

Lectura contemplativa del Catecismo de la Iglesia Católica (5)

¿Cómo hablar de Dios?

Los tres pasos o vías de la analogía:

Importancia del conocimiento analógico para el contemplativo

La aplicación de las tres vías de la analogía por el P. Molinié

Después de haber reflexionado sobre el deseo de Dios, que está inscrito en el corazón de todo hombre, y de las vías para el conocimiento de Dios por medio de la razón, terminamos este capítulo dedicado a explicar que el hombre es capaz de Dios, con una cuestión muy importante: ¿Podemos hablar de Dios?, ¿Dios cabe en nuestras palabras humanas?, entonces ¿no podemos decir nada de Dios?

39 Al defender la capacidad de la razón humana para conocer a Dios, la Iglesia expresa su confianza en la posibilidad de hablar de Dios a todos los hombres y con todos los hombres. Esta convicción está en la base de su diálogo con las otras religiones, con la filosofía y las ciencias, y también con los no creyentes y los ateos.

Este primer número nos ayuda a relacionar la posibilidad de la razón humana de hablar de Dios con la realidad del hombre creado por Dios y para Dios (n. 27), y la posibilidad de conocer a Dios por medio de la razón (n. 36).

Si pensáramos en un hombre abstracto, fruto del azar, que se presentara con todas sus limitaciones ante el misterio infinito de un Dios inaccesible, inabarcable y lejano, que no tiene nada que ver con el hombre ni con la creación, tendríamos que reconocer

una incapacidad absoluta para decir nada de Dios y, en consecuencia, para conocerle y para comunicarlo a los demás.

Pero el hombre concreto, cada uno de nosotros, ha sido creado por Dios para que entremos en comunión con él, y, por eso, nos ha creado a «imagen y semejanza» suya, con una inteligencia, limitada sí, pero capaz de conocerle. Dios, que no es lejano ni indiferente, para que podamos amarlo nos hace capaces de conocerlo y eso, en el hombre que ha salido de las manos de Dios, necesita de la capacidad de hablar de él, porque el conocimiento y la comunicación humanas se realizan a través de conceptos y palabras. Como dice santo Tomás de Aquino: «Lo que puede ser conocido por nosotros con el entendimiento, puede recibir nombre por nuestra parte»^[1].

Dios, que quiere que entremos en diálogo con él y que hablemos de él, nos hace capaces de hablar con él y de él, y para eso nos ha dado la capacidad de entender y hablar con conceptos y palabras que hacen accesible decir algo verdadero sobre él y poder dialogar entre nosotros sobre Dios.

Como señala el Catecismo, esta capacidad, querida por Dios y que se nos da en la creación, hace posible el diálogo sobre Dios y el testimonio. Si la experiencia de Dios fuera tan superior a la capacidad humana que no se pudiera expresar en absoluto con palabras, sería tan personal e incommunicable que no se podría compartir con los demás, ni se podría dar testimonio de ella, ni se podría entrar en un diálogo realmente humano en el que pudiéramos entendernos y buscar la verdad, no sólo los que compartimos una fe, sino los hombres de cualquier creencia, aunque no tengan fe.

40 Puesto que nuestro conocimiento de Dios es limitado, nuestro lenguaje sobre Dios lo es también. No podemos nombrar a Dios sino a partir de las criaturas, y según nuestro modo humano limitado de conocer y de pensar.

Pero cuando hablamos de nuestra capacidad de conocer a Dios y de hablar de Dios tenemos que huir de dos extremos: 1) No podemos conocer ni decir nada sobre Dios, porque ni la inteligencia ni el lenguaje humano pueden alcanzar a Dios, de forma que Dios es un misterio absoluto del que no se puede decir nada (absolutamente *inefable*); 2) Podemos alcanzar un conocimiento perfecto de Dios y nuestro lenguaje puede comunicar a Dios de un modo exacto (*unívoco* en un lenguaje más técnico), de forma que eliminamos el misterio de Dios porque lo podemos encerrar en nuestra mente y en nuestros conceptos.

Hay un conocimiento y un lenguaje sobre Dios que es «limitado», lo cual no significa falso, pero desde luego no es completo ni exhaustivo, porque como dice san Agustín en las *Retractaciones*, «si lo comprendo no es Dios».

En suma, para alcanzar la sabiduría (la sabiduría natural y más aún la sabiduría sobrenatural), al principio hay que tener el deseo de saberlo todo y de comprenderlo todo; plantear apasionadamente las preguntas esenciales: «¿Quiénes somos? ¿De dónde venimos? ¿Adónde vamos?»; y esperar que un día podamos decirlo todo. Por medio de esto podemos alcanzar la segunda etapa, que consiste en estar sumergidos en la impresión irresistible de que decididamente no podemos decir nada: no sabemos nada, y por otra parte no tenemos que saber nada: «Vanidad de vanidades, todo es vanidad».

En ese momento estamos maduros para la sabiduría suprema, que era ya la de Sócrates y Platón; y, sobre todo, la de la revelación cristiana. La sabiduría suprema descubre que los dos extremos son falsos: es falso pretender que podemos decir todo, y es falso igualmente (es demasiado cómodo y perezoso) pretender que no podemos decir algo. La verdad, la sabiduría de las sabidurías, es sencillamente que se puede decir algo. Por ejemplo, que Dios existe, que tiene tal y cual perfección. Del mismo modo, tampoco podemos decir todo sobre la revelación trinitaria, pero podemos decir algo. Y cuanto más decimos, más comprendemos con san Agustín que no decimos nada... balbuceamos (Molinié, *Adoración o desesperación*, nº 22)[2].

Podemos hablar de Dios a partir de nuestro conocimiento de las realidades creadas y con nuestra inteligencia limitada. Así lo resume el mismo Catecismo:

48 Nosotros podemos realmente nombrar a Dios partiendo de las múltiples perfecciones de las criaturas, semejanzas del Dios infinitamente perfecto, aunque nuestro lenguaje limitado no agote su misterio.

Es lo que nos explica el siguiente número a través del concepto de la «analogía».

41 *Todas las criaturas poseen una cierta semejanza con Dios, muy especialmente el hombre creado a imagen y semejanza de Dios. Las múltiples perfecciones de las criaturas (su verdad, su bondad, su belleza) reflejan, por tanto, la perfección infinita de Dios. Por ello, podemos nombrar a Dios a partir de las perfecciones de sus criaturas, «pues de la grandeza y hermosura de las criaturas se llega, por analogía, a contemplar a su Autor» (Sb 13, 5).*

El texto del libro de la Sabiduría nos pone en la pista de que podemos comprender y hablar de Dios a partir de las criaturas, por medio de la semejanza que hay entre Dios y lo que él ha creado. De las cualidades de las cosas creadas, especialmente del hombre, podemos conocer cualidades de Dios y extraer palabras y conceptos que aplicamos a Dios. Es necesario caer en la cuenta de que no se trata de un simple proceso de abstracción en el que el hombre partiendo de la realidad que tiene a su alcance hace lo que puede para hablar de Dios. La fuerza de la analogía no está principalmente en la capacidad del hombre de aplicar a Dios conceptos que ve en las cosas creadas y en sí mismo, sino en la misma creación que sale de las manos de Dios y que, en consecuencia, refleja de alguna manera a Dios. Es la creación de Dios y la huella que Dios pone en la creación, y especialmente en el hombre, lo que hace posible el lenguaje «analógico» sobre Dios. En la creación, Dios no sólo pone el

«hábitat» en el que vive el hombre llamado a entrar en comunión con él, sino las huellas de su ser que nos permitirán hablar de él.

