amigos, tened compasión de mí, tened compasión de mí! Porque la mano de Dios me ha tocado" (19,21). Otra cita nos ilustra también lo que quiere decirnos San Juan de la Cruz acerca de lo que siente el alma en esta contemplación infusa: "Soy contado entre los que descienden al sepulcro; soy como hombre sin fuerza abandonado entre los muertos como los pasados a espada que yacen en el sepulcro, de quienes no te acuerdas ya, y que fueron arrebatados de tu mano. Me has puesto en el hoyo profundo, en tinieblas, en lugares profundos, sobre mí reposa tu ira, y me has afligido con todas tus ondas" (Sal.88,4-7); porque como dice San Juan de la Cruz, esta contemplación "aprieta", además de que la espiritual siente que Dios esta enojado con el y lo castiga y que este sentimiento y dolor son para siempre. Es también en esta noche cuando el alma se vuelve pobre y misera y siente en si un gran vacío de los bienes que se ordenan al gusto del alma (temporal, natural y espiritual) y siente lo contrario a ellas, es decir, "miserias de imperfecciones, sequedades y vacío de las aprehensiones de las potencias y desamparo del espíritu en tiniebla" (255).

Pero también, aunque Dios humilla al alma, lo hace para que después ésta se encuentre más elevada, pues,

aunque oscurece el espíritu, no lo hace sino para darle luz para todas las cosas, y aunque la humilla y pone miserable, no es sino para ensalzarle y levantarlo, y aunque le empobrece y vacía de toda posesión y afección natural, no es sino para que divinamente se pueda extender a gozar y gustar de todas las cosas de arriba y de abajo, siendo con libertad de espíritu general en todo (256).

Así que aunque el alma sufre oscuridad y tinieblas en esta noche, también da Dios ratos de "íntima viveza", los cuales va interpolando (257); así que en ocasiones, la contemplación purga de un modo oscuro y doloroso, pero en otras, lo hace de forma "iluminativa y amorosa", en donde el alma "siente y gusta gran suavidad de paz y amigabilidad amorosa con Dios, con abundancia fácil de comunicación espiritual" (258), en cuales ratos el alma siente que la purgación si es efectiva. Además de sentir esos ratos de iluminación como eternos, al igual que sentía eternos los ratos de oscuridad y pena, ratos que el mismo Dios *Infunde como quiere*. Dios otorga periodos de descanso para que el alma tenga fortaleza para poder aguantar los largos periodos de purgaciones.

Acerca del sufrimiento que padece el alma en esta noche espiritual, hay muchos ejemplos en la Biblia, como se puede observar en los libros de Job (16,13-17) y Jeremías (3,1-20), donde ambos nos narran los horrores que atraviesa el alma en dicha noche. Y aunque el alma sigue trayendo consigo las tres virtudes teologales, "la actualidad que tienen del sentimiento de las penas y privaciones de Dios no les deja gozar del bien actual y consuelo de estas virtudes" (259). Porque cree el alma que Dios se a olvidado de ella y no le quiere más, no consolándose con el querer que ellos le profesan a Dios. Es también en esta estado, que las almas ven imposibilitadas sus potencias y afecciones no pudiendo siquiera levantar su mente a Dios, no pudiendo rezar, pues "te cubriste de nube para que no pasase la oración nuestra" (Lm. 3,44), así que los rezos son inútiles porque "aún cuando clamé y di voces, cerró los oídos a mi oración" (3,8). Aunque hay que hacer la

aclaración de que estas penas que siente el alma no son por parte de la sabiduría de Dios, sino más bien de las imperfecciones que tiene "para no poder recibir sin esta purgación su luz divina, suavidad y deleite (...) y por eso pena tanto" (260).

Como ya vimos que en esta noche se purga el entendimiento, también tiene que hacerlo la memoria de sus discursos y noticias; como afirma David acerca de esto: *fui yo aniquilado y no supe*, que cuando dice "no supe" se refiere precisamente a los olvidos de la memoria, que son causados "del interior recogimiento en que esta contemplación absorbe al alma" (261); porque como ya habíamos visto, para que el alma estuviese dispuesta a lo divino, tenía que quedar absorta de todas sus potencias "en divina y oscura luz espiritual de contemplación"; es por ello que cuando esta luz le llega al alma de forma más sencilla y pura, más la oscurece, la vacía y la aniquila de sus pasiones, de sus aprehensiones y de sus afecciones particulares tanto de cosas de arriba como de abajo, y cuando menos sencilla y pura le llega al alma, menos privación hay y menos oscuridad también. La razón por la que el alma se oscurece, es porque las afecciones y sentimientos, así como las aprehensiones del espíritu perfecto, que son divinas, son de un género totalmente distinto a las que poseen las almas naturalmente aún en ese estado, las cuales deben ser totalmente aniquiladas para sustituirlas por las divinas, puesto que ya vimos que no puede haber dos contrarios en un mismo sujeto; así que para que el entendimiento pueda llegar a unirse con Dios en el estado divino de perfección debe aniquilar su lumbre natural vía la contemplación. San Juan de la Cruz hace una analogía que me parece debemos rescatar para dejar más en claro esto, así, nos dice que:

Vemos que el rayo del sol que entra por la ventana, cuanto más limpio y puro es de átomos tanto menos claramente se ve, y cuanto más de átomos y motas tiene el aire tanto parece más claro al ojo. La causa es porque la luz no es la que por sí misma se ve, sino el medio con que se ven las demás cosas que embiste; y entonces ella, por la reverberación que hace en ellas, también se ve, y si no diese en ellas, ni ellas ni ella se verían; de tal manera que, si el rayo del sol entrase por la ventana de un aposento y pasase por otra de la otra parte por medio del aposento, como no topase en alguna cosa ni hubiese en el aire átomos en qué reverberar, no tendría el aposento más luz que antes ni el rayo se echaría de ver; antes, si bien se mirase, entonces hay más oscuridad por donde está el rayo, porque priva y oscurece algo de la otra luz y él no se ve, porque, no hay objetos visibles en que pueda reverberar (262).

Esto es precisamente lo que hace el rayo de luz de la contemplación al alma. Es esta luz, o fuego como también llama San Juan de la Cruz a esta noche, más concretamente, *fuego amoroso* con el cual *en esta vida se purgan* y limpian los espíritus, porque "la limpieza de corazón no es menos que el amor y gracia de Dios, porque los *limpios de corazón* son llamados por nuestro Salvador *bienaventurados* (Mt 5,8), lo cual es tanto como decir *enamorados*, pues la bienaventuranza no se da por menos que amor" (263). Porque como nos dice San Juan de la Cruz, "nunca da Dios sabiduría mística sin amor, pues el mismo amor la infunde" (264).

Ahora bien, surge entonces la pregunta de por qué Dios niega al alma los apetitos y potencias de las cosas buenas, de manera que no las goce. A esto, San Juan de la Cruz nos dice que al alma no le debe quedar ningún gusto ni de las cosas espirituales, porque

Tiene las potencias y apetitos impuros y bajos y muy naturales, y así, aunque les den el sabor y trato a estas potencias de las cosas sobrenaturales y divinas, no le podrían recibir sino muy baja y naturalmente, muy a su modo. Porque, como dice el Filósofo, cualquier cosa que se recibe (está en el recipiente del modo que lo recibe); de donde, porque estas naturales potencias no tienen pureza, ni fuerza, ni caudal para poder recibir y gustar las cosas sobrenaturales al modo dellas, que es divino, sino sólo ~~al~~ suyo, que es humano y bajo, conviene que sean oscurecidas también acerca de esto divino, por que, destetadas y purgadas y aniquiladas en aquello primero, pierdan aquel bajo y humano modo de recibir y obrar, y así vengan a quedar dispuestas y templadas todas estas potencias y apetitos del alma para poder recibir, sentir y gustar lo divino y sobrenatural alta y subidamente; lo cual no puede ser si primero no muere el hombre viejo (Col. 3,9) (265).

Ya habíamos visto también porque San Juan de la Cruz le da el nombre de *secreta* y de *escala* a la fe, pero en este caso, San Juan de la Cruz le da también el mote de *secreta* y *escala* a la contemplación infusa, por ser esta una sabiduría secreta. Y le llama *escala*, porque la contemplación es *ciencia de amor*, es decir, es *noticia infusa de Dios amorosa* que va gradualmente enamorando al alma, hasta subirla a Dios completamente, porque “sólo el amor es el que une y junta al alma con Dios” (266). Así que San Juan de la Cruz utilizando a San Bernardo y a Santo Tomás, nos habla de una *escala* de amor, que es totalmente secreta y que no es posible por la vía natural.

Para San Juan de la Cruz los grados de amor por los que tiene que ascender el alma hacia Dios, son diez. 1º) en este grado de amor, el alma está *enferma* pero de una enfermedad *provechosa*; porque es una enfermedad para gloria de Dios, no para muerte del alma. Esta enfermedad, que produce un desfallecimiento, se crea en el alma cuando esta se “aniquila”, porque aunque habíamos dicho que esa enfermedad no aniquila o mata al alma, la purgación que trae consigo la contemplación infusa en cierta forma aniquila al alma, que ya es otra, puesto que no gusta de las mismas cosas que gustaba antes. 2º) Aquí el alma *busca sin cesar*, como claramente se ve en los Salmos: “buscad a Jehová y su poder; buscad siempre su rostro” (105,4). 3º) Este grado hace al alma *obrar* y la pone en calor *para no faltar*; el alma aquí, está por demás decirlo, no siente vanagloria ni presunción por condenar a los otros ni a ella misma. 4º) Este grado le causa al alma un *sufrir sin fatigarse*; el alma aquí no busca ya ningún tipo de cosas ni del mundo ni de Dios, que espiritualmente explica San Juan de la Cruz, “es el desarrimo que aquí interiormente trae el alma de toda criatura; no parando ni quietándose en nada” (267). 5º) Este grado hace al alma *apetecer* y codiciar a Dios *impacientemente*. 6º) este grado hace *correr* al alma de forma *ligera* a Dios, este correr es la esperanza de estar con él. 7º) Este grado hace *atrever* (al alma) *con vehemencia*. 8º) Aquí el alma se *ase* y *aprieta sin soltar*, como apreciamos en un canto de Salomón “hallé luego al que ama mi alma; lo así y no lo dejé”

(Cnt. 3,4). 9º) Este grado hace *arder al alma con suavidad*; y nos dice San Juan de la Cruz, es el grado de los perfectos que arden por causa del Espíritu Santo que lo causa a su vez, por la ya tan cercana unión total con Dios. 10º) El último grado de amor de esta escala secreta, "aunque ya en estos grados de arriba no es muy secreta para el alma, porque mucho se le descubre el amor por los grandes efectos que en ella hace" (268), hace al alma *asimilarse totalmente* a Dios; San Juan de la Cruz lo llama también un grado de "clara visión", por lo arriba dicho sobre que ya no hay nada oculto para el alma. (269).

Estamos ya casi por terminar este largo y en ocasiones difícil camino en que consiste el misticismo, y que aunque en ocasiones nos sentimos desesperados (y eso que ni siquiera practicamos un mínimo para estar en este camino), también quedamos totalmente fascinados al conocerlo, por lo menos de leída. Lo importante y lo más extraordinario, es que ya esta investigación se esta convirtiendo en no mero trabajo para cumplir un requisito institucional, sino que en realidad sembró ya algo dentro de mí, algo que, creo en verdad hasta ahora, es el único camino que, además de que nos puede llevar a algo superior y eterno, nos convierte en mejores hombres. Pero bueno, continuando con San Juan de la Cruz, hemos visto ya el sendero que recorre para la unión del alma con Dios, pero aún no tenemos muy en claro lo que es la dicha unión, por ello, es importante aquí mencionarla.

La unión del alma con Dios de la que nos habla San Juan de la Cruz, consiste en la unión del entendimiento, la voluntad y la memoria ya oscurecidas por las purgaciones activa y pasiva del alma que se dan por la meditación y la contemplación infusa, aunque esta última en un mayor grado; unión que San Juan de la Cruz nos dice, no es permanente, sino transeúnte. Y para que esto quede totalmente en claro, San Juan de la Cruz nos dice que Dios

En cualquier alma, aunque sea la del mayor pecador del mundo, mora y asiste sustancialmente. Y esta manera de unión siempre esta hecha entre Dios y las criaturas todas, en la cual les está conservando el ser que tienen; de manera que, se (de ellas) desta manera faltase, luego se aniquilarían y dejarían de ser. Y así, cuando hablamos de unión del alma con Dios, no hablamos de esta sustancial que siempre está hecha, sino de la unión y transformación (por amor) del alma con Dios, que no está siempre hecha, sino sólo cuando viene a haber semejanza de amor. Y por tanto, ésta se llamará unión de semejanza, así como aquella, unión esencial o sustancial; aquella natural, ésta sobrenatural; la cual es cuando las dos voluntades, conviene a saber, la del alma y la de Dios, están en uno conformes, no habiendo en la una cosa que repugne a la otra; y así, cuando el alma quitare de sí totalmente lo que repugna y no conforma con la voluntad divina, quedará transformada en Dios por amor (270).

Así que tenemos que entender que todos los hábitos naturales como los actos voluntarios de imperfección, las acciones y las habilidades naturales deben acabarse para llegar a la unión con Dios, esto es lo que San Juan de la Cruz llama desnudar el espíritu,

que tiene como finalidad quedar en voluntad de Dios para transformarla en Dios. Porque como se lee arriba, aunque Dios esta con todos, conservándole su naturaleza, no siempre le comunica lo sobrenatural, puesto que Dios no puede comunicarse sino por gracia y amor, lo cual las almas pocas tienen, y si lo tienen, lo es en diferentes grados, porque

Unas están en más, otras en menos grados de amor. De donde a aquella alma se comunica Dios más que está más aventajada en amor, lo cual es tener más conforme su voluntad con la de Dios, y la que totalmente la tiene, conforme y semejante, totalmente está unida y transformada en Dios sobrenaturalmente. Por lo cual, cuanto un alma más vestida está de criaturas y habilidades della según el efecto y el hábito, tanto menos disposición tiene para la tal unión, porque no da total lugar a Dios para que la transforme en lo sobrenatural. De manera que el alma no ha menester más que desnudarse destas contrariedades y disimilitudes naturales para que Dios, que se le está comunicando naturalmente por naturaleza, se le comuniqué sobrenaturalmente por gracia (271)

Para unirse entonces con Dios, no es necesario el entendimiento, ni el gustar, ni el sentir, ni el imaginar del alma, ni de cualquier otra cosa, sino solamente de la pureza y el amor que es "desnudez y resignación perfecta de lo uno y de lo otro sólo por Dios; y cómo no puede haber perfecta transformación si no hay perfecta pureza; y como según la proporción de la pureza será la ilustración, iluminación y unión del alma con Dios, en más o en menos; aunque no será perfecta si del todo no está perfecta y clara y limpia" (272).

La unión del alma con el Esposo es lo esencial del *Cántico*, aquí San Juan de la Cruz nos dice que no sólo la esposa (Alma) anda en busca del esposo (Dios), sino que Él también la ha estado *buscando* deseando con el mismo fervor la divina unión; Y es cuando el hombre se da cuenta de que estaba en un error al pensar que era él quien buscaba a Dios, a quien cree quieto y escondido. En realidad, es el mismo hombre quien siempre ha estado muerto en vida, escondido, y que ha sido Dios quien lo ha buscado y le ha dado un regalo (contemplación infusa) sólo por "su bella gracia y mera voluntad" (273).

Y por último, diremos que el medio para desnudarse de todas las cosas y poder llegar a la divina unión, es la fe y las otras dos virtudes teologales, es decir, la esperanza y la caridad; que San Juan de la Cruz identifica con tres colores. La fe se identifica con el color blanco, que es la primer *túnica* que se pone el alma y que "disgrega la vista de todo entendimiento; y así, yendo el alma vestida de fe, no ve ni atina el demonio a empecerla, porque con la fe va muy amparada —más que con todas las demás virtudes— contra el demonio, que es el más fuerte y astuto enemigo" (274). Sobre esta túnica blanca, se pone el alma otra de color verde, que es la de la esperanza, con la cual el alma se desentiende del segundo enemigo que es el mundo, despojándose de él, por el hecho de que "esta verdura de esperanza viva en Dios da al alma una tal viveza y animosidad y levantamiento a las cosas de la vida eterna, que, en comparación con lo que allí se espera, todo el mundo le parece seco y lacio y muerto y de ningún valor" (275). Y sobre el blanco y el verde, el alma se viste de "púrpura", color del que se "visten y sirven los reyes"

(276), color que denota a la caridad, la cual da gracia a las otras dos virtudes, además de que pone al alma cerca ya de Dios. Es la caridad la virtud que libra al alma del tercer enemigo que es la carne "porque donde hay verdadero amor de Dios no entrará amor de sí ni de sus cosas" (277); es la caridad la virtud que hace válidas a las demás virtudes y les da la fuerza y la gracia, porque "sin caridad ninguna virtud es graciosa delante de Dios" (278).

Y estas tres virtudes se corresponden con las tres potencias del alma que son entendimiento, memoria y voluntad, vaciándolas y oscureciéndolas. Porque estas virtudes tienen como fin "apartar al alma todo lo que es menos que Dios" y por consiguiente *juntarla con Dios*; porque sin estas tres virtudes "es imposible llegar a la perfección de unión con Dios por amor" (279).

