

## **HABLAR Y CALLAR SOBRE DIOS EN BÁÑEZ, SUÁREZ Y SAN JUAN DE LA CRUZ**

Dirijo mi atención hacia tres pensadores que vivieron parte de su vida en la Salamanca del siglo XVI y que pertenecen a dos generaciones distintas: la que nació en los años veinte del siglo XVI (Báñez) y la que vio la luz en los años cuarenta de ese mismo siglo (san Juan de la Cruz y Suárez). Lo hago desde la perspectiva filosófica de la reflexión sobre el lenguaje. Y les pregunto por el significado y la verdad del lenguaje humano sobre Dios. Junto con ellos me planteo problemas de profundo calado filosófico, que no podemos eludir en nuestra situación intelectual, caracterizada por cierta negación, ausencia o vacío de Dios: ¿tiene sentido hablar de Dios?, ¿qué sentido tiene hablar de Dios?, ¿cómo hablar de Dios?, ¿expresa nuestro lenguaje la verdad sobre Dios? Con temor y temblor me acerco a un tema que aún sorprende por su profundidad y actualidad. Dios ha sido y sigue siendo la mejor clave organizadora de todo lo pensable.

Ninguno de ellos considera el tema de Dios en una perspectiva puramente filosófica. Piensan y actúan desde una situación creyente. No separan al Dios cristiano del Dios de los filósofos ni viceversa, como si fuesen dos realidades distintas. Pero, a veces, prescinden de lo que saben por la fe y exploran otros caminos. Junto al racionalismo de Báñez y Suárez destaco la actitud, en cierto modo, metarracional de san Juan de la Cruz. He querido que estén presentes el pensamiento especulativo y la experiencia mística.

Su discurso es sabiduría cristiana. Nos hallamos ante tres sabios que intentan señalar al hombre caminos de sentido y felicidad. Para ellos Dios ocupa un puesto de primera importancia en relación con el hombre que conoce y habla. En sus palabras sobre Dios escuchamos los rumores o latidos de su corazón, vigorosamente en Juan de la Cruz, menos perceptiblemente, bajo el disfraz acentuado de los ropajes abstractos del lenguaje escolástico, en Báñez y Suárez.

Ante su pensamiento nos sucede como a la niña del cuento. Vino de otro mundo, muy distinto del nuestro, aterrizó en nuestro planeta y se admiraba de que los hombres no se asombraran del sabor del plátano, la belleza del interior

de la naranja, la gracia del laberinto de la oreja, la maravilla del azul de unos ojos. Lo que para ellos era normal, hoy no lo es para nosotros después de Kant y de tantos criticismos. Y es que nuestro mundo, evidentemente, difiere mucho del suyo.

En mi exposición procederé del siguiente modo. Voy a comenzar aludiendo a los presupuestos comunes de su pensamiento. A continuación los dejaré hablar por separado. Terminaré mostrando cómo su filosofía, íntimamente compenetrada con la teología cristiana, aún posee actualidad para quien desee recuperar un lenguaje significativo sobre Dios. Me limito a ofrecer una breve evocación de tres figuras de nuestra tradición intelectual<sup>1</sup>.

## 1. PRESUPUESTOS COMUNES

Las divergencias que hay entre estos pensadores, y que no son pocas ni pequeñas, no deben cerrar nuestros ojos para ver el gran fondo de coincidencia. Quizás el mejor modo de percibir sus peculiaridades es el de tener presentes algunos presupuestos que comparten.

El primero de esos presupuestos tiene que ver con su *situación intelectual*. Báñez, Suárez y Juan de la Cruz son fruto maduro de uno de los momentos culturales más espléndidos de la historia de España<sup>2</sup>. El siglo XVI, cuando ellos se formaron<sup>3</sup> y ejercieron su magisterio, se caracteriza por una pujante vida intelectual, a la que enriquecieron de una manera sobresaliente la recién

1 Lo hago con la pretensión de valorar críticamente el hablar y callar sobre Dios. Constató que cuanto dicen, en su raíz, posee una fecundidad actual. Su voluntad de verdad absoluta y de amor absoluto constituyen ideales que no han dejado de subyugar el espíritu humano.

2 Un amplio panorama de la cultura española del siglo XVI nos proporcionan los volúmenes XXII y XXVI de la *Historia de España*, fundada por Menéndez Pidal y dirigida actualmente por José María Jover Zamora (Madrid: Espasa Calpe, 1999 y 1988). El horizonte religioso de los siglos XVI y XVII ha sido analizado con detalle en los volúmenes III y IV de la *Historia de la Iglesia Española*, dirigida por Ricardo García-Villoslada (Madrid: BAC, 1979). La situación teológica del siglo XVI ha sido investigada ampliamente por Melquiades Andrés en su obra, en dos volúmenes, *La teología española en el siglo XVI* (Madrid: BAC, 1976).

3 Báñez (1528-1604) comenzó sus estudios en el año 1542, Suárez (1548-1617) en el 1561 y san Juan de la Cruz (1542-1591) en el 1564. Pertenecieron, pues, a dos generaciones. Báñez tenía catorce años más que Juan de la Cruz y veinte más que Suárez. Los tres se educaron en la Salamanca del siglo XVI y respiraron, básicamente, el mismo ambiente filosófico y teológico. Advirtamos que la filosofía escolástica del siglo XVI y de la primera mitad del siglo XVII, con sus luces y sombras, se refleja en su obra. Un sencillo estudio comparativo de sus respectivas metafísicas nos lo haría ver con claridad. Se inscriben en una tradición a la que consideran fundamentalmente verdadera. Juan de la Cruz la desborda por el camino de la experiencia mística.

fundada Universidad de Alcalá y la Universidad de Salamanca. Los tres recibieron su formación universitaria en esta última. Sus maestros profesaban una escolástica renovada, que logró una convivencia creadora de realismo, nominalismo y humanismo. El principal iniciador de esa renovación fue Francisco de Vitoria (1492-1546). La continuaron sus discípulos Domingo de Soto (1495-1560), Melchor Cano (1509-1560), Pedro de Sotomayor (1511-1564) y Mancio del Corpus Christi (1497-1576). Contribuyeron también a ella otros ilustres profesores: fray Luis de León, Juan de Guevara, Cristóbal Vela, el mismo Domingo Báñez, etc. La filosofía sólo interesaba en relación con la teología.

Los *demás presupuestos* vienen a ser, en gran parte, una *explicitación* de ese primero. Como ya he insinuado, los tres hablan sobre Dios en el horizonte de la nueva escolástica del siglo XVI. Su horizonte intelectual es fundamentalmente el mismo. Hay muchas cosas que nos sorprenden: la firmeza de su fe en Dios, su confianza en la capacidad humana de conocer la verdad, la conexión íntima que establecen entre saber teórico y saber práctico, su convicción de que el lenguaje expresa la verdad del conocimiento, etc. Nuestra razón podría distinguir netamente entre lo verdadero y lo falso, entre lo bueno y lo malo. Sus principios antropológicos y metafísicos estaban ordenados a apoyar y explicar la teología católica, daban a la vida humana un sentido consistente y firme, y fundamentaban una exigencia moral incompatible con el relativismo y el pragmatismo.

Su pensamiento gira en torno a *Dios*. La naturaleza y los atributos, los nombres de Dios, atraen ante todo su atención. Los tres eran teólogos. También corresponde este título a san Juan de la Cruz, aunque nunca enseñó en las aulas de una Universidad. Dios, causa primera y fin último de todas las criaturas, principio primero de unidad de cuanto existe, ocupa el *centro de su metafísica*. Consideran la fe en Dios como una obediencia digna del hombre y de su racionalidad. Se inscriben, pues, en la tradición de la metafísica cristiana, que es de tipo creacionista. Su pregunta básica, por esto, será la de por qué existen las cosas. Investigan las huellas de Dios en su creación.

Viven una *aceptación no problemática de su fe cristiana*. No se plantean, por tanto, vitalmente, el problema de la existencia de Dios. Reflejan la situación intelectual de una cultura en que Dios se encontraba como en su casa. Se preguntan, de manera especial, por su naturaleza y sus atributos, pues de su existencia no les cabe la menor duda.