La revelación de los misterios divinos es posible precisamente porque Dios ha hecho todas las cosas, y particularmente al hombre, como un reflejo de su propia perfección, y también porque todas las cosas tienen su fuente en Dios. Si estas realidades no tuviesen ninguna relación con el misterio del ser divino, el diálogo entre Dios y el hombre sería sencillamente imposible; si, por otra parte, Cristo puede utilizar todos los recursos del universo creado para darnos a conocer a Dios y su designio de salvación, es porque la palabra creada ha precedido a la palabra reveladora, y porque la una y la otra tienen como principio a la misma Palabra interior de Dios (R. Latourelle, *La teología, ciencia de la salvación*, Bilbao 1968 (Desclée), cap. VIII).

Y eso no de una forma arbitraria, porque Dios haya hecho las cosas con cualidades determinadas por un acto de voluntad que no tiene nada que ver con su ser, por capricho, sino porque participan del ser de Dios. De nuevo es necesario acudir al magisterio de santo Tomás de Aquino:

Los neoplatónicos y Moisés Maimónides, con el que polemiza santo Tomás de Aquino, afirmaban un nexo causal puramente equívoco entre el Uno y sus emanaciones: la causa de todo no es nada de lo que ella realiza; Dios es la causa de todo bien sin ser él mismo bueno. Frente a esto, Tomás de Aquino afirma lo siguiente: Dios no es bueno porque cause el ser bueno; al contrario, da a las cosas el ser buenas porque él mismo es bueno[3].

Reproducimos aquí los textos de santo Tomás:

Hay que decir que todos estos nombres expresan la sustancia divina y se predicán de Dios sustancialmente, si bien no lo expresan totalmente. Esto es así por lo siguiente. Estos nombres expresan a Dios tal como nuestro entendimiento lo conoce. Y nuestro entendimiento, en la medida en que le conozca a partir de las criaturas, así lo conoce, por cuanto las criaturas lo representan [...] Por lo tanto, al decir *Dios es bueno*, el sentido de esta frase no es *Dios es causa de la bondad*, o *Dios no es malo*, sino: *Lo que llamamos bueno en las criaturas preexiste en Dios*, y siempre de modo sublime. De todo esto no se sigue que a Dios le corresponda lo bueno porque

cause bondad, sino, mejor, al revés, porque es bueno derrama bondad en las cosas[4].

Antes de entrar en el «proceso» de la analogía, queremos añadir tres comentarios a lo dicho hasta aquí de la analogía.

1. No podemos olvidar nunca que afirmar la posibilidad de este lenguaje sobre Dios no nos debe hacer caer en el extremo de pensar que podemos expresar «totalmente» lo que es Dios. El mismo santo Tomás es muy consciente de la limitación del lenguaje sobre Dios, por eso recoge el siguiente texto de san Juan Damasceno y lo comenta.

«Hay que señalar que cada uno de los nombres dados a Dios, no se le aplican sustancialmente, sino que muestran lo que no es, o alguna relación o alguna consecuencia de su naturaleza u operación» (San Juan Damasceno, *De fide* ortodoxa, I, 9) [...] El Damasceno dice que estos nombres no indican qué es Dios, porque ninguno de estos nombres expresa perfectamente qué es Dios. Pero cada uno de estos nombres lo expresa imperfectamente como imperfectamente lo representan las criaturas[5].

2. Hay que añadir una nota explicativa de por qué «muy especialmente» el hombre posee una privilegiada semejanza con Dios, de modo que las cualidades humanas tienen especial capacidad de expresar por analogía las cualidades de Dios.

Todo ha sido creado por Dios, pero no todas las cosas participan del mismo modo de las cualidades de Dios y, en consecuencia, hay diversos grados de «analogía» en los seres creados. El hombre, creado «a imagen y semejanza» tiene una especial participación de las cualidades de Dios. Dejemos que nos los explique el mismo santo Tomás:

Aunque en todas las criaturas hay alguna semejanza de Dios, sólo en la criatura racional se encuentra la semejanza de Dios como imagen, y en las demás se encuentra como vestigio[6].

A Dios se le asemejan las cosas, en primer lugar, y de un modo muy común, en cuanto que existen; en un segundo lugar, en cuanto que viven; finalmente, en cuanto que saben y entienden. Éstas, en expresión de san Agustín, *están tan cerca de Dios por la semejanza, que entre las criaturas no hay ninguna más próxima*. Es evidente que

sólo las criaturas intelectuales son, propiamente hablando, imagen de Dios[7].

Pero es evidente que en el hombre hay una semejanza de Dios y que procede de él como ejemplar, y que no es semejanza de igualdad, pues el ejemplar es infinitamente superior a lo imitado. Así se dice que en el hombre hay imagen de Dios, pero no perfecta, sino imperfecta. Esto es lo que da a entender la Escritura cuando dice que el hombre está hecho a imagen de Dios, porque la preposición *a* indica acercamiento, que sólo es posible entre cosas distantes[8].

Pero hay una gran diferencia entre el hombre como imagen de Dios y el Hijo de Dios:

Una imagen puede encontrarse en algo de dos maneras. 1) *Una*, en la realidad de la misma manera según su especie; como la imagen del rey se encuentra en su hijo. 2) *Otra*, en la realidad de distinta naturaleza, como la imagen del rey se encuentra en una moneda. Según la primera manera, el Hijo es Imagen del Padre. Según la segunda manera, el hombre es imagen de Dios. Por eso, para designar en el hombre la imperfección de imagen, el hombre no es sólo llamado imagen, sino *a imagen*, con cuya expresión se indica cierta tendencia a la perfección. Pero el Hijo de Dios no puede decirse que sea *a imagen*, porque es la perfecta Imagen del Padre[9].

3. En el texto de Latourelle que citábamos más arriba se sugiere una relación entre la analogía que parte de las cosas creadas -especialmente el hombre- y el lenguaje analógico que usa el mismo Jesús, el Hijo de Dios, al hablarnos de Dios. Es conveniente detenernos en ello. Recordemos el texto: «Si Cristo puede utilizar todos los recursos del universo creado para darnos a conocer a Dios y su designio de salvación, es porque la palabra creada ha precedido a la palabra reveladora».

Hay que caer en la cuenta de que el Hijo de Dios hecho hombre cuando quiere revelar al hombre quién es Dios y su plan salvador emplea palabras y conceptos humanos que tienen como origen la analogía entre Dios y las cosas creadas. En este caso, la analogía no sale simplemente de lo que el hombre puede conocer de Dios a partir de las cosas creadas, sino de lo que el Hijo de Dios, revelador del Padre, emplea para dar a

conocer a Dios al hombre. Son esas mismas analogías, empezando por la de «padre», las que utiliza. Y vemos que en diversas ocasiones coinciden las analogías que surgen de la huella de Dios en las realidades creadas y en el hombre y las analogías empleadas en la revelación en Cristo, «porque la una y la otra tienen como principio a la misma Palabra interior de Dios», porque es el mismo Dios el que quiere mostrarse al hombre y deja su semejanza en la Creación y el que se revela al hombre por medio de las analogías que el hombre puede entender, porque en el plan de Dios, desde el principio, está revelarse al hombre por medio del Verbo encarnado, por medio del cual ha creado todas las cosas y por el que se ha manifestado con palabras humanas[10].

Los tres pasos o vías de la analogía:

La analogía se define filosóficamente como «igualdad de relación en diversidad de esencia», es decir, que, en nuestro caso, encontramos en las cosas creadas una relación igual que la que se da en Dios, aunque haya una diferencia absoluta entre lo creado y lo divino. La analogía, siguiendo a Kant, «no significa una semejanza imperfecta de dos cosas, sino una semejanza perfecta de dos relaciones entre cosas completamente desemejantes»[11].

