

Hablar y callar sobre Dios

CÉSAR IZQUIERDO URBINA

Universidad de Navarra

Pamplona

Resumen: La relación entre palabra y silencio está en la base de cualquier comunicación humana. La teología, en cuanto palabra sobre Dios, necesita de la palabra y del silencio de una manera especial. Frente a la ceguera de una razón demasiado corta, insensible a la realidad de Dios, la teología debe hablar de Dios a partir de la revelación divina que se manifiesta como palabra, pero también como silencio. La teología debe referirse a Dios estrictamente como Dios, no simplemente como un ser más perfecto y elevado. La afirmación positiva sobre Dios debe ir acompañada de la negación para liberar nuestro modo de conocerlo de toda contaminación de lo no-divino. Teología positiva y teología negativa son acercamientos complementarios en el discurso teológico.

Palabras clave: Revelación, discurso teológico, Teología negativa, Analogía, Silencio, Palabra

Abstract: The relationship between word and silence is at the basis of any human communication. Theology, as a word about God, needs word and silence in a special way. Faced with the blindness of a reason that is too short, insensitive to the reality of God, theology must speak of God

on the basis of divine revelation that manifests itself as a word, but also as silence. Theology must refer to God strictly as God, not simply as a more perfect and elevated being. Positive affirmation about God must be accompanied by denial in order to free our way of knowing Him from all contamination of the non-divine. Positive theology and negative theology are complementary approaches in theological discourse.

Keywords: Revelation, Theological Discourse, Negative Theology, Analogy, Silence, Word

En el documento *Teología hoy: Perspectivas, principios y criterios* que la Comisión Teológica Internacional publicó en 2012 se alude al “sentimiento de vacío y de ausencia de Dios que muchas personas sienten hoy y que imbuye buena parte de la cultura moderna”¹. Ese vacío y ausencia es lo que explica el silencio sobre Dios que parece haberse impuesto en la cultura tanto intelectual como popular en la que vivimos. En nuestro mundo ese silencio es interpretado por muchos como una consecuencia lógica ante lo ausente o inexistente. Se calla sobre Dios porque es irrelevante, bien porque, si existe, está escondido y ausente (deísmo) o bien porque es irreal o, más radicalmente, por carecer de sentido (ateísmo). Y no faltan quienes, para interesarse por Dios, ponen unas condiciones que exigirían que Dios se hiciese patente de una manera tal que, en último término, dejaría de ser Dios.

¹ *Teología hoy: Perspectivas, principios y criteriosn.* 98. El documento había sido preparado por una subcomisión presidida por el profesor Santiago del Cura Elena, y de la que formaban parte Bruno Forte, Savio Hon Tai-Fai, SDB, Antonio Castellano, SDB, Tomislav Ivancic, Thomas Norris, Paul Rouhana, Leonard Santedi Kinpupu, Jerzy Szymik y Thomas Söding.

“Deus absconditus”

“*Vere Tu es Deus absconditus!*” Las palabras de Isaías 45,15 adquieren en cada época un significado característico. Para el creyente de nuestro tiempo, el Dios escondido es el Dios del silencio en la medida en que no está a disposición del hombre. Desde su propia conciencia de existir ante Dios, es testigo de que Dios calla y el mundo calla sobre Dios. Experimenta la dificultad de hablar de Dios porque para muchos se ha convertido en asunto privado, sin relevancia alguna en el terreno de encuentro común, en tema sobre el que no es posible un verdadero diálogo. Como consecuencia, observa que el vacío de Dios lo ocupa el hombre: el mundo está lleno del hombre, y parece que solo al hombre le compete la tarea titánica de dar sentido y coherencia a la realidad, a toda la realidad.

La situación actual constituye un desafío, no solo para el creyente sino también para la teología que es, por esencia, palabra sobre Dios. Ese desafío lleva a poner de relieve a Dios frente a la ceguera de una razón demasiado corta, y, al mismo tiempo, a referirse a Dios estrictamente como Dios, no simplemente como un ser más perfecto y elevado. Dios existe, pero es Dios; existe como Dios y es necesario acudir a la negación para liberar nuestro modo de conocerlo de toda contaminación de lo no-divino. El mismo documento de la Comisión Teológica Internacional anteriormente citado recuerda que la razón iluminada por la fe tiene unos “límites intrínsecos de su actividad. Por ello, la teología cristiana puede tomar la forma de la teología «negativa» o «apofática»”².

El comienzo de un libro clásico de la teología del siglo XX como es la obra de Jean Daniélou *Dios y nosotros*, plantea directamente el asunto que aquí nos interesa. Todo lo que decimos de Dios,

² *Teología hoy: Perspectivas, principios y criterios* n. 96.

afirma el autor, nos parece insignificante apenas lo decimos, al compararlo con lo que realmente es. Por eso, “cada vez que decimos algo, querriámos negarlo. Y al mismo tiempo es cierto que todo lo que decimos de Él es verdad y, no obstante, nada de eso es verdad”³.

Hablar de Dios y callar sobre Dios: no se trata solamente de que las palabras necesiten el silencio para “cargarse” de significado y así poder *decir algo* sobre cualquier cosa⁴, sino que –en el caso de Dios– el silencio es imperado porque “*de Deo non possumus scire quid est*”⁵. Esta afirmación tan radical tiene su continuidad natural en el silencio, en un cierto “no poder hablar de Dios”, ya que no se puede hablar de lo que no se conoce. Pero ese silencio no viene exigido solamente por el desconocimiento, sino que es el modo de reconocer y alabar lo oculto de Dios. Así lo expresa el mismo Tomás de Aquino con expresiones densas: callamos no porque no sepamos o podamos decir nada de él, sino porque lo que digamos es esencialmente imperfecto⁶.

Ahora bien, el silencio sobre Dios es siempre algo penúltimo; dicho de otro modo, la última palabra sobre Dios no es el silencio porque la negatividad, insustituible cuando nos referimos al mismo Ser último, al Ser de los seres, se abre a una positiva afirmación

³ J. Daniélou, *Dios y nosotros*, Madrid 2003, 39.

⁴ C. Izquierdo, “Palabra (y silencio) sobre Dios”, *Scripta Theologica* 41 (2009) 946-947: “Las palabras se cargan en el silencio, y una vez pronunciadas necesitan de nuevo el silencio del que escucha para poder penetrar en la riqueza que transmiten. Sin el silencio, la palabra quedaría huérfana, al mismo tiempo que sin la palabra, también el silencio sólo podría significar y producir un sentimiento de vacío”.

⁵ I, q. 1, a.7 ad 1.