Su apertura al Misterio implica una profunda *conciencia de los límites humanos al intentar conocer a Dios y expresar con palabras su realidad*. Nuestro lenguaje, según ellos, sería un modo humano de hablar de alguien que queda siempre más allá de todas nuestras palabras y proposiciones. Como Dionisio Areopagita, san Agustín y santo Tomás de Aquino, sus principales fuentes históricas de inspiración, le califican de *inefable*, aunque se hagan lenguas de Él

y no se cansen de hablar de Él. Sólo podemos expresar adecuadamente lo que conocemos a partir de las cosas creadas, por el camino de la experiencia sensible y del concepto. A pesar de nuestras limitaciones, sin embargo, podemos decir de Dios algo con sentido mediante conceptos comunes a Dios y a las criaturas o, lo que es lo mismo, por conceptos análogos. Pero en último término, ante Dios, no cabe más que el silencio. A nivel humano tiene razón Nicolás de Cusa: el más perfecto saber sobre Dios es la «docta ignorancia». Santo Tomás no dudaba en afirmar, abundando en lo mismo, que «de Dios no podemos saber cómo es, sino más bien cómo no es»<sup>4</sup>.

En su concepción de Dios interviene su manera semejante de entender el conocimiento y el lenguaje humanos. No les interesa el tema del lenguaje sobre Dios como entretenimiento filológico o hermenéutico. El lenguaje sobre Dios no tiene sentido sin el conocimiento de Dios. Ambos se interpenetran. En su concepción de la naturaleza y del valor del lenguaje sobre Dios observamos que el hablar de Dios representa siempre un modo de entender a Dios<sup>5</sup>.

Su teología filosófica, que parte de una profunda vivencia religiosa católica, se inscribe dentro de *un mundo católico de creencias*<sup>6</sup>, sometido, en la Europa de su tiempo, a las tensiones de la «reforma» y «contrarreforma». Razón filosófica y fe cristiana no tienen por qué ser incompatibles. Resuena en sus obras el axioma tradicional de que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona. Defienden una concepción teónoma de la naturaleza y del hombre.

Pero los tres son conscientes de la *metodología autónoma de la filosofía* a la hora de plantearse y resolver los últimos problemas. El espíritu de la filoso-

4 *Suma teológica*, parte I, q. 2, preámbulo.

Al leer las obras de algunos teólogos, uno siente cierta desazón. Parece como si conocieran perfectamente la esencia divina, como si manipularan antropomórficamente a Dios. En Báñez, Suárez y san Juan de la Cruz no sucede esto. Notamos, al contrario, un gran respeto, una conciencia de sus límites. Saben que están viviendo una paradoja: hablar de lo inefable. Y así nos ayudan a meditar sobre las condiciones de posibilidad de la pregunta por Dios.

5 Hablan de Dios. No se consideran encerrados en la tela de araña del lenguaje, en la prisión cósmico-antropológica. Les interesa poco una consideración del lenguaje en sí mismo. Su discurso o meditación no es un metalenguaje, sino un lenguaje de primer grado, o sea, un lenguaje sobre lo real. Su discurso, más allá del cosmos y del hombre, apunta a Dios. En ellos oímos resonar los pasos del hombre deseoso de penetrar con su inteligencia en el abismo misterioso de Dios, y de expresarlo con su lenguaje. Les interesa el lenguaje como expresión de un conocimiento verdadero de Dios. Hablar sobre Dios tiene sentido. Podemos distinguir entre las afirmaciones verdaderas y falsas sobre Dios. Son modelos de racionalidad fuerte. Les parecería extraña una universalización de la verdad por consenso o una renuncia a la verdad. Su proceder nos invita a superar la filosofía analítica y la hermenéutica, en cuanto se quedan en una mera consideración del lenguaje en sí mismo, aprovechándonos de ellas.

6 Cf. J. Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, Madrid: Revista de Occidente, 11.ª ed., 1977.

fía, que es la investigación libre, al menos metodológicamente, se da en ellos. En su búsqueda de fundamentos, más allá de todo lo asumido acríticamente por el pensamiento humano, llegan al abierto reconocimiento de la capacidad de la razón humana para alcanzar la Realidad Suprema.

Después de tomar conciencia de estos presupuestos comunes, uno siente la impresión de que en lo fundamental están de acuerdo. Las divergencias, a veces importantes, no parecen afectar a lo más nuclear: la relación entre el conocimiento y el lenguaje (subordinación del lenguaje al conocimiento), el reconocimiento de los límites del lenguaje humano al hablar de Dios, la confianza en la capacidad del hombre para conocer mediante la razón y expresar por medio del lenguaje, de algún modo, la verdad de Dios. Palabras, conceptos y cosas parecen relacionarse de modo que podemos hablar de Dios pero sólo imperfectísimamente.

La mejor manera de salir de dudas es acudir directamente a sus textos. Los tres próximos apartados tratan de dar la palabra a cada uno de ellos. Dedico los dos primeros a Báñez y a Suárez, que se atienen plenamente al método y lenguaje escolásticos. Analizo en tercer lugar la posición de san Juan de la Cruz por su carácter no académico y más libre en su modo de expresarse.

## 2. DOMINGO BÁÑEZ <sup>7</sup>

Para Báñez la teología es una ciencia de conclusiones. Junto con otros maestros busca la razón que las fundamenta, insinuando brevemente «la fuerza y el nervio del razonamiento» del que se siguen. El razonamiento es, a menudo, de tipo filosófico, pues los teólogos han de aprovechar las lecciones de los filósofos, con las que se ha solido impugnar la auténtica doctrina cristiana, ponién-

<sup>7</sup> La bibliografía sobre la vertiente filosófica de la obra de Báñez no es muy abundante. Cito, por orden alfabético, algunas publicaciones que nos pueden servir de introducción a la problemática que aquí se trata: V. Carro, «De Pedro de Soto a Domingo Báñez», en *La Ciencia Tomista*, 37 (1928) 145-178; G. Forment Giralt, «El ser en Domingo Báñez», en *Espíritu*, 34 (1985) 25-48; C. Fabro, «L'obscurissement de l'esse dans l'école thomiste», en *Revue Thomiste*, 58 (1958) 443-472; J. A. García Cuadrado, *Domingo Báñez (1528-1604): Introducción a su obra filosófica y teológica*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999; L. Gutiérrez Vega, «Domingo Báñez, filósofo existencial», en *Estudios Filosóficos*, 4 (1945) 83-114; L. Gutiérrez Vega, *Domingo Báñez, filósofo del ser*, Roma: Pontificio Ateneo «Angelicum», 1953; R. Hernández, «El famoso parecer de Domingo Báñez sobre la enseñanza de la metafísica en Salamanca», en *Estudios Filosóficos*, 25 (1976) 3-16; J. M. Javierre Ortas, «La razón en teología según Domingo Báñez», en *La Ciencia Tomista*, 76 (1949) 258-297; X. Maquart, «Reflexions sur la critique suarézienne du bannezianisme», en *Revue Thomiste*, 42 (1937) 413-430; G. Prouvost, *Thomas d'Aquin et les thomistes*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1996.

dolas al servicio de la teología<sup>8</sup>. Reconoce a la filosofía como un lugar teológico, es decir, como un sitio de donde el teólogo toma algunos de sus argumentos para demostrar la verdad. Con santo Tomás piensa que el saber construido desde las solas fuerzas de la razón humana y la autoridad de los filósofos constituyen uno de los tres tipos principales de lugares teológicos junto a la Sagrada Escritura y la autoridad de otros doctores de la Iglesia<sup>9</sup>, aunque el teólogo sólo puede tomar de ahí argumentos probables. Su estilo filosófico de pensar no es dogmático. En filosofía no habría un cuerpo de doctrina ya cerrado y definitivo.

Su actitud tiene poco que ver con la ambición hegeliana de situarse en la Razón absoluta, poniendo al cristianismo por debajo de la filosofía. Al principio de sus célebres *Comentarios Escolásticos a la Primera parte de la Suma Teológica de santo Tomás de Aquino* podemos leer lo siguiente: «Nadie considere, por estar dotado de un ingenio extraordinario y saber teología, que ya no debe ser contado entre los niños. Más bien acontece que si sabe verdaderamente, mejor reconoce hasta qué punto es niño. Pues cuando el hombre alcance sus más elevadas posibilidades, entonces empezará. Encuentro esta diferencia entre los más grandes teólogos y los hombres vulgares del pueblo cristiano: que cuanto más sabio es un teólogo tanto más reconoce su ignorancia y la propia debilidad, y a sus ojos le parece ser un niño. Sin embargo, otros que tienen menor conocimiento de la ciencia divina no saben cuánto les falta e ignoran la propia ignorancia»<sup>10</sup>. El mismo Nicolás de Cusa suscribiría tal manera de juzgar el saber teológico.