NOTAS

CAPITULO III

1. Ferraro, José. *Misticismo y liberación del pobre ¿Senderos opuestos?*. EDAMEX. México, D.F., 1995. p. 33-34.
2. San Juan de la Cruz. *Obras completas. Primeros escritos pedagógicos-espirituales. Cautelas*. BAC. España, Madrid, 1994. p. 181.
3. *Ibid.*, p. 185.
4. *Ibid.*, p. 186.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*, p. 187.
7. *Ibid.*, p. 188.
8. *Ibid.*
9. *Ibid.*
10. *Prol. Subida al Monte Carmelo*.
11. *Ibid.*
12. Ferraro, José. *Misticismo y liberación del pobre ¿Senderos opuestos?*. EDAMEX. México, D.F., 1995. p. 34.
13. 1S 1,1
14. 1S 2,1
15. 1S 2,2
16. 1S 2,4
17. 1S 2, 2-4
18. 1S 2,5
19. 1S 13,1
20. 1S 3,1
21. *Ibid.*
22. 1S 3,2
23. 1S 3,3
24. 1S 3,4
25. *Ibid.*
26. *Ibid.*
27. 1S 13,3
28. 1S 13,4
29. Ferraro, José. *Misticismo y liberación del pobre. ¿Senderos opuestos?*. EDAMEX. México, D.F., 1995. p. 53.
30. *Ibid.*, p. 54
31. *Ibid.*
32. *Ibid.*
33. *Ibid.*
34. *Ibid.*, p. 55.
35. *Ibid.*
36. 3S 27,2.
37. 3S 27,3
38. 3S 27,4
39. *Ibid.*
40. *Ibid.*
41. 3S 27,5
42. 3S 27,2
43. Ferraro, José. *Misticismo y liberación del pobre. ¿Senderos opuestos?*. EDAMEX. México, D.F., 1995. p. 56.
44. *Ibid.*

45. 1S 13,6
46. Ferraro, José. *Misticismo y liberación del pobre. ¿Senderos opuestos?*. EDAMEX. México, D.F., 1995. p. 57.
47. 1S 13,8
48. 1S 4,1
49. 1S 6,1
50. *Ibid.*
51. 1S 4,1
52. 1S 6,1
53. 1S 6,2
54. 1S 6,3
55. *Ibid.*
56. 1S 6,6,7
57. 1S 7,1
58. 1S 7,4
59. *Ibid.*
60. 1S 8,1
61. 1S 8,2
62. 1S 8,3
63. 1S 8,4
64. 1S 9,1
65. *Ibid.*
66. 1S 9,4
67. 1S 9,6
68. *Ibid.*
69. *Ibid.*
70. 1S 10,1
71. 1S 10,4
72. 1S 11,1
73. 1S 11,2
74. *Ibid.*
75. 1S 11,3
76. *Ibid.*
77. 1S 11,4
78. 1S 11,5
79. *Ibid.*
80. 1S 11,6
81. 1S 13,9
82. 1S 13,13
83. 1S 4,3
84. 1S 4, 4-8
85. 1S 5,5
86. 1S 5,7
87. 1S 14,2
88. *Ibid.*
89. 2S 1,1
90. *Ibid.*
91. *Ibid.*
92. *Ibid.*
93. 2S 1,2
94. 2S 2,1
95. 2S 2,2
96. 2S 3,1
97. 2S 3,3
98. 2S 3,4
99. 2S 3,5

100. *Ibid.*
101. 2S 4,2
102. 2S 4,4
103. *Ibid.*
104. 2S 4,6
105. 2S 6
106. 2S 7,3
107. 2S 7,5
108. *Ibid.*
109. *Ibid.*
110. 2S 7,6
111. 2S 7,7
112. *Ibid.*
113. 2S 7,11
114. 2S 8,3
115. 2S 8,4
116. 2S 8,5
117. 2S 8,7
118. 2S 9,1
119. 2S 9,3
120. 2S 10,3
121. 2S 10,4
122. Donde tocamos todo lo referente a la noche que tiene que cruzar el alma, y que es la
Noche del sentido
123. 2S 11,1
124. 2S 11,2
125. 2S 11,3
126. 2S 11,5
127. 2S 11,7
128. 2S 11,9
129. 2S 12,3
130. *Ibid.*
131. *Ibid.*
132. 2S 12,5
133. 2S 12,6
134. 2S 12,8
135. 2S 13,2
136. 2S 14,1
137. 2S 14,2
138. 2S 14,3
139. 2S 13,3
140. 2S 13,4
141. 2S 13,7
142. 2S 14,8
143. 2S 14,10
144. 2S 14, 12-13
145. 2S 15,2
146. *Ibid.*
147. 2S 15,5
148. 2S 16,1
149. 2S 16,2
150. 2S 16,3
151. 2S 16,7
152. 2S 16,10
153. 2S 17,1
154. 2S 17,5

- 155. 2S 23,1
- 156. 2S 23,2
- 157. 2S 23,3
- 158. 2S 24,8
- 159. 2S 29,6
- 160. 3S 2,2
- 161. 3S 2,4
- 162. *Ibid.*
- 163. 3S 2,7
- 164. 3S 2,9
- 165. 3S 3,3
- 166. 3S 3,4
- 167. 3S 5,1
- 168. *Ibid.*
- 169. 3S 5,3
- 170. *Ibid.*
- 171. 3S 6,1
- 172. 3S 6,3
- 173. 3S 7,1
- 174. 3S 7,2
- 175. 3S 8,2
- 176. 3S 9,2
- 177. 3S 9,4
- 178. 3S 10,2
- 179. 3S 11-12
- 180. 3S 14,1
- 181. 3S 14,2
- 182. 3S 15,1
- 183. v 16,1
- 184. 3S 16,2
- 185. 3S 16,4
- 186. 3S 16,5
- 187. 3S 17,1
- 188. 3S 18,1
- 189. 3S 18,5
- 190. 3S 19,1
- 191. 3S 20,4
- 192. 3S 21,1
- 193. 3S 22,2
- 194. 3S 22
- 195. 3S 23,3
- 196. 3S 23,4
- 197. 3S 24,1
- 198. 3S 25,2-6
- 199. 3S 26,2
- 200. 3S 27,1
- 201. 3S 28,2
- 202. 3S 28,7
- 203. 3S 28,8
- 204. 3S 29,2
- 205. 3S 29,5
- 206. 3S 30,1
- 207. 3S 30,3
- 208. *Ibid.*
- 209. 3S 31,5
- 210. 3S 31,2

211.	v 31,8
212.	3S 31,10
213.	3S 32,4
214.	3S 35,3
215.	3S 35,5
216.	3S 37,2
217.	3S 39,3
218.	3S 38,4
219.	3S 40,2
220.	3S 44,4
221.	3S 45,1
222.	3S 45,4
223.	1N Declaración.
224.	1N 1,1
225.	1N 1,2
226.	1N 1,3
227.	1N 3,3
228.	1N 2,3
229.	1N 2,8
230.	1N 4,8
231.	1N 3,1
232.	1N 7,5
233.	1N 6,8
234.	1N 8,3
235.	1N 9,4
236.	1N 9,3
237.	<i>Ibid.</i>
238.	1N 9, 6-7
239.	1N 9, 8-9
240.	1N 10,4
241.	1N 10,11
242.	1N 12,4
243.	1N 12,7
244.	1N 13,11
245.	1N 14,2-3
246.	1N 14,4
247.	2N 1,1
248.	2N 2,1
249.	2N 2,5
250.	2N 3,1
251.	2N 3,3
252.	2N 4,2
253.	2N 8,6
254.	2N 5,4
255.	2N 6,4
256.	2N 9,1
257.	2N 6,5
258.	2N 7,4
259.	2N 7,7
260.	2N 10,4
261.	2N 8,2
262.	2N 8,3
263.	2N 12,1
264.	2N 12,2
265.	2N 16,4
266.	2N 18,5

- 267. 2N 19,4
- 268. 2N 19,6
- 269. 2N 19-20
- 270. 2S 5,3
- 271. 2S 5,4
- 272. 2S 5,8
- 273. CA 22,1
- 274. 2N 21,3
- 275. 2N 21,6
- 276. CA 15,7
- 277. 2N 21,10
- 278. *Ibid.*
- 279. 2N 21,12.

CAPITULO VI

EL CONCEPTO VERDADERO DE FE

*EL BIEN NOS DESAGRADA
CUANDO NO ESTAMOS A SU ALTURA.*

NIETZSCHE

Si hemos seguido el presente trabajo desde su inicio, hemos notado que ha seguido una línea histórica y además esa línea se ha ido haciendo cada vez más entendible, más fácil, más digerible. Empezamos revisando a San Agustín, después seguimos con Santo Tomás y por último revisamos el pensamiento, o por mejor decir, la experiencia que tiene San Juan de la Cruz de la divinidad. El propósito de este capítulo es reafirmar, por una parte, el misticismo que contiene el pensamiento de San Agustín y el de Santo Tomás, puesto que de San Juan de la Cruz no cabe la menor duda; y por otra parte, el reafirmar que la fe es el único medio para alcanzar a Dios, refiriéndonos claramente a la fe teológica o a la fe como una virtud infusa; fe que se alcanza solamente con la participación directa de Dios mismo y que se otorga al hombre sólo por la vía del misticismo, aunque sea de forma instantánea o subliminal.

Pero ¿por qué decimos que sólo por vía del misticismo? ¿No tiene la teología de nuestro tiempo una finalidad parecida, es decir, acercar al hombre a Dios? ¿Existe otro camino que no sea el misticismo que sirva como medio para llegar a Dios? Si en realidad hemos seguido de forma ordenada todo lo escrito hasta ahora, tendremos que respondernos de forma negativa la tercera cuestión que nos hicimos, pero para que eso quede de forma más entendible aún, haremos lo dicho en el párrafo anterior, y será eso precisamente de lo primero que nos ocuparemos. Referente a la primera cuestión, se resolverá a la par que contestemos la tercera; y dejaremos para el final la segunda pregunta.

Recordemos que en el primer capítulo de este trabajo de investigación, mencionamos que de acuerdo con San Agustín, todos los evangelistas, excepto "Mateo escribió en su lengua hebrea", y que los demás "lo hicieron en griego" (1). En esa misma obra, San Agustín nos dice que mientras que los tres evangelios sinópticos tratan sobre Cristo como un ser humano, el evangelio de San Juan lo hace desde el punto de vista de su divinidad (2). Pero también hay otra gran diferencia entre los evangelios, y es que el de San Juan representa la vida contemplativa, mientras que los otros tres la vida activa. De acuerdo a la vida contemplativa, San Agustín nos dice que es

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 esto, aquélla radica en los preceptos relativos al modo de vivir esta vida temporal; ésta, 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 ello, mientras dura esta vida mortal, aquella consiste en las obras de una vida santa; ésta, en cambio, más en la fe, y, en unos poquitos, en una cierta visión de la verdad inmutable, a través de un espejo, en enigma y de forma parcial (3).

Lo cual debe ser entendido como que "el hombre se purifica por la fe en las cosas temporales para percibir la verdad de las eternas" (4); y también debe entenderse que si uno se esfuerza por *purificarse* mediante la vida activa, entonces "será iluminado por el mismo Cristo Palabra (o Logos), Palabra que existía en el principio, pues la "Palabra existía junto a Dios y la Palabra era Dios" (Jn. 14, 21). Aunque sea como en un espejo y en enigma", y de esa iluminación de la que nos habla, nos dice que "siempre es de forma mucho más sublime de lo que puede ofrecer cualquier semejanza corporal"; y esto se les dará a los hombres de recta esperanza, como lo hace constar Juan: "le amaré y me manifestaré a él" (14,21). Así que mientras uno más se eleve en la contemplación de la verdad, más se percibirá la caridad (infusa) (5).

En el anterior pasaje de San Agustín, vemos que el diferencia entre la vida activa y la vida contemplativa, entendiendo *vida contemplativa* como mística; vamos también que dice que son relativamente pocos los que llegan al final de esta vida, puesto que son pocos los que se preparan para poder llegar. Recordemos que esto mismo dice San Juan de la Cruz: "Pocas almas llegan a tanto como esto (fuego de amor que nace del corazón del espíritu); más algunas han llegado, mayormente las de aquellos cuya virtud y espíritu se había de difundir en la sucesión de sus hijos, dando Dios la riqueza y valor a las cabezas en las primicias del espíritu, según la mayor o menor sucesión que habían de tener en su doctrina y espíritu" (6); y también se hace ver esto cuando el mismo santo nos dice que: "Por lo cual el alma ha de tener en mucho cuando Dios le enviare trabajos interiores y exteriores, entendiendo que son pocos los que merecen ser consumados por pasiones padeciendo a fin de tan alto estado" (7).pero donde se hace más explícito lo dicho por San Agustín, es cuando San Juan de la Cruz nos dice que:

Por ser muy pocos los que sufren y perseveran en entrar por esta *puerta angosta* y por el *camino estrecho que guía la vida*, como dice nuestro Salvador (Mt. 7,14). Porque la *angosta puerta* es esta noche del sentido, del sentido, del cual se despoja y desnuda el alma para entrar en ella, juntándose en fe, que es ajena de todo sentido, para caminar después por el *camino estrecho*, que es la otra noche del espíritu, en que después entra el alma para caminar a Dios en pura fe, que es el medio por donde el alma se une con Dios. Por el cual camino, por ser tan estrecho, oscuro y terrible, son muy mucho menos los que caminan por él (8).

San Agustín nos dice que en el evangelio de San Juan se habla de la divinidad de Jesús como no se menciona en ninguna otra parte de la Biblia; y nos dice de este evangelista que

pues no en vano se dice de él en este mismo evangelio que en la cena estaba recostado sobre el pecho del Señor. Secretamente bebía en aquel pecho, y lo que secretamente bebió, públicamente lo devolvió con el propósito de que todas las gentes no sólo conociesen la pasión, la encarnación y resurrección del Hijo de Dios, sino para que nos eleváramos también a las mismas alturas del corazón (9).

Y es por esto mismo que San Juan es comparado por San Agustín con un águila (10). Pero también es comparado con un monte, porque "los montes son las almas fuertes; los collados, las débiles. Los montes reciben la paz para que la justicia llegue a los collados" (11). Esas almas fuertes son las que contemplan la Sabiduría misma o lo que es lo mismo la divinidad del Verbo o Logos (12); solo que aquí hay algo importante que no podemos dejar pasar, y es que aunque Juan pudo contemplar al Verbo o logos, no pudo explicar las cosas que vio como en realidad se le mostraron; y lo hizo solo en "lo que puede decir el hombre" (13). Por ello, "de la montaña nos viene la facultad para escuchar" las palabras del evangelio, pero "no para entenderlas" como se ve en lo siguiente:

Las montañas hablan sin poder iluminar. Ellas mismas, oyendo la voz de Dios, reciben la luz de la inteligencia. Aquel Juan (...) que estaba recostado sobre el pecho del Señor, recibió lo que nos ha comunicado. Bebió del pecho divino el agua que nos ha dado a beber. Pero solamente nos dio la palabra. La intelección hay que beberla en la fuente misma en él la bebió (14).

Entonces, según san Agustín, lo que debe hacer el hombre es "levantar los ojos a las montañas, de donde vendrá el auxilio" y ese auxilio nos viene de Dios, y por ello es necesario que hinchemos el "corazón en la fuente donde el evangelista llenó el suyo" (15). Sólo que hay un tipo de hombre que San Agustín llama "el hombre animal" que es aquel que no percibe "las cosas que son del Espíritu de Dios" por el hecho de "que sólo gustan las cosas en un sentido carnal y no tienen todavía alas para elevarse a la inteligencia del espíritu" (16), tal como ya lo sabemos por lo dicho por San Juan de la Cruz, de que el gozarse de los sentidos lo único que provoca es el alejarse cada vez más del orden divino.

Es entonces evidente que para poder ver la luz del Logos, es necesario y forzoso "purificar lo que tiene poder de contemplar a Dios", lo cual quiere decir que debe ser negado y desechado todo lo que no es Dios, lo cual a su vez quiere decir que aquel que pretende que el Logos lo ilumine, debe estar "limpio de corazón, porque él verá a Dios", así que si uno quiere ver a Dios en esta vida, pues, es necesario que limpie los ojos de su corazón" (17), porque si se deben tener "sanos los ojos del cuerpo para ver la luz natural, de igual modo uno no puede ver a Dios si no está purificado aquello con que podemos percibirle" (18).

Esta por demás decir que para San Agustín ese *poder contemplar a Dios en esta vida* implica una proceso y una práctica. Y poder llevar a cabo ese proceso no es una cuestión propiamente de los hombres, es decir, no les atañe sólo a ellos, sino también a Dios mismo, por el hecho de que "lo que Dios enseña es algo que está más allá de los sentidos corporales", es decir, que esa enseñanza de Dios no la puede saber el hombre por sí mismo, sino que "es Jesús (el Verbo) quien vino a enseñarnosla, lo cual lo hace vía los ojos del alma" (19). También hay que recordar que San Agustín nos dice que esa enseñanza que proviene de Dios a los hombres es una "gracia secretísima" la cual es "ocultamente infundida por Dios en los corazones y en el alma de los hombres". Debemos entender entonces que a lo que se refiere San Agustín es a lo que San Juan de la Cruz llama contemplación infusa o experiencia de Dios.

En ese proceso que tiene que llevar el hombre para poder contemplar a Dios en vida, San Agustín nos dice que la oración forma parte fundamental. Según San Agustín, el que ora, debe hacerlo con limpieza y sencillez de corazón, es decir, con "intención simple dirigida únicamente a las cosas eternas por sólo y puro amor de la sabiduría" (20); lo cual quiere decir que se necesita estar "limpio" de las cosas del mundo para recibir la iluminación del Logos. Si hacemos entonces la oración de forma pura, ésta "serena y purifica nuestro corazón y le hace más apto para recibir los dones divinos, que se nos infunden espiritualmente", de los dones de que nos habla, San Agustín nos dice lo siguiente:

(Dios) está siempre pronto para darnos su luz, la cual no es visible, sino inteligible y espiritual, pero nosotros no estamos siempre dispuestos a recibirla porque nos inclinamos a otros objetos y somos entenebrecidos por la codicia de bienes temporales. En consecuencia, en la oración se verifica la conversión de nuestro corazón a Dios, que está siempre dispuesto a darnos, si nosotros somos capaces de recibir sus dones; y en la misma conversión se purifica la vista interior al excluir aquellas cosas temporales que se apetecían para que el ojo del corazón sencillo pueda percibir la luz pura [de la iluminación del logos], que resplandece divinamente sin ocaso ni mutación alguna; y no solamente pueda percibirla, sino permanecer en ella no sólo sin molestia alguna, sino también con inefable gozo, el cual constituye verdadera y sinceramente la plenitud de la vida bienaventurada (21).

Vemos con la cita anterior, que San Agustín reafirma que la contemplación infusa es algo que viene de Dios a aquellos de corazón limpio, que son a los que "se les promete la vista de Dios", y son ellos los que son iluminados por la fe. Ahora bien ¿cómo se limpia un corazón? Es aquí donde la lectura de San Juan de la Cruz es de suma importancia, pues para que un corazón sea limpio, debe ante todo "negar los apetitos para recibir el espíritu de Dios puramente" (1S 6,2), y ese negar los apetitos consiste en un proceso donde tanto el hombre como Dios mismo se encuentran incluidos, San Juan de la Cruz denomina a ese proceso por el que el alma debe pasar para purificarse, "noches" que como ya vimos, son tanto sensitiva como espiritual. Y de esta última, San Juan nos dice que "pone Dios en ella a los que quiere purificar de todas las imperfecciones para llevarlos

adelante" (1N 2,8), nos dice también, referente a esto, que "pone Dios al alma en ella a fin de enjuagarle y purgarle el sentido y acomodarle y sujetarle y unirle con el espíritu" (1N 3). Tener un corazón limpio, implica que este esté purificado, es decir, y como San Juan de la Cruz nos dice "la perfección consiste en tener el alma purificada de todo apetito" (1S 5,6) porque "un alma sujeta, sucia y fea, en ninguna manera puede convenir con Dios en una unión hasta que se purifique" (1S 9,3). Pero el tener un corazón limpio no es sólo obra del hombre, porque "por más que el alma se ayude, no puede ella activamente purificarse si Dios no toma la mano y la purga en aquel fuego oscuro" (1N 3,3); ese *fuego oscuro* del que nos habla San Juan, es lo mismo que San Agustín nombra como *gracia secretísima* y que es algo que el hombre no puede alcanzar jamás por sus propios medios. Para llegar entonces a tener un corazón limpio o lo que es lo mismo, para llegar a la perfección "ha de pasar el alma por la (purgación) sensitiva y espiritual" (1S 1). Es claro entonces que el proceso consiste en purgaciones o negaciones de todo aquello que no sea Dios; puesto que "después de purgada el alma tendrá ojos para que esta luz le muestre los bienes de la luz divina" (2N 13,10), según San Agustín, es "la fe de Dios (la que) limpia el corazón, y el corazón limpio ve a Dios" teniendo, claro, esa misma fe (22).