⁶ “In Boet. de Trinitate, I, q. 2 a. 1 ad 6: “Deus honoratur silentio, non quod nihil de ipso dicatur vel inquiratur, sed quia quidquid de ipso dicamus vel inquiramus, intelligimus nos ab eius comprehensione defecisse”. Otros textos a este respecto son: *In De divinis nominibus*, cap. 1, 2,3: “Venerantes indicibilia deitatis casto silentio, quod quidem dicit, quia occulta per hoc veneramur quod ea non scrutamur et ineffabilia per hoc quod ea silemus”. Cf. *In Boet. de Trinitate*, I, q. 2 a. 1 arg. 6.

a partir de los efectos. Citemos ahora completo el texto de la *Summa* en el que santo Tomás afirma que no podemos saber qué es Dios: “Aun cuando no podamos decir de Dios *qué es*, en esta doctrina sagrada (*la teología*) tomamos sus efectos, de naturaleza o de gracia, como sustituto de la definición para poder analizar lo que en esta doctrina se dice de Dios”⁷. A partir de los efectos es como se puede conocer y hablar de Dios, a quien nadie ha visto nunca ni puede ver. El principio de causalidad y el principio de semejanza proporcionan el fundamento para que se pueda hablar verdaderamente de Dios con una palabra que no desmiente el principio de que “no podemos decir de Dios *qué es*”.

¿Dios, objeto de conocimiento?

Lo que antecede es la vía metafísica que parte de lo sensible para remontarse a su causa y ejemplar. Esta argumentación supone la continuidad entre lo real, el conocimiento que de ello podemos tener y la palabra que expresa esa realidad mediante el conocimiento. Somos conscientes de que la metafísica no encuentra un reconocimiento suficiente por parte de la mentalidad científica que, en parte, va fagocitando la actividad filosófica. Y sin embargo, debe ser reivindicada tanto por su consistencia y validez intrínseca como por las consecuencias que su negación tendría para el hombre y la sociedad. Sin la verdad de las cosas, sin el ser, que es el alma de la metafísica, no quedaría más que –en último término– una lucha por el poder como ha puesto lúcidamente de manifiesto J. Ratzinger⁸.

⁷ *Summa Theologiae*, I, q. 1, a.7 ad 1: “Licet de Deo non possimus scire quid est, utimur tamen eius effectu, in hac doctrina, vel naturae vel gratiae, loco definitionis, ad ea quae de Deo in hac doctrina considerantur, sicut et in aliquibus scientiis philosophicis demonstratur aliquid de causa per effectum, accipiendo effectum loco definitionis causeae”.

⁸ Cf. J. Ratzinger, *Verdad, valores, poder*, Madrid 1995.

Existen, además, otros modos de hablar de Dios que no piden el recurso inmediato a la metafísica, aunque al final deben estar abiertos a ella. Tanto a nivel lógico como ético es posible una cierta palabra sobre Dios.

Desde el punto de vista lógico, podemos llamar “Dios” a lo absolutamente trascendente que está más allá del límite de lo cognoscible. Este límite no puede ser fijado a posteriori o *desde aquí* porque siempre cabe un *más allá*, a no ser que se ponga ese límite en unas condiciones determinadas de conocimiento a partir de las cuales se considera irreal todo lo que no las cumpla. Pero solo una decisión arbitraria (voluntarista) podría establecer algo así. Cabe la posibilidad de no reconocer la existencia de algo que trascienda a todo, pero en cambio es más difícil negar su realidad o posibilidad. No hay forma de excluir la posibilidad absoluta de que exista un tipo de realidad distinta de la realidad conocida. Más bien, la trascendencia de lo inmediato, cuyo límite –se defina como se defina– está *ahí*, ofreciendo la posibilidad de franquearlo, remite a una trascendencia última como fundamento y fuente de toda la realidad. El nombre de esa trascendencia es “Dios”. Por definición, Dios no pertenece al mundo y, por esa razón, no hay forma de conocimiento-control científico sobre la realidad de Dios.

En cuanto a la implicación de Dios en la ética, no parece que haya más salidas que una ética del bien y del mal o una ética del sujeto. La primera implica a la metafísica y determina la moralidad por la naturaleza misma de las cosas. La segunda en cambio depende de condiciones formales que determinan que el sujeto actúe bien o mal. Hoy no es tan fácil señalar la bondad o maldad moral por el puro objeto moral, porque somos conscientes de que la percepción moral depende de factores de los dos campos y no existe una separación tan tajante entre lo objetivo y lo subjetivo. Pero se puede afirmar en cambio que una ética que merezca realmente ese nombre no puede ser sola o primordialmente formal, sino que necesita acceder al bien trascendente, al bien

que lo es *ante Dios*. Solo lo que se mantiene ante Dios es capaz de presentarse como algo dotado de validez universal y perenne; solo lo que participa del carácter absoluto de Dios puede liberar al hombre de perderse en un mar de juicios morales contrapuestos (relativos) y, en consecuencia, del riesgo de la arbitrariedad de los poderosos que –en el campo de la moral y de la acción– no son solamente quienes manejan la economía, la política o los media, sino también los intelectuales capaces de construir ideologías para justificar el proceder y los posibles abusos de aquellos.

A la luz de lo que se viene diciendo, ¿cuál es la respuesta a la pregunta de si Dios puede ser Dios objeto de conocimiento? La respuesta debe atender a diversos aspectos. Por un lado, si se entiende el objeto como algo delimitado, Dios no puede ser de ninguna manera objeto de conocimiento. Pero si, en cambio, al referirnos al objeto expresamos simplemente que lo conocido es distinto del sujeto y que por tanto no puede ser objeto de conciencia sino de palabra interior, entonces tiene algún sentido hablar de un conocimiento “objetivo” de Dios: no, porque ese conocimiento lo exprese adecuadamente sino en cuanto lo real conocido está en el sujeto distinguiéndose de él. Eso es lo que decimos cuando afirmamos, con santo Tomás, que “Dios no tiene nombre o que está por encima de todo nombre, porque su esencia supera todo lo que de Dios podemos entender o expresar con nuestras palabras”⁹.

Santo Tomás ha presentado esta cuestión de un modo muy original cuando, al tratar de la “*sacra doctrina*”, no se pregunta si Dios es el objeto sino solamente si es el sujeto de la teología. No nos detenemos en la respuesta que da el Santo Doctor, sino simplemente en el hecho de que, al tratarse de Dios, solo tiene sentido un discurso en el que Dios mismo aiente sobre lo que de él podemos decir. No importa, en consecuencia, tanto lo que el hombre piense, comprenda o forme sobre la noticia que pueda

⁹ *Summa Theologiae*, I, q.13, a.1 ad 1.

tener de Dios, sino la fidelidad para pensar y hablar como eco del sujeto que es el mismo Dios.

Hablando –en 2006– a los miembros de la Comisión Teológica Internacional, Benedicto XVI se refirió a esta cuestión:

“Santo Tomás de Aquino dice que en la teología Dios no es el objeto del cual hablamos. Esta es nuestra concepción normal. Pero en realidad, Dios no es el objeto: Dios es el sujeto de la teología. Quien habla en la teología, el sujeto hablante, debería ser Dios mismo. Y nuestro hablar y pensar debería servir únicamente para que el hablar de Dios y la Palabra de Dios puedan ser escuchadas y puedan encontrar espacio en el mundo. Así nos encontramos invitados a un camino de purificación, para que nuestras palabras sean solo instrumento mediante el cual Dios pueda hablar, y así Dios sea realmente no objeto, sino sujeto de la teología”¹⁰.