No obstante, atribuye una gran importancia a la dimensión filosófica de su obra teológica, pues advierte que las aportaciones teóricas y prácticas de la filosofía verdadera repercuten en beneficio de la teología teórica y práctica. Por esto defiende una vuelta a la filosofía, a la metafísica, una metafísica no nominalista, en el discurso teológico. La ruptura del saber teológico con el filosófico, que se había iniciado en Ockam y que Lutero radicalizó hasta sus últimas consecuencias, no respeta un principio básico, sin el cual desaparece la armonía de la existencia humana concreta: el de que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona. Su rechazo, en 1600, de la creación de una cátedra de metafísica, separada de la teología, en la Universidad de Salamanca, no se debe,

8 *Scholastica Commentaria in Primam Partem Summae Theologiae S. Thomae Aquinatis*, In D. Thomae Proemium Meditatio, Introducción y edición de Luis Urbano, Madrid - Valencia: Editorial FEDA, 1934, In D. Thomae Proemium Meditatio, p. 6. En adelante citaré esta obra con las siglas SC.

9 SC, I, 8, pp. 59-60. Muestra cómo los diez lugares teológicos, de los que habla su maestro Melchor Cano (1509-1560) en su obra *De locis theologicis*, pueden reducirse a los tres de santo Tomás.

10 SC, In D. Thomae Proemium Meditatio, p. 3.

por tanto, a un menosprecio de la metafísica; más bien nace de la necesidad que siente de apoyar la integración sapiencial del edificio filosófico-teológico. No le parece deseable un saber teológico carente de presupuestos filosóficos explícitos y sistematizados.

Además, evita el antagonismo con la teología mística. El entendimiento y el amor están presentes en ambas teologías. Su contribución a la reforma carmelitana se comprende plenamente desde esa actitud. Captó claramente la necesidad de la experiencia creyente y de la santidad en el desarrollo del quehacer teológico.

Por otra parte, Báñez no es un intelectual que ande por las nubes. Como los otros teólogos salmantinos de los siglos XVI y XVII concede una gran importancia a los objetivos prácticos: el perfeccionamiento y orientación de las personas, de la sociedad y del Estado. Su pensamiento sobre Dios va íntimamente ligado al problema de la fundamentación objetiva de las leyes morales, del derecho natural y positivo, es decir, a una proyección práctica.

Es cierto que acude, frecuentemente, a las autoridades de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres, junto a la de santo Tomás y otros autores, para confirmar sus tesis. Sin embargo, el análisis de los conceptos y de las cosas, lo mismo que los argumentos ahí fundados, ocupan gran parte de sus exposiciones. El reconocimiento de su deuda respecto de esas y otras autoridades del campo de la filosofía y la teología no le aparta de su propio camino personal hacia la verdad. En sus comentarios a la *Suma teológica* de santo Tomás advierte que escribe sus propias ideas y reflexiones, expuestas a su manera. No trata de repetir simplemente a santo Tomás. Metodológicamente procura evitar los argumentos inútiles y su multiplicación sofística, guardar el orden de la verdadera disciplina, de modo que toda dificultad se examine y defina en su lugar propio, y exponerlo todo breve y claramente <sup>11</sup>.

A la hora de pensar acerca del conocimiento y lenguaje sobre Dios, la reflexión filosófica juega también un papel de primer rango. Tiene presente, en la línea de santo Tomás, que el conocimiento filosófico de la verdad, respetando su propia autonomía metodológica y sabiendo que sus argumentos son extraños y sólo probables, ha de ser puesto al servicio de la fe. Su metafísica o filosofía, de este modo, viene integrada en su teología, que tiene fundamentos más firmes que la débil razón humana <sup>12</sup>.

Una vez hechas estas observaciones previas, voy a fijarme en la manera como enfoca los problemas filosóficos que se suscitan al hablar de Dios. La

11 SC, In D. Thomae Proemium Meditatio, p. 2.

12 SC, I, 8, pp. 55-85.

cuestión trece de la primera parte de la *Suma Teológica* de santo Tomás le ofrece una ocasión apropiada para reflexionar sobre estos problemas. En su comentario no busca la originalidad, sino la verdad. Por mi parte, no me acomodo a su rigurosa metodología escolástica: propuesta de la cuestión en forma de duda, razones contra la tesis que va a defender, aclaraciones imprescindibles en relación con la manera como hay que entender la cuestión, exposición de otras opiniones, conclusiones que él mismo defiende con sus pruebas, solución de las razones en contra o respuesta a las otras opiniones. Simplemente trato de exponer los elementos que me parecen más representativos de su concepción del lenguaje sobre Dios.

En su punto de partida hallamos un principio tomista fundamental: no podemos hablar de Dios más que a partir de las criaturas, porque sólo podemos conocer a Dios a partir de las criaturas. Consiguientemente los nombres que aplicamos a Dios no significan la esencia divina tal como es en sí misma. Pero esto no se ha de entender como si los nombres de Dios fuesen propios de las criaturas o comunes a Dios y a las criaturas. Debemos tener presente que, en el proceso de nuestro conocimiento, vamos más allá de las criaturas: «ascendemos a algún conocimiento de Dios o a modo de *principio* y *fin* de las criaturas, considerándole como principio eficiente y final de las criaturas, o a modo de *eminencia*, transfiriendo a Él todas las perfecciones de las criaturas según un modo eminentísimo, o por *remoción*; finalmente, apartando de Dios todas las imperfecciones que encontramos en las criaturas»<sup>13</sup>. Lo cual no impide que los nombres que le aplicamos le representen inmediatamente, aunque con relación a las criaturas. Relación que implica la gran limitación de nuestro conocimiento y nuestro lenguaje.

La representación inmediata de Dios se realiza por especies, procedentes de nuestra captación sensible de las criaturas. Pero piensa Báñez que este conocimiento podría efectuarse de dos modos: de manera que las mismas especies de las criaturas «representen primaria e inmediatamente a Dios» o que esa representación inmediata se realice por medio de la especie que forma el entendimiento, dentro de sí mismo, actuado por las especies de las criaturas<sup>14</sup>. El primer modo le parece más verosímil, mientras que no acierta a concebir cómo una especie que se forma a partir de las especies de las criaturas represente inmediatamente a Dios. ¿Cómo lo justifica? Recordándonos que la especie debe representar a Dios con relación a las criaturas y que, por consiguiente, no es improbable que una especie represente inmediatamente, de esa manera, a Dios. Así, con nuestros nombres, podemos apuntar inmediatamente a la esencia divina.

13 SC, XIII, 1, p. 300.

14 SC, XIII, 1, p. 301.



No pensemos, sin embargo, con Escoto, que los nombres pueden representar a Dios tal cual es. Báñez se detiene a refutar esta tesis, que parece conceder al lenguaje una función representativa independientemente de todo conocimiento humano de Dios. No es cierto que en esta vida podamos aplicar a Dios nombres que le significan tal como es, aunque no podamos conocerle de esa manera. Sólo podemos hablar significativamente de Dios en la medida en que lo conocemos. Por esto ningún nombre, ni siquiera los puestos por Dios mismo, significaría a Dios tal cual es. Su argumentación es terminante: «que un nombre signifique a Dios tal cual es consiste en esto: en que sea representativo del mismo Dios a alguna facultad, de modo que tal facultad, en virtud del mismo nombre —*ex vi illius nominis*—, pueda conocer a Dios tal cual es; pero ese tipo de representación es imposible a un nombre»<sup>15</sup>. A continuación nos indica la razón de esta imposibilidad: «El conocimiento de Dios tal cual es no puede tenerse por medio de alguna especie creada, ni puede ser alcanzado por abstracción, sino que debe ser necesariamente conocimiento intuitivo, que se hace por la divina esencia misma; pero este conocimiento intuitivo de Dios no puede tenerse en virtud de ningún nombre como la cosa es manifiestísima»<sup>16</sup>. Por tanto, Dios tal cual es resulta incognoscible por medio de cualquier nombre, que siempre ha sido, es y será un signo creado.

Otra cuestión distinta es la de si los nombres divinos pueden significar a Dios absoluta o connotativamente. Contra algunos discípulos de santo Tomás, a los que no delata explícitamente, Báñez sostiene que algunos nombres significan a Dios absolutamente, pues, aunque le hayan sido aplicados desde una relación a las criaturas, significan la naturaleza absoluta de Dios. Y, advierte, si algunos nombres que son comunes a Dios y a las criaturas, como «ente» y «sustancia», no son connotativos, sino absolutos, «nada prohíbe, por tanto, que algunos nombres propios de Dios sean absolutos y no connotativos»<sup>17</sup>. Es lo que sucede con los nombres personales «Padre» e «Hijo», que, en sí mismos, por referirse al interior de Dios, no implican una relación a las criaturas. Algo que no acontece con otros nombres, como el de «creador». De los nombres, con que designamos a Dios, unos son absolutos y otros connotativos.