Así, la paternidad de Dios y la del hombre son, por su especie, tan diferentes como el ser divino y el ser humano; sin embargo, Dios se relaciona en sí mismo como Padre con su Hijo y, *ad extra*, como Creador con los hombres, de igual manera que un padre humano se relaciona con su hijo y con sus hijos; y nosotros los hombres debemos relacionarnos con Dios, nuestro Creador, de igual manera que los hijos se relacionan con su padre, y relacionarnos con nuestros prójimos de igual manera que nuestro Padre celestial se relaciona con sus hijos, los hombres[12].

Para que el conocimiento analógico de Dios no caiga en ninguno de los dos extremos que hemos señalado, se proponen tres momentos o vías que hay que recorrer:

La *vía de la negación* de todo lo imperfecto, la *vía de la afirmación* de todo lo perfecto y la *vía de la eminencia*, pues Dios es el origen absolutamente trascendente de todo lo creado[13].

Siguiendo con el ejemplo anterior podemos afirmar por la **vía positiva** que Dios es «padre» aplicándole a Dios todos los elementos positivos y perfecciones que encontramos en la realidad de la paternidad humana tal como nosotros la conocemos; pero, a la vez, por la **vía negativa** tenemos que decir que Dios no es «padre» en todos los elementos imperfectos y limitados que encontramos en la realidad humana de la paternidad; y además por la **vía de la eminencia** tenemos que decir que Dios es mucho más que cualquier padre y que su paternidad trasciende y desborda el concepto de paternidad. De este modo, no podemos usar de un modo unívoco el término «padre» para el hombre y para Dios, como si significaran exactamente lo mismo, pero podemos hablar de Dios como Padre siendo conscientes, a la vez, de que decimos demasiado y demasiado poco, con la prudencia de usar un término análogo, pero sabiendo que estamos diciendo algo verdadero acerca de Dios, aunque no consiga encasillarlo en nuestros conceptos de forma absoluta.

Lo mismo podríamos decir de cualidades como la bondad o la belleza. A partir de la bondad de lo creado podemos decir que Dios es bueno porque reconocemos en la bondad una perfección, pero tenemos que decir a la vez que Dios no es bueno en la forma limitada que vemos en las realidades creadas o en las personas, y que la bondad de Dios va mucho más allá de la bondad que vemos en la realidad. De esa forma purificamos y ampliamos un concepto que nos dice algo de Dios, pero con el que no podemos definirlo de forma absolutamente controlada.

42 Dios trasciende toda criatura. Es preciso, pues, purificar sin cesar nuestro lenguaje de todo lo que tiene de limitado, de expresión por medio de imágenes, de imperfecto, para no confundir al Dios «inefable, incomprensible, invisible, inalcanzable» (Anáfora de la

Liturgia de San Juan Crisóstomo) con nuestras representaciones humanas. Nuestras palabras humanas quedan siempre más acá del Misterio de Dios.

43 Al hablar así de Dios, nuestro lenguaje se expresa ciertamente de modo humano, pero capta realmente a Dios mismo, sin poder, no obstante, expresarlo en su infinita simplicidad. Es preciso recordar, en efecto, que «entre el Creador y la criatura no se puede señalar una semejanza tal que la diferencia entre ellos no sea mayor todavía» (C. Letrán IV: DS 806), y que «nosotros no podemos captar de Dios lo que El es, sino solamente lo que no es y cómo los otros seres se sitúan con relación a El» (S. Tomás de A., s. gen. 1, 30).

Estos dos últimos números nos llevan de nuevo a considerar la limitación de nuestro lenguaje sobre Dios y a hablar de él con la humildad del que sabe que Dios es infinitamente más de lo que podemos concebir, imaginar y describir. Tenemos que tener mucho cuidado de no confundir nuestras representaciones de Dios con el mismo Dios. Molinié cita varias veces este texto[14]:

Esa noche después del funeral de S. me despertó un grito de desesperación que procedía del otro lado de las cortinas... Anna seguía de pie sobre la cama, con los ojos abiertos, desorbitados, las lágrimas corriéndole por las mejillas y ambas manos apretadas contra la boca como si quisieran sofocar un grito... Lloré; no sé si por ella o por mí. Por la razón que fuere, la angustia me abrumó.

De pronto, en mi vacío inundado de lágrimas, oí la voz de Anna.

—Por favor, Señor Dios, enséñame a hacer verdaderas preguntas. Oh, por favor, Señor Dios, por favor, ayúdame a hacer verdaderas preguntas.

Durante un momento de eternidad vi a Anna como una llama, y me estremeció la súbita intuición de mi propia peculiaridad. ¿Cómo me las arreglé en ese momento? Es algo que nunca llegaré a saber, porque mis fuerzas no estaban a la altura del momento. De alguna manera extraña y misteriosa «vi» por primera vez.

—Titch dije , ¿por qué le pedías a Dios eso de las verdaderas preguntas?

—¡Oh!, es que es triste, sabes, nada más.

—¿Qué es triste?

—La gente.

—Ya veo. ¿Qué es triste en la gente?

—La gente debería aumentar en sabiduría a medida que envejece...

—¿Te parece que no? le pregunté.

—No, las cajas se hacen cada vez más pequeñas.

—¿La cajas? Eso no lo entiendo.

—Las preguntas están en cajas explicó , y las respuestas no pueden ser más grandes que la caja.

—Eso es difícil de entender; explícamelo mejor.

—No es sencillo explicarlo. Es como... es como si las respuestas fueran del mismo tamaño de la caja. Como eso de las dimensiones.

—¿Cómo?

—Si haces una pregunta de dos dimensiones, entonces la respuesta también es en dos dimensiones. Es como una caja. No puede salir.

—Creo que entiendo a qué te refieres.

—Las preguntas llegan hasta el borde y allí se quedan. Es como una prisión.

—Me imagino que todos estamos en una especie de prisión.

Ella sacudió la cabeza.

—Oh, no. El Señor Dios no haría una cosa así.

—No, desde luego que no. Entonces, ¿cuál es la respuesta?

—Dejar en paz al Señor Dios. Él nos deja en paz a nosotros.

—¿Y nosotros no?

—No. Nosotros ponemos al Señor Dios en cajitas.

—No creo que hagamos eso.

—Sí, continuamente. Porque en realidad le amamos. Tenemos que dejar al Señor Dios en libertad. Eso es amor.

Por mucho que avancemos en el conocimiento humano de Dios, tenemos que ser infinitamente respetuosos con el misterio de Dios que no podemos alcanzar y menos definir o controlar.

Aunque nuestro lenguaje «capta realmente a Dios mismo», tenemos que saber que, precisamente por su simplicidad, sigue siendo «inefable, incomprensible, invisible, inalcanzable».

Importancia del conocimiento analógico para el contemplativo

Estas reflexiones tienen una gran importancia para el contemplativo, llamado de una forma especial a mantener siempre el equilibrio necesario en el conocimiento analógico de Dios y en el lenguaje con el que expresa dicho conocimiento. Lo cual supone para él lo siguiente:

1. El contemplativo sabe por experiencia que el misterio de Dios es inabarcable e inexpressable con palabras humanas; y cuenta con la dolorosa impotencia que tienen nuestras palabras para expresar y comunicar la experiencia que tiene de Dios.

2. Eso le hace meticuloso y humilde a la hora de hablar de Dios. Debe tener siempre un cuidado exquisito para no encerrar a Dios en palabras y conceptos; evitando la tentación de simplificar lo que no comprende o complicando una simplicidad que no es capaz de expresar.