Así pues, la condición del hombre abierto a la manifestación de Dios no le hace capaz de enfrentarse a él como a un objeto del que de alguna manera se pueda enseñorear. Puede hablar de Dios con temor y respeto, con la conciencia de que conoce algo de la verdad de Dios pero solamente en la medida en que está abierto a dejarse medir por esa misma verdad; a hablar y a guardar silencio, al mismo tiempo.

Misterio y revelación

La noción de *misterio* proporciona, en este contexto, su enorme potencial hermenéutico. Los misterios se hallan presentes en las religiones en cuanto apuntan al desconocido de la divinidad

¹⁰ Benedicto XVI, *Homilia durante la Misa con los miembros de la CTI* (6.X.2006). Citado por S. Del Cura Elena, “Dios como “sujeto” de la teología: su relevancia en una cultura postcristiana y postsecular”, en *Estudio Agustiniano* 45 (2010) 19-20.

que, por un lado, inspira sobrecogimiento y temor como reacción ante la grandeza y poder divino, y por otro, resulta enormemente atrayente y subyugador por la promesa que encierra de luz y de beneficio (el *mysterium tremens et fascinans* de R. Otto¹¹).

Pero el misterio tiene en la fe cristiana un sentido completamente original porque no solo se refiere a lo numinoso de Dios y al orden de lo divino sino que implica al mismo tiempo la revelación del propio misterio. La realidad única de Dios es de tal densidad que ninguna otra realidad puede compararse con ella. Al mismo tiempo, solo conocemos esta realidad en cuanto es revelada. El contenido de la revelación es el misterio de Dios, y más concretamente el misterio del Padre: el *Deus absconditus*, a quien nadie vio jamás, que nos ha sido revelado por el Hijo único, “que está en el seno del Padre” (*Jn* 1,18). Este es el misterio “mantenido en silencio (*gesigemenu*) por tiempos eternos y manifestado ahora” a los gentiles, a los apóstoles y profetas (*Ro* 16, 25-26; cfr. *Ef* 3, 5; *Col* 1,26).

La invisibilidad y el silencio que caracterizan –para nosotros– el misterio de Dios –del Padre– se abren como revelación en Cristo que es Hijo, “Imagen del Dios invisible” (*Col* 1,15) y Palabra encarnada (*Jn* 1,14). Esta revelación no es alcanzada por la capacidad o esfuerzo humanos, sino que se abre desde dentro, de Dios “movido por su gran amor” (DV 2). En Cristo, Palabra e Imagen, el misterio se abre y se comunica, pero sin dejar de ser misterio: Cristo es a la vez misterio y revelación de Dios. El silencio fontal del Padre es también silencio final y así, según la célebre expresión de S. Juan de la Cruz, una vez que ha dicho su Verbo, Dios se ha quedado mudo: Dios, al darnos a su Hijo, su

¹¹ R. Otto, *Lo santo: la racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid 1994, 22-37; 51-66..

Palabra –“que no tiene otra”– “ha quedado como mudo, y no tiene más que hablar”¹².

La revelación que contiene y da a conocer la verdad de Dios es revelación del *misterio* de Dios y, a la vez, de su designio salvador. La revelación del misterio no es solo manifestación de lo incognoscible, o el horizonte totalmente inalcanzable de Dios, sino más bien el lugar donde la presencia personal de Dios se hace histórica, cierta e inmediata en el mundo y en la vida de los hombres¹³. Es principalmente el “misterio de su voluntad” (*Ef* 1,9) y, en último término, el “misterio de Cristo” (*Ef* 3,4) o, como afirma el Vaticano II refiriéndose a lo que Cristo manifiesta al hombre, “el misterio del Padre y de su amor” (*Gaudium et Spes* 22).

Los misterios cristianos han sido –y siguen siendo– los más combatidos por los defensores de una racionalidad autolimitada que ve en ellos una pretensión inaceptable de aportar luz y conocimiento a lo humano en lugar de limitarse a dar consuelo o a hablar simbólicamente de “lo divino” del propio hombre. San Juan Pablo II escribió en *Fides et Ratio* que la resistencia de la razón a aceptar la posibilidad de la revelación y de los misterios la convierte en razón truncada y débil, cerrada a la búsqueda metafísica de las preguntas últimas del hombre, y concentrada “en los problemas particulares y regionales, a veces incluso

¹² San Juan de la Cruz, *Subida al Monte Carmelo* II, 22, 3.4. Orígenes, por su parte, presenta una doctrina de la unidad interna de la Palabra que se muestra en un movimiento ascendente: “Toda palabra de Dios, que en el comienzo estaba en Dios..., es algo distinto de las palabras. La palabra es algo uno compuesto de múltiples sentencias, pero ninguna de esas palabras es Palabra: El que habla las cosas verdaderas, aun cuando hablase sobre todo y no dejase fuera nada, sólo diría, sin embargo, una sola. Los santos, que siempre se atienen únicamente a la Palabra Única como meta, no hablan mucho”. Todas las palabras de la Escritura son, de esta manera, una única Palabra, “pues todo se recapitula en Ella como en la Cabeza Única” (In Ioh. V, 4-6; citado por H.U von Balthasar, “Palabra y silencio”, en *Verbum Caro. Ensayos teológicos I*, Madrid 1964, p. 174 s.

¹³ A. Manara, *La fede e i suoi fondamenti*, Roma 1994, 23-24

puramente formales” (FR 61). Además, relaciona el inagotable deseo de conocer que tiene el hombre, con su “constante apertura al misterio” (FR 71). Esa apertura puede ser confirmada o negada, con efectos consiguientes sobre la misma razón. Por eso, la encíclica anima a la reflexión filosófica “para que no se cierre el camino que conduce al reconocimiento del misterio” (FR 51).

Desde un punto de vista *formal*, revelación y misterio son nociones correlativas que se exigen mutuamente, y entre las cuales hay una cierta relación dialéctica: hay revelación porque existe el misterio, pero al mismo tiempo en la medida en que no es totalmente misterio; y sabemos del misterio porque ha sido revelado, pero esa revelación deja el misterio intocado. Misterio y revelación son, por tanto, correlativos, pero no se oponen¹⁴. Así, por ejemplo, no se trata de que cuanta menor sea la revelación, mayor será el misterio, y cuanto más clara la revelación, menor sea el misterio. Junto a ello es necesario superar la tendencia a entender el misterio en contraposición al conocimiento, y dar un paso en cambio en la dirección del amor que es razón tanto de lo oculto como de la revelación de Dios.

La revelación solo puede ser una donación amorosa de Dios que nunca está del todo “disponible” para el hombre; da a conocer el misterio de Dios, y se adquiere mayor conciencia del misterio cuanto se conoce mejor la revelación de Dios. Sólo en algunos planteamientos filosóficos sobre la revelación, como el hegeliano, se trata de anular el misterio a base de reducir la revelación a filosofía. De esta cuestión se ocupó el concilio *Vaticano I* al enseñar que “los misterios divinos por su propia naturaleza van siempre más allá del entendimiento creado, de modo que aún después de

¹⁴ W. Kasper, *Revelación y misterio*, en Id., *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989, pp. 187-203.

la entrega de la revelación recibida en la fe, permanecen ocultos bajo el velo de la misma fe y de una cierta oscuridad” (*Dei Filius*)¹⁵.