Nos sale al paso una objeción. ¿No dijimos antes que todo nombre significativo, aplicado a Dios, se dice con relación a las criaturas? ¿No exige esta condición que todos los nombres divinos sean connotativos? Báñez responde que todos los nombres divinos acarrearán una relación a las criaturas, pero de distintos modos —*aliter et aliter*—. Algunos la implican como lo que directa-

15 SC, XIII, 1, p. 302.

16 SC, XIII, 1, p. 302.

17 SC, XIII, 1, p. 302.

mente significan, como cuando llamamos a Dios *creador*, y serían connotativos. Otros, en cambio, no la significan directamente, como los casos de *Dios* y *Jehova*, y serían absolutos. Pero, aun tratándose de los nombres absolutos, si explicitamos su significado y los conceptos confusos a los que se subordinan, «necesariamente se han de explicar por relación a las criaturas»<sup>18</sup>. De lo dicho anteriormente hay que concluir que, debido a que los atributos divinos no los conocemos según están en Dios, sino según resplandecen en las criaturas, en cuyo conocimiento no va incluido virtualmente un acceso a la esencia divina, ni los nombres absolutos ni los connotativos significan a Dios tal cual es<sup>19</sup>. Por consiguiente, para hablar significativamente de Dios, atribuyéndole distintas propiedades según distintos nombres, el teólogo y el metafísico no necesitan presuponer un conocimiento de la esencia de Dios, sino que basta que presuman su existencia.

Báñez, de la mano de santo Tomás, intenta precisar aún más su reflexión filosófica. Distingue entre los nombres que se aplican a Dios propiamente y los que sólo se dicen de Él metafóricamente. Alude, de este modo, a la diferencia que existe entre afirmar que Dios es bueno y que es una roca. ¿Puede atribuirse a Dios algún nombre en sentido propio? Sería posible tal atribución respecto a la cosa significada y no al modo de significar. Es decir, ningún nombre, ni siquiera los nombres que significan propiamente la realidad divina, la significan perfectamente. Su modo imperfecto de significar se comprende enteramente por parte de los términos empleados, que significan según la forma incompleta de los nombres abstractos, como bondad, o al estilo de lo que sucede al aplicar un atributo en concreto, que se añade a un sujeto, como el término sabio, o «según el modo de composición de la naturaleza con el supuesto, y de este tipo son los nombres concretos sustanciales, p.e. Dios»<sup>20</sup>. Toda la imperfección, pues, cae en la cuenta del signo y no del significado. Por eso, ni

18 SC, XIII, 1, pp. 302-303.

19 Nos remite a un texto de santo Tomás, en el que se afirma lo siguiente: «Según la manera como alcanzamos a conocer la naturaleza de alguna cosa por sus propiedades y efectos, así podemos darle nombre, y por esto, debido a que podemos conocer la sustancia de la piedra por medio de sus propiedades, el término *piedra* significa su naturaleza, cual es en sí misma, ya que significa su definición, y por la definición sabemos qué cosa es, pues el concepto significado por el nombre es la definición, como dice Aristóteles. En cambio, por los efectos de Dios no podemos conocer la naturaleza divina hasta el punto de saber qué cosa es, más que por medio de eminencia, causalidad y negación, según hemos dicho. Pues bien, así es como el nombre Dios significa la naturaleza divina, ya que este nombre ha sido impuesto para significar algo que está por encima de todo, que es principio de todas las cosas y está apartado de todas ellas, y esto es lo que intentan dar a entender los que nombran a Dios». *I Suma Teológica*, XIII, 8, respuesta a la objeción 2.

20 SC, XIII, 3, p. 306.

siquiera estos nombres se libran del proceso de negación en nuestro acercamiento a Dios <sup>21</sup>.

Otra cuestión que se plantea Báñez es la de si los nombres que se dicen de Dios son sinónimos o, lo que viene a ser igual, nombres que significan una sola cosa según un único sentido. Niega que sean sinónimos. Los nombres divinos significan bajo diversos conceptos las propiedades de Dios. Insinúa varias razones para demostrarlo. Las propiedades divinas, en primer lugar, contra lo que defiende Escoto, sólo se distinguen entre sí dentro de nuestra razón y se conocen por medio de diversos conceptos porque nuestro entendimiento concibe lo divino no como es en sí mismo sino tal como es representado en las criaturas, donde «no se representa a modo de *simplicidad*, sino a modo de *diversidad*». La segunda línea de razonamiento se inspira en Cayetano. De acuerdo con él, los atributos divinos se conciben por medio de diversos conceptos y, consiguientemente, se distinguen racionalmente «porque tienen en Dios una razón eminentísima, por la cual, aunque sean la única esencia simplicísima, pueden corresponder a los diversos conceptos, y, también, porque cualquier entendimiento creado, debido a su capacidad finita y limitada, no puede formar un único concepto de toda la perfección divina» <sup>22</sup>. Carecen de razón los que objetan que los nombres que significan diversos sentidos de una cosa no signifiquen estrictamente una sola cosa, pues «aquello que es máximamente uno por su infinitud y eminencia puede ser objeto de diversos conceptos en el entendimiento finito y, por consiguiente, es múltiple en cuanto al sentido, no menoscabando en nada la diversidad según el sentido a la unidad y simplicidad de la cosa» <sup>23</sup>.

Reviste un especial interés la reflexión de Báñez sobre los nombres que se predicán propiamente de Dios y de las criaturas, en diálogo con Duns Escoto, Cayetano y su maestro Soto. Le parecen verdaderas las tesis defendidas por santo Tomás de que los nombres no se dicen de Dios y las criaturas unívocamente ni equívocamente, sino análogamente. Cualquier perfección, por ejemplo, la sabiduría, considerada en Dios y en el hombre, no corresponde a un concepto común a la sabiduría humana y divina, como el concepto animal se abstrae en el mismo sentido del hombre y del caballo. Por tanto, su nombre correspondiente no es unívoco. No me resisto a ofrecer literalmente, en gran parte, el razonamiento de Báñez. Escribe: «Toda perfección creada en comparación con la increada es, por así decirlo, una pintura y una sombra de ella; luego ningún nombre puede predicarse unívocamente de la perfección creada y de la

21 *Ibid.* San Agustín, Dionisio Areopagita y Tomás de Aquino estarían de acuerdo con esta manera de entender los nombres que se atribuyen propiamente a Dios.

22 SC, XIII, 4, p. 307.

23 *Ibid.*

increada. Lo mismo que la voz hombre no puede decirse unívocamente del hombre verdadero y del pintado [...]. La sabiduría en Dios es sabiduría en esencia, es decir, incluye toda razón de sabiduría en la razón formal de sabiduría, mientras que la sabiduría creada es sabiduría por participación; luego es imposible abstraer de la sabiduría creada e increada un concepto (*ratio*) común a ambas sabidurías»<sup>24</sup>. Y a quien no acepte esta conclusión, Báñez le responderá, inspirándose en la obra de Cayetano *Sobre la analogía*, que el concepto común que implica la palabra *sabiduría* no es uno absolutamente (*simpliciter*), sino sólo en cierto modo (*secundum quid*), pues, a diferencia de lo que sucede con el concepto *animal* que abstrae del hombre y del caballo, el concepto *sabiduría* no abstrae de la sabiduría creada e increada, sino que incluye a ambas de modo confuso, lo mismo que sucede con el concepto de *ente*, que incluye a la sustancia y al accidente. Pero la sabiduría creada depende de la increada en la razón formal de sabiduría mucho más que el accidente de la sustancia en la razón de ser, puesto que la sabiduría creada es participación de la increada.

Esto quiere decir que los nombres aplicados propiamente a Dios y a las criaturas tampoco son puramente equívocos. La razón acaba de ser insinuada. Hay un concepto único que en cierto modo (*secundum quid*) se predica de Dios y de las criaturas. A ese modo peculiar de predicarse se llama *analogía*. Esos nombres se dicen análogamente de Dios y de las criaturas, en cuanto existe un orden de la criatura a Dios como a principio y causa en la que preexisten del modo más elevado (*excellenter*) todas las perfecciones de las cosas creadas. En todo caso, el concepto de analogía, según Báñez, supone que «el concepto formalmente significado por aquel nombre 'el nombre análogo' convenga a los mismos analogados con dependencia o proporción de uno respecto del otro»<sup>25</sup>. Por esto nos dice que el término *sabiduría* se predica análogamente de la sabiduría creada e increada, porque la primera es una perfección limitada y participada en la razón formal de sabiduría. Lo que no sucede con la segunda, que es una perfección ilimitada y no participada, que incluye formalmente todas las demás perfecciones.