3. La enseñanza de la Iglesia le anima a hablar de Dios sirviéndose de las analogías que Dios mismo pone a su alcance en la creación, especialmente en el hombre, y las que usa en la revelación. Pero debe ser consciente de que no puede hablar de Dios con el orgullo y la suficiencia de quien pretende meter lo infinito en una cajita, sino que se atreve a hablar de Dios porque es él quien le ha dado instrumentos pobres y limitados, pero verdaderos, para hacerlo. Y por el mismo respeto que le merece la trascendencia divina, el verdadero contemplativo intenta conocer la profundidad y los límites de las analogías que emplea para hablar de Dios.

4. La misma capacidad que tienen las cosas y las realidades humanas como instrumentos que nos ayudan a hablar de Dios hacen que el contemplativo mire todo con la profundidad que

necesita para responder a su insaciable anhelo de conocer y dar a conocer el misterio del que vive; una mirada muy distinta de la que tienen los que prescindieron de Dios y se quedan en la superficie de la realidad.

5. El verdadero contemplativo no dejará nunca de buscar, siempre y en todo, al verdadero Dios que, por ser misterio, se expresa sin palabras y le arrastra al silencio y a la oscuridad de la fe, al abandono y a la adoración, y le hace suplicar al Dios-Esposo, con san Juan de la Cruz

Acaba de entregarte ya de vero:
no quieras enviarme
de hoy más ya mensajero,
que no saben decirme lo que quiero[15].

Esto explica que una oración que empieza con palabras (en la oración, en la *lectio*, en la misma liturgia), termine en el silencio:

Cuando se comienza a comprender y a practicar lo que he dicho, Dios nos lleva a otra parte y nos invita a contemplarle a Él y a su amor por nosotros. Intentar hablar de ello es exponerse a llegar a un callejón sin salida, es decir, al silencio. ¿Cómo atreverse a hablar de Dios? Toda palabra, como toda música, es finalmente una invitación al silencio. Las más hermosas meditaciones deben desembocar en la adoración de lo que es incomprensible e inefable.

Mientras se hable de cosas humanas, como aquellas de las que hemos hablado, se puede creer en la importancia de lo que se dice; pero tratándose de Dios, lo interesante es lo que no se dice, lo que no se ve, lo que no se sabe... Esta zona impensable no es objeto de reflexión, sino de contemplación; una especie de interrogante, de prolongado grito silencioso: Dios mío, ¿quién eres Tú? O bien: ¿Qué será de los pecadores?

Habría que hablar de Dios como han hecho los Padres de la Iglesia, para que valga la pena. Pero ellos mismos se apresuraban a olvidar sus más hermosas meditaciones, pues sus miradas estaban fijadas en otra parte, y precisamente por eso decían cosas tan hermosas (Molinié, *El coraje de tener miedo*, 13ª variación)[16].

6. Aquí aparece el riesgo del iluminismo, que amenaza el verdadero progreso del contemplativo en el conocimiento de

Dios. Para evitarlo, debe tener muy presente que no puede existir contradicción entre su experiencia de Dios y el conocimiento que podemos tener de él a través de la analogía. Ésta es un instrumento objetivo que, aunque limitado, nos permite alcanzar un conocimiento verdadero de Dios con el que podemos verificar la experiencia inefable del misterio de Dios y evitar caer en el subjetivismo que lleva al peligroso iluminismo.

La aplicación de las tres vías de la analogía por el P. Molinié

La dificultad que supone la aplicación concreta de las tres vías de la analogía a nuestra vida interior, la ha resuelto magistralmente el P. Molinié, que relaciona estas tres vías de la analogía con tres tipos de hombres respecto a Dios, o con tres etapas en el conocimiento de Dios. El contemplativo debe tener muy en cuenta estas etapas para no quedarse atrapado ni por la vía positiva, no exenta de orgullo, que le lleva a encasillar dogmáticamente a Dios; ni por una vía negativa que, a veces por pereza, le lleva a un silencio vacío que desemboca en el agnosticismo; y debe ir más allá por la vía de la eminencia hasta un conocimiento de Dios que desemboca en el silencio de la adoración. El mejor modo de entenderlo es dejar que él mismo nos lo explique.

Se trata de un procedimiento dialéctico tomado prestado por Dionisio, llamado el Areopagita, de los filósofos neoplatónicos. A propósito de cada perfección divina, se procede sucesivamente por vía de afirmación, de negación, y de eminencia. Decimos, por ejemplo: «Dios es bueno»; después: «Dios no es bueno» (de la manera imperfecta propia de las criaturas); por último: «Dios es bueno eminentemente», porque excede todo lo que llamamos con este nombre: «Las negaciones, como se ve, tienen aquí por finalidad, no el destruir las afirmaciones, sino ir más allá de ellas. Es incluso en lo que son preferibles a las afirmaciones. Obligan al espíritu, que ya no puede volver sobre su afirmación, a pasar más adelante, en una mirada silenciosa... trascendiendo la imperfección de los conceptos, tanto positivos como negativos»[\[17\]](#).

Podemos llamar dogmatismo a la tendencia natural del espíritu humano a no sobrepasar el nivel de la afirmación. Definido así, el dogmatismo no es la propiedad exclusiva de los creyentes o de los tomistas, ni siquiera de los filósofos y de los sabios: hay un dogmatismo marxista, todos lo saben, pero de una manera más general toda escuela intelectual tiene sus dogmáticos. Hay también un dogmatismo de la tolerancia y de la neutralidad religiosa... Generalizando más todavía, el dogmatismo puede extenderse al dominio de la vida práctica y de las certezas del sentido común, o de los prejuicios que ocupan su lugar. Puede definirse como una pereza que se endurece rechazando someterse al espíritu crítico. De ahí pueden resultar grandes crímenes en el orden moral e intelectual. Desde el punto de vista que nos interesa aquí, su fruto más pernicioso es ofrecer a los hombres una caricatura de la verdadera certeza filosófica o religiosa. En la masa inmensa de espíritus «que buscan y que dudan», ¿hay uno solo que sospeche que la certeza es algo distinto a un descanso cómodo en el nivel de la vía de afirmación? Y los que dudan son, quizá, en parte responsables, porque buscan esa comodidad más que la Verdad misma, y acaban por encontrarla, como veremos, en la misma vía de la negación. Pero los dogmáticos de toda clase participan en la responsabilidad abrumadora del desconcierto de la inteligencia en el siglo veinte. La evidencia de que no pueden tener razón, que no puede ser tan simple como dicen, que no se mete la verdad en el bolsillo con la soltura que parecen tener (y que hacía decir a Marie Noël al seguir las exposiciones muy eruditas en las que un teólogo desmontaba tranquilamente los resortes íntimos de la Divinidad: «No existe el gran hombre para su criado»), acaba por provocar la convicción no razonada, que actúa como si fuera un reflejo condicionado, de que toda certeza a priori es un error; y por causar una verdadera alergia en relación con lo que podría convertirse en nosotros en una certeza. Sospechan muy poco que la verdadera certeza, lejos de ser un descanso, es más cansada aún que la duda y que todas las actitudes que surgen de la vía de negación.

En lo que concierne a Dios, las afirmaciones no son errores, pero no podemos decir tampoco con toda seguridad que son perfectamente verdaderas porque, sin ser falsas, están profundamente inadaptadas..., mientras que, siguiendo a Dionisio, las negaciones son verdaderas sin más y sin restricción[18]. El desconocimiento del carácter inapropiado de las afirmaciones, el rechazo práctico a someterlas al cedazo de la vía negativa para que desemboquen en la

vía de eminencia es, pues, un error monstruoso y un hermoso ejemplo de estas herejías clandestinas imposibles de atacar porque nunca se dejan combatir a cara descubierta. La detección de una herejía como ésa hace surgir claramente en cada uno una conversión interior, una catarsis que nadie puede realizar en lugar del interesado, y sin la cual no encontraremos nunca la unidad, ni entre los cristianos ni siquiera entre los católicos. Gracias a esta precisión técnica, y a condición de que nuestros interlocutores no abusen de esta confesión para darle otro sentido, encontramos abierta para los católicos la posibilidad de reconocer sus herejías con toda sinceridad, herejías que no conciernen al Dogma sino a cierta manera cómoda de servirse de él y, por este hecho, de traicionarlo. Entonces quizá podremos conseguir de los protestantes una catarsis análoga respecto a su negativa de los dogmas...