Así pues, la revelación abre el misterio, lo manifiesta y da a conocer, pero al mismo tiempo lo oculta, es “*re-relatio*”. Nos da a conocer el misterio de Dios y de su amor salvador a través de imágenes y de palabras humanas que son signos esencialmente imperfectos de la realidad que expresan. Aceptamos la verdad que contienen pero sabiendo que esa realidad increada supera completamente cualquier expresión o signo creados.

De manera palpable se puede apreciar lo anterior en Cristo, Hijo y Verbo encarnado. Por la encarnación, Dios se hace visible y audible en Cristo, imagen perfecta del Padre y Verbo eterno. Pero el “arropamiento” de carne del Verbo eterno es a la vez manifestación y ocultamiento. Manifestación porque “el Logos se hizo carne y habitó entre nosotros” (Jn, 1,14), y le hemos visto, oído, tocado (cf. 1Jn 1,1s). Ocultamiento porque sin la luz de la fe, en su encarnación el Verbo –Jesús de Nazaret– no sólo no se manifiesta como Dios sino que incluso se manifiesta como no-Dios. Sin la Revelación (que resulta ser el mismo Jesucristo), y la gracia del *initium fidei*, seguiría siendo impensable que haya un hombre que sea realmente Dios. De hecho ante el Verbo encarnado es posible y real la incredulidad, la ceguera que no reconoce la divinidad de Cristo ni, por consiguiente, tampoco la humanidad de Cristo como signo de la divinidad.

El silencio, vía de revelación de Dios

Dios no puede dejar de ser “*Deus absconditus*”, para convertirse plenamente en “*Deus revelatus*”. El silencio de Dios que percibe el hombre hunde sus raíces en el “misterio escondido”, en la

¹⁵ Concilio Vaticano I, Constitución Dogmática *Dei Filius*, cap. 4 (DH 3016).

realidad insuperable de Dios que sólo se explica desde sí mismo, sin relación necesaria a sus criaturas.

El silencio de Dios, en este sentido, es una forma de manifestarse porque apunta a la presencia y acción de Dios que se muestran para el hombre atento, no de acuerdo con las exigencias de la necesidad, sino de la libertad amorosa que pide ser acogida de manera abandonada e incondicional. El silencio, entonces, es el que acompaña a la entrega total. “Jesús no sólo habló; no sólo nos dejó palabras. Se entrega a sí mismo. (...) Su palabra es algo más que un simple hablar; es carne y sangre «para la vida del mundo» (Jn 6,51)”¹⁶.

Al comprender que Dios se revela también por el silencio, el hombre entiende que no es posible hallar una respuesta total que satisfaga plenamente a su intelecto ni a sus preguntas sobre Dios y sobre su misterio. De ese modo, aprende que el conocimiento no es la suprema instancia de acercamiento a la realidad y, al saberlo, está en condiciones de vivir –y en el fondo, también de conocer más profundamente– según sus auténticas capacidades. Como recordó el mismo Benedicto XVI, la tentación de reducirlo todo a conocimiento es siempre la tentación del hombre, desde el Paraíso, porque considera que únicamente el conocimiento le confiere el poder¹⁷. Pero la realidad de las cosas, y más aún la realidad de los hombres y de modo insuperable la realidad de Dios, va más allá de lo que el conocimiento puede conquistar.

El fondo último de la realidad es inexpresable, y se requiere el amor para ponerse en el nivel de comprensión y acogida. Y este es el problema del hombre que

“quiere tomar por sí mismo del árbol del conocimiento el poder de plasmar el mundo, de hacerse dios, elevándose a su

¹⁶ Benedicto XVI, *Homilía* (20.III.2008).

¹⁷ Cf. Benedicto XVI, *Homilía* (8.XII.05).

nivel, y de vencer con sus fuerzas a la muerte y las tinieblas. No quiere contar con el amor que no le parece fiable. Más que el amor, busca el poder, con el que quiere dirigir de modo autónomo su vida. Al hacer esto, se fía de la mentira más que de la verdad, y así se hunde con su vida en el vacío, en la muerte”¹⁸.

Al silencio por el que Dios se revela, corresponde el hombre también con cierto silencio que es el que modula toda investigación y palabra sobre Dios, y de este modo se convierte en una forma insustituible de honrar a Dios. Ese silencio no es la pura negación de la palabra, ni indicio de desinterés o adormecimiento, sino el silencio activo, el silencio del asombro, del reconocimiento de la grandeza ante la que se encuentra, de la renuncia a reducir a medidas pequeñas lo que supera toda medida. Es el silencio de quien se dispone a escuchar, el silencio que es “un mirador que permite captar toda la amplitud de nuestro límite y, sin embargo, no padecerlo como línea última”¹⁹. Por esta vía, el silencio se convierte en doxología, en la alabanza que el intelecto humano debe tributar a la fuente de toda comprensión. “Se honra un secreto cuando se guarda silencio sobre él”, afirma S. Tomás, a quien se deben también las siguientes palabras: “Dios es honrado con el silencio, no porque no se pueda decir o investigar nada sobre Él, sino porque cualquier cosa que digamos o nos preguntemos sabemos que está muy lejos de su verdadera comprensión”²⁰.

“Apopatismo” oriental

En el ya citado documento *Teología hoy: Perspectivas, principios y criterios* la Comisión Teológica Internacional recomienda a la

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ R. Andrés, “De los modos de decir en silencio”, en R. Andrés, *No sufrir compañía. Escritos místicos sobre el silencio*, Barcelona 2010, 11.

²⁰ In Boet. de Trinitate, I, q. 2 a. 1 ad 6.

teología católica “enraizarse en la gran sabiduría de la tradición de la Biblia, conectar con la sabiduría de las tradiciones del cristianismo oriental y occidental, y buscar establecer un puente con todas las tradiciones de sabiduría”²¹. El consejo es claro en casi todos sus puntos. Sin embargo, en lo que se refiere al “cristianismo oriental” es oportuna alguna precisión. Las semejanzas y los contrastes entre el oriente ortodoxo y el occidente católico, en lo que respecta al conocimiento y discurso sobre Dios, enriquecen la comprensión teológica de la cuestión.

Uno de los temas de fondo de las diferencias entre católicos y ortodoxos es el modo de conocer a Dios y la posibilidad de una auténtica teología, es decir de un discurso verdadero sobre Dios. Las posturas parecen, de entrada, perfectamente marcadas: la teología oriental sería apofática y su expresión natural es la espiritualidad y la mística. La teología occidental, en cambio, preferiría la afirmación, y es, en consecuencia, principalmente catatática, con un discurso racional que no se abre espontánea e inmediatamente –lo hace en un segundo momento– al afecto y al encuentro místico con Dios²².