A continuación se pregunta Báñez a ver si los nombres, todos los nombres, se dicen de las criaturas antes que de Dios. Comienza resumiendo la posición de santo Tomás en dos tesis con sus respectivos fundamentos: 1) en el lenguaje metafórico sobre Dios, los nombres se dicen de las criaturas antes que de Dios, porque lo dicho de Dios sólo significa a modo de semejanza; y 2) los nombres que se predicen propiamente de Dios, si atendemos a la cosa significada, se dicen antes de Dios que de las criaturas, pero, si nos fijamos en el origen de

24 SC, XIII, 5, p. 310.

25 SC, XIII, 5, p. 311.

los nombres, sucede lo contrario, por la sencilla razón de que conocemos antes a las criaturas que a Dios y nuestro lenguaje depende en su modo de significar de nuestra manera de conocer. En su comentario advierte que los nombres que se dicen propiamente de Dios y de las criaturas, tal como indica el maestro Soto, poseen una doble analogía: 1) la de proporcionalidad, que consiste en que la perfección creada se relaciona con la criatura como la perfección divina con Dios; y 2) la de atribución, por la que un nombre se atribuye a las criaturas (el analogado menos principal) por orden a Dios (su causa ejemplar, eficiente y final) <sup>26</sup>. Recordemos lo que antes se expuso sobre la analogía de atribución entre la sabiduría creada y la increada.

Báñez tiene plena conciencia de la limitación de nuestro lenguaje analógico sobre Dios. El valor de analogía de algunos de nuestros conceptos y nombres hace que puedan cobijarse bajo ellos realidades diversas, de sentido opuestísimo: Dios y las cosas. Pero esos conceptos y nombres llevan consigo todo el sabor y la marca de su origen. Objetiva y subjetivamente, pertenecen al orden de lo creado, pues son categorías de *nuestro* conocer y son, además, categorías de *nuestro* conocer cosas. Es comprensible, por esto, que a Báñez le asalte la convicción de que conocemos muy poco sobre Dios.

Para hablar de Dios, empleamos nombres y proposiciones. Además de atribuirle distintos nombres, podemos formar proposiciones afirmativas. En su comentario al artículo 2 de la cuestión XXVIII razona extensamente sobre las afirmaciones que se hacen sobre la realidad que responde a los atributos en Dios. Refuta la posición de Escoto, según la cual los atributos divinos se distinguen real y formalmente en Dios (*formaliter ex natura rei*), y defiende que sólo se da una distinción de razón entre los atributos divinos y la esencia divina.

Muy ligado a su desarrollo del tema del conocimiento y del lenguaje teológicos está su enfoque del difícil equilibrio entre la omnipotencia y la libertad humana, o entre la gracia y la libertad <sup>27</sup>. La disputa que mantuvo con Molina, Suárez y otros representantes de la tesis opuesta a la suya refleja su inquietud por responder a los problemas que plantea la herejía luterano-calvinista, que parece rechazar toda acción libre del hombre, salvando suficientemente, a la vez, la omnipotencia divina y la libertad humana.

A pesar de todo lo expuesto, sin embargo, lo último es *el no saber*. Desconocemos de Dios muchísimo más que lo que conocemos. Todo saber teológico desemboca en el absoluto Misterio inconceptualizable e inefable.

26 SC, XIII, 6, pp. 313-314.

27 Cf. V. Beltrán de Heredia, *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia. Textos y documentos*, Madrid: CSIC, 1968.

### 3. FRANCISCO SUÁREZ <sup>28</sup>

El tema de Dios no es en Suárez menos central que en Báñez <sup>29</sup>. Ambos reconocen igualmente, fieles a san Agustín y a santo Tomás <sup>30</sup>, que la realidad de Dios en sí misma es inaccesible a nuestro conocimiento y a nuestro lenguaje, y que sólo podemos conocer y hablar de Dios a partir de las criaturas. Nuestra ignorancia sobre Dios, por tanto, es infinitamente mayor que nuestro saber. Lo que no impide que el hombre, por sus propias fuerzas, pueda conocer con su razón y expresar con sus palabras algo de la realidad divina. Los dos se consideran, por otra parte, en lo fundamental, seguidores e intérpretes del pensamiento auténtico de santo Tomás. No nos extrañe, por esto, que su tratamiento del lenguaje sobre Dios sea muy semejante, aunque en sus concepciones metafísicas haya divergencias importantes: diverso modo de concebir la distinción entre esencia y existencia, el ser, la relación entre Dios y la criatura, etc., que expliquen objetivamente su rivalidad en la controversia sobre la gracia y la libertad (controversia *de auxiliis*).

A pesar de las apariencias, tampoco difieren en la función que atribuyen a la teología natural en relación con la que ellos consideran teología sobrenatural. La diferencia es simplemente de procedimiento. Suárez no ve inconveniente en exponerlas separadamente, pero al principio de su *Tratado sobre la sustancia divina y sus atributos*, donde resume lo que desarrolló más ampliamente en las *Disputaciones Metafísicas*, admite la conveniencia de que el teólogo cristiano aproveche los servicios de la teología natural, reconociendo sus límites: «Casi

<sup>28</sup> Estudios que nos pueden ayudar a situar lo que aquí expongo dentro del conjunto del pensamiento de Suárez y a enriquecerlo: Jean-François Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris: PUF, 1990; C. Esposito, «Ritorno a Suárez. Le *Disputationes metaphysicae* nella critica contemporanea», en A. Lamacchia (ed.), *La Filosofia nel Siglo de Oro*, Bari: Levante Editori, 1995, pp. 465-573; Fidel García, «Principios diferenciales de la metafísica de Suárez», en *Pensamiento*, 4 (1948) 11-30; A. Gnemmi, *Il fondamento metafisico. Analisi di struttura sulle «Disputationes metaphysicae» di F. Suárez*, Milán: Vita e Pensiero, 1969; José Hellín, *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, Madrid: Editora Nacional, 1947; Jesús Iturrioz, *Estudios sobre la metafísica de Francisco Suárez*, Madrid: Estudios Onienses, 1949; Sergio Rábade Romeo, *Suárez (1548-1617)*, Madrid: Ediciones del Orto, 1997; Hans Sigfrid, *Wahrheit und Metaphysik bei Suarez*, Bonn: Bouvier, 1967.

<sup>29</sup> La interpretación de Jean-François Courtine, apoyada en algunos textos, opino que no responde a la actitud intelectual y religiosa de Suárez. Éste es un filósofo realista y para él, como pronto veremos, el ente real se divide fundamentalmente en Dios y creatura.

<sup>30</sup> El pensamiento de Suárez está más cerca de santo Tomás que de cualquier otro de los grandes filósofos y teólogos escolásticos. No se lo puede considerar, sin embargo, como una simple reiteración o un mero desarrollo del tomismo. En no pocas ocasiones modifica la solución tomista de los problemas metafísicos o propone otra distinta.

todo lo que se atribuye a Dios, en cuanto es uno, puede conocerse por la teología natural y por la infusa o sobrenatural [...] Y este doble modo de conocer a Dios no es superfluo, pues el primero pertenece a la perfección conforme a la naturaleza y puede servir a la teología superior, aunque sería muy imperfecto si no se ayuda del segundo, tanto para preservar al hombre de caer en el error como también para que aquel se adhiera más firme y fijamente a las verdades divinas. Además la teología sobrenatural revela muchas cosas que son inaccesibles a la teología natural. Precisamente por esto los teólogos escolásticos que disertan sobre Dios enseñaron mezcladas ambas teologías, pues, aunque les compete enseñar teología sobrenatural, partiendo de los principios revelados, utilizan la teología natural, como servidora, para confirmar las verdades sobrenaturales y para que el espíritu humano halle más fácilmente el descanso en aquellas verdades por la consonancia de ambas teologías»<sup>31</sup>. En las *Disputaciones Metafísicas*, ya en sus primeras palabras, tituladas «Ratio et discursus totius operis. Ad lectorem», comienza afirmando que «es imposible que uno llegue a ser buen teólogo sin haber sentado primero los sólidos fundamentos de la metafísica»<sup>32</sup>. Por su parte, pretende exponer los temas metafísicos de tal manera que aparezcan iluminados todos los fundamentos necesarios para un tratamiento riguroso y adecuado de las cuestiones teológicas. Construye su sistema metafísico como teólogo. Sus disertaciones metafísicas tienen un alcance teológico, aunque, salvo raras excepciones, no se refieran directamente al Dios revelado.