La vía negativa consiste en tomar conciencia de una manera aguda de los límites de la vía de afirmación y de su carácter inadaptado en relación con la Verdad perfecta. Manejada correctamente, prepara a la vía de eminencia y conduce hasta ella. Pero tiene también su error secreto que consiste -como en el dogmatismo, pero al revés- en descansar en la comodidad de la negación. En esta comodidad, que llamaremos escepticismo, se da a la vez más profundidad y más locura que en el dogmatismo: más profundidad, porque el escepticismo cobra conciencia de los límites bastante gruesos de la vía de afirmación, presiente que la verdad no se deja encerrar en los conceptos humanos; más locura, porque es más insensato descansar en las contradicciones, en el relativismo y, al final, en la descomposición de la inteligencia, que en su rudeza.

Si dejamos de lado esta aberración, hay que considerar la vía negativa como una transición paradójica entre la vía de afirmación y la vía de eminencia. Paradójica, porque parece destruir las afirmaciones que habíamos creído poder plantear y que, al final, va a reforzar: «Bajo uno de sus aspectos la noción de sabiduría se afirma de Dios, y bajo otro de sus aspectos es negada»^[19]. Es afirmada, en efecto, como sabiduría, y es negada como limitada. Si tenemos una visión perfectamente clara de esta distinción, estamos ya en la vía de eminencia: la vía negativa corresponde al momento en que descubrimos que nuestros conceptos no pueden convenir tal cual, pero en el que no sabemos todavía claramente si en estas condiciones podrán convenir nunca. Dios y la Verdad parecen entonces infinitamente elevados sobre los dogmas, las formulaciones y los

pensamientos humanos; ocultos a todas esas cosas por lo que los místicos llaman la «nube del no-saber».

Y es ahora cuando estamos en la encrucijada, ya que esta percepción que puede caer, por unos milímetros, en el agnosticismo o en la adoración[20]. Dicho de otra manera, la vía de negación es una curva necesaria pero peligrosa, una crisis de crecimiento que siempre puede acabar en la esclerosis. Cuando, por el contrario, su evolución es feliz, esta vía se parece mucho a una verdadera purificación, es el momento en el que la estrella de los Magos desaparece antes de volver a aparecer en un cielo inteligible más puro: la agonía de los conceptos antes de su resurrección...

Más profundamente todavía, podemos ver ahí el primer contacto entre una luz excesiva y unos ojos acostumbrados a la penumbra; primer contacto que ciega, suprimiendo la visión mediocre a la que estaban adaptados: una vez que pasa el primer choque, los ojos se acostumbrarán a esta nueva luz y verán infinitamente mejor que antes. Pero la espera a esa nueva luz es la noche... Toda irrupción de una vida nueva e intensa tiene como primer efecto paralizar la vida mediocre a la que reemplaza[21]. De eso dan testimonio abundantemente los adeptos a la vida espiritual, natural o sobrenatural. Marcel Proust, por ejemplo, insiste repetidas veces en el carácter desconcertante del contacto con una forma de belleza artística o natural con la que no estamos acostumbrados. Llamamos Hermosura al conjunto de las manifestaciones de ésta que se nos ha hecho familiar: Platón diría que conocemos de lo Bello en sí ciertas participaciones muy limitadas, dentro de las cuales nuestra pereza y nuestra costumbre han creído poder encontrar la esencia de lo Bello. Entonces, no hay siquiera necesidad de ponernos en presencia de la Belleza absoluta para que seamos desconcertados: la mera manifestación de una forma nueva de belleza que no forma parte del marco de lo que hemos creído que es la belleza (y que ha perdido para nosotros su frescor, este poder insólito que es el privilegio de lo Real cuando se nos descubre verdaderamente) basta para darnos la impresión de estar ante algo que no es bello... porque no es bello de la manera estrecha y acotada en que hemos concebido lo Bello[22].

En el terreno sobrenatural, este tema es casi una banalidad de la que me contentaré con ofrecer dos ejemplos. Leemos en el oficio de san Agustín: «*Sensit igitur et expertus est, non esse mirum quod*

palato non sano poena est panis, qui sano est suavis, et oculis aegris odiosa lux, quae puris est amabilis»[23].

Se encuentra por otra parte en el libro de la bienaventurada Ángela de Foligno:

Una vez el alma fue arrebatada y veía a Dios con tal claridad y con tal plenitud como no lo había visto nunca, ni tan grande ni de este modo tan pleno. Y allí donde yo estaba, busqué el Amor y ya no lo encontré. Y entonces perdí incluso el amor que había tenido hasta ese momento, y fui hecha el no-amor.

Y después de eso, lo vi en una tiniebla. Y ¿por qué en una tiniebla? Porque él es mucho más grande de lo que podemos pensar y comprender. Y todo lo que puede ser pensado y comprendido no lo alcanza ni por aproximación... Y en este Bien tan eficaz que aparece en la tiniebla está ahora mi esperanza firme toda recogida y segura...

Sucedió que súbitamente el alma fue elevada, y estaba con tal alegría que es totalmente inenarrable, y nada puede contarse de ella. En ella sabía completamente todo lo que quería saber; tenía enteramente todo lo que quería tener. Y veía todo Bien... Entonces el alma nunca puede pensar en salir de este Bien o en separarse de este Bien, ni que deba dejarlo en adelante. Pero se deleita en este todo Bien. Y el alma no veía nada en absoluto que pueda ser narrado por los labios, ni siquiera después por el corazón. Y no ve nada, y ve absolutamente todo.

...En ningún bien que pueda narrarse exteriormente ni siquiera pensarse, tengo ahora mi esperanza. Sino que tengo mi esperanza en un bien secreto, muy secreto y escondido, que comprendo con esta gran tiniebla».

(Y como yo, hermano escritor[24], me oponía a ella sobre esa supuesta tiniebla y no comprendía, esta fiel de Cristo, queriendo explicarlo, me decía:) Pero era tanto más cierto y superior a cualquier cosa en la medida en que se me

aparecía más en tiniebla y muy secreto. Y por eso veo con tiniebla, porque eso supera todo bien. Y todas las cosas y cualquier otra cosa es tiniebla. Y tan lejos como pueda alcanzar el alma o el corazón, es menos que este bien. (Y lo que he contado hasta ahora, a saber, cuando el alma ve a Dios llenarlo todo -viendo todas las criaturas-; e incluso cuando el alma ve el divino Poder; e incluso cuando el alma ve la divina Voluntad -como hasta aquí la fiel de Cristo me contó haber visto todo de forma maravillosa e inenarrable-; la fiel de Cristo dice:) Esto es menos que este Bien muy secreto; porque lo que veo en tiniebla es Todo; sin embargo todo lo demás son partes.

Y aunque todas estas cosas sean inenarrables, sin embargo traen la alegría. Pero cuando se ve a Dios en este modo de tiniebla, no aporta ni risa a los labios, ni devoción, ni fervor, ni amor ardiente, porque ni tiembla ni se mueve el cuerpo o el alma, como estaban acostumbrados a moverse. Pero no ve nada y lo ve todo; y el cuerpo duerme y la lengua está cortada. Y todas los favores que él me mostró numerosos e inenarrables, y todas las palabras que me dijo, y todo lo que tú no has escrito nunca, comprendo de tal manera que es mucho menos que este Bien que veo con tan gran tiniebla, que no pongo en ellos mi esperanza, o no está mi esperanza en ellos; e incluso, si fuera posible que todas estas cosas no fueran verdaderas, no disminuirían en absoluto mi esperanza, y ciertamente no disminuiría mi esperanza, que es firme en este Todo Bien que veo con tal tiniebla...