Aunque ese planteamiento es cómodo y simple, no corresponde a la realidad que está mucho más llena de importantes matices. Uno de ellos es el hecho de que el oriente ortodoxo no es uniforme sino que dentro de él conviven tendencias bastante dispares en lo que se refiere a la posibilidad de hablar de Dios. Una de ellas, que podemos considerar rígida, subraya especialmente el apofatismo entendido de manera radical. Según los autores que la representan²³, Dios no puede ser alcanzado realmente, ni por

²¹ Número 99.

²² Retomo aquí algunas ideas de un artículo anterior: C. Izquierdo, “The “Apophatic” East and the “rationalist” West”, en M. Dobrzeniecki- M. Raczyński-Rozek (eds.), *Teologia między Wschodem a Zachodem*, Kraków 2019, 65-78.

²³ Cf. P. Deseille, *De l’Orient à l’occident. Orthodoxie et christianisme*, Genève 2017. La obra recoge la experiencia y las reflexiones del P. Placide Deseille (Archimandrita

imágenes, ni por sentimientos propios, ni por conceptos ni por razonamientos. “Solo la fe pura y la contemplación, que no es sino la fe que deviene conciencia experimental de su objeto, son de alguna manera proporcionadas (*a Dios*)”²⁴. La gran figura a la que estos autores se remiten es Gregorio Palamas (1296-1359) que afirma: “la naturaleza divina debe ser considerada al mismo tiempo como imparticipable y en un cierto sentido participable. Llegamos a la participación de la naturaleza divina y con todo resta ella totalmente inaccesible. Es necesario que afirmemos ambas cosas a la vez y que establezcamos su antinomia como criterio de la piedad”²⁵, esto es de la verdadera fe. Es necesario, en consecuencia, afirmar la inaccesibilidad de la naturaleza divina y al mismo tiempo la participación en ella. La solución a esta dificultad viene con la distinción palamita entre la esencia de Dios “inaccesible, incognoscible, incomunicable y las energías u operaciones divinas, fuerzas naturales e inseparables de la esencia en las que Dios procede en el exterior, se manifiesta, se comunica, se da”²⁶.

La otra tendencia dentro de la ortodoxia está más abierta a la teología católica y, en consecuencia, no subraya en exceso el apofatismo. Más aún, invita a adquirir conciencia de que un apofatismo sin el necesario contrapeso acaba acercándose a una u otra forma de agnosticismo o, al menos, de nominalismo. Lo avisó ya Boulgakof hace muchos años cuando escribía: “La teología

Placide, fallecido en enero de 2018), francés formado desde su adolescencia en la espiritualidad cisterciense, y él mismo monje cisterciense durante 35 años que, tras un largo proceso, decidió pasarse al oriente, es decir, incorporarse a la Iglesia ortodoxa junto con todo el monasterio del que era abad.

²⁴ Id., 189.

²⁵ Citado por V. Lossky, *Teología mística de la Iglesia de oriente*, Barcelona 1982, 53. El texto de Palamas en PG 150, 932 D.

²⁶ Ibid. Sobre las vicisitudes del palamismo, su escasa importancia para algunos teólogos ortodoxos (Trembelas y otros) y a la vez su reivindicación por otros (Lossky, Staniloaë etc) cfr M.M. Garijo Guembe, “Palamismo”, en X. Pikaza y N. Silanes, *Diccionario teológico El Dios cristiano*, Salamanca 1992, 1029-1042.

apofática sin la catafática está vacía y acaba, en fin de cuentas, en el ateísmo práctico que encontramos una y otra vez en el agnosticismo”²⁷.

Quizás el aviso de Boulgakov ha influido en un autor como Evdokimov que presenta una postura más equilibrada ya que admite la teología catafática aunque, afirma, se debe completar con el método apofático. “La teología positiva no está desvalorizada, sino situada precisamente en sus propias dimensiones y en sus propios límites”²⁸. Cita un texto apofático de san Gregorio de Nisa: “Los conceptos crean unos ídolos de Dios; solo el asombro capta algo”²⁹. Los misterios “simples, absolutos e incorruptibles de la teología se revelan en la tiniebla hiperluminosa del silencio”³⁰. Esto, insiste Evdokimov, no es agnosticismo porque gracias a este no-conocimiento, a través de una “intuitividad primordial y simple”, se conoce más allá de toda inteligencia. La teología negativa es una superación, pero que nunca se aparta de su base que es teología positiva de la revelación. Y señala: la vía negativa no es una vía negadora, porque la negatividad no es negación. “La afirmación triunfa a través de la negación”³¹.

Los occidentales han tratado de encontrar una vía en la que la negación y la afirmación en el conocimiento de Dios no se excluyan mutuamente sino que se encuentren dialécticamente. La distinción tomasiana³² entre *res praedicata* y *modus significandi* rige el discurso sobre Dios. La perfección del ser (*res praedicata*)

²⁷ S. Boulgakov, *Le Paraclet*, Paris 1946, 346.

²⁸ P. Evdokimov, *La conoscenza di Dio secondo la tradizione orientale*, Roma 1983, 25; *L'Orthodoxie*, Paris 1979, 54-55. Cfr. P. Tremblas, *Dogmatique de l'Eglise orthodoxe catholique*, I, Bruges 1966, 175-176.

²⁹ *De vita Moysis* PG 44, 377 B; *In Cant* PG 44, 1028 D.

³⁰ El texto es de la *Teología mística* de Dionisio, cit. por P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, 54.

³¹ P. Evdokimov, *La conoscenza di Dio*, cit., 25.

³² I, q. 13 ad 3.

constituye el momento afirmativo mientras que el modo como se predica de Dios (*modus significandi*) es el negativo. Todo este planteamiento forma parte del proceder según la analogía que está lejos, a la vez, de una identificación de esencias que llevaría al panteísmo y de una total equivocidad que pondría en la ruta del agnosticismo.

Deseille y la corriente teológica ortodoxa en la que se sitúa no acepta el planteamiento católico al que acusa de no respetar la absoluta inaccesibilidad de la esencia divina³³. Más aún, se insiste una y otra vez en que el apofatismo es lo que caracteriza a la ortodoxia ya desde los Padres griegos. “El apofatismo constituye el carácter fundamental de toda la tradición teológica de la Iglesia de oriente”³⁴.

A la luz de las diversas posiciones, no parece lógico conformarse con una distribución de roles como si de verdad occidente se caracterizara por la tendencia a un uso exclusivo y excesivo de la razón, en tanto que lo propio de oriente sería el sentido profundo –no racional– del misterio y una selecta (y exclusiva) espiritualidad. Puede que, en ocasiones, se hayan dado excesos en uno u otro lado, pero de ninguna manera esa distribución marca una auténtica oposición. Los Padres latinos, empezando por san Agustín (a quien Deseille critica duramente), tienen una plena conciencia del misterio de Dios y saben que sus discursos son siempre aproximaciones a la realidad divina que les supera

³³ P. Deseille, *De l'orient à l'occident*, cit, p. 181: “La ausencia en occidente de la distinción entre la esencia divina imparticipable y las energías que son la proyección eterna de esta esencia y la vida divina que se comunica a las criaturas, deja siempre a los ortodoxos la impresión de que el cristianismo occidental oscila permanentemente entre una confusión panteísta entre los hombres y Dios y una interpretación puramente metafórica de la divinización que la vacía de su contenido real y reduce la vida espiritual a una mera vida moral elevada”.