En la metafísica teocéntrica de Suárez, el tema de Dios constituye la natural prolongación y coronación del tratado general del ser: «Después de haber tratado en la primera parte, nos dice, del concepto común de ente y de las propiedades que se predicán de él en reciprocidad, es forzoso descender a las razones concretas de los entes en cuanto lo permite el objeto formal y la abstracción propia de esta ciencia»<sup>33</sup>. Pero, aun subrayando la unidad del concepto objetivo de ente, elude la tesis escotista de su completa univocidad. No encontramos en él una drástica separación entre metafísica general y metafísica especial, contra lo que parecen insinuar algunos intérpretes<sup>34</sup>. En la línea de Aristóteles y santo Tomás, alumbra una región teológica de objetos que, a pesar de su trascendencia, no son totalmente diversos, incognoscibles e inefables. La

31 *De Deo uno et trino*, Tractatus de divina substantia ejusque attributis, Prooemium, en *Opera omnia*, t. I, París: Editorial Vivès, 1856, p. xxiii. Su primera edición, que se publicó en Coimbra, es del año 1597.

32 Las citas las haré por la edición bilingüe de la editorial Gredos en 7 volúmenes de *Disputaciones Metafísicas*, Madrid 1960-1966. Me referiré a esta obra con la abreviatura DM. Se publicaron, por primera vez, en Salamanca en el año 1597.

33 DM, XXVIII, introducción, p. 191.

34 Cf. J. F. Courtine, o. c., pp. 458-538.

posición de Suárez respecto al lenguaje sobre Dios aparece desarrollada con claridad en la sección tercera de la disputación XXVIII y en la sección décimo tercera de la disputación XXX.

Con la disputación XXVIII, titulada «La primera división del ente en absolutamente infinito y finito, y otras divisiones equivalentes a ésta», comienza la segunda parte principal de las *Disputaciones Metafísicas*. Se divide el ente mismo que constituye el objeto formal de la metafísica, del que habla en la disputación II: «*la división primera y más esencial del ente es aquella por la que se divide en finito e infinito según la esencia o sea en la razón de ente, puesto que sólo éste es propia y absolutamente infinito*»<sup>35</sup>. Se consideran las características, legitimidad y suficiencia de dicha división. Y precisamente al referirse a su carácter análogo en la sección cuarta, hallamos un examen de varias opiniones distintas de la suya, como es su costumbre, antes de proceder a dar su propia solución. La analogía juega un papel clave en su modo de conocer a Dios y expresarlo en el lenguaje.

Analiza en varios lugares de sus obras el tema de la analogía. De forma directa y sistemática la trata en dos secciones de sus *Disputaciones Metafísicas*: en la tercera sección de la disputación XXVIII, donde afronta la cuestión de la analogía del ser en general y la de la analogía entre Dios y la criatura en particular, y la sección segunda de la disputación XXXII, en que analiza la analogía de sustancia y accidente respecto al ente. No hay duda sobre la importancia que le da y la firmeza con que la defiende. Se la aplica a las cosas, a los conceptos y a los nombres. Alude a varios tipos de analogía y a sus partidarios. Piensa que no hay más que un sólo tipo de analogía que pueda aplicarse con verdad a Dios y a la criatura: la analogía de atribución intrínseca. Concentro mi atención en el texto de la disputación XXVIII, por su interés en orden a los objetivos de nuestra investigación.

Lo primero que nos dice es que el nombre «ente», que predicamos de Dios y de las criaturas, no puede entenderse en sentido *equivoco*. Opinión que, según santo Tomás, defendió el Rabí Moisés. De ser así, si entre Dios y las criaturas la distancia es tan grande que sólo les son comunes los nombres, no tendríamos ninguna posibilidad de probar nada de Dios a partir de las criaturas: «no podríamos valernos de los nombres comunes a Dios y a las criaturas para demostrar algo de Dios, ya que el medio sería equivoco; y este consecuente es harto absurdo»<sup>36</sup>. Además, añade que la tesis de la equivocidad es absurda porque Dios y la criatura se encuentran en la relación de causado (efecto) y causa, lo que implica cierta semejanza entre ellos, y, sobre todo, en el

35 DM, XXVIII, introducción, p. 191.

36 DM, XXVIII, sec. 3, 1, p. 220.



primer concepto de todos: el concepto de ente. Finalmente, la no equivocidad de los nombres comunes a Dios y a las criaturas le consta por la experiencia misma, sin que nos aclare cómo se da esa experiencia. La conclusión no admitiría dudas: el nombre de ente se aplicó a Dios y a las criaturas «en atención a cierta semejanza, proporción o conveniencia entre ellos»<sup>37</sup>.

Luego se detiene a mostrar por qué el nombre «ente» no debe emplearse tampoco en sentido unívoco a pesar de las razones con que defienden su univocidad Escoto y los escotistas<sup>38</sup>. No le convencen algunos argumentos generales, en los que con sentido universal se prueba que el ente no puede ser unívoco respecto de cualesquiera entes, debido a que no ve obstáculo alguno en que el ente sea unívoco respecto de algunos entes, tema del que se ocupará en la disputación XXXII. No se detiene a exponerlos, pues aquí sólo le interesan los argumentos que son «propios y característicos del ente en cuanto se le compara con Dios y con las criaturas». En esta perspectiva fija su atención en dos argumentos tomados de santo Tomás. El primero y fundamental se apoya en la afirmación de que, cuando el efecto no iguala la virtualidad de la causa, el nombre que les sea común a ambos no se dice unívocamente de ellos. Lo justifica del modo siguiente: «cuando el efecto no iguala la virtualidad de la causa no recibe en sí la semejanza de ella según la misma razón; en consecuencia, tampoco puede tener un nombre común según la misma razón; luego no puede tener un nombre unívoco, por ser éste de tal naturaleza que se predica según la misma razón»<sup>39</sup>. Pero si alguien objeta que un efecto puede no igualar a la causa en la característica correspondiente a la perfección específica de ésta e igualarla o darse una correspondencia unívoca con ella en otros predicados, Suárez le responde que no es el caso de la causalidad divina: «la criatura es efecto de Dios no sólo en cuanto es tal ente, sino también en cuanto es ente, puesto que el ente creado depende de Dios según todas sus razones y bajo ninguna de ellas la criatura iguala la virtud o esencia de Dios; por consiguiente, bajo ninguna razón puede nombre alguno predicarse unívocamente de Dios y de las criaturas»<sup>40</sup>. El segundo argumento confirma el anterior, demostrando que «en Dios la razón de ente es tal que incluye esencialmente toda la perfección del ente», lo cual no sucede en las criaturas, donde la razón de ente se encuentra «determinada y limitada a un género de perfección»<sup>41</sup>. El nervio de su argumentación es también aquí, de modo semejante a lo que sucedía al demostrar la no equivocidad del ente, el nexo que liga la criatura a Dios: el

37 *Ibid.*

38 DM, XXVIII, sec. 3, 2-4, pp. 220-223.

39 DM, XXVIII, sec. 3, 5, p. 224.

40 DM, XXVIII, sec. 3, 7, pp. 224-225.

41 DM, XXVIII, sec. 3, 8, pp. 225-226.

concepto de ente no puede predicarse unívocamente de Dios y de las criaturas, porque las criaturas son efectos totalmente dependientes de Dios, que es su causa última, y el efecto no puede entenderse al mismo nivel que su causa.

En estos y otros argumentos semejantes, cuya probabilidad y agudeza le parecen a Suárez grandes, siempre queda, sin embargo, un punto difícil, «porque o prueban demasiado, o no son eficaces, pues concretamente no sólo probarían que el ente no es unívoco, sino también que no tiene un concepto objetivo común a Dios y a las criaturas»<sup>42</sup>. Hay que intentar superar tal dificultad mediante el análisis de la noción de analogía, y la demostración y explicación del tipo de analogía que es aplicable a Dios y a las criaturas. No basta con concluir, por la enumeración suficiente de las partes en que se divide el nombre común, que si el ente no es equívoco ni unívoco, entonces es análogo.