Según todo lo anterior, nos damos cuenta de que San Agustín está hablando de una fe infusa, es decir, de una "fe actuada por la dilección", como la define el apóstol Pablo, y no de una fe como "creer lo que Dios ha revelado", porque esta "no es suficiente". Y no lo es porque como vimos en el primer capítulo de esta investigación "los demonios creen y tiemblan", pero es evidente que ellos no tendrán nunca una fe infusa, es decir, una fe que purifique los corazones, como lo hace notar San Pedro. San Agustín nos dice que en esa fe hay "tres cosas esenciales: tener fe, y fe actuada por la dilección, y fe esperanzada en las promesas de Dios" (23). Si observamos, esa fe de la que habla el santo, es la fe como virtud teologal.

Es entonces, para San Agustín, el fin del hombre en esta vida, el poder ser iluminado por el Logos o Verbo Divino, tal como se lee en los evangelios:

En el principio era el verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios. Este era en el principio con Dios. Todas las cosas por él fueron hechas, y sin él nada de lo que ha sido hecho, fue hecho. En él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres. La luz en las tinieblas resplandece, y las tinieblas no prevalecieron contra ella (Jn. 1, 1-5).

Lo primero y más importante para San Agustín, es aclarar que el Verbo del cual habla Juan en la cita anterior, es "un verbo humano o palabra para ayudarnos a entender en que consiste el Verbo o Logos mencionado en el evangelio joánico" (24). Lo importante no es la palabra, sino la idea de lo conocido mediante la que lo entendemos, así tenemos que:

"Tu puedes tener en tu corazón un verbo (idea o pensamiento) nacido de tu mente, que lo ha engendrado, una idea o pensamiento que esta allí como generación de tu inteligencia, como hijo tuyo". También tienes una idea, un plan, antes de ejecutarla, y "contemplas lo que vas a realizar". Así de un modo parecido, Dios engendra la idea de sí mismo en el entendimiento divino, la que es su Hijo y mediante la que Él comprende todas las cosas y que le sirve de plan a realizar (25).

Según San Agustín, es ese Verbo el que ilumina a los hombres, y es también la vida. Es este Verbo por el que existimos y por el también somos restaurados, sólo que esa restauración o recreación no puede darse si se tiene una idea errónea de lo que es ese Verbo, la idea correcta se tendrá si nos "alimentamos con la leche de la humanidad de Cristo para poder llegar a la inteligencia del Verbo que es manjar fuerte" (26). Es entonces Jesús el que nos muestra el camino que se debe seguir para llegar a la unión con Dios, tal como lo hace ver San Juan de la Cruz cuando dice de Cristo que "lo primero, traer un ordinario apetito de imitarle en todas sus cosas, conformándose con su vida, la cual debe considerar para saberla imitar" (1S 13,3; A 160), y "imita a Cristo sumamente perfecto y santo, y nunca errarás" (A 156).

Para San Agustín, sólo son los hombres (*rationalem mentem*) los que pueden recibir la luz del Logos, puesto que son los únicos que tienen inteligencia, por la cual se recibe la divina Sabiduría. Y caminar a esta luz, es caminar a la luz de la fe y de la gracia (27). Sólo que esa luz, como es de suponerse, es una luz interior, por ello San Agustín llama a Cristo el maestro interior que alumbra los corazones, es decir, que abre el entendimiento (28). Pero hay que tener presente que "las enseñanzas consisten en la comunicación de lo que las palabras no pueden comunicar, es decir, el Logos mismo. Esta comunicación se lleva a cabo mediante la contemplación infusa o la experiencia mística" (29).

Me parece que con lo hasta aquí revisado de San Agustín, nos damos cuenta de que para él, el llegar a Dios sólo puede ser logrado mediante la fe como una virtud infusa, lo cual nos lleva a que la unión con Dios sólo se logra mediante la experiencia mística o la contemplación infusa, como vimos en el párrafo anterior; así que

Es evidente que San Agustín habla de la experiencia de Dios *en esta vida y de algo que todos los cristianos deben gozar*. Para él, no se encuentra Dios en el prójimo ni en la transformación histórica de la sociedad como afirman teólogos contemporáneos y el mismo Vaticano II, puesto que es obvio que así como el verbo humano e invisible a los ojos de la carne, tanto más "la Sabiduría de Dios no puede ser vista" por los mismos (3, 18, p. 138). Profundizando en las palabras que se encuentran al principio del evangelio de San Juan, San Agustín muestra que el cristianismo, en su esencia, es místico y esto implica descartar las concepciones de la teología espiritual moderna, sea pre o posconciliar (30).

Antes de entrar a lo que tocamos en la anterior cita sobre la teología moderna y su forma de interpretar la fe, revisaremos lo referente a Santo Tomás y su pensamiento dentro de este mismo tema, y veremos como él también reafirma que la fe es el único medio para alcanzar a Dios en esta vida, pero no una fe de palabras o misterios revelados, sino de una fe infusa o mística.

Siguiendo el razonamiento de San Agustín respecto al Logos o Verbo divino, Santo Tomás nos dice que en el orden natural, los hombres forman un verbo (logos) interior, el cual nos sirve para contemplar la verdad de las cosas que conocemos

mediante los sentidos; pero para poder comprender la realidad, el Santo nos dice que se tienen que crear varias palabras (logos) interiores, en cambio, Dios sólo necesita un Logos o verbo, el cual es considerado como divino y que engloba la comprensión tanto las cosas finitas como de los misterios de lo divino. Por tanto, el logos humano es imperfecto al lado del Logos divino que es considerado por Santo Tomás como perfectísimo (31).

Según Santo Tomás, el Verbo divino es lo único mediante el cual el hombre llega a conocer al Padre tal como Él mismo se conoce a sí mismo; y esta es la causa por la que incluso el evangelio de San Juan comienza con la expresión "Logos" o "Verbo" (32). Pero ese medio por el cual se conoce a Dios directamente y en esta vida, no son las palabras comunes que se utilizan a diario y que se leen a diario, no, a lo que se refiere Santo Tomás, es a la iluminación interior o experiencia del Verbo o Logos a través de la contemplación infusa. Y es a través de esta contemplación infusa que nos llega el conocimiento de lo divino, además de también perfeccionarnos (33).

Ahora bien, Santo Tomás al igual que San Juan de la Cruz, nos dice que los hombres tienen por fin último la bienaventuranza, tal como se hizo mención en el segundo capítulo de este trabajo. Hay que recordar que *la virtud tiene el fin de perfeccionar al hombre en orden a los actos mediante los cuales se ordena a la bienaventuranza*; hay que recordar también que Santo Tomás distingue entre dos tipos de bienaventuranza: una natural al hombre, a la cual puede aspirar mediante sus propios medios o "fuerzas naturales" y; otra sobrenatural, que es aquella que rebasa la naturaleza del hombre y que sólo puede aspirar a ella con ayuda de Dios. Para este propósito, se necesita entonces un medio que sea sobrenatural para poder llegar a ese fin sobrenatural, puesto que las fuerzas naturales del hombre son insuficientes para alcanzar el tipo de bienaventuranza sobrenatural. San Juan de la Cruz nos dice con respecto a este fin sobrenatural, que "todos los medios han de serle proporcionados y han de tener alguna conveniencia y semejanza con él" (2S 8,2). El fin último es Dios y para el que cree en Él, Dios debe ser lo último y lo primero a lo que debe dirigirse, así, "la causa por que ha de ser Dios servido es sólo por ser Él quien es, y no interponiendo otros fines" (3S 38,3).

Un principio fundamental en el pensamiento tanto de Santo Tomás como en el de San Juan de la Cruz, como ya vimos, es que *los medios tienen que ser proporcionados para tal fin si lo van a alcanzar*. Ya revisamos en el capítulo dos que las virtudes naturales (tanto morales como intelectuales) tienen como fin para el hombre algo connatural, es decir, algo que entra dentro del campo de la razón. Recordemos que estas virtudes perfeccionan en el hombre el entendimiento y el apetito pero sólo dentro de lo natural, o sea, dentro de su naturaleza. Sólo que Dios no entra en el plano natural del hombre, esta "más arriba" en un plano sobrenatural, entonces los medios para alcanzarle deben ser también sobrenaturales. Estos medios son las virtudes teologales

Lo primero que hay que decir, es que las virtudes teologales son virtudes que "nos ordenan a Dios, que es primer principio y último fin de las cosas". Para Santo Tomás los preceptos de la ley (ley de los hombres) son referidos a los actos de las virtudes, pero en la ley divina los preceptos son hacia la fe, la esperanza y la caridad, las cuales son las llamadas virtudes teologales, que son los principios cuyo objeto es Dios puesto que con ellas nos dirigimos directa y rectamente hacia Él. Estas virtudes "sólo Dios puede infundirlas en nosotros y no podemos conocer estas virtudes sino por la revelación divina contenida en la Sagrada Escritura" (34).

Las virtudes teologales tienen entonces como tarea "apartar al alma de todo lo que es menos que Dios y juntarla con Él" (2N 21,11); además de que "sin caminar a las veras con ellas es imposible llegar a la perfección de unión con Dios por amor" (2N 21,12).

La fe teologal es distinta entonces por su esencia (divina) de los otros tipos de fe (refiriéndonos a cualquier tipo de creencia subjetiva, pues recordemos que en el primer capítulo de este trabajo San Agustín cita a Santiago para afirmar que los demonios también "creen y tiemblan" pero que ellos no podrán ser salvos), y es únicamente por medio de esta fe teologal que se llega a ser elevado al orden sobrenatural. Santo Tomás, de acuerdo a la concepción de San Pablo, nos dice que la justificación del alma se realiza por este tipo de fe y no por las obras de la ley, basándose para ello en los evangelios y en la propia concepción paulina. En la interpretación que hace Ferraro de Santo Tomás, nos dice que en este:

La justificación consiste en ser elevado al orden sobrenatural, en recibir y participar en la esencia divina. Puesto que la naturaleza divina y el pecado se relacionan como contrarios, entonces al entrar uno en el alma, se remueve la otra. Cuando uno recibe la participación en la naturaleza divina o la gracia, se remueven los pecados y uno se vuelve justificado (35).

Hay que tener presente también que el hombre es un ser finito y que por lo tanto, su naturaleza (humana) es también finita, pero ya vimos a lo largo de este trabajo de investigación, que el hombre puede llegar (siendo este el fin de aquel que cree verdaderamente en Dios y se purga tanto sensual como espiritualmente como se vio en el capítulo anterior) a participar de la naturaleza divina a través de la gracia santificante (que es infinita). Pero también ya sabemos que el hombre por sí sólo no puede producir en su alma esta gracia, ni aún practicando a la perfección (claro, humanamente) las obras de la ley.

Mediante el Decálogo, que es esencialmente ley natural, los hombres sólo pueden perfeccionarse como humanos, no como hijos de Dios. Se desprende de lo anterior que al no poder producir la naturaleza divina en su alma mediante obras de la ley, ellos no pueden justificarse mediante la práctica de la misma y que Dios mismo tiene que justificarlos mediante la infusión de la gracia santificante. Esto Dios lo hace por medio de las operaciones de las virtudes teologales (36).

El hombre entonces, para ser justificado necesita de las virtudes teologales, las cuales han de operar de acuerdo con el libre albedrío del hombre; pero la naturaleza divina debe ser conocida de un *modo positivo* y no de un *modo negativo*, es decir, no debemos conocer la naturaleza divina sólo a través de las palabras finitas de la revelación que nos otorga la Biblia, o lo que nos puede llegar a explicar la filosofía, el hombre necesita de la iluminación del Logos, o lo que es lo mismo, necesita la naturaleza divina de Cristo en su interior. Así que el conocer a Dios de palabra no es suficiente. La justificación del alma no se logra sólo con un acto del entendimiento mediante la iluminación, sino también es necesario un acto de voluntad, así tenemos que:

Puesto que la voluntad humana, como algo finito, no puede producir o desear un ser finito como tal ser es, o de un modo positivo, para aceptar libremente la participación en la naturaleza divina es imprescindible la infusión de la presencia y el movimiento del Espíritu Santo como un bien en la voluntad atrayendo a las personas a aceptar la comunicación divina en el entendimiento y, por supuesto, también en la voluntad (37).

Cuando existe esta comunicación es cuando los hombres aceptan la participación en la naturaleza divina, que es precisamente de donde proceden las virtudes teologales, y que cuando actúan en uno, con el consentimiento de uno, es cuando se puede afirmar que se hace un acto de fe y de caridad, y es a su vez, cuando el alma se justifica.

La justificación, pues, no puede proceder de las obras finitas de la ley o de méritos finitos, sino de la infusión del Espíritu Santo, de la fe teologal, la que obra por la caridad infusa y entraña necesariamente la experiencia mística o la contemplación infusa, aunque sea una experiencia instantánea o subliminal, como es en los inicios de la vida espiritual. En una palabra, la justificación no procede de las obras finitas de la ley, sino del ordenamiento y casualidad divinas que se realizan mediante la contemplación infusa, en la que el papel humano es más bien pasivo, sólo aceptando libremente lo que Dios les comunica (38).

Retomando entonces lo dicho por San Agustín, tenemos que el Logos era "aquella luz verdadera, que alumbra a todo hombre, venia a este mundo" (Jn. 1,9); ese alumbramiento del que se habla está estrechamente relacionado con la fe teologal y por lo tanto con la contemplación infusa, por el hecho de que este tipo de fe no puede existir sin el mencionado alumbramiento. Los hombres que aceptan este alumbramiento aceptan la *vida divina* y el amor divino que proviene de Dios puesto que uno mismo no lo puede producir, y es entonces cuando se produce un acto de fe teologal, como lo hace constar San Juan cuando dice "Más a todos los que le recibieron, a los que creen en su nombre, les dio potestad de ser hechos hijos de Dios; los cuales no son engendrados de sangre ni de voluntad de carne, ni de voluntad de varón, sino de Dios" (1, 12-13).

Arriba mencionamos la *vida divina* o vida perfecta como la llama Santo Tomás (39), y siguiendo el razonamiento del Evangelista, nos dice que la vida del Verbo es la luz de los hombres (40). Cuando Juan nos dice esto, según Santo Tomás, lo que quiere dar a entender es que la visión divina sólo puede ser contemplada por los hombres, puesto que son estos los únicos seres que son racionales; pero también aclara que para poder recibirla, los hombres deben tener antes una luz interior que les haga ser capaces de recibir esa visión o comunicación divina (41). Santo Tomás nos dice también que Cristo se encarnó para iluminar a los hombres mediante la gracia divina, y para de este modo participar en su vida a través de su luz (42). Cristo es la luz interna que da a comprender la verdad divina (Verbo). Aquí algo muy importante es que no se trata sólo de dar testimonio de esa verdad, sino de participar de ella mediante la fe. Según Santo Tomás,

esta participación puede ser de dos modos que son de manera perfecta y de manera imperfecta. Así tenemos que

En la primera gozaremos en la gloria; en la segunda es mediante la fe. Un aspecto a resaltar es que para Santo Tomás, en los dos casos, se trata de la participación en la misma luz divina. Así como la visión de la gloria no puede reducirse a algo en el orden natural, tampoco puede reducirse la visión o participación de la fe en la luz divina a algo en el orden natural. La fe, como una virtud teologal, consiste en una visión de la esencia divina que posee la perfección que tendremos en la otra vida (43).

Hay que tener presente algo de suma importancia y es que para Santo Tomás esta luz que ilumina a todos los hombres no es del orden natural, por lo tanto no es entonces nada de lo que puedan decir los filósofos, como tampoco la doctrina de la ley vieja, es más bien la luz verdadera, la luz que es luz por su esencia (44).

Santo Tomás nos dice, como arriba mencionamos, que *Cristo habita en nosotros mediante la gracia* comentando las palabras de Juan Bautista: "arrepentíos, pues está cerca el reino de los cielos"; para Santo Tomás, el reino de los cielos o *reino de Dios* está dentro de nosotros, puesto que "mediante la habitación de la gracia, empieza en nosotros el camino a" ese reino de Dios (45); lo cual quiere decir que ese reino de Dios debe ser experimentado por nosotros en esta vida.

Al igual que San Juan de la Cruz, cuando nos habla de las purgaciones tanto sensitivas como espirituales, Santo Tomás nos habla de una vida quieta y solitaria, de un abandono del mundo en cuerpo y mente (46), para que de este modo, Dios les hable al corazón, lo cual quiere decir, que Dios los ilumine (47). Así, cuando Jesús subió a la montaña, que para Santo Tomás significa la soledad y la quietud necesarias para la comunicación divina, las gentes se acercaron a él, pero no sólo con el fin de oír sus palabras y que estas los iluminaran exteriormente, sino lo principal era que la iluminación llegara interiormente (48), ya que "vana es la obra exterior del predicador si no está acompañada de la gracia interior de la redención" (49). Una vez más, vemos que los hombres no llegaron a Dios por su propia virtud, sino como Santo Tomás lo hace notar, sólo mediante la operación interior de Cristo (50).

Cuando en el segundo capítulo de esta investigación mencionamos que Santo Tomás, conforme a San Agustín, nos dice que *es fin nuestro bien aquel por el que se aman las demás cosas, y él es amado por sí mismo*, lo que en realidad quiere decir, es que "el fin último que desea el hombre, es la bienaventuranza, y esta se alcanza conociendo y amando a Dios; lo cual no compete a las demás criaturas, que alcanzan el último fin por participación de alguna semejanza de Dios, según que existen, viven o conocen" (51). Santo Tomás nos dice que en el Sermón de la montaña se encuentra la perfección de la vida cristiana, que es el fin al que debe dirigirse el hombre; y este fin último es la felicidad, y esta se promete en dicho Sermón (52).

También habíamos dicho que la felicidad de la que habla Santo Tomás es una felicidad del tipo sobrenatural, que no consiste en las operaciones de la vida activa, es decir, en actuar de acuerdo a las virtudes morales, ya que

Estas yerran también, aunque menos que las otras, porque la práctica de la virtud realiza tres funciones: nos remueve del mal, hace que nuestros actos sean acordados o buenos y dispone para lo óptimo. Nuestra felicidad última, entonces, no puede radicar en el ejercicio de estas virtudes, ya que son el camino que dispone para la bienaventuranza (53).

El fin último de nuestra vida consiste entonces en la visión óptima de Dios que según Santo Tomás no podemos alcanzar en esta vida (54), puesto que esta visión óptima se alcanzara en la otra (55). Pero hay que aclarar que los hombres sí pueden gozar de la contemplación durante esta vida, como lo hacen notar las siguientes palabras: "porque he aquí el reino de Dios está entre vosotros" (Lc. 17,21); por ello Santo Tomás afirma que el reino de Dios está dentro de nosotros (56).