Y, por otra parte, los demonios me rechazan con gran maldad y con una persecución casi continua, teniendo poder sobre mí, porque Dios ha puesto en sus manos mi alma y cuerpo; porque, por mucho que ellos pueden afligir con fuerza el cuerpo, no pueden, sin embargo, afligir o atormentar lo mismo el alma con penas; porque el alma está más cerrada que el cuerpo. Y me parece que les veo casi corporalmente cornudos contra mí. Y, por otra parte, Dios me atrae hacia él.

Y si digo que me atrae con dulzura o amor, o con otra cosa que pueda ser dicha o pensada o imaginada, es totalmente falso; porque no me atrae con ninguna cosa que pueda ser nombrada o pensada por el más sabio del mundo. Y si digo que es Todo bien, lo destrozo. Y me parece que me agarro a esta Trinidad que veo con tan gran tiniebla y yazgo en medio de ella. Y esto me atrae más que ninguna cosa que haya tenido antes, o ningún bien que haya dicho antes. Y tanto más, que no hay ninguna comparación. Y todo lo que digo me parece que no es nada o está mal dicho.

(Y luego dice:) Me parece que, diga lo que diga, blasfemo. Y cuando tú me preguntas si atrae más que antes, me parece que eso es blasfemar. Porque cuando me preguntaste y contesté de ese modo entonces estaba totalmente enferma. Y no me acuerdo, cuando estoy en ella, de ninguna humanidad o del Dios Hombre, ni de ninguna cosa que tenga forma. Y, sin embargo, entonces veo todo y no veo nada»[25].

La inteligencia moderna navega de lleno en la vía negativa. Para atravesar esta prueba, hace falta la flexibilidad insustituible que sólo engendra una humildad verdadera. Cualquiera que se tensa y se agarra a los puntos de apoyos de la vía de afirmación, o incluso quiere encontrar en la oscuridad de la vía negativa la estabilidad que disfrutaba en la vía de afirmación, se arriesga a la locura..., y es ciertamente una verdadera locura que se adueña muy dulcemente de la inteligencia occidental, un vértigo que el orgullo se arriesga a convertir en catástrofe. Fijaos, por ejemplo, en la ambigüedad de una fórmula tal como «Dios está por encima de eso», por encima de nuestros dogmas y de nuestras afirmaciones. Se da ahí un descubrimiento necesario sin el cual nunca se pasará de la fe del carbonero a la fe de los místicos. Pero la misma arrogancia que corría el riesgo de alimentarse con las afirmaciones en las que se esperaba encerrar a Dios, se arriesga a expresarse después a través de las negaciones que prohíben a cualquiera decir cualquier cosa de Dios. Así elevan el fracaso de sus pretensiones doctrinales a la altura de una doctrina más pretenciosa todavía, y cierran a todos la puerta de una luz de la que aquella creía haber tenido el monopolio. Así nace un dogmatismo antidogmático, un fanatismo de la tolerancia y de la

neutralidad, que se opone más violentamente aún que el dogmatismo a los balbuceos de la vía de eminencia[26].

«No hay escéptico efectivo», decía Pascal. Esto se ha repetido tanto que se ha convertido en una banalidad (proclamada ya por Lucrecio con mucha fuerza): el escéptico consecuente no debe estar seguro de nada, ni siquiera de la verdad del escepticismo, ni siquiera de su propia ignorancia, ni siquiera sobre la diferencia que separa el saber de la ignorancia para el sentido común. De modo que el escepticismo sólo puede ser un juego del espíritu que se abstiene muy bien de llegar hasta el extremo de sus propias afirmaciones, y se contenta con enunciarlas con desgana para evitar mirar cualquier cosa de frente... y comprender lo que dice. Pero un espíritu apasionado, al que las dificultades de la búsqueda filosófica sumergen en el desconcierto de una duda cuya amplitud no llega ya a limitar, puede acabar al final de esta vía negativa en singulares descubrimientos. «Habré atravesado esta vida, dice aproximadamente Jean Rostand, en una especie de asombro...» Este sabio me parece el tipo de los espíritus honrados para los que la duda en materia filosófica y religiosa no es el fruto de un desparpajo elegante, sino una peregrinación dolorosa hacia las fuentes de una angustia de las que el mismo Rostand confiesa no conocer su significado.

En este drama intelectual hay algo análogo al drama afectivo de los desesperados: la misma desesperación puede volverse, en efecto, relativamente cómoda, en la medida en que se instala en una especie de indiferencia, que es ya la muerte del alma. La alegría de la esperanza aparece en este estado como el peor de los adversarios, la que nos despertará del sueño anestésico que constituye la verdadera desesperación (seguramente el único que es un pecado contra la virtud de esperanza), para sumergirnos de nuevo en las angustias de la incertidumbre y de las alternativas entre el desamparo (que no es ya el pecado de desesperación, sino una emoción difícilmente tolerable) y la alegría.

Por tanto, para arrancar un alma de la desesperación no es necesario darle la certeza de la salvación. Por el contrario hay que intentar quitarle la certeza en la que intenta hundirse: quiero decir la de su pérdida. La idea de que quizá no todo esté perdido, que la salvación puede concernirme «a mí» también, si realmente llega a irrumpir en el corazón de un desesperado, basta para arrancarle de la desesperación.

Vemos a qué tienden estas observaciones: el agnosticismo auténtico deja forzosamente una brecha abierta a la posibilidad, por increíble que parezca, de la irrupción de la Luz, de la Verdad, de la Alegría. «¿Y si el mundo tuviera un sentido? ¿Y si existiera una Luz más fuerte que todas las tinieblas? ¿Y si existiera una Verdad más allá de todos los errores del espíritu humano? ¿Y si hubiera un camino para alcanzarla?», ésa debería ser, me parece, la formulación suprema de un escepticismo perfectamente honrado: una interrogación, no una afirmación o una negación. Interrogación generadora de angustia quizá, aquella que Kafka describe en los mitos en los que la esperanza que esta angustia contiene es infaliblemente decepcionada... Pero precisamente la honradez, más fatigosa todavía, consiste en resistir a esas imaginaciones que nos hacen resbalar, poco a poco, en la anestesia de la desesperación. Un signo de interrogación es un signo de interrogación: puede ser agitado por el miedo de desembocar en la nada, pero todo su fermento consiste precisamente en sentirse animado por el presentimiento de una respuesta desconocida, y en proteger este presentimiento contra todas las angustias, en la fidelidad de una espera que podrá durar toda la vida.

Esa interrogación heroica, indomable en su obstinación a no saber lo que espera, a no definirlo hasta que no lo haya recibido, sólo encontrará descanso, a mi manera de ver, en la vía de eminencia, es decir, en la adoración. Desde luego, primero hay que dar un paso, ya que la interrogación pura queda suspendida en el vacío y no sabe todavía si existe un objeto de adoración. Esto no es verdaderamente nuevo respecto a la vía negativa, pero estaba contenido ya en germen en la vía de afirmación: dudamos y estamos en la angustia, dirían los fenomenólogos, porque estamos en presencia de algo. La misma vía negativa descansa, pues, en una certeza, extraída muy burdamente por la vía de afirmación[27]. El privilegio de la vía negativa «heroica» y del agnosticismo abierto es permanecer permeable a la toma de conciencia de la luz secreta que anima la duda y la angustia. Pero esta toma de conciencia no ha sucedido todavía, y éste es precisamente el heroísmo de esta vía, el de permanecer abierto a lo que aún no le ha sido dado.