³⁴ V. Lossky, *O. c.*, 21.

totalmente³⁵. A su vez, no parece fácilmente defendible que los Padres griegos, empezando por los capadocios y de manera especial por el “apofático” Gregorio de Nisa se hayan sentido cohibidos a la hora de expresar racionalmente (teológicamente) el misterio trinitario. Precisamente, los siete primeros concilios ecuménicos en los que se forjó la terminología dogmática para expresar el misterio trinitario y la cristología fueron protagonizados, fundamentalmente, por obispos orientales que no temían proponer una renovación terminológica para lograr un discurso teológico “ortodoxo”, fiel a la fe recibida. De hecho, la crítica harnackiana de haber helenizado el cristianismo se dirigiría, sobre todo, a la aportación de los orientales que introdujeron términos como “hypóstasis”, “onsíd”, “physis”, “energeid” etc. Lo que sucede es que la nueva terminología no solo no suponía ningún tipo de helenización sino, al contrario, una verdadera des-helenización ya que de ese modo se cerró el camino a toda comprensión mítica de la unidad y pluralidad en Dios y en Cristo³⁶.

Leyendo a Gregorio de Nisa

La tesis de que oriente es apofático y occidente es racionalista queda contradicha por diversos argumentos. Aquí nos limitaremos a presentar un texto especialmente significativo de un maestro del pensamiento especialmente relevante en la cuestión que nos ocupa, como Gregorio de Nisa, el Padre oriental interpretado con frecuencia en una línea muy apofática. El Niseno ha afrontado en

³⁵ Así se puede apreciar en este texto de Agustín de Hipona: “En el principio era la Palabra. Esto sólo puede entenderse sin palabras; no se entiende con palabras humanas. La Palabra es una cierta forma sin forma, pero que es la forma de todas las cosas que tienen forma... Todo se encuentra en Ella; y, sin embargo, como es Dios, todo se encuentra asimismo por debajo de Ella” (*Sermo 117; PL 38, 662-671*).

³⁶ Cfr. A. Amato, *Jesús el Señor*, Madrid: 2009, 265-268; 339-340.

diversos textos la cuestión del conocimiento de Dios que puede expresarse en palabras y mediante el silencio. Aquí nos limitamos la enseñanza que expresa en una de sus obras, las *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*.

En su comentario, san Gregorio de Nisa comenta algunas imágenes del Cantar de los Cantares que le sirven para declarar la belleza del Verbo esposo y de la esposa que es la Iglesia. Para nuestro propósito son especialmente relevantes dos de estas imágenes: los dientes y las “gotas de la noche”³⁷.

Gregorio se refiere a los dientes a partir de Cant 4,2: “*Tus dientes, un rebaño de ovejas esquiladas que salen de bañarse*”. En los dientes, Gregorio ve en primer lugar una manifestación de belleza: “Se justifica el elogio de los dientes por su solidez, armoniosa colocación, firme, igual y bien definida en las encías”. (Por eso mismo muestra su perplejidad por la comparación que hace el texto bíblico entre los dientes y un rebaño de cabras³⁸).

La función de los dientes es triturar el alimento para que pueda ser asimilado por el organismo. El alimento sólido del que vive y con el que se alimenta la Iglesia son los misterios cuya noticia nos es dada en los dogmas. Por esa razón, Gregorio señala que “la Iglesia necesita dientes para que con su explicación esclarezca los dogmas. Lo mismo decimos de aquellos que con sus explicaciones nos declaran los misterios”³⁹. Encontramos aquí una alusión a la acción catequética de los pastores, pero también al servicio que

³⁷ Tomo aquí algunas ideas de un escrito anterior: C. Izquierdo, “Credere nella Chiesa. La simbología ecclesiale di Gregorio di Nissa”, en G. Pasquale - C. Dotolo (edd.), *Amore e verità. Sintesi prospettiva di Teología Fondamentale. Studi in onore di Rino Fisichella*, Città del Vaticano, 2011, 590-594.

³⁸ Gregorio de Nisa, *Homilías sobre el Cantar de los Cantares* VII, 8. Citamos por la edición española de Teodoro H. Martín: San Gregorio de Nisa, *Semillas de contemplación. Homilías sobre el Cantar de los cantares. Vida de Moisés: historia y contemplación*, Madrid 2001, 102.

³⁹ Ibid.

prestan los doctores (los teólogos). Quienes cumplen el oficio de dientes en la Iglesia “desmenuzan los misterios divinos, para que este alimento espiritual sea bien asimilado por el cuerpo de la Iglesia. Reciben en su boca el pan duro y compacto de la Palabra y por su examen minucioso lo hacen digerible a las almas que lo reciben”. De este modo, “nos hacen más suave el alimento sólido de las enseñanzas divinas masticándolas”.

El Niseno muestra un acercamiento a la comprensión de la fe y al servicio de la teología que vale la pena poner de relieve. Respecto a la fe, hay que subrayar el modo como la relaciona con la asimilación. La fe no es un movimiento ciego de la persona en la dirección de lo incognoscible, ni tampoco una mera disposición moral. Los misterios, afirma Gregorio, deben ser declarados, de forma que el alimento de la fe –y aquí se trata sobre todo del alimento para la inteligencia– sea bien asimilado por los fieles. Esa es la tarea de los pastores y de los doctores (por entonces identificados en la práctica): desmenuzar los misterios, examinarlos minuciosamente, “masticarlos” para convertirlos en alimento suave, explicarlos. Así nos encontramos con un primer servicio tanto del ministerio pastoral como del oficio teológico: facilitar el desarrollo de la fe en cuanto acceso y vida de los misterios. Este es, sin duda, un cometido que precede a otros que tendría que desempeñar más tarde la teología: el primer servicio que presta la teología se dirige a la inteligencia de la fe, a la catequesis, diríamos hoy. Este servicio es anterior a todo desarrollo crítico exigido por el diálogo con el pensamiento científico y filosófico⁴⁰.

En relación con el servicio a la inteligencia de la fe, la función de los “dientes” que mastican los dogmas para convertirlos en alimento más apropiado para todos recibe una aportación de singular belleza con el comentario de Gregorio al “rocío de la noche” y a las “gotas de la noche” (Cant 5,1) de las que trata en

⁴⁰ XI, 8, p. 144.

la homilía XI. El texto es muy conocido, pero vale la pena citarlo entero⁴¹:

“Las gotas de la noche prolongan la idea de nuestra meditación precedente. El que entra en el santuario de las realidades universales, incomprendibles, no puede en modo alguno conocer una lluvia o torrente de conocimiento; ha de contentarse con que la verdad se revele a gotas con ideas todavía débiles y oscuras: son las gotas del Verbo que caen una a una por mediación de los santos y de los hombres inspirados”.