En la *Summa theologiae*, Santo Tomás señala que la vida contemplativa consiste en la contemplación de Dios, mediante la fe, y que la vida activa consiste en la práctica de las virtudes morales adquiridas (57). Entonces la vida activa dispone para la vida contemplativa (58), la cual es superior a la activa (59), a la cual dirige y ordena (60). Vemos entonces que para Santo Tomás, no se puede llegar a la contemplación infusa si no se practican las virtudes morales, pero también nos dice que la vida activa sin contemplación, es no tener los actos de las virtudes teologales, lo cual es a su vez, el no tener la comunicación directa de Dios. A esto, que ya revisamos en el anterior capítulo de San Juan de la Cruz, un comentarista de San Juan, menciona que la unión con Dios es un proceso en donde "la noche del sentido es en más de una mitad noche del espíritu; la pasiva tiene buena parte de actividad, y la activa, de pasividad", puesto que "cuando se depura una potencia, las otras sufren el mismo proceso" (61).

La vida activa y la vida pasiva (contemplativa) son una mezcla una de la otra tanto para Santo Tomás como para San Juan de la Cruz, y se les denomina de tal manera, según sea el caso de la que tiene mayor predominio (62), así tenemos que:

La vida activa cristiana, por ello, es una que es principal o predominantemente activa pero no completamente así. Aún los obispos, a pesar de su vida muy agitada, tienen el deber de practicar la vida contemplativa. Toda vez que son los representantes oficiales de la Iglesia deben no sólo sobresalir en la vida activa sino también en la vida contemplativa. Para funcionar como un verdadero intermediario entre Dios y los hombres, es la obligación de los obispos ser perfectos en ambas, "recibiendo a Dios mediante la contemplación y dando lo recibido a los fieles mediante la acción". La única vida activa-contemplativa que es superior a la vida predominantemente contemplativa es la que busca llevar a otras personas a la contemplación de Dios (63).

Hay que recalcar también, que al igual que San Juan de la Cruz, cuando nos habla de las purgaciones que trae consigo la *Noche activa del sentido*, Santo Tomás hace

hincapié en que la mente no debe ser distraída de las cosas espirituales por las riquezas (64). A eso se refiere cuando habla de *los pobres de espíritu*. La *pobreza de espíritu* consiste para Santo Tomás en la práctica de la humildad, pero hay que recordar que

La práctica de la virtud (en este caso la humildad) dispone para lo óptimo. Que alguien posea perfectamente la pobreza de espíritu, de tal manera que no apetece cosa temporal alguna como un fin, no se debe sólo a nuestros esfuerzos o al modo humano de obrar de esta virtud sino a la operación de los dones del Espíritu Santo, la que es más elevada que el modo humano (65).

En la cita anterior, Santo Tomás nos habla de los "dones del Espíritu Santo" y tenemos que considerar estos a la sabiduría, la ciencia y el entendimiento, por ser estos los que más importan para el fin que perseguimos. Según Santo Tomás, tanto la fe como los tres dones arriba mencionados, se relacionan con el conocimiento. El Santo nos dice que todos los conocimientos proceden o inician desde los sentidos, así tenemos que el conocimiento procede "de los sentidos a la memoria, de la memoria a la experiencia, y de la experiencia, por la acción del intelecto, a los primeros principios, que cuando se conocen los términos, son comprendidos. Este proceso se perfecciona mediante [la virtud intelectual de] entendimiento, que es el hábito de principios" (66).

Sólo que hay que recalcar que para Santo Tomás, el entendimiento tiene varios sentidos:

El nombre de 'entendimiento' significa cierto conocimiento íntimo, puesto que 'entender' significa, como si fuera, 'leer adentro' o 'captar lo profundo'. Y este hecho se vuelve evidente al considerar la diferencia existente entre el entendimiento y los sentidos. El conocimiento sensible se ocupa con las cualidades externas; el conocimiento intelectual, sin embargo, penetra a la esencia de la cosa, puesto que el objeto del intelecto es lo que una cosa es [...] Sin embargo, hay muchos géneros de cosas que son interiormente latentes, a los cuales el conocimiento humano debe penetrar, como si fuera, a lo interior. Debajo de los accidentes, es latente la naturaleza substancial de la cosa; debajo de las palabras queda la significación de las mismas, debajo de similitudes o semejanzas y figuras queda la verdad figurada. Es más, las cosas inteligibles son, en cierta manera, interiores en relación con las cosas sensibles, las que son externamente experimentadas; y en las causas son latentes los efectos y viceversa (67).

Santo Tomás nos dice que el asentimiento de fe puede darse de dos formas: 1) perfecto o formado, y 2) imperfecto o sin forma. La fe teológica esta dada únicamente por el asentimiento perfecto, ya que:

el creer es un acto del entendimiento movido por la voluntad, para que su acto sea perfecto, el entendimiento debe perfeccionarse mediante la lumbre de la fe [el del Logos] y la voluntad mediante el hábito de la caridad [es decir, es preciso aceptar la caridad o movimiento del Espíritu Santo en la voluntad del tal manera que se vuelve de uno mismo y se posee, como resultado, como un hábito]. Puesto que la fe sin forma [o sin caridad] no es un acto perfecto, no puede ser la operación de una virtud (68).

La fe sin forma es imperfecta sencillamente porque su asentimiento no procede a Dios que es el último fin (sobrenatural), porque como ya vimos, para que se perfecta, se necesita de la caridad. En la fe como acto perfecto si hay un asentimiento hacia el fin último. Expliquemos esto. Según Santo Tomás, el intelecto sólo por vía de los sentidos es capaz de conocer tanto las cosas espirituales como las divinas en esta vida (natural y sobrenaturalmente) (69); y según San Pablo, la fe (como virtud teologal) viene de la audición; pero hay que tener en cuenta que lo que se oye de forma natural no expresa un asentimiento perfecto, puesto que no es el de la virtud, y porque además las palabras finitas están muy alejadas de Dios. Para que exista la fe como virtud teologal, es decir, para que exista un asentimiento perfecto, debe haber además de la caridad, dos cosas:

La una, que el intelecto verdaderamente capte la significación de las cosas propuestas, lo que pertenece al don del entendimiento; la otra, que el intelecto posea cierto y recto juicio de ellas, discerniendo lo que es preciso creer de lo que no debe creerse, lo cual pertenece a los dones de la ciencia [...] y de la sabiduría (70).

Santo Tomás nos dice que tanto los juicios de la sabiduría, de la ciencia y la operación del don del entendimiento, son algo que esta más allá del modo humano, lo que quiere decir que tales juicios participan de la ciencia divina, ciencia que entraña un juicio "acerca de la verdad, el que tiene lugar sin discurso [o conceptos finitos o imágenes sensibles], sino sólo por medio de la simple intuición" (71). Y esto por la razón de que no puede darse un asentimiento sobrenatural de la fe teologal a las cosas escuchadas sin que antes operen estos dones (72). Entonces, si los dones necesitan de una participación de la divinidad, se deduce que no puede tener un modo humano de obrar la fe teologal, ya que los dones están ordenados a la fe teologal (73), y por lo tanto la fe no opera sin estos dones, pero tampoco estos dones pueden obrar sin las virtudes teologales. Con este razonamiento de Santo Tomás vemos que la vida cristiana y en general, todo aquel que cree en Dios, necesita forzosamente de la vida mística.

Ferraro nos dice que bien se pudo llegar al mismo pensamiento desde otro punto de vista, nos dice que

Puesto que la caridad infusa es la causa de la comunicación de los dones al hombre, se sigue que en relación con Dios como objeto sobrenatural, la voluntad, perfeccionada por la virtud de la caridad, no necesita de un don que la perfeccione "para obrar

de un modo superior que el de la caridad". Ya que los dones se necesitan para trascender el modo humano, y como la caridad no necesita un don para alcanzar esta trascendencia, se sigue que su modo de obrar sólo puede ser superior al modo humano y, a la vez, místico, haciéndonos más que hombres y deiformes y, como dice San Pablo, con nuestra conversación en el cielo. Ya que la virtud teologal de la fe no obra, sino mediante la caridad, es evidente que la caridad comunica su modo de obrar a la fe y a las otras virtudes (74).

Ahora bien, para que el asentimiento de la fe se lleve a cabo, se necesita que las proposiciones de los artículos de la fe se le presenten a los sentidos para que el intelecto de su asentimiento; pero las verdades que contienen esas proposiciones están más allá de lo que el intelecto puede captar naturalmente, porque como Santo Tomás dice "la voluntad no puede dirigirse correctamente al bien más que por medio de un conocimiento previo de la verdad" (75), y si ya dijimos que las verdades propuestas exceden o superan la comprensión natural del hombre, entonces este necesita "de una luz sobrenatural para llegar al conocimiento de un objeto para el cual la luz natural no es suficiente", para el Aquiniano esa luz sobrenatural es el don del entendimiento (76).

Mediante el don de la caridad, el Espíritu Santo dispone la voluntad del hombre para que sea dirigida a cierto bien sobrenatural, así también, por medio del don del entendimiento, el Espíritu Santo ilumina la mente del hombre para que perciba cierta verdad sobrenatural a la que tiende la voluntad recta (77)

Debemos entender entonces que la caridad por sí misma no perfecciona a la fe (sin forma); sólo cuando la caridad mueve a la voluntad para asentir, es cuando entonces se comunican los dones del Espíritu Santo al intelecto; sólo son de estas dos maneras que se comunica el modo de obrar al asentimiento de la fe. Con esto reafirmamos que para Santo Tomás no puede existir un modo humano de obrar de la virtud teologal de la fe y también reafirmamos que la fe (teologal) no puede operar sin la caridad (teologal) como tampoco puede operar la fe sin los dones del Espíritu Santo. Santo Tomás también interpreta que no puede existir un modo puramente humano de obrar de las virtudes teologales por el hecho de que la gracia santificante, como ya habíamos visto, es una participación de la vida humana en la naturaleza divina; pero hay que tener en cuenta que "porque existe una forma superior de vida, debe existir también una operación superior de la misma. Pero la vida de la gracia es superior a la vida de naturaleza humana. Por ello, el conocimiento que se da con la gracia debe exceder también el conocimiento natural" (78) Y como también ya vimos que la fe (teologal) consiste en una participación de la vida divina. Entonces la fe "percibe las cosas invisibles de Dios mediante un modo superior que la razón, natural procediendo de las criaturas a Dios" (79); mediante el asentimiento de la fe el hombre se hace cristiano porque "mediante el sentimiento a aquellas verdades que son de la fe, [el acto humano] se halla elevado encima de su naturaleza" (80) y por ello el hombre participa de la vida divina.

Vemos entonces que para Santo Tomás, y como conclusión del pensamiento de éste, que:

El objeto natural del hombre es lo sensible, de suerte que la fe tiene que entrar por el oído, es decir, escuchando el Evangelio (el modo humano). Sin embargo la significación de las palabras oídas acerca de Dios, la Primera Verdad, queda más allá de la comprensión natural. La luz de la razón por ello, no sirve; no puede comunicar una comprensión adecuada de la significación de estas palabras. Para esto necesita otra luz, la del Padre, comunicando a su Hijo al entendimiento humano, dando a la persona la penetración de las palabras oídas acerca de Dios y los juicios de la ciencia y sabiduría que resultan de esa penetración. De este modo, mientras haya un modo humano que se incluya en un acto de fe, no existe un modo puramente humano de la operación de la virtud teologal de la fe. A través de la caridad y los dones, el asentimiento se eleva encima del modo puramente humano de obrar [...] las cosas divinas son percibidas por la fe, y de las cosas oídas (las similitudes), la mente es iluminada por medio del don del entendimiento (la lumbre del Logos), concediendo al hombre un goce anticipatorio (las arras) de la manifestación futura, que pertenece a la patria (el cielo). La fe por tanto, conserva el modo humano, recibiendo la noticia de su objeto mediante los sentidos y asintiendo al objeto mediante un *acto libre* de la voluntad. Pero trasciende el modo humano por medio de la captación divina (81)

El misticismo es entonces el único camino hacia Dios, basándonos en lo hasta aquí revisado de San Agustín y Santo Tomás pues estos recalcan que el cristianismo es esencialmente místico. Respecto a San Juan de la Cruz, éste no difiere de los anteriores, inclusive su experiencia nos clarifica el pensamiento de San Agustín y Santo Tomás. De San Juan de la Cruz sólo retomaremos brevemente lo que Ferraro propone como los cinco principios fundamentales, que son: 1) Los humanos tienen como fin la felicidad sobrenatural que consiste en conocer y amar a Dios tal como él mismo se conoce y se ama (2N 4,2;3S,27,4;CA,1,3; CB,1-5.); 2) Los medios tienen que ser proporcionados al fin si lo van a alcanzar (2S,8,2-5;2S,9,1); 3) Nada finito está proporcionado para alcanzar a Dios como un fin sobrenatural (libro 2 y 3 de *La Subida*); 4) Los únicos medios así proporcionados son los actos de las virtudes teologales (2S 1;2S 2 etc.) y 5) Si nada finito puede llevar a los fieles a Dios como un fin sobrenatural, y si los actos de las virtudes teologales son los únicos medios proporcionados para alcanzar el fin, entonces no puede existir un modo humano de obrar de estas virtudes (82).

Tenemos que estar conscientes de que la vida cristiana es más interior que exterior, lo cual quiere decir que debemos meditar sobre nuestra vida privada en un primer plano, pero sin olvidar que también la vida cristiana implica con la vida social del

hombre. Un método que nos sirve para poner en equilibrio estas dos partes en las que interactuamos, es sin lugar a dudas el proceso que San Juan de la Cruz nos invita a seguir. En este proceso, San Juan de la Cruz nos exige la necesidad de meditar para lograr de este modo el *enamoramiento* en Dios en esta vida, o sea, "para que lleguemos a gozar de la contemplación infusa en esta vida como una promesa de la comunicación más intensa y satisfaciente de la otra" (83). Acordémonos que para San Juan de la Cruz la perfección de la vida cristiana consiste en "un ordinario apetito de imitar a Cristo en todas sus cosas, conformándose con su vida" (1S 13,3), además nos dice que "si quieres ser perfecto, sigue a Cristo hasta el Calvario y sepulcro" (A 173); y es a través de la meditación que tenemos fuerza para imitar su vida, pero también es necesario

Alimentar la meditación con lecturas espirituales, por ejemplo, de las vidas de los santos, viendo como otros han amado a Dios y como han hecho grandes cosas para su servicio. De esta forma, podremos apreciar lo poco que hacemos por Él y por el prójimo, y nos sentiremos estimulados para hacer grandes obras a su servicio. En suma, tenemos que observar nuestra condición moral y humana comparada con la de Jesucristo y la de los santos y actuar de acuerdo a la de ellos... (84).

Aquellos que logran hacer esto que hablamos en la cita, San Juan de la Cruz los llama *principiantes*, que son los que meditan en el camino espiritual, mortificando de esta forma sus deseos con el fin de disponerse para recibir las virtudes teologales y la recepción de la contemplación infusa. Esta mortificación de la que nos habla San Juan de la Cruz, no tiene que ver con "matarse con ayunos" o cosas de ese estilo, sino más bien en lo que menciona en 1S 13,6. Y es aquí cuando entra lo referente a la distinción entre los medios para alcanzar el fin sobrenatural (Dios), que como ya vimos, los adecuados son las virtudes teologales, las cuales son los medios próximos. Pero también hay medios remotos. Estos son precisamente la mortificación y la práctica de las virtudes morales adquiridas, puesto que los diez mandamientos lo que tienen por fin es *volvernos más humanos* y al practicarlos, lo que hacemos es desarrollar las aptitudes humanas (templanza, justicia, fortaleza y prudencia). Estos medios remotos, lo que hacen, es disponernos para recibir aptitudes propiamente cristianas mas perfectas: las virtudes teologales. Y como ya vimos también, la santificación o la unión del hombre con Dios, consiste en el desarrollo de estas virtudes.

Hay que recordar que para San Juan de la Cruz la meditación de la que hablábamos arriba, debe ser remplazada por la contemplación infusa; que es cuando el alma pasa del estado de principiantes al de los aprovechados. Estos aún han de pasar al estado de los perfectos (los que llegan a la cima de la contemplación de Dios en esta vida), y que San Juan de la Cruz llama el *matrimonio espiritual*.

Hay que recordar también que, en la noche activa del sentido, no existe aún la intervención de Dios, puesto que el hombre por sí mismo, es decir, por su naturaleza, puede lograr sus propios fines, aunque de forma imperfecta. Pero en la noche pasiva del sentido, ya es Dios el que obra sin intervención de la naturaleza del hombre, pero con su

libre consentimiento. El paso entonces de la noche activa del sentido a la noche pasiva del espíritu, hace que los toques subliminales (bondad de Dios) o instantáneos, se prolonguen hasta convertirse en experiencias conscientes. En la noche activa del sentido, el alma se dispone para las virtudes teologales, es decir, aún no puede actuarlas; en la noche pasiva del sentido

el objeto ya no es sensible. En la contemplación, Dios está comunicándose directamente con el alma y moviendo la voluntad para que se quede en esta experiencia, es decir, Dios está atrayendo la voluntad al goce con Él de un modo sobrenatural y la voluntad quiere quedarse en el deleite de la comunicación. Pero el alma no está completamente consciente del nuevo placer y se esfuerza en enfocar la atención en lo sensible (85).

Lo que nos enseña San Juan de la Cruz, es que Dios quita unas cosas para poner en su lugar otras, es decir, cuando el alma pasa de una noche a la otra, la meditación (que antes le gustaba tanto), ya le causa sinsabores y malestar; pero en la segunda noche, Dios infunde al alma la contemplación. Pero no sólo deja la meditación, sino también los deleites del mundo, pues estos le causan ya también, malestares y *sequedad*. Es en esta segunda noche donde el alma debe dejarse “en sosiego y quietud, aunque les parezca claro que no hacen nada y pierden tiempo”, pues lo importante es dejar al alma “libre y desembarazada y descansada de todas las noticias y pensamientos, no teniendo cuidado allí de qué pensarán ni meditarán, contentándose sólo con una advertencia amorosa y sosegada en Dios” (1S 10,4).

Ahora bien, mediante la noche pasiva del sentido y el placer de la contemplación que el alma goza, Dios prepara al alma para otra purgación más dura: la noche pasiva del espíritu. Es importante recalcar que aunque se goce de la contemplación infusa durante la oración, no debe olvidarse la práctica de las virtudes adquiridas, puesto que si se quiere progresar, se deben seguir desarrollando estas virtudes adquiridas.

Según San Juan de la Cruz, cuando las virtudes son infundidas por Dios, de lo que se trata, es de las noches pasivas, sin embargo, el alma tiene que tener una cooperación con la contemplación infusa, es decir, tiene que dejar la meditación y dar su consentimiento a la experiencia que recibe; es en este sentido que se dice que lo que el alma hace es activo y pertenece por lo tanto a la noche activa del espíritu. Es por ello que “es necesario su consentimiento a la contemplación recibida para que se profundice en la experiencia de la fe” (86).