¿Según qué tipo de *analogía* se predica el nombre «ente» de Dios y de las criaturas: según la analogía de proporcionalidad o según la analogía de atribución? Suárez responde que no puede tratarse de la *analogía de proporcionalidad* por la sencilla razón de que, a su juicio, no es una analogía verdadera y propia, en cuanto que ésta, en vez de un concepto análogo, implica uno unívoco, que se predica propiamente del primer analogado y metafóricamente de los analogados secundarios. Sus palabras son tajantes: «Para esta analogía, pues, es preciso que uno de los miembros sea absolutamente tal mediante su propia forma, mientras que el otro no es absolutamente, sino en cuanto le es aplicable tal proporción o comparación al otro. Mas en el caso presente no sucede esto, ya sea la realidad misma la que consideremos, ya la imposición del nombre»<sup>43</sup>. A continuación, explica con detalle por qué no sucede esto en el caso de la predicación del nombre «ente» respecto de Dios y de las criaturas: «En efecto, la criatura es ente en absoluto por razón de su ser sin que inter venga la consideración de tal proporcionalidad, puesto que, debido a él, existe fuera de la nada y posee algo de actualidad; el nombre de ente, a su vez, no ha sido impuesto a la criatura por guardar esa proporción o proporcionalidad con Dios, sino simplemente porque es algo en sí y no absolutamente nada; más aún, como diremos luego, puede pensarse que tal nombre se impuso al ente creado antes que al increado. Finalmente, toda verdadera analogía de proporcionalidad incluye algo de metáfora o impropiedad, del mismo modo que reír se predica del prado por aplicación metafórica; en cambio, en esa analogía del ser no existe metáfora o impropiedad alguna, puesto que la criatura es ser verdadera, propia y absolutamente»<sup>44</sup>.

42 DM, XXVIII, sec. 3, 9, p. 226.

43 DM, XXVIII, sec. 3, 11, p. 228.

44 *Ibid.*

Renuncio a discutir si es correcto su análisis de la analogía de proporcionalidad. No lo compartirían, sin duda, Cayetano, el Ferrariense (Francisco Silvestre de Ferrara), Fonseca y el mismo santo Tomás. Para nuestro objetivo no resulta imprescindible resolver ese problema. Lo que me importa es dejar claro que, dado el análisis que realiza de la analogía, reducida a los dos tipos fundamentales de la proporcionalidad y la atribución, no queda más camino que la *analogía de atribución* para justificar la aplicación del nombre «ente» a Dios y a las criaturas.

Claro que hemos de entenderla adecuadamente. Pues se dan varios tipos de atribución y no todos sirven. Excluye en primer lugar la atribución de muchos a uno, esto es, de Dios y de la criatura a un tercero, o atribución mediata, «porque nada puede idearse anterior a Dios y a la criatura, de tal suerte que Dios y la criatura sean llamados entes por relación con ello»<sup>45</sup>. Se trata, por el contrario, de la atribución o relación *de uno a otro distinto* y, en este caso, cuando atribuimos el nombre ente y otras perfecciones semejantes a Dios y a las criaturas, la relación va de la criatura a Dios, por no ser Dios el que depende de la criatura, sino al revés. Y el que los hombres, al filosofar con la luz natural de su razón, hayan llegado primero al conocimiento y a los nombres del ser y de las perfecciones absolutas a partir de las criaturas, no impide que tanto el nombre «ente» como los otros nombres que se predicán propiamente de Dios y de las criaturas, en cuanto a la realidad significada, no con vengan primero y principalmente a Dios. Ciertamente, en la intención de quienes pusieron los nombres, éstos significan primariamente el ser, la sabiduría, la bondad, etc., en las criaturas, pero, «en virtud de las mismas realidades significadas, significan primaria y más principalmente esas mismas perfecciones existentes en Dios, puesto que estas perfecciones de las criaturas significadas mediante tales palabras proceden de otra perfección, que existe en Dios propiísima y perfectísimamente»<sup>46</sup>. Suárez, pues, como santo Tomás, echa mano de la distinción entre significado y modo de significar de los nombres atribuidos propiamente a Dios y a las criaturas.

Se requiere, todavía, una mayor aclaración del tema. Según Suárez se dan dos tipos de analogía de atribución de uno a otro distinto: la de atribución extrínseca y la de atribución intrínseca. El primero acontece cuando la forma denominante (aquello conforme a lo cual se da la analogía, por ejemplo, la salud o el ente) está presente intrínsecamente sólo en un analogado y es referida a los otros en virtud de una relación extrínseca de éstos con aquel. El segundo modo sobreviene si la forma denominante (por ejemplo, el concepto o nombre de

45 DM, XXVIII, sec. 3, 12, p. 229.

46 *Ibid.*

ente) es intrínseca a todos los miembros de la atribución, aunque a uno de ellos pertenezca absolutamente y al otro o los otros a causa de una relación que tienen con él. Esta distinción de los dos tipos de analogía de atribución reviste mucha importancia a la hora de interpretar los nombres que se predicán propiamente de Dios y de las criaturas. Les da plenamente la razón a Cayetano y al Ferrariense en sus objeciones contra la aplicación de la analogía de atribución extrínseca a la hora de predicar el ente de Dios y de las criaturas, pues el ente es dicho propia e intrínsecamente del analogado principal (Dios) y de los analogados secundarios (las criaturas). Su error depende de que sostenían que esta predicación debe interpretarse como una analogía de proporcionalidad y no como una analogía de atribución<sup>47</sup>. En opinión de Suárez, la única analogía que puede ofrecer una interpretación satisfactoria de los nombres que se dicen propiamente de Dios y de las criaturas es la atribución *intrínseca*. Para probarlo, analiza atentamente lo que distingue entre sí a las analogías de atribución intrínseca y extrínseca<sup>48</sup>. No puede ser del primer tipo, porque a las cosas, las criaturas, no se las llama entes extrínsecamente debido al ser que hay en Dios, sino a su ser propio e intrínseco. Le parece igualmente claro que a la criatura, en cuanto es ente, no se la define mediante el ser de Dios, sino por su ser en cuanto tal. Añade, de acuerdo con lo expuesto en la segunda disputación, «que el ente se predica de todas las cosas contenidas bajo él con un solo concepto y que, por tanto, puede servir de medio de demostración, pudiendo la razón de ente, descubierta en las criaturas, ser el comienzo para encontrar una razón semejante que exista en el creador de modo más elevado»<sup>49</sup>.

Hasta ahora hemos puesto el acento en el carácter de intrínseca del segundo tipo de analogía de atribución. Pero la *atribución* no la habríamos probado. Faltaría un último paso. Sabemos que, para que se dé la atribución, se requiere que un nombre sea dicho primariamente del analogado principal y que sea predicado de los analogados secundarios con referencia al mismo. ¿Existe esa prioridad y esta referencia en la predicación del nombre ente y de los nombres de las otras perfecciones trascendentales respecto de Dios y de las criaturas? La respuesta es afirmativa. Suárez nos hace ver por qué sucede esto en el caso del ente, lo cual nos sirve para entender lo que ocurre con las otras perfecciones: «Lo primero se prueba muy bien con las razones de santo Tomás aducidas ante-

47 Suárez no se contenta con reprochar a Cayetano su olvido de la analogía *unius ad aliud*, como había hecho el Ferrariense, sino que transforma totalmente la interpretación que Cayetano había dado del pensamiento de santo Tomás. Dicha transformación consiste en negar cualquier valor a la analogía de proporcionalidad y sostener que sólo la analogía de atribución es capaz de ofrecer una interpretación adecuada del lenguaje sobre Dios.

48 Cf. DM, XXVIII, sec. 3, 14, pp. 230-232.

49 DM, XXVIII, sec. 3, 15, p. 232.

riormente, cuyo pensamiento básico es que la criatura es ente esencialmente por participación de aquel ser que existe en Dios por esencia y como en su fuente primera y universal, de la que se deriva a todos los demás cierta participación del mismo; por consiguiente toda criatura es ente en virtud de una relación con Dios, a saber, en cuanto de algún modo participa o imita el ser de Dios»<sup>50</sup>. Toda criatura es ente, pues, gracias a una relación con Dios, del cual recibe el ser. Las palabras que predicamos propiamente de Dios y de las criaturas significarían así, a la vez, la trascendencia e inmanencia de Dios, y la consistencia ontológica y la dependencia absoluta de las criaturas. De este modo Suárez, independientemente de que haya interpretado de manera fiel o infiel a santo Tomás<sup>51</sup>, ha sabido ver en la *analogía de atribución intrínseca* el instrumento más adecuado para la interpretación correcta del lenguaje sobre Dios.