Sin embargo, esto no es un objeto nuevo que falta, sino, en el fondo, una simple confesión, una confesión que libera la certeza que ha estado cautiva con las ataduras de la angustia. Lo más extraño es que la angustia se nutre de la certeza pero sin permitirle «salir»,

porque la angustia no soporta dejar hablar a la certeza de la que se nutre[28]. Indiscutiblemente, hace falta, pues, un cambio del espíritu para aceptar tomar conciencia de que el abismo de su angustia se apoya secretamente en un abismo de certeza todavía más profundo: el abismo de la muerte y de la nada, sobre el abismo más profundo del Ser y de la Vida; y de que no está ante un absurdo[29], sino ante un misterio, lo que le permite a su interrogación encontrar, por fin, su verdadero sentido: el que ha hecho este camino sabe, por fin, y gracias a la vía negativa, cuán impensable es el secreto del Ser; descubrimiento que no lleva a la descomposición de la inteligencia, sino a su abajamiento en la adoración.

«La muerte, escribe con parecidas palabras Charles Morgan en *Fontaine*, detenta la llave de todos los problemas, no en el sentido en que se dice estúpidamente que pone fin a todo, sino porque revela radicalmente al hombre que él ocupa el segundo lugar (aunque no sepa quién es el Primero), y que el ponerse de rodillas le es moralmente necesario». Así que, para arrodillarnos aparentemente no se requiere tener la mínima idea de Qué o Quién es ante el que nos arrodillamos: en el fondo, ésa es la adoración más pura, ofrecida al agnóstico al final de su largo viaje.

La vía de eminencia toma conciencia de que esta ignorancia aparente sobre Lo que está en el primer lugar implica, en realidad, un saber muy profundo y una luz muy elevada. En primer lugar, sabemos que se trata del Primer lugar, lo que basta para descartar las imperfecciones del mundo visible, para reconocer con la vía negativa que este Primer lugar está «por encima» de todos nuestros conceptos..., pero exactamente encima, y no debajo; que se nos escapa por exceso, no por defecto[30]. Así descubrimos que, si nuestros conceptos naufragaran totalmente a través de las tinieblas de la vía negativa, la misma vía negativa perdería su sentido: hay en ellos una luz que resiste a la negación...

Esta luz es lo que la vía de eminencia quisiera liberar de todo límite para transponerla al infinito. Desgraciadamente, para nosotros es inseparable de los límites que nos obligan a multiplicar los conceptos, en lugar de captarlo todo en la Unidad de la Luz Infinita. Dicho de otra manera: la vía de eminencia no puede alzar su vuelo para «despegar» de la vía de afirmación y de negación. Tenemos que servirnos de lo que tenemos, es decir, de conceptos inadaptados a la Luz suprema, empezar por plantear estos conceptos en un juicio afirmativo,

reconocer en un juicio negativo que son inadaptados, para descubrir al final la existencia en ellos de una piedra preciosa que, si pudiésemos liberarla de sus límites, convendría a Dios: ésa es la vía de eminencia. Técnicamente conduce a distinguir en un concepto, por un lado esta pequeña luz (el *significatum*), por otra parte, la manera tosca y recortada en la que nos presenta esta luz (el *modus significandi*). Entonces, después de haber afirmado sumariamente de Dios el concepto en cuestión, negamos el *modus significandi* en la vía negativa, y se reafirma el *significatum* -pero purificado del *modus significandi*- en la vía de eminencia.

Toda la fuerza de este asunto, y toda su austeridad, viene de que realmente no podemos liberar nuestros conceptos de su *modus significandi*: esto sería ver las cosas en la Luz de Dios, y por tanto, es ser liberado de la condición terrenal[31]. Todo lo que podemos hacer es comprender que el *significatum* no es solidario en sí del *modus significandi*. Éste es el sentido explícito de la vía de eminencia, pero ése es ya el sentido implícito de la vía negativa: reconocer que nuestros conceptos son inadaptados por falta de inteligibilidad es reconocer implícitamente como válido lo que ya contienen de inteligibilidad. La vía de eminencia se contenta entonces, a propósito de Dios, con afirmar su existencia, por esta inteligibilidad, de un modo desconocido donde es liberada de todo límite. El hecho de que este modo se nos escapa totalmente basta para justificar lo que podría llamarse el agnosticismo de la adoración. Este modo explica las tinieblas y la derrota de toda alma que intenta explorar el infinito, en el plano metafísico o en el plano sobrenatural.

Como decía al principio del capítulo III de la primera parte, hay que aceptar que hay una noche metafísica en la vida intelectual, como hay una noche de la fe en la vida espiritual. La negación de esta noche me parece que encabeza los grandes errores filosóficos: ya se trate de la negación sumaria de los que, a falta de sentido metafísico, se contentan con solucionar los grandes problemas en el nivel de la vía de afirmación (empiristas, nominalistas, sensualistas, positivistas, etc.); o bien se trate de la esperanza, acariciada por los espíritus profundos, de liberar a los hombres de toda oscuridad para sumergirlos en una claridad definitiva, ya sea de tipo humano (cartesianismo y sus derivados), ya sea de tipo sobrehumano (las religiones hinduistas, quizá); o bien, por último, de la desesperación engendrada por el fracaso de todas estas tentativas: desesperación ella misma sumaria en los espíritus sumarios; profunda y metafísica (tanto más terrible, en

consecuencia) en los pensadores geniales como Kant y sus sucesores[32].

Todo conocimiento serio de la doctrina cristiana, toda confrontación de su filosofía con las otras doctrinas, todo diálogo ecuménico requiere en definitiva, como vemos, la meditación profunda de esta dialéctica de las tres vías, meditación sencillamente esbozada aquí, y de la que podría hacer una importante obra con este único tema (Molinié, *La ley y la gracia*, Nota D. Los subrayados y las notas son del autor)[33].

NOTAS

- [1] Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 13, a. 1.
- [2] M.-D. Molinié, *Adoration ou désespoir. Une catéchèse por les jeunes... et les autres*, Chambray 1980 (CLD), 122.
- [3] G. Söhngen, *Analogía*, en H. Fries, *Conceptos fundamentales de teología*, Madrid 1966 (Cristiandad), I, 110.
- [4] Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 13, a. 2.
- [5] Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 13, a. 3.
- [6] Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 93, a. 6.
- [7] Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 93, a. 2.
- [8] Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 93, a. 1.
- [9] Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 35, a. 2.
- [10] Esto tiene que ver con la distinción entre *analogia entis*, la que parte de las cosas creadas para hablar de Dios (de la que habla el Catecismo), y la *analogia fidei*, los términos y comparaciones que encontramos en la Palabra de Dios, especialmente en Jesucristo, y que emplea Dios para hablar a los hombres con conceptos humanos que pueda entender. Desde un punto de vista teológico, especialmente católico, no hay razón para oponer la una a la otra de un modo excluyente.
- [11] I. Kant, *Critica a la razón pura*, B 222.
- [12] G. Söhngen, *Analogía*, 98.
- [13] G. Söhngen, *Analogía*, 110.
- [14] Fynn, *Señor Dios, soy Anna*, 116-118.

[15] San Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual*, 6.

[16] M.-D. Molinié, *El coraje de tener miedo. Variaciones sobre espiritualidad*, Madrid 1979, 2ª ed. (Paulinas), 213-214.

[17] C. Journet, *Introduction à la Théologie*, Desclée de Brouwer, 1947, p. 44.

[18] C. Journet, *Introduction à la Théologie*, p. 44, n. 3.

[19] C. Journet, *Introduction à la Théologie*, p. 44, n. 2.