Hasta lo que aquí hemos revisado, y que trata de las noches activa y pasiva del sentido y la noche activa del sentido, observamos que se trata de un proceso que tiene que transcurrir el alma para llegar a la unión o matrimonio espiritual. Por la noche pasiva del sentido, el alma entra en estado de contemplación infusa; por la noche activa del espíritu, el alma hace de su parte para no salirse de la contemplación (no meditando y negando las comunicaciones sobrenaturales –revelaciones, visiones, etc.–) y poder llegar a la experiencia de la fe. Pero el alma tiene que pasar aún por otra noche, la más terrible, la noche pasiva del espíritu.

Para llegar a esta noche, el alma tiene que ir acumulando fuerzas a través de la noche pasiva del sentido, donde ya dejó la meditación para entrar a la contemplación. De acuerdo a San Juan de la Cruz la noche pasiva del espíritu es la noche de la fe y "esta *Noche oscura* es una influencia 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 al alma y la instruye en perfección de amor" (2N 5,1). En esta noche, el alma esta en la total oscuridad, es decir, esta en pobreza y desamparo de todas sus aprehensiones; su entendimiento esta en oscuridad y su "voluntad, en aflicción y angustia acerca de la memoria" dejándole "a oscuras en pura fe, la cual es *Noche oscura* para las dichas potencias naturales" (2N 4,1). Pero como ya habíamos dicho, Dios quita para dar, y aunque esta noche es oscura para el espíritu, después Dios da luz de todas las cosas y aunque al alma "la humilla y pone miserable, no es sino para poder ensalzarle y levantarlo; y, aunque le empobrece y vacía de toda posesión y afección natural, no es sino para que divinamente se [pueda] extender a gozar y gustar de todas las cosas de arriba y de abajo" (2N 9,1).

Pero al pasar esta noche, con todo y sus sufrimientos y sus lapsos de descansos en los que el alma toma la fuerza para no decaer, el alma se dirige ya hacia el fin que el misticismo dicta: la unión perfecta por medio del amor con Dios en esta vida. La caridad infusa en la voluntad es la que nos impulsa a aceptar la comunicación de la contemplación; para poder a la unión con Dios en esta vida, la voluntad tiene que ser purgada de todo lo que no sea Él, por ello tenemos que "las experiencias horribles en la noche pasiva del espíritu han purificado el amor del alma por su Dios y la han fortalecido en la práctica no sólo de las virtudes teologales sino también de las morales infusas" (87).

En general, esta es la doctrina teológica de San Juan de la Cruz, teología, que como veremos enseguida, se opone de forma casi total a la teología contemporánea. Un punto que hay que tocar antes de entrar a lo referente al pensamiento de Dios en este tiempo moderno, es si en realidad Dios se encuentra fuera del entendimiento natural. Esto surge porque a diario se habla de Dios, por ello puede llegar a pensarse que en realidad Dios no sea tan incomprensible. Sólo que si nos damos cuenta, siempre que se habla de Dios se hace en forma negativa, es decir, conocemos de Dios a través de todo lo que no es: finito, carnal, mundano, compuesto, etc., y también decimos de Él que es bondadoso, misericordioso, justo, etc. Pero estos son también conceptos negativos para referirse a Él, es decir, su justicia es infinita, justicia que difiere por ello de la nuestra, por lo tanto, es una justicia que no podemos conocer. Es por ello que tanto San Agustín, Santo Tomás y San Juan de la Cruz, nos dicen que el hombre no puede llegar al conocimiento de lo que es Dios por medios naturales. Si se pretendiera que así pasara, lo único que estaríamos haciendo es reduciendo un plano sobrenatural a uno natural, es decir, estaríamos pensando que Dios es todo lo que no es: injusto, temporal, finito, simple, etc. Lo cual sería no comprender en realidad, nada de Él. Contradiéndonos claramente con lo expresado por el misticismo en general y por San Juan de la Cruz cuando nos dice que Dios "como enseña la fe" es "incomparable e incomprensible" (3S 12, 1).

El último punto ahora si, para entrar de lleno a lo que opinan los teólogos modernos, es que los medios deben ser proporcionados al fin. Si queremos uniros con Dios en esta vida, tenemos, pues, que tener los medios necesarios para ello. Ya habíamos visto que para Santo Tomás y para San Agustín, estos medios son las virtudes teologales, en particular la fe. Lo mismo es para San Juan de la Cruz quien nos dice que los medios "han de ser proporcionados al fin, es a saber: que han de tener alguna

conveniencia y semejanza con el fin, tal que baste y sea suficiente para que por ellos se pueda conseguir el fin que se pretende" (2S 8,2), por ello "para que el entendimiento se venga a unir en esta vida con Dios, según se puede, necesariamente ha de tomar aquel medio que junta con Él y tiene con Él próxima semejanza" (Ibid.). Ya revisamos que los sentidos exteriores no pueden ser capaces de comprender o conocer a Dios, y ni la meditación discursiva ni la contemplación infusa de la noche pasiva del sentido, pueden llegar a "ser medio próximo para la unión de Dios" (2S 8,4). Tampoco la imaginación es el medio para conocerle, puesto que "no puede fabricar ni imaginar cosas algunas fuera de las que con los sentidos exteriores ha experimentado", en conclusión, "todas las cosas criadas [...] no pueden tener alguna proporción con el ser de Dios, de ahí se sigue que todo lo que imaginare a semejanza de ellas no puede servir de medio próximo para la unión con Él, antes [...] mucho menos" (2s 12,4). Tampoco las noticias sobrenaturales son el medio para conocer a Dios, puesto que "todas las noticias e imágenes distintas, naturales y sobrenaturales, que pueden caer en las potencias del alma, por altas que sean ellas [...] ninguna comparación ni proporción tienen con el ser de Dios, por cuanto Dios no cae debajo de género ni especie, y ellas sí" (3S 12,1).

Para llegar a Dios, entonces, hay que utilizar los medios proporcionados a su ser (2S 9,1); el cual medio para tal unión "es la fe" (2S 8,2; B 12) junto con las otras virtudes teologales (2S 6)

No hay otra diferencia sino ser visto Dios o creído. Porque, así como Dios es infinito, así ella nos le propone infinito; y así como es Trino y Uno, nos le propone ella Trino y Uno; y así como Dios es tiniebla para nuestro entendimiento, así ella también es ciega y deslumbra nuestro entendimiento. Y así, por este sólo medio, se manifiesta Dios al alma en divina luz, que excede todo entendimiento. Y por tanto, cuanta más fe el alma tiene, más unida está con Dios [...] que vaya caminando por fe a Él, [por] lo cual ha de ser el entendimiento ciego y a oscuras en fe sólo, porque debajo de esta tiniebla se junta con Dios el entendimiento, y debajo de ella está Dios escondido" (2S 9,1).

Sólo que cuando San Juan de la Cruz habla de la fe como medio para alcanzar a Dios, no está hablando de una simple creencia en las revelaciones [lo contenido en la Biblia. Esta debes ser considerada como medio remoto que tiene como finalidad el informarnos sobre el fin sobrenatural y sobre los medios que se necesitan para alcanzarlo (88)] que nos sirvan como medio próximo para llegar a Dios, pues como dijimos anteriormente, si Dios es incomprensible, las palabras o conceptos no pueden unirse con Él. Así, tenemos que:

Gracias a la revelación sabemos que existe una trinidad de personas en la naturaleza divina – Padre, Hijo y Espíritu Santo. Sabemos que Jesucristo es Dios y hombre, que Él nos brindó la gracia santificante mediante su muerte en la cruz, que nos ha prometido una felicidad sobre-

natural, etc. Con todo, el conocimiento que tenemos de la muerte de Jesús es finito, tanto como de su naturaleza humana y divina y, por tanto, no puede decirnos como es Dios en sí. En lo que se refiere a nuestro conocimiento de la trinidad –del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, no escapamos del conocimiento negativo. Ni el Padre ni el Hijo son tal como nosotros conocemos a padres e hijos; y en lo que se refiere al Espíritu Santo, una vez más nuestro conocimiento es esencialmente negativo. Sabemos que *no* es un cuerpo y es amor infinito o *no* finito. Nuestro conocimiento de la gracia santificante sufre del mismo defecto. Sabemos que consiste en una participación en la naturaleza divina. Pero en vez de conocer lo que la naturaleza divina es, conocemos lo que *no* es. Y en lo que se refiere a nuestro entendimiento de la salvación, sabemos que consiste en conocer y amar a Dios tal como Él mismo se conoce y ama. Pero el modo en que Él hace esto, no lo conocemos naturalmente. Resulta entonces que no podemos llegar al conocimiento de que es Dios es sí, es decir, un conocimiento de nuestro fin sobrenatural, mediante la revelación divina. Por tanto, aunque sirve de un medio remoto ordinariamente necesario, ésta no nos puede servir como medio próximo para unimos con Dios al faltar la adecuada proporción con su ser (89).

No debemos confundir entonces la fe teologal con los concepto finitos del credo (o la Biblia); además hemos visto que la fe teologal “ciega y deslumbra” al entendimiento, y la fe como una creencia en la revelación, no nos ciega ni deslumbra. La fe para San Juan de la Cruz no es entonces algo que quede dentro de lo natural del hombre. Si creemos que la fe es sólo creencia en las palabras de la Biblia, tenemos fe, pero no como virtud teologal, sino sólo como hábito. Es por ello que:

Sus actos de profesión de fe sólo pueden ser llamados actos de fe en un sentido análogo, es decir, en tanto que *disponen* para un acto de la virtud teologal, y lo mismo hay que afirmar de la caridad activa. Esta sólo puede ser llamada caridad en tanto que dispone o prepara o es camino para un acto de caridad infusa. La caridad activa de por sí *no* es un acto de esta virtud en sentido estricto (90)

Los actos de la fe teologal consiste como recordaremos, en la contemplación infusa, por lo cual es llamada por San Juan de la Cruz Noche oscura para el alma. Cuando el alma llega al *matrimonio espiritual* con Dios, la fe es lo más fuerte y esta lo más

unida con Dios. Si se habla de fe no teologal o fe sin la experiencia de la contemplación infusa, caeríamos en que Dios no es *trascendente*, sino mundano.

Es cierto que San Juan de la Cruz afirma que la fe entra por el "oído", pero no debe entenderse este como un órgano del cuerpo, puesto que Dios infunde verdades desnudas en el entendimiento o revelaciones de secretos que da al alma sin la intervención de un sentido, ya sea exterior o interior, pues cuando habla del oído, no se refiere al oído corporal, sino espiritual, puesto que "el oír del alma es ver (sobrenaturalmente) con el entendimiento" (91). La fe que entra por el oído corporal no es la fe que nos lleva a Dios, es decir, no es la teologal.

Pero hay que aclarar que la fe teologal implica nuestro consentimiento; por un lado esta fe es divina, pero por otro necesita de una elección libre por nuestra parte. Es aquí cuando podemos decir que la fe tiene un modo humano de obrar, pero no un modo humano como lo afirman los teólogos contemporáneos. Si el hombre participa de la divinidad, entonces debe tener también un sentido sobrenatural, el cual es más fuerte y pesado que el natural. Así cuando el consentimiento de la fe se da también con la experiencia sobrenatural de las verdades infundidas en el alma (por la experiencia de Dios en esta vida), es cuando hay un verdadero acto de virtud teologal. Mediante la fe participa el hombre de la vida de la Trinidad (92). Y también hay que decir que la fe nunca opera sin las otras dos virtudes teologales (esperanza y caridad), puesto que para que exista un acercamiento verdadero hacia Dios, tienen que estar las tres potencias: entendimiento, voluntad y memoria en las virtudes teologales, ya que "el alma no se une con Dios en esta vida por el entender, ni por el gozar, ni por el imaginar, ni por otro cualquier sentido, sino sólo por fe según el entendimiento, y por esperanza según la memoria, y por amor según la voluntad" (1S 2,3).

La razón entonces, por encontrarse dentro de la naturaleza humana, no puede ser el medio para conocer a Dios, puesto que esta sólo nos da a conocer algo *acerca de Dios*, así tenemos que "si Dios es infinito, entonces la revelación divina hecha por palabras y conceptos finitos no puede manifestar a Dios, ni transmitir la verdad profunda de Él o su intimidad. Tal como en el caso del conocimiento natural de Dios, donde el conocimiento negativo predomina, así también con la divina revelación" (93).

Como conclusión entonces, tenemos que el alma ha de recibir, para la unión con Dios, de forma pasiva, es decir, que viene sobrenaturalmente, de Dios, los medios próximos para dicha unión; pero no al modo natural, porque todo lo que sale de la naturaleza humana, teniendo su raíz y fuerza en lo natural no deja de ser natural (LI 3, 74); para *apetecer a Dios*, no se puede hacer de forma natural, porque

no es aquel apetito —cuando el alma *apetece a Dios*— siempre sobrenatural, sino cuando Dios le infunde, dando Él la fuerza de tal apetito, y este es muy diferente del natural, y hasta que Dios le infunde poco o nada se merece. Y así, cuando tú de tuyo quieres tener apetito de Dios, no es más que apetito natural, ni será más hasta que Dios le quiera informar sobrenaturalmente. De donde cuando tú de tuyo quieres apegar el apetito a las cosas espirituales y te quieres asir al sabor de ellas

ejercitas el apetito tuyo natural, y entonces cataratas pones en el ojo y animal eres, y así no podrás entender ni juzgar de lo espiritual, que es sobre todo sentido y apetito natural. Y si tienes más dudas, no sé qué te diga, sino que lo vuelvas a leer; quizá lo entenderás (LI 3, 75).

Si se considera que el hombre puede llegar a la santificación por él mismo, es decir, mediante su propio modo (humano) de obrar de las virtudes teologales, se cae en "una forma nueva de pelagianismo" puesto que eso implicaría que la acción de la gracia no es algo necesario para la santificación (94). Las virtudes teologales son los únicos medios para llegar a la unión con Dios en esta vida, y por ser estos sobrenaturales, entonces su modo de actuar en nosotros es de forma también sobrenatural. Tenemos entonces, que la fe de las que nos habla San Juan de la Cruz es una experiencia mística, al igual que la que nos habla San Agustín y Santo Tomás, puesto que para estos, el cristianismo implica una alta contemplación sobrenatural de Dios, es decir, un contacto experimental con la divinidad, cosa que se logra, como debemos ya saber, por vía del misticismo. De esta forma, quedan contestadas las preguntas primera y tercera que nos hicimos al principio de este capítulo. Pasamos entonces a resolver la segunda cuestión.

EL CONCEPTO DE FE EN LA TEOLOGÍA MODERNA

La teología moderna sostiene que existen dos vías de santificarse, lo cual quiere decir que hay dos tipos distintos de vida cristiana: la primera sería una vida ordinaria, donde hay meditación y además se practican las virtudes morales adquiridas (que conste que no las virtudes infusas), o sea, una ética cristiana que se encuentra en el Decálogo, es decir, una ley natural o ley escrita; la segunda, es una vida cristiana extraordinaria en donde si existe la contemplación infusa, es decir, la experiencia mística de Dios, huelga decir, que para esta teología, esa contemplación infusa esta reservada para unos cuantos que llaman predestinados o amados por Dios (sin saber nosotros las razones). Estas son las dos formas que según la teología moderna, se le presentan al hombre para llegar a Dios, y este es el pensamiento que existe en nuestro siglo (95).

En el año de 1962, Juan XXIII convocó el Concilio Vaticano II, para resolver los problemas que surgían contra el comunismo. Hay que resaltar algo de suma importancia, y es que en dicho Concilio el misticismo fue un tema totalmente olvidado. En este Concilio, se hizo "hincapié en una forma renovada de la doctrina social católica, en el movimiento ecuménico para tener sólo un criterio de justicia, muy en la aplicación de la doctrina social, junto con el apostolado laico necesario para restaurar o reformar (no derrocar) el orden temporal capitalista" (96). Algo importante de señalar, es que los teólogos del Concilio no trataron el problema místico (97), así, el pensamiento que se tenía en época del Concilio (y que parece ser el mismo que se tiene en este tiempo nuestro) argumentaba si el misticismo era algo común a todos o no, es decir, si la experiencia mística podía ser experimentada por todos, experiencia que incluye, como ya vimos, todas las purgaciones pasivas sobrenaturales. En realidad en lo que desemboca ese pensamiento, fue en que esta forma de santificarse (la única como ya vimos), fue

excluida como esencial a la santidad laica y a la santidad en general. En vez de experimentar la presencia de Dios por la gracia santificante en el fondo del alma mediante la operación de las virtudes teologales, Dios se encuentra supuestamente en las tareas ordinarias de la vida, en la historia, en el prójimo, en el pobre, etcétera (98).

Años antes del Concilio, existía una escuela espiritual que cuestionaba y contradecía la teología de las dos formas de santificarse, y sostenía que sólo existía la vía mística de santificarse (99); sólo que esta fue opacada por el Concilio Vaticano II, que desacreditó, prácticamente, la vía mística. Entre los teólogos que se encontraban en el Concilio, y que sostenían que el misticismo era para unos pocos (inclusive algunos sostenían que no existe misticismo), se encontraban Karl Rahner, Gregorio Baum, Schnackenburg (100), De tula (101), León-Dufour (102), Martini (103), Marxsen (104), Schrage (105), Urrutia (106), Alonso (107), Bennisar (108), Bornkamm (109), Gnllka (110), Páramo (111), Schmid (112), Trilling (113), etc. Aunque también había teólogos que si aceptaban lo dicho por los místicos: Arintero (114) y Garrigou-Lagrange (115), aunque estos dos teólogos eran antes de dicho Concilio y sostenían que sólo existe una vía de santificación (la mística), no se libraron del pensamiento del Concilio, así que su postura, era decir que la fe teologal sí poseía un modo divino de obrar, pero que básicamente tenía un modo puramente humano de obrar (116).

Este pensamiento, el de afirmar que las virtudes teologales tienen un modo puramente humano de obrar, se justifica en el hecho de que según ellos, la gracia santificante se acomoda a la naturaleza humana (117). Si los hombres obran naturalmente por los sentidos, por imágenes y conceptos finitos, por la deliberación, etc, derivan de ahí que las virtudes teologales se acomodan a esta forma natural humana de obrar (118). Lo que guía al modo humano, es la razón; las virtudes teologales son sobrenaturales en esencia (*quoad substantiam*), pero ordinariamente son humanas en su modo de obrar (*quoad modum*) (119). Hay que aclarar que aunque funcionan según el modo puramente humano, le confieren a los actos humanos un valor sobrenatural (120).