En esas palabras el Niseno pone de manifiesto con gran belleza y profundidad, y de manera muy realista, el modo como tiene lugar el conocimiento de Dios. Frente al optimismo ilusorio de una teología demasiado afirmativa, la imagen de las gotas de la noche subraya el carácter trabajoso, comprometido y oscuro del conocimiento de Dios que nunca es “una lluvia o torrente de conocimiento”, sino “gotas con ideas todavía débiles y oscuras” que nos vienen del Verbo.

Tras las “gotas de la noche” encontramos ideas cercanas a la tiniebla luminosa de la *Vida de Moisés*⁴². El mismo Gregorio las relaciona explícitamente en la homilía XI. A Moisés –leemos allí– Dios se le mostró primero en la luz, después le habló en la columna de fuego, y finalmente contempló a Dios en la tiniebla. Tiniebla luminosa y gotas de conocimiento son símbolos de la atmósfera espiritual en que tiene lugar el encuentro del creyente con Dios, encuentro en que el alma adquiere noticia cierta de su presencia y al mismo tiempo se abandona en su acción.

El alma, como la esposa del Cántico, se va hermoseando conforme se acerca a la fuente de luz. Entonces, “envuelta en la noche divina”, el Esposo está con ella, pero no se deja ver.

⁴¹ XI, 8, p. 144.

⁴² Cfr. Gregorio de Nisa, *Sobre la vida de Moisés*, 46, 162-166, ed. de L.F. Mateo Seco, Madrid 1993, 90; 170-172.

“No obstante, él da al alma cierta señal de su presencia sin que sea claramente conocido, pues está velado por su naturaleza invisible”. Entonces el Verbo llama a la puerta.

“Entendemos aquí por puerta –escribe el Niseno– el conocimiento impreciso de los misterios inefables; por ella se adentra en lo que busca. La verdad que está fuera de la naturaleza nuestra llama a la puerta de su inteligencia para alcanzar un conocimiento imperfecto, como dice el apóstol Pablo (1Co 3,12) con alegorías y comparaciones: Ábreme. Con la llamada inspira nueva manera de abrir, pues son como verdadera llave las expresiones que abren y hacen penetrar en lo que está oculto: hermana, amiga, paloma perfecta”⁴³.

La recompensa del alma por abrir y dejar entrar al Esposo será “el rocío que cubre mi cabeza y las gotas de la noche que caen de mis bucles”. Mediante la imagen de los bucles “que caen de la cabeza del universo”, continúa el Capadocio, se está representando simbólicamente a los profetas, a los evangelistas y a los apóstoles. *“Todos ellos en cuanto les sea posible saquen de la oscuridad los tesoros ocultos e invisibles y vengan a ser para nosotros río lleno de agua. Pero en relación con la realidad no son más que gotas de rocío, aunque se desborden por su grandeza y la importancia de su doctrina”⁴⁴.* Pablo, afirma Gregorio, fue uno de estos ríos; pero su sublime enseñanza que se desborda como las olas “es tan sólo una gota de rocío en comparación con el Verbo verdadero”⁴⁵.

Gotas de rocío, en relación con la realidad, aunque para nosotros sean ríos de agua: de esa forma, el Niseno expresa la diferencia entre la realidad de Dios –de su Palabra encarnada– y la percepción humana. La más rica y fecunda plasmación doctrinal de los misterios no deja de ser una lejanísima aunque

⁴³ XI, 7, p. 143 s.

⁴⁴ XI, 8, p.144.

⁴⁵ Ibid.

verdadera percepción de la realidad de Dios. Gotas de rocío son las proposiciones de la fe, las fórmulas y las imágenes a través de las cuales llegamos a la realidad.

El discurso del Niseno es una expresión profunda, aunque todavía no formalizada, de la necesaria dimensión apofática de la teología⁴⁶. Conocemos verdaderamente los misterios, pero su realidad está mucho más allá de nuestro conocimiento. Lo que afirmamos de Dios es verdadero, pero la verdad de Dios supera absolutamente nuestras afirmaciones. Por esta razón, el hablar sobre Dios debe ir necesariamente acompañado del silencio sobre Dios. ¿No es esto una anticipación de lo que los medievales expresaron más tarde con una típica formulación conceptual, alejada de imágenes: “*perceptio divinae veritatis tendens in ipsam*”? Lo que ya sabemos es un antícpo de la realidad de los misterios que se mostrará más allá de la fe, en sí misma, y alberga también lo que todavía no sabemos ni podremos saber hasta la escatología. Lo que no sabemos es un secreto que está escondido para nosotros; de ello afirma santo Tomás (con una expresión que podría ser perfectamente del Niseno): “*Secreta per silentium honorificantur: (...) tibi silet laus, Deus, id est ipsum silentium laus est tua*”⁴⁷.

Los textos de Gregorio de Nisa que hemos examinado nos hacen comprender lo inadecuado de clasificaciones cómodas pero inciertas como la del oriente apofático y del occidente racionalista. Tras las formas originales con las que se expresa, se encuentra una sólida afirmación del conocimiento de Dios y una fuerte conciencia de los límites de ese conocimiento. El Niseno ha conocido el misterio y penetrado en su profunda y luminosamente oscura realidad.

⁴⁶ Cf. M.A. Vannier, “Aux sources de la voie négative”, en *Revue des Sciences Religieuses* 72 (1998) 411-414.

⁴⁷ Tomás de Aquino, *In Boet. de Trinitate*, I, q. 2 a. 1 arg. 6.

¿Cómo es posible hablar de Dios?

Al hablar de cualquier cosa, se pone en acto la relación entre la misma realidad, el conocimiento que se tiene de ella y la palabra que la expresa: “Las palabras son signos de los conceptos, y los conceptos son semejanzas de las cosas”⁴⁸. Entre ellos la relación es de semejanza (entre concepto y la realidad) y de signo (entre la palabra y el conocimiento). No están al mismo nivel, sino que cada uno se halla en un nivel que trasciende respecto al anterior por lo que se puede decir que hay una especie de “pérdida” en el conocimiento en relación con la realidad, y en la palabra en relación con el conocimiento, que es mayor aún en relación con la realidad. Esto se traduce en que la palabra está cargada de silencio porque solo es palabra en la medida en que no lo dice todo. Al decir lo que algo es, digo también que es más que lo que digo. Más allá de lo que afirmo está la cosa misma, en su ser propio, aún no reducida a palabra. El silencio que acompaña a la palabra indica que la realidad trasciende siempre e inevitablemente al lenguaje. “El lenguaje sólo puede ocuparse significativamente de un segmento de la realidad particular y restringido. El resto –y, presumiblemente la mayor parte– es silencio”⁴⁹.

Al hablar de Dios, lo anterior adquiere una profundidad insospechada porque la “realidad” de la que hablamos no está en nuestro horizonte de representación y de comprensión sino que se trata del que está más allá de todo lo representado y de toda palabra capaz de expresarlo. G. Steiner afirma que “lo que está más allá de la palabra del hombre nos habla elocuentemente de Dios”⁵⁰. Esa elocuencia se refiere naturalmente a la teología negativa, que es fundamental, y a la vez, radicalmente insuficiente.