[20] El agnosticismo no es todavía el escepticismo; me parece ver en él un desaliento más que una doctrina: actitud ambigua que puede desembocar, según las disposiciones del corazón, tanto en la vía de eminencia inconscientemente descubierta (agnosticismo abierto) como en el endurecimiento del escepticismo (agnosticismo cerrado).

[21] Las noches descritas por san Juan de la Cruz son una realización eminente de esta ley en el orden sobrenatural. Veremos que la fe no es esta ceguera dolorosa, sino, al contrario, una oscuridad benéfica, una sombra propicia que permite a nuestra inteligencia habituarse progresivamente a la luz eterna; en definitiva: una «cámara» intermedia entre el cielo y la tierra.

[22] Por eso es difícilmente evitable que los grandes artistas sean incomprendidos en su tiempo. Aunque se les aprecie, raramente es a causa de lo que tiene más valor para ellos, y que los siglos siguientes aprenderán a descubrir bajo la influencia educadora de las obras mismas del autor en cuestión.

[23] «Comprendió, pues, y experimentó que no necesitaba asombrarse de ver un paladar podrido incapaz de tolerar un alimento delicioso para un paladar normal, y que una luz odiosa a los ojos impuros hace rebosar de alegría los ojos límpidos».

[24] Se trata del narrador, que toma la palabra de vez en cuando.

[25] *Le Livre de la Bienheureuse Soeur Angèle de Foligno, du Tiers-Ordre de S. François*, Documents originaux edites et traduits par le Père Doncoeur. Libr. Art. Cath. Paris, 1926, pp. 156-159.160.

[26] El psicoanálisis tal vez explicaría que esta tiranía del relativismo sepa muy a menudo revestirse con las apariencias de la dulzura y de la bondad con las que se rodean voluntariamente, en la vida familiar, los «déspotas mentales»: un tratamiento adecuado desencadena en algunas semanas la fiera que se ocultaba detrás de esta unción exasperante. Digo todo esto

para inmunizar a los lectores -¡dentro de lo posible!- del efecto terriblemente eficaz del escepticismo sonriente del que Renan pudo ofrecer el modelo más extraordinario y enormemente seguido. Hay cierta manera de envolver al interlocutor de «caridad» compasiva diciendo que «Dios está por encima de todas nuestras fórmulas», a las que un espíritu débil resiste con dificultad. (Para una mejor descripción de esta actitud notable, léase C. S. LEWIS, *El gran divorcio*, Rialp, Madrid 1997, 52-63). La demostración de fuerza, o más bien el ilusionismo del que Renan se hizo promotor, consiste en conservar la «religiosidad» propia de la vía de eminencia, mientras se niega a salir de la comodidad intelectual propia de la vía de afirmación, comodidad transpuesta al nivel de las negaciones cuyo resorte roto ya no desemboca en nada. La esencia del modernismo es disociar el sentimiento religioso de su contenido intelectual y reducir los dogmas a simples indicaciones prácticas: Dios es Padre significa que estás en la verdad adoptando ante Dios una actitud filial..., pero esta fórmula no tiene la presunción de afirmar algo de Dios; de nuevo, Dios está por encima de nuestros pobres conceptos de paternidad, sacados de una experiencia demasiado humana. Al final se instala en la comodidad del que quiere no decir nada o decir lo que sea... pero se niega obstinadamente a decir algo.

[27] Convendría mostrar esto a través de las reacciones más instintivas que provoca, por ejemplo, la visión del mal: pocos espectáculos alimentarán más fácilmente el horror y el miedo a una victoria generalizada del mal, que el de un osario en el que los cuerpos han podido ser torturados o desfigurados como a placer. Ahora bien, este horror descansa plenamente en el esplendor del rostro humano, y en la alegría que captamos en él. Pero nos acostumbramos a conservar de esta alegría sólo el recuerdo necesario para sustentar nuestro horror. El paso de la vía negativa a la vía de eminencia consiste en tomar conciencia de la alegría como raíz del mismo horror, y en liberar esta alegría intentando darle su verdadero objeto, más allá de las torpezas de la vía de afirmación y de las tinieblas de la vía negativa.

[28] Así, el horror ante un rostro humano desfigurado prohíbe toda expresión de la alegría que provoca la belleza del rostro humano en general y, sin embargo, se apoya plenamente en esta alegría. Los santos tienen el privilegio de no reprimir su alegría a causa de la compasión, de la angustia y de las tinieblas; y de ser todavía más vulnerables ante el espectáculo del mal, del sufrimiento y del pecado.

[29] Porque ante un absurdo verdadero no habría nada: ni alegría ni angustia, ni esperanza ni desesperación, ni duda ni certeza.

[30] Los lógicos dirán que se trata de una negación y no de una privación: este «yo no sé qué» no «carece» del ser, de la bondad, de la sabiduría necesarias para ser nombrado Ser, Bien y Sabiduría... tiene demasiado de todo esto, atraviesa «el muro de la inteligibilidad» más allá del cual nuestros conceptos ya no funcionan.

[31] No es seguro que una esperanza de este tipo no anime ciertas especulaciones de los sabios hinduistas, quizá también las de Plotino, como animaba sin duda a los begardos del siglo XIII, que esperaban alcanzar desde este mundo la visión beatífica. No hay, en efecto, una tercera vía: o bien partimos de conceptos humanos y entonces, tan lejos como vayamos, no nos liberamos realmente de su tosquedad; o bien vemos a Dios cara a cara.

[32] Y me doy cuenta claramente que para Kant su filosofía no es una desesperación, sino, al contrario, la única esperanza posible de una «futura meta-física». De hecho, es una desesperación en cuanto a lo esencial, es decir, al deseo más simple de la inteligencia: saber lo que es. Hay algo en común entre las filosofías modernas y ciertas tentaciones del demonio: las unas y las otras nos invitan a aceptar la catástrofe, a considerarla como posible de vivir, y ambas se proponen prepararnos para una existencia en la que estaría ausente el oxígeno esencial.

Incluso nos presenta como una virtud, como una valentía, aceptar esta ausencia, que los espíritus ordinarios y los niños no saben tolerar, pero que los espíritus maduros y de vuelta de sus ilusiones deben «asumir» mejorando la existencia con los medios disponibles, y sólo con los medios disponibles. En el fondo, ésa es la esencia del epicureísmo, filosofía desesperada si es que las hay, tanto más pérfidamente desesperada en la medida que nos propone el arte de vivir agradablemente en la desesperación. Hay mucho de esto en el mesianismo marxista...

Para volver a Kant, este espíritu sediento de metafísica intenta a fuerza de heroísmo seguir filosofando una vez perdida la esperanza de conocer lo real (la cosa en sí). Logra exaltar tan bien la vida de la inteligencia girando en torno a sí misma, como el Pensamiento que se piensa de Aristóteles, que permite a su sucesor más genial –Hegel- encontrar la esperanza de los hinduistas, que identifican prácticamente la vida del espíritu tal como el hombre la conoce con la claridad divina. Como esta vida intelectual es esencialmente lógica y dialéctica, Hegel condena al Absoluto divino a sufrir la ley de los pasos pesados de la razón humana. Esta ilusión fue, a su vez,

el origen de desesperaciones más torturadas todavía cuyo rastro puede seguirse en direcciones muy diferentes, en Husserl y Heidegger. En cuanto al marxismo, nacido igualmente de Hegel, pero también de muchas otras cosas, es un acontecimiento demasiado complejo para que veamos en él sólo una «filosofía», pero lo volveremos a encontrar en otras ocasiones.

[33] M.-D. Molinié, *Un feu sur la terre. Réflexions sur la théologie des saints*, II, *La loi et la grâce*, Paris 2001 (Téqui), 171-188.