Lo que ellos sostienen es que aunque esas virtudes tienen un modo humano de obrar, no dejan de ser por ello virtudes sobrenaturales o infusas, puesto que necesitan de la intervención de Dios, de un modo transitorio, para poder actuarse. Gracias actuales les llaman a esas intervenciones, y pueden ser místicas o no místicas, entre las que se encuentran ciertas iluminaciones interiores que provocan el comprender pasajes de la Biblia, de la misa, de oraciones, etc. (121), hay también gracias de inspiración y atracción que hacen que la voluntad se dirija a la oración, a hacer obras buenas, etc. (122). Así tenemos que como consecuencia de este pensamiento:

las iluminaciones y las inspiraciones, en la teología moderna, se separan de la operación de la gracia santificante y se reducen esencialmente a algo en el orden natural con, tal vez, origen sobrenatural en Dios. El resultado de todo esto es que mediante esta separación y reducción de las iluminaciones e inspiraciones a algo en el orden natural, pero con origen sobrenatural, los comentaristas desechan el misticismo o la contemplación infusa (123).

Otro ejemplo de cómo estos teólogos tiene la falsa creencia del modo humano en que obran las virtudes teologales, y de que para ellos la fe no es mística sino que es sólo cuestión de entender las palabras escritas, es que piensan que "Dios se revela con gestos y palabras; su pueblo responde creyendo", para ellos la fe es simplemente "el correlato subjetivo de la revelación. La fe equivale a la revelación que ha llegado a sus destinatarios y que, por lo mismo, a alcanzado su meta. Sin fe la revelación deja de ser aquello que debe y quiere ser: una revelación para el hombre" (124).

Si nos damos cuenta, vemos que la teología de las dos vías de santificarse, cae en contradicciones y acaba de tajo con el misticismo, al proclamar que la fe sobrenatural obra de modo humano logrando con ello que "sin experiencia mística, sin la contemplación infusa, lo sobrenatural queda más allá de la vida cristiana, y se desnudan las enseñanzas cristianas tocantes a la vida espiritual de todo contenido espiritual" (125). Cae en contradicciones porque como habíamos dicho, la gracia santificante es la participación del hombre en la naturaleza divina, y por lo tanto, se deben tener operaciones propias (divinas o sobrenaturales) a ese fin, las palabras y conceptos humanos, ya habíamos visto que no sirven para dicho fin, puesto que son finitos y Dios es infinito; Dios es además diferente y contrario de todo lo humano, y lo que hacen estos comentaristas es *reducir* la gracia a la naturaleza humana, lo que trae como consecuencia lógica que la gracia santificante proceda entonces de la naturaleza humana y no que sea una participación del hombre en ella, como en realidad es.

Se contradicen además, con Santo Tomás, puesto que este afirma que el hombre tiene un fin sobrenatural, y estos comentaristas lo que hacen es quitar ese fin sobrenatural y ponerlo al grado de natural. El cual pensamiento surge también como una consecuencia lógica de afirmar que la gracia procede de la naturaleza humana. Además hay otra cuestión, y es que si las virtudes tuviesen un modo únicamente humano de obrar, no tendrían porque existir las virtudes teologales, ni habría necesidad de la gracia, ya que el modo humano depende del mismo hombre; si esto fuese cierto, toda la experiencia de hombres como San Agustín, Santo Tomás y San Juan de la Cruz, tendrían que ser tiradas a la basura por el hecho de que estarían mintiendo, pues, supuestamente, para los teólogos contemporáneos, esa experiencia sería tanto así como un *alucine*.

Además hay que tener en cuenta que cualquier cosa que:

Perfectamente posea una naturaleza, forma o virtud puede obrar perfectamente por sí misma mediante ésta. Pero cualquier cosa que tiene alguna naturaleza, forma o virtud imperfectamente no puede actuar por sí misma a menos de que sea movida por otra. El sol, que posee la lucidez perfectamente, puede iluminar por sí mismo. La luna, sin embargo, en la cual existe la naturaleza lúcida imperfectamente, no puede iluminar a menos que sea iluminada (126).

La razón sólo sirve en un plano natural, en este puede llegar a la perfección, pero no así en las virtudes teologales, donde la razón con sus operaciones, es negada y oscurecida por la fe; las virtudes teologales necesitan, puesto que son más perfectas que

las morales adquiridas, de operaciones también perfectas para que actúen en el hombre, la causa entonces, de estas virtudes, es Dios.

Sólo que estos comentaristas modernos aplican su pensamiento de otro modo. Para ellos, como dijimos anteriormente, la gracia se acomoda al modo humano de obrar mediante imágenes finitas, etc. (127), de esta manera, se torna imposible distinguir los actos sobrenaturales de una persona en estado de gracia, junto a los actos naturales de una persona que es pecadora (128), así, si los actos de las virtudes teologales que surgen de la gracia obran de modo humano, cada acto en el estado de gracia merece cada vez más gracia, aunque este acto sea *mediocre* o no se encuentre dirigido conscientemente hacia Dios; por ello no es necesario salir del modo humano para alcanzar la santificación (129).

Ahora bien, en el pensamiento que se tenía en el Concilio, se mencionaba el concepto de predestinación, que surge al sostener que hay dos modos de llegar a ser santo. Tenemos entonces que:

Para Crisógono de Jesús Sacramentado e Isidoro de San José, en las obras de San Juan de la Cruz se halla que al predestinar Dios a los hombres, Él determinó no sólo su salvación sino también su grado de santidad, y por tanto, los medios para alcanzarla. Considerando que el único modo necesario para alcanzar la santidad es la vía ordinaria, la mística entraña un modo extraordinario de obrar de la gracia. Se aprecia, pues, que por un acto librisimo de su voluntad, Dios predestinó la mística a unas pocas almas selectas, las que han de alcanzar una gran santidad (130).

Este hombre, Isidoro de San José, llega incluso a decir que el propio San Juan de la Cruz sostiene el pensamiento de las dos vías de santificarse. Argumentando para ello, que no todas las almas están llamadas a la contemplación infusa; según él, en la *Subida-Noche* San Juan nos dice que la intención de escribir esa obra no era la comunicación con todas las almas, sino sólo con algunas (particularmente carmelitas descalzos) (1S Prólogo, 9), por ello Isidoro nos dice que "en la mente del Santo el entrar en la senda del Monte de perfección que él traza [...] depende de una merced especial que Dios hace" (131), estas mercedes especiales que Dios hace:

parecen significar ciertas fórmulas restrictivas, tales como muchas almas, las cuales, queriéndolas poner Nuestro Señor en esta noche oscura..., muchas almas a quien Dios da talento y favor para pasar adelante... porque acaecerá que lleve Dios a un alma por un altísimo camino de oscura contemplación..., etc., donde las palabras nos dicen que quien pone o no en la noche oscura a algunas almas quien da talento o favor a muchas almas (significa que hay muchas a quienes no se da, pues si así no fuera diría a todas) para pasar

adelante, quien lleva a veces por un altísimo camino de contemplación a algunas almas, es Dios (132).

Para este interprete, entonces, la *Subida-Noche* esta escrita sólo para algunas almas "que van por el camino de la mística", y aunque es cierto que todos están dispuestos a ser llamados a la perfección, el misticismo no es el único camino para lograrlo (133). Pero como se hizo mención en el capítulo III de este trabajo, lo que en realidad quiere decir San Juan de la Cruz, es que Dios "pone a algunas almas" en esta noche de acuerdo a su preparación y al nivel de negación de sí que tiene cada alma. Si todas las almas que entran al camino de la mortificación, siguieran progresando en este proceso que tiene como fin el matrimonio espiritual, todas sin excepción podrían alcanzar el dicho matrimonio. Además de que San Juan, también en el prólogo de la subida, hace mención que no todas las almas quieren entrar a esta noche; dice, por si fuera poco, que "procuraremos decir algo, para que cada alma que esto leyera, en alguna manera eche de ver el camino que lleva y el que le corresponde llevar, si pretende llegar a la cumbre de este monte" (1S prólogo, 7).

Para los teólogos modernos como Isidoro de San José y Crisógono de Jesús Sacramentado, la predestinación consiste entonces en que Dios ha determinado quien será místico y quien no; derivando de esto que Dios ama más a algunas almas que a otras, por ello unas son almas santas y otras no (134). Según Garrigou-Lagrange, Santo Tomás utiliza un principio que sirve para explicar la predestinación, este principio es el de la predilección, que dice que "el amor de Dios derrama y crea la bondad en las cosas" (135), diciendo además, que:

Esta voluntad, puesto que es todopoderosa, puede producir infaliblemente el bien que quiere realizar *hic et nunc* (1, q. 19, a. 6), incluido el bien que debe ser realizado por nuestra libertad, porque Dios es lo suficientemente poderoso para llevarla de manera infalible hacia el bien, sin violentarla, suficientemente poderoso para producir en ella y con ella hasta el 'modo libre' de nuestros actos (136).

Según este teólogo, Dios es la causa de la bondad en todas las cosas, y si Dios quiere más algunas cosas que otras, entonces quiere más bien para los que ama más que para los otros (137). Para decir esto, Garrigou-Lagrange se basa en lo escrito en el *Exodo*, donde se lee que Dios dijo a Moisés "usaré de mi misericordia con quien quisiere y haré gracia a quien me pluguiere" (Ex. 33,19). Parafraseando a Santo Tomás, Garrigou-Lagrange nos dice que hay más gracia en una persona que en otra pero no por parte del hombre, porque "la preparación a la gracia no es del hombre, sino en cuanto su libre albedrío es preparado por Dios. De donde la primera razón de esta diversidad debe ser por parte de Dios, quien por modo diverso dispensa los dones de su gracia para que surja, de los diversos grados, la hermosura y perfección de la Iglesia" (138). Dios es entonces el "culpable" de que existan grados de gracia. Si ama a unos más que a otros, a los primeros les dará mayor bien, a estos les dará la contemplación infusa, a los otros no. Hay que tener claro que esta es una interpretación que este teólogo hace de Santo

Tomás. Siguiendo a Santo Tomás, interpreta que en este "el principio de predilección supone [...] que los decretos de la voluntad divina, relativos a nuestros actos salutaris futuros, son infaliblemente eficaces por sí mismos, y no por la previsión divina de nuestro consentimiento" (139). Esto no quiere decir que la libertad del hombre se aniquile, puesto que "nada resiste a la voluntad divina, no sólo se sigue que se hagan aquellas cosas que Dios quiere que se hagan, sino que se hagan contingente o necesariamente las cosas, según el modo como quiere que se hagan" (140).

Esto trae un problema consigo, y es que en las Sagradas Escrituras se afirma que Dios quiere la salvación de todos los hombres (1 Tim. 2,4); pero la doctrina de la predestinación dice que sólo unos pocos lo lograran. Garrigou-Lagrange para solventar este problema recurre a la distinción entre la voluntad antecedente y la consecuente de Dios, distinción que ocupa Santo Tomás. Según este teólogo, la voluntad antecedente es aquella que se inclina al bien sin referencia a las circunstancias concretas: "así, el mercader durante la tempestad quería [en condicional] conservar sus mercancías, pero quiere de hecho arrojarlas al mar para salvar su vida" (141). Según Garrigou-Lagrange, Dios quiere la salvación de todos en una forma antecedente, por ello no manda lo imposible a los hombres para esa salvación, sino que a todos da su ayuda para que cumplan los mandamientos. Pero también deja que algunos se pierdan, porque lo que quiere con su voluntad antecedente, no quiere *simpliciter* o absolutamente para el aquí y el ahora (142). *Simpliciter* es igual a la voluntad consecuente, y esta sí tiene que cumplirse (143).

Este autor identifica a la gracia suficiente con la voluntad antecedente de Dios y la gracia eficaz con la voluntad consecuente de Dios, así, tenemos que lo que Dios quiere por su voluntad antecedente no tiene que cumplirse, más lo que quiere con su voluntad consecuente, sí debe cumplirse (144). Nos dice que Dios quiso más al buen ladrón por eso le dio más ayuda; al otro (que quería menos) le dio gracia suficiente para su conversión, pero se perdió por "haber resistido la gracia suficiente ofrecida y aún dada por Cristo que murió por él" (145). Según Garrigou-Lagrange, la gracia suficiente aunque es ineficaz "proporciona el poder de obrar bien, de una manera próxima o remota" (146). Pero el humano se puede resistir a esta gracia eficaz y entonces lo que ocurre es que Dios nos priva de ella (147). Pero hay que aclarar también que la resistencia a esta gracia "es un bien que no puede provenir sólo de nosotros, sino que debe ser derivado" de Dios (148). Cuando Cristo muere, "es suficiente para la salvación de todos, pero sólo tiene eficacia en los elegidos, a causa del impedimento" (149). El misterio es que Dios pone remedio cuando Él quiere, a este impedimento, por ello "si la gracia eficaz es dada a este pecador, lo es por misericordia; si es rehusada a aquel otro, lo es por justicia" (150).

Negar la eficacia interior de la gracia correspondería a la negación del principio de la predilección (151). Lo cual no puede ser, puesto que para el pensamiento de Garrigou-Lagrange Dios designa quien debe ser místico y quien no. Para él, el principio de predilección debe ser absoluto y universal (152). Y este principio de predilección, se basa en los decretos divinos que son: 1) Dios, por su voluntad antecedente, quiere la salvación de todos los hombres y les prepara gracia suficiente para salvarlos, puesto que nunca manda lo imposible; 2) debido al amor por algunos, escoge salvarlos eficazmente antes de la previsión de méritos; 3) les da "intrínsecas gracias infaliblemente eficaces" y; 4) les da la gloria a unos y el infierno a otros (153). Este orden de los decretos divinos se funda a su vez, en

los principios admitidos, no sólo por todos los tomistas, sino también por Escoto, Belarmino y

Suárez, a saber, que el sabio quiere el fin antes que los medios requeridos por el fin, y que, si el fin es primero en el orden de intención, es último en el de ejecución (154).

Según Ferraro, esta discusión acerca de la predestinación, pudo surgir “en un esfuerzo de los teólogos por excusar a las nuevas clases dominantes durante el siglo XVI de su búsqueda de la experiencia mística y explicar el porque no la habían alcanzado” (155). Pero para Garrigou-Lagrange, el principio de predilección es necesario porque tiene que explicarse el que no todas las almas sean llamadas a la contemplación infusa.

Es importante decir que para los teólogos modernos en general, el problema de la predestinación no existe en lo que trata del misticismo pues ellos más bien

tratan de una salvación y santificación completamente naturalizadas y acomodadas a las necesidades funcionales del capitalismo, es decir, sin experiencia mística, aunque sea instantánea, no hay una elevación al orden sobrenatural de obrar que consiste en participar en las operaciones de la gracia santificante o sea en las divinas. Incluso, tratando de evitar problemas [...] algunos teólogos hablan de una predestinación comunitaria (156).

Según Ferraro, de acuerdo con Santo Tomás, nos dice que Garrigou-Lagrange tiene razón cuando cita que “Dios si quiere algunas cosas más que a otras”, pero que cuando se trata del orden moral del hombre y del orden sobrenatural, no puede aplicarse igual que cuando se aplica al mayor ser y bien que existen en la naturaleza humana que cuando se compara con la de los otros animales. Y no puede aplicarse en estas dos ordenes, por el hecho de que el hombre es libre y tiene dominio sobre sus actos, pudiendo entonces elegir para él el bien que él desee (de acuerdo a su naturaleza). Por eso “el modo divino de amar e infundir el bien sobrenatural en el hombre no puede ser exactamente igual al modo de darles su bien natural” (157). Es decir, que si uno que Dios le infunda el amor sobrenatural, debe primero ejercitar el bien moral con los demás hombres, de ahí que

La llamada o iluminación interior del Logos ofrece la gracia santificante (no una llamada gracia actual) y sus operaciones (la contemplación infusa) a todos los hombres. Algunos las aceptan; otros, no. A aquellos que las aceptan, se les da más bien, y Dios los quiere más que aquellos que no lo aceptaron. Pero puesto que Dios conoce desde toda la eternidad quién acepta su amor y quién no, desde toda la eternidad Él inmutablemente quiere a algunos más que otros (158).

Con esta interpretación que hace Ferraro, y que parece estar más en forma con el pensamiento de Santo Tomás y con lo hasta aquí revisado sobre la gracia santificante, se objeta a Garrigou-Lagrange, para quien Dios primero decide sobre quién va a predestinar y después busca los medios para llevar a cabo el efecto de la predestinación (159). Para Ferraro, de acuerdo con Santo Tomás, Dios *"llama a todos los hombres mediante los primeros movimientos de las virtudes teologales en el alma, es decir, el Logos ilumina a todos los hombres viniendo a este mundo, y el Espíritu Santo se presenta en la voluntad de cada uno como un bien atrayendo a todos al goce de Él mismo"*, aunque sea instantáneamente en los principios" (160). Esos primeros movimientos que surgen de las virtudes teologales (de una gracia santificante y no de una gracia actual), dan la ayuda necesaria para que la llamada se acepte; si se acepta la llamada, se acepta la gracia santificante, por eso que dice que este es más amado por Dios, porque en realidad es más ayudado por Él, no como aquel que rechaza su ayuda. En ese sentido, si hay hombres a los que Dios ama más que a otros.

Según Ferraro, autores como Garrigou-Lagrange adolecen de entendimiento en cuanto *"a la divina casualidad en los actos de los hombres en el orden sobrenatural"* (161). En el orden sobrenatural, el Logos ilumina el entendimiento con el fin de comunicar el conocimiento divino; pero hay que tener en cuenta que *"el Espíritu Santo se presenta en la voluntad como un bien, moviéndola a aceptar la comunicación u operación de las virtudes teologales"*. Es evidente que uno no puede consentir a este movimiento sin que Dios lo cause en su voluntad" (162). Lo cual quiere decir, que un hombre no puede aceptar la llamada de Dios, si antes este no la ha enviado.

En cuanto a la voluntad antecedente y la consecuente de Dios, Ferraro nos cita a Santo Tomás y nos dice que para el Santo *"El agente sólo puede obrar en el recipiente según la disposición del recipiente"* y que Dios *"dispone cada cosa según el modo de la misma"*, así que Dios creó al hombre con un fin sobrenatural, y aunque algunos se oponen a llegar a este fin sobrenatural, no por ello deja de cumplirse la voluntad divina. Esta se cumple entonces de otra forma: *"la voluntad consecuente de Dios, por consiguiente, siempre se ejecuta. Dios salva a aquellos que quieren aceptar la oferta de la salvación y condena a aquellos que quieren ser condenados"* (163).

Hay que aclarar también que las personas que según Dios predestina, son personas que serán salvas por el hecho de haber aceptado la comunicación mística que proviene de Dios, es decir, por la participación de estos de la naturaleza divina, o con otras palabras, gracias a la oferta que les hace Dios de las virtudes teologales principalmente de la fe la cual obra mediante la contemplación infusa.

Como conclusión entonces de esto, tenemos que si algunas almas reciben la gracia santificante, lo cual les servirá para que se salven, y otras tantas no la recibirán, perdiéndose, *"no implica injusticia por parte de Dios, ya que todos los hombres reciben la gracia suficiente para la salvación, aunque no siempre es eficaz"* (164). Sólo que si este principio fuese aplicado al misticismo, tendríamos, que no toda alma que llegase al estado de gracia estaría predestinada, lo cual sería una contradicción. Un pensamiento parecido se puede encontrar en Federico Ruiz (165).