⁴⁸ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a.1.

⁴⁹ G. Steiner, *Ensayos sobre el lenguaje, la literatura y lo inhumano*, Barcelona 2003, p. 38.

⁵⁰ Ibidem.

Pero el silencio que está “más allá de la palabra del hombre” se abre en Palabra de revelación en la que Dios se manifiesta y a la vez se oculta.

Dos expresiones clásicas en los escritos tomásianos siguen siendo de permanente actualidad porque permiten comprender todavía mejor la palabra y el silencio sobre Dios. En ambas, aparece plasmada la distancia entre el conocimiento y la afirmación, por un lado, y la realidad de Dios o de los misterios, por otro. En relación con el acto de fe, escribe santo Tomás: “*Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem*”⁵¹. Es decir, el contenido de la fe no son palabras, sino la realidad que las palabras expresan, y esa realidad —que está más allá del *enuntiabile* (las palabras) por la que se accede a ella— es lo que la fe confiesa. Algunos autores interpretan este texto tomásiano en una línea progresivamente apofática, como si las palabras —las fórmulas dogmáticas, por ejemplo— fueran meros símbolos de una realidad que en el fondo sería incognoscible. No es difícil ver el riesgo de un cierto agnosticismo teológico que corre esa interpretación.

La segunda expresión ya ha sido citada anteriormente y se refiere a la definición de “*articulus fidei*” que santo Tomás presenta como “*perceptio divinae veritatis tendens in ipsam*”⁵². Aquí se trata del conocimiento que solo es tal en la medida en que mantiene viva una tensión a la realidad conocida, por tanto, en la medida en que es percepción limitada y dotada de un dinamismo intrínseco a la misma realidad. Nada más lejos, pues, de toda forma de racionalismo que es, en definitiva, un deseo de dominar sobre lo conocido. La tensión a la realidad muestra el carácter esencialmente provisional del conocimiento que tenemos de Dios, tensión que

⁵¹ II-II, q.1, a.2 ad 2.

⁵² *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 6 *sed contra* que la atribuye a S. Isidoro de Sevilla, lo mismo que S. Buenaventura, III Sent., d. 24, a. 3, q. 2; parece sin embargo que se debe a Guillermo de Auxerre (*Summa Aurea*, lib III, tr. 3, c 2, q 1).

se traduce como *tendencia* imparable a la realidad a la que solo se llegará en la donación escatológica del mismo Dios.

En la vía de la afirmación-negación de Dios, los elementos que permiten avanzar y al mismo tiempo respetar el misterio son los ya aludidos *res praedicata* y *modus significandi* de los que Tomás de Aquino se ha ocupado en diversos lugares de su amplia obra. “En los nombres que se dan a Dios hay que tener presente lo siguiente: Las mismas perfecciones expresadas, como bondad, vida, y otros; y el modo de expresarlas”⁵³. El momento afirmativo se refiere a las perfecciones que corresponden a Dios de manera única y primera, y solo secundariamente y de manera creada a las criaturas. En cambio el modo de expresar esas perfecciones es el propio de las criaturas y, en consecuencia, se debe negar en Dios.

Dios ha hablado realmente y se ha manifestado como el Padre amoroso que en Cristo se da a conocer a sus hijos para introducirlos en su intimidad (cfr. DV 2). Es legítima, por tanto, la afirmación y enunciación de la realidad de Dios, aunque siempre se deben tener en cuenta cautelas que impidan los excesos de una *vía affirmationis* incontrolada que llevaría a un fantasmagórico ser glorioso.

En consecuencia, es necesario callar sobre Dios en cuanto que sólo así reconocemos que es totalmente Otro, pero también es necesario hablar de Dios positivamente a partir de lo que Él mismo ha manifestado. Silencio y palabra sobre Dios son inseparables. Balthasar lo ha expresado así: “La palabra de Cristo, el cual habla en ella como ningún otro habló antes, como sólo habla el que tiene poder, es, sin embargo, un puente colgante entre la falta de palabra del mundo y la sobre-palabra del Dios Padre”⁵⁴.

⁵³ *Summa Theologiae*, I, q. 13 ad 3: “In nominibus igitur quae Deo attribuimus, est duo considerare, scilicet, perfectiones ipsas significatas, ut bonitatem, vitam, et huiusmodi; et modum significandi. Quantum igitur ad id quod significant huiusmodi nomina, proprie competit Deo, et magis proprie quam ipsis creaturis, et per prius dicuntur de eo”.

⁵⁴ H.U. Balthasar, “Palabra y silencio”, 177.

Terminemos volviendo a considerar el documento *Teología hoy: Perspectivas, principios y criterios*. En él se presenta equilibradamente la función apofática y catafática del método teológico. La teología, nos dice, habla de manera verdadera sobre Dios, y al hacerlo aplica la vía negativa –“dimensión fundamental de todo discurso auténticamente teológico”– junto con la afirmativa y la de la eminencia. Lo definitivo es la posibilidad de hablar con verdad sobre Dios a partir de sus obras y sobre todo de su palabra de revelación. A propósito de la teología afirmativa, el documento de la CTI dice⁵⁵:

“La teología afirmativa es posible como resultado de la escucha obediente de la Palabra, presente en la creación y en la historia. El misterio de Dios revelado en Jesucristo por el poder del Espíritu Santo es un misterio de éxtasis, amor, comunión y morada mutua de las tres personas divinas; es también un misterio de kenosis, la renuncia a la forma de Dios por Jesús en su encarnación, para poder tomar la forma de un esclavo (cf. Flp 2,5-11); y un misterio de theosis, los seres humanos son llamados a participar en la vida de Dios y a compartir su «naturaleza divina» (2Pe 1,4) por medio de Cristo, en el Espíritu”.

Junto a ella, el “camino negativo y del mutismo, se refiere a un sentido de asombro ante el misterio trinitario en el que está la salvación”. La teología, en último término, está llamada a reconocer la prioridad absoluta de Dios, a no querer poseer sino ser poseída por Dios, a estar atenta a lo que el Espíritu está diciendo a las iglesias por medio del «conocimiento de los santos». Finalmente, la teología implica un esfuerzo por la santidad y una conciencia aun más profunda de la trascendencia del Misterio de Dios”.

⁵⁵ N. 98.

Según la famosa afirmación de Orígenes, hablar de Dios resulta peligroso. Pero la teología lo hace gracias al Verbo Logos fuente de revelación y de toda palabra verdadera que da lugar al *intellectus* y al *affectus fidei*. Cuando esta palabra resuena en nuestro tiempo se iluminan las mentes y se encienden los corazones. En medio de poderosas tinieblas y de silencios impuestos sigue abierto el camino en el que, quienes seriamente buscan la verdad, se ven orientados y atraídos por la presencia cierta del mismo Dios que, con su Palabra y su Espíritu, los guía hacia la verdad plena. Entonces, el mundo se vuelve más habitable y la esperanza vuelve a ser un verdadero motor para la humanidad.