Tenemos entonces, que los teólogos modernos piensan que el misticismo es sólo para unas pocas almas escogidas por Dios, resultando que Dios se comportaría entonces como un elitista. Para el Concilio Vaticano II, el único camino que nos queda es la vía ordinaria, no la mística. Y esta vía ordinaria se logra mediante obras (la mayoría en el

apostolado social) buenas elevadas y realizadas con presencia de la gracia. Para reafirmar esto, los teólogos dicen que “el Padre Eterno, por una disposición libérrima y arcana de su sabiduría y bondad, creó todo el universo, decretó elevar a los hombres a participar de la vida divina” (166), y por ello, todos los que creen en Cristo son “realmente santos” además de que “todos los fieles, de cualquier condición y estado [...] son llamados por el Señor, cada uno por su camino, a la perfección de aquella santidad con la que es perfecto el mismo Padre” (167). Lo cual quiere decir que teniendo en sí la gracia o naturaleza divina, todas las actividades que se hacen normalmente y que

contribuyan eficazmente a que los bienes creados de acuerdo a los designios del Creador y a la iluminación de su Verbo, sean promovidos, mediante el trabajo humano, la técnica y la cultura civil, para utilidad de todos los hombres sin excepción; sean más convenientemente distribuidos entre ellos, y a su manera conduzcan al progreso universal en la libertad humana y cristiana [que son elevadas] desde dentro por [esta misma] gracia de Cristo (168).

Además el Concilio, tomando palabras de la Biblia, nos dice que “el mandamiento supremo de la ley es amar a Dios de todo corazón y al prójimo como a sí mismo (cf. Mt. 22, 37-40). El Concilio nos dice que tenemos que tener caridad por los pobres, los desvalidos los enfermos, los presos, los afligidos, los desterrados, tenemos que ayudarlos y consolarlos; pero además se tiene que buscar esa caridad no sólo “en los acontecimientos importantes, sino, ante todo, en la vida ordinaria” (169), de esta forma, y con ayuda especial de “la participación activa en la sagrada liturgia” y “al cumplir como es debido las obligaciones del mundo en las circunstancias ordinarias de la vida” nunca podrá romperse la unión con Cristo por su vida personal, de esta forma, el hombre crecerá en la vida de Cristo y “realizará sus tareas según la voluntad de Dios”; los fieles deben entonces caminar “por este camino de la santidad con espíritu decidido y alegre, esforzándose por superar las dificultades con prudente paciencia. Ni las preocupaciones familiares, ni los demás negocios temporales deben ser ajenos a esta orientación espiritual de la vida” (170).

Vemos entonces, con estas citas, que el Concilio Vaticano II rebaja las virtudes teologales a un modo humano de obrar, puesto que identifica la santificación del alma con el modo humano de obrar. Descartando totalmente el misticismo, y empleando el principio de predestinación, que ya revisamos arriba.

Los pensadores del Concilio, por lo tanto, afirman que “el llamamiento de Dios a la santidad recae sobre el individuo, en sus circunstancias concretas de vida”. Por lo tanto, instituciones como el matrimonio, la vida familiar, el trabajo, las obras políticas y sociales, las obras “de servicio a la comunidad nacional; obra industrial, cultural; el desempeño de una de las miles de profesiones –todos sirven de medios primordiales de santificación” (en vez de disponer para la santificación) y todos son “otras tantas maneras de encarnarse en la historia humana”, inclusive “el trabajo es la acción transformante de la realidad terrestre, la colaboración con Dios al desarrollo de la creación para servicio de los hombres [...] En estas circunstancias complejas es donde se vive el encuentro con Dios en fe, amor, esperanza” (171).

Antes del Vaticano II, se decía que era costumbre "hablar de experiencia sólo a propósito de los místicos" (172), según Federico Ruiz, "con ello se perjudica a la vida cristiana, que queda desguarnecida, y se perjudica al misticismo que presenta una novedad extraña" (173). Este teólogo habla de una mística activa, que es "un encuentro inmediato de Dios en la acción", es decir, "en la vida corriente, en el trabajo apostólico, en las relaciones de caridad; diríamos, en medio de los negocios" (174). Según él, Dios "nos habla por medio de palabras, signos, hechos, libros, escritos. Le conocemos por su obra, por medio de nuestras ideas", esta en la historia "la oración, en el mundo, en el hombre. Dios está en todo y en todos" (175). Este hombre llega inclusive a decir que "los místicos poseen cierto órganos y funciones que los demás no poseen o no ejercitan" (176). En cuanto a la actividad y la pasividad en las noches de San Juan de la Cruz, Ruiz nos dice que "la sección activa ha quedado en ascética de puro esfuerzo, de austeridad sin límites; la pasiva se hace tal exclusivamente pasiva que pierde contacto con la vida real, para convertirse en experiencia de algunos privilegiados contemplativos" (177), nos dice también, que "la noche pasiva está compuesta de situaciones humanas, nada sobrenaturales, y que, por tanto, en nuestro lenguaje diríamos 'activas'. Los fracasos, contrariedades, desganar, desavenencias, constituyen la materialidad de la purificación pasiva" (178).

De acuerdo a todo lo revisado anteriormente es justo preguntarnos ¿Es hoy la Iglesia un motivo de credibilidad o un obstáculo para la verdadera fe? ¿Facilita la Iglesia el acceso a esa fe o lo hace especialmente difícil? ¿Supone la Iglesia un ocultamiento de la experiencia mística para el hombre y la mujer contemporáneos?

Los defensores de la Iglesia no dicen que ésta

es la comunidad de la tradición. Es el lugar en el que se transmite con garantía el mensaje revelado, la revelación como canon de la confesión de fe y de la experiencia cristiana. Es el lugar de la conservación, transmisión e interpretación de la revelación y la experiencia cristiana. Es el lugar en que se conserva y se interpreta "el depósito de la fe". En este sentido, es fundamental afirmar que no hay un acceso fiel y seguro a la revelación cristiana y a la fe al margen de la Iglesia [...] porque la fe viene de la audición, y esta implica la predicación, el anuncio del mensaje. Esta predicación y este anuncio tiene lugar en la comunidad eclesial: si falta esa predicación, que nos llega a través de la comunidad cristiana, no es posible acceder a la fe cristiana, ni es posible garantizar que la eventual fe religiosa sea verdaderamente la fe en Cristo Jesús. Encomendar todo el asunto de la fe a la actuación directa del espíritu, al margen de toda predicación y de toda comunidad, es una osadía muy próxima al iluminismo. La mediación de la comunidad en nuestro régimen de encarnación suele ser un rasgo de la actuación del espíritu (179).

Esta cita nos muestra todo lo que la teología moderna afirma; y que es contrario a todo lo que en esta investigación venimos probando. La Iglesia, así como todo lo que nos dicen estos teólogos sólo son medios remotos, es decir, medios que disponen para recibir la contemplación infusa; el fin de la Iglesia es llevar a los hombres a la iluminación del Logos, lo cual quiere decir a la experiencia mística.

Hay teólogos que llegan a tal grado de decir que las noches pasivas consisten en "las provenientes de la naturaleza: el frío, las bacterias y virus que nos enferman, el calor y el trabajo que nos fatigan, la lluvia y la niebla que nos entristecen" (180). Afirman que "mediante el amor al prójimo nos sensibilizamos para buscar la presencia de Dios, no sólo en que sufre, en la naturaleza, en la Biblia, en los sacramentos, en la historia, sino también en el propio centro personal", todo esto "mediante el bautismo" (181).

Como hemos visto, para la gran mayoría de los teólogos modernos "cuando se tiene fe en Dios, aparte de reconocer su existencia, se acepta su Palabra. Por medio de ésta nos habla acerca del mundo, de los hombres y de sí mismo. Y acontecimientos e historia, se hallan amparados por su providencia y amor" (182).

Como ya nos habremos dado cuenta, estos teólogos no tienen de forma muy clara que aún afirmando que

El único medio que aquí en la tierra tenemos para encontrar a Dios como es en sí mismo son las virtudes teologales de la fe, de la esperanza y de la caridad, porque sólo ellas – siendo Virtudes no humanas, sino divinas – buscan a Dios en las criaturas, sino que se dirigen a Dios mismo directamente, uniéndonos realmente y sin intermediarios a la Santísima Trinidad (183).

Lo que hacen en realidad es negar el misticismo al reducir la fe a obrar de modo humano. En general, lo que hacen estos comentaristas modernos referente al misticismo, al aplicarlo a las dos vías de santificarse, es jugar con el lenguaje, manejándolo y haciendo creer que están de acuerdo a los verdaderos místicos como San Juan de la Cruz, pues hablan de lo sobrenatural sólo como esencia puesto que lo importante es la razón (184), y que la fe actúa de un modo humano y no divino (185); por eso aunque los actos del hombre sean iluminados por la fe, no sirven para el fin sobrenatural (186). Afirman que las virtudes teologales nos unen con Dios y nos hacen partícipes de Él, por lo tanto, de la vida eterna; y mediante estas virtudes teologales se participa del amor divino y "conocemos a Dios en su vida íntima" (187), y si vemos esto, pareciera que estos comentaristas están pensando igual que los místicos, pero en realidad, después afirman que cualquier representación o imagen puede darse "al nivel de nuestra capacidad" (188), desnudando así, al misticismo de todo contenido sobrenatural, y por lo tanto, acabándolo, puesto que el misticismo es por fuerza sobrenatural. Según estos comentaristas, aunque se vive la sobrenaturalidad pero de un modo humano y connatural (189).

La teología moderna al argumentar que las virtudes teologales tienen un modo humano de obrar, lo que hacen es tratar medios erróneos como los medios próximos para la unión con Dios, nos dicen por ejemplo que "aquellos que dediquen su vida a la causa de la paz hallan en el valor paz su mediación de salvación. Y así los que viven para la

justicia y para la fraternidad y para la libertad" (190). Estos teólogos modernos en conclusión lo que nos dicen es que se debe de "aceptar que la experiencia cristiana, la historia y la tradición cristiana son una experiencia, una historia, al lado de otras" (191).

NOTAS CAPÍTULO IV

- (1) San Agustín. *Concordancia de los evangelios*. Madrid: La Editorial Católica. 1955. p. 201.
- (2) *Ibid.*, p. 201-202, 652-653; *Tratados sobre el evangelio de San Juan* II Tomos. Madrid: La Editorial Católica. 1955. (36, 5. p. 11)
- (3) *Ibid.*, p. 206-207
- (4) *Ibid.*, p. 270
- (5) *Ibid.*, p. 665-666
- (6) (LI 2,12)
- (7) (LI 2,30)
- (8) (1N 11,4)
- (9) San Agustín. *Tratados sobre el evangelio de San Juan*. II Tomos. Madrid: La Editorial Católica. 1955. (36, 1. p. 3)
- (10) *Ibid.*, 36, 5. p. 11
- (11) *Ibid.*, 1, 2. p. 75
- (12) *Ibid.*, 1, 1. p. 77
- (13) *Ibid.*, 1, 1. p. 73
- (14) *Ibid.*, 1, 7. p. 79
- (15) *Ibid.*, 1, 7. p. 79
- (16) *Ibid.*, 1, 1. p. 73
- (17) *Ibid.*, 3, 16. p. 131
- (18) San Agustín. *Sermón de la montaña. Obras de San Agustín*. T. VII. Madrid: La Editorial Católica. 1964. p. 77
- (19) Capítulo I de este trabajo de investigación
- (20) San Agustín. *Sermón 88. Las bienaventuranzas. Obras de San Agustín*. T. X. Madrid: La Editorial Católica. 1962 p. 901
- (21) *Ibid.*, p. 901-903
- (22) *Ibid.*, p. 608-609
- (23) *Ibid.*, p. 608-609
- (24) Ferraro, José. *Misticismo y compromiso en el evangelio de San Juan* Vol. II. EDAMEX. 1996 p. 20
- (25) *Ibid.*, p. 21
- (26) San Agustín. *Tratados sobre el evangelio de San Juan*. II Tomos. Madrid: La Editorial Católica. 1955. (1, 12 p. 85)
- (27) *Ibid.*, 3, 8 p. 123
- (28) *Ibid.*, 3, 15 p. 129
- (29) Ferraro, José. *Misticismo y compromiso en el evangelio de San Juan*. Vol. II. EDAMEX. 1996 p. 22
- (30) *Ibid.*, p. 23
- (31) Aquino, Santo Tomás. *Super evangelium S. Iohannis, Lectura*. Taurini, Roma, Marietti. 1951 párrafo 24-27
- (32) *Ibid.*, párrafo 31
- (33) *Ibid.*, párrafo 54
- (34) Capítulo II de este trabajo de investigación. Revisar lo referente a las virtudes teologales.
- (35) Ferraro, José. *Misticismo, predestinación y la Iglesia en las epístolas de San Pablo*. EDAMEX. 2000 p. 151-152
- (36) *Ibid.*, p. 152
- (37) *Ibid.*, p. 153
- (38) *Ibid.*, p. 153-154
- (39) Aquino, Santo Tomás. *Super evangelium S. Iohannis, Lectura*. Taurini, Roma, Marietti. 1951. Párrafo 99
- (40) *Ibid.*, párrafo 95
- (41) *Ibid.*, párrafo 101

- (42) *Ibid.*, párrafo 104
- (43) Ferraro, José. *Misticismo y compromiso en el evangelio de San Juan*. Vol. II. EDAMEX. 1996 p. 26
- (44) *Ibid.*, párrafo 125
- (45) *Ibid.*, párrafo 250
- (46) *Ibid.*, párrafo 309
- (47) *Ibid.*, párrafo 344
- (48) *Ibid.*, párrafo 400
- (49) Ferraro, José. *Misticismo y compromiso en los evangelios de San Mateo, San Marcos y San Lucas*. EDAMEX. 1999 p. 113
- (50) *Ibid.*, párrafo 370
- (51) Revisar capítulo II de esta investigación, "Sobre la virtud"
- (52) *Ibid.*, párrafo 403
- (53) Ferraro, José. *Misticismo y compromiso en los evangelios de San Mateo, San Marcos y San Lucas*. EDAMEX. 1999 p. 113
- (54) *Ibid.*, párrafo 408
- (55) *Ibid.*, párrafo 412
- (56) *Ibid.*, párrafo 413
- (57) 2-2 q. 182, a. 1,7c; q. 181, a. 4c
- (58) 2-2 q. 182, a. 3c, a. 4c
- (59) 2-2 q. 182, a. 2c
- (60) 2-2 q. 182, a. 4c, ad. 2
- (61) Ruiz Salvador, Federico. *Introducción a San Juan de la Cruz*. BAC. Madrid. 1968 p. 537
- (62) 2-2 q. 179, a. 2, ad. 2
- (63) Ferraro, José. *Misticismo y compromiso en los evangelios de San Mateo, San Marcos y San Lucas*. EDAMEX. 1999 p. 115
- (64) *Ibid.*, párrafo 416
- (65) Ferraro, José. *Misticismo y compromiso en los evangelios de San Mateo, San Marcos y San Lucas*. EDAMEX. 1999 p. 116
- (66) Sen. 3, d. 34, q. 1, qa. 2
- (67) 2-2 q. 8, a. 1c
- (68) Sen. 3, d. 23, q. 3, a. 1, qa. 2
- (69) Sen. 3, d. 27, q. 1, a. 1
- (70) 2-2 q. 8, a. 6c, ad. 3; 2-2, q. 9, a. 1c
- (71) 2-2, q. 9, a. 1c
- (72) 2-2, q. 8, a. 6c
- (73) 2-2 q. 8, a. 8c, ad. 1, ad. 2, ad. 3
- (74) Ferraro, José. *Misticismo en las epístolas de San Pablo: La tradición* EDAMEX. 2000 p. 145.
- (75) 2-2, q. 8, a. 4c
- (76) 2-2, q. 8, a. 1c
- (77) 2-2, q. 8, a. 4c
- (78) Sen. 3, d. 24, q. 1, a. 3, qa. 1
- (79) 2-2, q. 2, a. 3, ad. 3
- (80) 2-2, q. 6, a. 1c
- (81) Ferraro, José. *Misticismo en las epístolas de San Pablo: La tradición*. EDAMEX. 2000 p. 148
- (82) Ferraro, José. *Teología capitalista Vs. Teología de la liberación*. EDAMEX. 1995 p. 85
- (83) Ferraro, José. *Misticismo y liberación del pobre*. EDAMEX. 1995 p. 73
- (84) *Ibid.*, p. 73
- (85) *Ibid.*, p. 94-95
- (86) *Ibid.*, p. 114
- (87) *Ibid.*, p. 159
- (88) *Ibid.*, p. 183
- (89) *Ibid.*, p. 184
- (90) *Ibid.*, p. 185
- (91) (CB. 14-15, 15)
- (92) Ferraro, José. *Misticismo y liberación del pobre*. EDAMEX. 1995 p. 190

- (93) Ferraro, José. *Teología capitalista vs. Teología de la liberación*. EDAMEX. 1995 p. 89
- (94) *Ibid.*, p. 96
- (95) Ferraro, José. *Misticismo en las epístolas de San Pablo: La tradición*. EDAMEX: 2000 p. 137
- (96) Ferraro, José. *Teología capitalista vs. Teología de la liberación*. EDAMEX. 1995 p. 84
- (97) *Ibid.*, p. 84
- (98) *Ibid.*, p. 84
- (99) Arintero, Juan, O. P. *Cuestiones místicas*. Madrid: La Editorial Católica. 1956 p.p. 3-78
- (100) Schnackenburg, Rudolf. *Cartas de San Juan*. Barcelona: Herder, 1980; *El evangelio de San Juan* Vols. I-III. Barcelona: Herder, 1980; *El evangelio de San Juan*. Vol. IV. Barcelona: Herder, 1987; *El mensaje moral del Nuevo Testamento* Barcelona: Herder, 1989.
- (101) De Tula, Manuel. *Biblia comentada: Evangelios (Lucas y Juan)*. Tomo II. Madrid: La Editorial Católica, 1977
- (102) León-Dufour. *Lectura del evangelio de San Juan* Vol. I: Jn 1-4. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993
- (103) Martini, Carlos María. *El evangelio de San Juan*. Bogotá. Ediciones Paulinas, 1986.
- (104) Marxsen, Willi. *Introducción al Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983
- (105) Schrage, Wolfgang. *Ética del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987
- (106) Urrutia, José Lius. *Todo el evangelio ordenado y comentado* Madrid: Instituto Politécnico Salesianos-Atorcha, 1987
- (107) Alonso, José. *Evangelio de San Marcos, en la Sagrada Escritura*. Madrid, BAC. 1961
- (108) Bennassar, Bartomeu. *Moral evangélica, moral social*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983
- (109) Bornkamm, Gunther. *Estudios sobre el Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983
- (110) Gnlika, Joachim. *El evangelio según San Marcos*. II Tomos. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992-1993
- (111) Paramo, Severiano. *El evangelio de San Mateo. En la Sagrada Escritura*. Madrid, BAC. 1961
- (112) Schmid, Josef. *El evangelio según San Marcos* Barcelona: Editorial Herder, 1973; *El evangelio según San Mateo*. Barcelona: Editorial Herder, 1981
- (113) Trilling, Wolfgang. *El Evangelio de San Mateo* II Tomos. Barcelona: Editorial Herder, 1980
- (114) Arintero, Juan. *Cuestiones místicas*. p.p. 38, 430, 514, 536; *La evolución mística en el desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia*. p.p. 20-21, 208, 21-213, 217, 239.
- (115) Garrigou-Lagrange. *Las tres edades de la vida interior: Preludio de la del cielo*. Argentina. Ediciones Desclée de Brouwer, 1957 p.p. 83-84, 603, 887.
- (116) Arintero, Juan. *Cuestiones místicas*. p.p. 38-39, 487-490, 536-537, 554-558; *La evolución mística en el desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia*. p.p. 20-21, 184-185, 191-192, 241, 321; Garrigou-Lagrange. *Las tres edades de la vida interior: Preludio de la del cielo* p.p. 21, 82-83, 189, 517, 888, 906.
- (117) Arintero, Juan. *Cuestiones místicas*. p.p. 487-490, 511-513; *La evolución mística* p.p. 184-186, 191
- (118) Arintero, Juan. *La evolución mística*. p.p. 184-186, 191
- (119) *Ibid.*, p. 186; *Cuestiones místicas*. p.p. 487-490, 511-513; Garrigou-Lagrange. *Las tres edades de la vida interior*. p.p. 188-189
- (120) Arintero, Juan. *Cuestiones místicas* p.p. 489, 536
- (121) Garrigou-Lagrange. *Las tres edades de la vida interior*. p. 99
- (122) *Ibid.*, p. 100
- (123) Ferraro, José. *Misticismo en las epístolas de San Pablo: La tradición*. p. 139
- (124) Martínez Díez, Felicísimo. *Teología fundamental: da razón de la fe cristiana*. Salamanca, España, 1997. SAN ESTEBAN-EDIBESA. p. 123
- (125) Ferraro, José. *Misticismo en las epístolas de San Pablo: La tradición*. p. 140
- (126) 1-2 q. 68, a. 2c
- (127) Crisógono de Jesús Sacramentado. *Compendio de ascética y mística*. p.p. 15-16, 20
- (128) *Ibid.*, p. 16-17
- (129) *Ibid.*, p. 15-17
- (130) Ferraro, José. *Teología capitalista vs. Teología de la liberación*. p. 48

- (131) Isidoro de San José. *Sobre la teología de la perfección cristiana*. p. 480
- (132) *Ibid.*
- (133) *Ibid.*
- (134) Crisógono de Jesús Sacramentado. *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria*. p. 110; Ruiz Salvador, Federico. *Caminos del espíritu*. p.p. 292, 294
- (135) Garrigou-Lagrange. *La predestinación de los Santos y la gracia*. p.p. 93-94
- (136) *Ibid.*, p.p. 95-96
- (137) *Ibid.*, p. 98
- (138) *Ibid.*, p. 99
- (139) *Ibid.*, p. 101
- (140) *Ibid.*, p. 102
- (141) *Ibid.*, p. 97
- (142) *Ibid.*, p.p. 97-98
- (143) *Ibid.*, p. 98
- (144) *Ibid.*, p. 103
- (145) *Ibid.*, p. 163
- (146) *Ibid.*, p. 276
- (147) *Ibid.*, p. 383
- (148) *Ibid.*, p. 407
- (149) *Ibid.*, p. 103
- (150) *Ibid.*, p. 104
- (151) *Ibid.*, p. 109
- (152) *Ibid.*, p. 213
- (153) *Ibid.*, p. 214
- (154) *Ibid.*, p. 215
- (155) Ferraro, José. *Misticismo, predestinación y la Iglesia en San Pablo*. p. 92
- (156) *Ibid.*, p. 94
- (157) *Ibid.*, p. 106
- (158) *Ibid.*, p. 107
- (159) *Ibid.*, p. 108
- (160) *Ibid.*, p. 108
- (161) *Ibid.*, p. 109
- (162) *Ibid.*, p. 109
- (163) *Ibid.*, p. 123
- (164) Ferraro, José. *Teología capitalista vs. Teología de la liberación* p. 48
- (165) Ruiz Salvador, Federico. *Caminos del espíritu*. p.p. 292, 294
- (166) El Vaticano II. *Lumen gentium (Constitución dogmática sobre la Iglesia)*, 2
- (167) *Ibid.*, 11
- (168) *Ibid.*, 36
- (169) El Vaticano II. *Gaudium et spes (Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual)*.
38
- (170) El Vaticano II. *Apostolicam actuositatem (Decreto sobre el apostolado de los seglares)*, 4
- (171) Ruiz Salvador, Federico. *Caminos del espíritu*. p.p. 168-169, 196-198.
- (172) Ferraro, José. *Teología capitalista vs. Teología de la liberación*. p. 63.
- (173) Ruiz Salvador, Federico. *Caminos del espíritu*. p. 441
- (174) *Ibid.*, p. 453-454.
- (175) *Ibid.*, p. 240
- (176) Ruiz Salvador, Federico. *Introducción a San Juan de la Cruz*. p. 102
- (177) *Ibid.*, p. 317
- (178) *Ibid.*
- (179) Martínez Díez, Felicísimo. *Teología fundamental: da razón de la fe cristiana*. Salamanca, España, 1997. SAN ESTEBAN-EDIBESA. p. 161
- (180) González, Jorge Luis. *Felicidad profunda*. p. 87
- (181) González, Jorge Luis. *San Juan de la Cruz. Modelo de excelencia*. p. 64
- (182) *Ibid.*, p. 70

- (183) Albani, Angelo y Massimo Astrua. *San Juan de la Cruz. Introducción a su doctrina espiritual*. p. 46.
- (184) Garrigou-Lagrange. *Las tres edades de la vida interior*. p.p. 83-84
- (185) *Ibid.*, p. 83-86, 906
- (186) *Ibid.*
- (187) Arintero, Juan. *La evolución mística*. p.p. 113, 131, 191-193, 291
- (188) V 117
- (189) Arintero, Juan. *Cuestiones místicas*. p. 487
- (190) Vilanova, Evangelista. *La fe cristiana entre la sospecha y la inocencia*. Editorial Verbo Divino. España, 1990. p.276
- (191) *Ibid.*, p. 101

CONCLUSIONES

Jamas pense en llegar a saber algo tan grandioso y de tanta belleza como lo es el saber que se puede tener la experiencia de Dios mientras se esta vivo. Siempre habia creido que los grandes hombres, en cuestiones espirituales, tenian y seguian doctrinas secretas que sólo ellos y algunos, muy pocos, tal vez sus discípulos, comprendían y seguían. Jamas creí poder ser yo también parte de un conocimiento de este tipo. Y aunque ese conocimiento es algo sagrado, no por ello es exclusivo de algunos solamente; es algo que debería hacerse común para todos. Y porque se que casi nadie habla de esto, quisiera contárselo a todo el mundo.

Mi primer contacto con los místicos fue algo no planeado o buscado por mí. Fue más bien algo así como un evento fortuito. Conocí a San Juan de la Cruz hasta que prácticamente termine las materias de filosofía en la universidad (no se que hubiera pasado si lo hubiese conocido antes). Ha pasado mas un año de eso y creo sinceramente que ya no soy el mismo. Me siento más comprometido, no con el mundo, sino conmigo mismo. Y me siento responsable de haber ingresado a un saber de ese tamaño. Ese primer encuentro, por lo menos al principio, es decir, con Santo Tomás y San Agustín no tuvo un gran efecto. El efecto realmente poderoso lo introdujo precisamente San Juan de la Cruz.

El responsable en parte, de todo este alboroto cerebral y a la vez, de toda este bienestar, porque el saber que Dios nunca ha muerto, que esta más vivo que nunca, me hace sentir como un niño gordo, henchido de locura y felicidad, de tantas cualidades y defectos y de miedo, también miedo al no poder, al no querer ser más humano, al no permitir que la luz entre en mis ojos; pero decía, el responsable lleva por nombre José Ferraro. Es él quien me obsequia este regalo de amor y saber. Lo demás tendrá que correr por mi cuenta.

Hace ya algún tiempo que vengo oyendo y leyendo en varios lugares y de varias personas de las más variadas posiciones intelectuales, que vivimos en un mundo decadente, que parecia que lo espiritual se esfumo del planeta, y que por el contrario, un materialismo inconsciente se ha apoderado de las conciencias echando a perder las almas. No se si eso es verdad o no, ni creo que me corresponda juzgarlo, pero para aquellos que piensen que si lo es, la solución esta cerca de ellos, el recuperar la confianza en sí mismos y el ser cada vez más humanos, más espirituales esta en la doctrina de los místicos. Esta en la verdadera y única fe que es único medio para sentir a Dios realmente.

... Lo que ahora no entiendo claramente, aunque en realidad me molesta más el saber que si lo entiendo realmente, es el sentirme triste, a juzgar, por los enfrentamientos que se dan en mi cabeza, por la forma en que llegan ahora las preguntas, porque quisiera llegar a esa experiencia divina de dos grandes zancadas. Estoy triste. Me siento como un monstruo al que todos rechazan, que tiene que vivir solitarios, pensando, hablando solo. Un ser que huye de la gente porque cuando trata de aproximárseles, lo ven mal, extraño, con desconfianza. Un monstruo que sueña con un Dios vivo, verdadero, un Dios que nos mira profundamente y que nos premiara el esfuerzo. Entonces ¿por qué sufrir sintiéndome triste? ¿por qué, pues, andar tan sombrío?

Profunda contradicción. Guerra sorda entre el pensamiento y el actuar. Pero en el interior de cada hombre, en la conciencia de todos los que piensan esta actuar como verdaderos seres humanos, no como prisioneros de los instintos degradando así la naturaleza divina; porque Dios no es un nombre, un concepto, un vocablo. Si fuera así, sería sólo una pintura complaciente de nuestros vicios, sería la negación de Dios por el alma. Pero no, Dios no está perdido, los perdidos somos nosotros. Dios nos busca y nosotros no tenemos otra tarea que encontrar su suspiro dentro de nosotros que lo insultamos y lo negamos.

El sentido de nuestra vida lo tiene que dar el brillo de la fe, no las modas, el sexo, la cultura, el dinero, el poder o la misma aceptación de los hombres. A fuerza del materialismo, de falsos ídolos y del escepticismo, la gente en estos tiempos tiende a hablar y crear y creer en una falsa idea de la verdad, de la fe, y por ello, de Dios. Se forman una idea de Dios completamente externa y material. Creen que nos aproximamos a Él a medida que acumulamos un mayor número de actos humanos, una mayor "sabiduría" de la Biblia, un mayor número de penitencias y una mayor memoria para aprender y citar palabras escritas en la revelación –lo cual no es malo, pero es insuficiente para llegar a Dios-. Tal vez en su punto de vista tenga razón. Pero lo más grave es que muchos filósofos y la gran mayoría de teólogos han terminado pensando lo mismo y, de este modo, el fin último sobrenatural del hombre será siempre impenetrable al espíritu humano. Es ello la causa de que nuestro tiempo conciba el camino hacia Dios como una eterna marcha hacia lo indefinible, a lo que jamás tendrá acceso.

La verdad es otra cosa muy distinta para los místicos. Para ellos aún teniendo toda la sabiduría del mundo físico, de nada sirve si el alma no es pura; si el alma no ha sufrido purgaciones. Los filósofos y teólogos son un cielo nublado y sin luna; los místicos son un cielo estrellado.

El hombre debe empezar a meditar, para que por medio de la fe infusa llegue a la contemplación de lo divino, y sólo así advertirá que lo que enseña la Iglesia se limita a la revelación entendiéndola en su sentido primario; advertirá también que lo que se enseña en las universidades no se parece en nada a este saber místico, pues aunque el saber de estas se coloca en un punto de vista más amplio que las religiones, y su erudición es profunda y su celo admirable, no tiene esa *elevación* que necesita el hombre en este tiempo complicado.

Dejemos entonces de pensar que somos una generación seca, sin ideales, sin luz, sin fe; no creyente en alma ni en Dios, ni en el porvenir de la humanidad, ni en esta vida ni en la otra; sin energía en la voluntad, dudando de sí misma y de su humanidad libre. Debemos dejar de pensar así, pues si no lo hacemos, la verdad será en serio inaccesible.

Desde aquí, he aquí lo que se distingue.

BIBLIOGRAFÍA

- Albani, Angelo y Massimo Astrua. *San Juan de la Cruz. Introducción a su doctrina espiritual*. Colección Temas de Espiritualidad N° 10. CEVHAC. México, 1991. P. 107.
- Alonso, José. *Evangelio de San Marcos, en la Sagrada Escritura*. BAC. Madrid, 1961.
- Arintero, Juan. *La Evolución mística en el desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia*. BAC. Madrid, 1952. P. 804.
- *Cuestiones místicas*. BAC. Madrid, 1956. P. 690.
- Bennassar, Bartomeu. *Moral evangélica, moral social*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983.
- Bornkamm, Gunther. *Estudios sobre el Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983. P. 410.
- Crisógono de Jesús Sacramentado. *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria*. II tomos, Editorial Mensajero de Santa Teresa y San Juan de la Cruz, Madrid, 1955.
- *Compendio de ascética y mística*. Ediciones de la *Revista de Espiritualidad*, Editorial Casa Martín, Madrid, Valladolid, 1946.
- De Aquino, Santo Tomás. *Suma Teológica*. Tomo IV, V, VI, VII, X. BAC: Madrid.
- *Scriptum super sententiis*. En *Opera omnia*. Tomo 9. París. Ludovicum Vives, 1889.
- *Super evangelium S. Ioannis. Lectura*. Taurini, Roma, Marietti. 1951.
- De Hipona, San Agustín. *Obras Completas*. Tomo IV, VI, VII, X, XII, XXVI, XXXIX. BAC. Madrid.
- *Concordancia de los evangelios*. Madrid: La editorial Católica. 1995
- *Tratados sobre el evangelio de San Juan*. II tomos. Versión, introducción y notas del padre Teófilo Prieto, O.S.A. Madrid: La Editorial Católica. 1955.
- De la Cruz, San Juan. *Obras completas*. Notas por Lucinio Ruano de la Iglesia. B.A.C. Madrid, MCMXCIV. P. 1149.
- De Tula, Manuel. *Biblia comentada: Evangelios (Lucas y Juan)*. Tomo II. Madrid: La Editorial Católica, 1977.
- El Vaticano II. *Apostolicam actuositatem (Decreto sobre el apostolado de los seglares)*, 4.
- *Gaudium et spes (Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual)*, 38.
- *Lumen gentium (Constitución dogmática sobre la Iglesia)*, 2.
- Ferraro, José. *Misticismo y compromiso en los evangelios de San Mateo, San Marcos y San Juan*. EDAMEX. México, D.F., 1999. P. 174.
- *Misticismo, predestinación y la Iglesia en San Pablo*. EDAMEX. México, D.F., 2001. P. 280.

- *Misticismo en las epístolas de San Pablo: la tradición*. EDAMEX. México, D.F. 2000. P. 164.
- *Misticismo y compromiso en el evangelio de San Juan*. Vol. I. EDAMEX. México, D.F. 1997. P. 190.
- *Misticismo y compromiso en el evangelio de San Juan*. Vol. II. EDAMEX. México, D.F. 1996. P. 190.
- *Misticismo y liberación del pobre*. EDAMEX. México, D.F. 1995. P. 256.
- *Teología capitalista vs. Teología de la liberación*. EDAMEX. México, D.F. 1995. P. 196.
- Garrigou-Lagrange. *Las tres edades de la vida interior: Preludio de la del cielo*. Ediciones Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1957.
- *La predestinación de los santos y la gracia*. Ediciones Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1946.
- Gnilka, Joachim. *El evangelio según San Marcos*. Salamanca, España. Ediciones Sígueme, 1986. II Vol. Vol. I, Mc. 1-8, 26; Vol. II, Mc. 8, 27-16, 20.
- González, Jorge Luis. *Felicidad profunda. Quehacer eterno según San Juan de la Cruz*. Ediciones Castillo. Monterrey, Nuevo León, México, 1989. P. 148.
- *San Juan de la Cruz, modelo de excelencia*. Ediciones Castillo. Monterrey, Nuevo León, México, 1989. P. 102.
- León-Dufour. *Lectura del evangelio de San Juan*. Vol. I: Jn. 1-4. Salamanca, España. Ediciones Sígueme, 1993.
- Martini, Carlos María. *El evangelio de San Juan*. Bogotá. Ediciones Paulinas, 1986.
- Martínez Díez, Feliciano. *Teología fundamental: da razón de la fe cristiana*. Salamanca, España, 1997. SAN ESTEBAN-EDIBESA.
- Marxsen, Willi. *Introducción al Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983.
- Paramo, Severiano. *El evangelio de San Mateo. En la Sagrada Escritura*. Madrid, BAC. 1961.
- Ruiz, Salvador. *Introducción a San Juan de la Cruz*. BAC. Madrid, 1968. P. 675.
- Schmid, Josef. *El Evangelio según San Marcos*. Barcelona: Editorial Herder, 1973.
- *El Evangelio según San Mateo*. Barcelona: Editorial Herder, 1981.
- Schirackenburg, Rudolf. *Cartas de San Juan*. Barcelona: Editorial Herder, 1980.
- *El Evangelio de San Juan*. Vol. I y II. Barcelona: Editorial Herder, 1980.
- *El Evangelio de San Juan*. Vol. IV. Barcelona: Editorial Herder, 1987.
- *El Mensaje Moral del Nuevo Testamento*. Barcelona: Editorial Herder, 1989.
- Trilling, Wolfgang. *El Evangelio de San Mateo*. II tomos. Barcelona: Editorial Herder, 1980.

Urrutia, José Luis. *Todo el Evangelio ordenado y comentado*. Madrid: Instituto Politécnico Salesianos-Atorcha. 1987.

Vilanova, Evangelista. *La fe cristiana entre la sospecha y la inocencia*. Editorial Verbo Divino. España 1990.

En este trabajo de investigación empleamos como base la traducción de la Sagrada Biblia de José María Bover y Francisco Cantera Burgos, revisada por Félix Pujo, quinta edición, Madrid 1957.

BIBLIOGRAFÍA LEÍDA

Bo, Carlo. *¿Somos todavía Cristianos?* Traducción de Adriana Pintori. Ediciones Península, Colección Compromiso Cristiano. Madrid 1966. P. 315.

Buber Martín. *Dos modos de fe*. Traducción de Ricardo de Luis Carballada O.P. Caparrós Editores, Colección Esprit. España, 1995. P. 249.

Kierkegaard, Søren Aabye. *Temor y Temblor*. Traducción de Vicente Simón Merchán. Edición Fontamara. México, 1995. P. 212.

La enseñanza de Buda. Fundación promotora del Budismo en Japón. Tokio, Japón, 1998. P. 607.