A pesar de todo lo dicho en la disputación XXVIII sobre la posibilidad y utilidad del lenguaje analógico sobre Dios, en la sección 13 de la disputación XXX nos sorprende Suárez con la tesis de que Dios es *inefable*. A primera vista parece haber una cierta contradicción entre ambas disputaciones. Pero el rigor, con que procede Suárez en la construcción de su obra, nos impulsa a analizar con detalle sus razonamientos antes de emitir cualquier juicio. Y, una vez analizados, descubrimos que es perfectamente conciliable lo que se dice en una disputación con lo expuesto en la otra. Nos damos cuenta de cuál es el sentido de la inefabilidad de Dios, sentido que ya nos insinúa al principio de la sección 13: «El sentido de este atributo no es que Dios sea un ente de tal clase que no pueda ser nombrado de modo alguno o expresado por palabras, pues la práctica demuestra que nosotros decimos de Dios muchas cosas y que éstas le son propias, e igualmente nos consta que Dios tiene muchos nombres, incluso en la Sagrada Escritura. Por consiguiente, el sentido es que Dios, según toda su perfección, no puede ser explicado por nosotros con palabras ni designado por criatura alguna con un nombre tal que exprese la naturaleza de Él según lo que es en sí»<sup>52</sup>. Y no podemos hablar de Dios tal como es en sí, porque sólo podemos conocerle a través de imágenes y conceptos sacados del mundo de las criaturas, que están a una infinita distancia de la realidad divina. Ni siquiera Dios podría expresarse totalmente a sí mismo en el lenguaje humano, pues «no puede

50 «Illud prius optime probatur rationibus ex D. Thom. superius adductis, quarum summa est quia creatura essentialiter est ens per participationem eius esse quod in Deo est per essentiam et ut in primo et universali fonte, ex quo al omnia alia derivatur aliqua eius participatio; omnis ergo creatura est ens per aliquam habitudinem ad Deum, quatenus scilicet participat vel aliquo modo imitatur esse Dei». DM, XXVIII, sec. 3, 16, p. 233.

51 Battista Mondin, *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*, Brescia: Queriniana, 2.<sup>a</sup> edición ampliada, 1975, pp. 271-272.

52 DM, XXX, sec. 13, 1, pp. 589- 590.

formar ningún lenguaje o imponerse nombre alguno que represente, y mucho menos que agote su naturaleza y perfección tal como es en sí»<sup>53</sup>. Rechaza decididamente, sin titubeos, la opinión de Escoto, Ockam, Gabriel y otros, según los cuales sería perfectamente posible imponer a Dios un nombre para significarlo tal como es en sí, aunque no lo conozcamos tal como es en sí. Sus argumentos, fundados en la representación arbitraria de las palabras, no le convencen. Les responde diciendo que el que los nombres signifiquen las cosas arbitrariamente no impide que las signifiquen necesariamente mediante nuestros conceptos o en orden a los conceptos que debemos formar de las cosas<sup>54</sup>. Las últimas palabras de la sección 13 resumen breve y claramente su posición ante el problema: «Por consiguiente, concebimos a Dios igual que lo nombramos y lo nombramos igual que lo concebimos, con nombre y con concepto simple, aunque sea confuso e imperfecto por nuestra parte, pero incluyéndose en esa confusión toda la perfección en la realidad concebida. Con esto resulta, finalmente, que al igual que Dios es incomprensible e invisible, así también es inefable; y que en cuanto de algún modo se le conoce, de la misma manera puede ser nombrado»<sup>55</sup>. Difícilmente cabe decir tanto en tan pocas palabras.

#### 4. SAN JUAN DE LA CRUZ<sup>56</sup>

Acabamos de constatarlo. Dios ocupa, con los debidos matices, correspondientes a sus peculiaridades filosóficas, un puesto clave en la metafísica de

53 DM, XXX, sec. 13, 4-5, pp. 591-592.

54 Cf. DM, XXX, sec. 13, 6-10, pp. 592-596.

55 DM, XXX, sec. 13, 10, pp. 596-597.

56 Sobre san Juan de la Cruz contamos con una variada y abundante bibliografía. En casi todas las publicaciones, directa o indirectamente, se toca el tema del conocimiento y del lenguaje sobre Dios. Con el deseo de que su lectura pueda contribuir a enriquecer mi breve presentación del tema del lenguaje sobre Dios, selecciono algunas de ellas: Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris: Alcan, 2.<sup>a</sup> edición revisada y aumentada, 1931; André Bord, *Plotin et Jean de la Croix*, Paris: Beauchesne, 1996; Luigi Borriello - Giovanna della Croce, *Conoscere Dio è la vocazione dell'uomo*, Milán: Edizioni Paoline, 1991; Ramiro Flórez, *El hombre, mansión y palabra. Aspectos actuales del pensamiento místico occidental*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 1997; Francisco Juberías, *Claves para la lectura de san Juan de la Cruz*, Madrid: Publicaciones Claretianas, 1991; Reinhard Körner, *Mystik - Quell der Vernunft. Die Ratio auf dem Weg der Vereinerung mit Gott bei Johannes vom Kreuz*, Leipzig: Erfurter Theologische Studien 60, 1990; Henrique C. de Lima Vaz, *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, São Paulo: Loyola, 2000; M.<sup>a</sup> Jesús Mancho Duque, *Palabras y símbolos en san Juan de la Cruz*, Madrid: Fundación Universitaria Española - Universidad Pontificia de Salamanca, 1993; Juan Martín Velasco, «Experiencia de Dios desde la

Báñez y Suárez. Su interpretación y valoración del lenguaje sobre Dios aparecen nítidas dentro de esa perspectiva. Encontramos en ellos, a la vez, osadía y modestia.

Sabemos que Juan de la Cruz pertenece a su mismo mundo intelectual. Su formación filosófico-teológica ha sido semejante. Pero no pretende ser un filósofo escolástico o un teólogo escolástico. Busca otros objetivos. El subtítulo a la *Subida del Monte Carmelo* nos los señala sin ambages o ambigüedad: «Trata de cómo podrá un alma disponerse para llegar en breve a la divina unión. Da avisos y doctrina, así a los principiantes como a los aprovechados, muy provechosa para que sepan desembarazarse de todo lo temporal y no embarazarse con lo espiritual y quedar en la suma desnudez y libertad de espíritu, cual se requiere para la divina unión»<sup>57</sup>. Esto vale también para las otras grandes obras (*Noche oscura*, *Cántico espiritual* y *Llama de amor viva*), para sus *Dichos de luz y amor* y otros cortos escritos. Siempre debemos tener en cuenta que para Juan de la Cruz el objetivo último no es el conocimiento teórico de Dios, sino la unión con Dios más allá de los sentidos y del entendimiento.

Una lectura filosófica de san Juan de la Cruz ha de partir de esa constatación. Lo que no quiere decir que su pensamiento no pueda ser interpretado, entre otros modos, como una profunda meditación filosófica. Le vemos echar mano de los conceptos clásicos de la filosofía escolástica, especialmente de los referentes al hombre y a Dios, integrarlos en su concepción dinámica de lo real y dotarlos de nuevos sentidos en su fenomenología de la purificación que lleva a la persona humana desde su inmersión en el mundo de las criaturas a la unión con Dios. En su ir más allá de estos conceptos crea un nuevo lenguaje, animado por símbolos y alegorías, que le permiten sugerir experiencias o realidades inefables. Le preocupaba poco la construcción de un sistema de pensamiento, expresado en términos precisos, como las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez o los comentarios de Báñez a la *Suma Teológica* de santo Tomás. Ante todo, le interesaba indicar los mejores caminos hacia la unión con Dios. No creo que

situación y la conciencia de la ausencia», en A. García Simón (ed.), *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, vol. III: Valladolid: Pensamiento - Junta de Castilla y León, 1993, pp. 213-247; Jean Orcibal, *San Juan de la Cruz y los místicos renano-flamencos*, Madrid: Fundación Universitaria Española - Universidad Pontificia de Salamanca, 1987; Augusto Andrés Ortega, *Razón teológica y experiencia mística. En torno a la mística de san Juan de la Cruz*, Madrid: Editora Nacional, 1944; Federico Ruiz (coord.), *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz*, Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1990; Karol Wojtyła, *La fe según san Juan de la Cruz*, Madrid: BAC, 1979.

57 Citaré las obras de san Juan de la Cruz por la cuarta edición de la BAC: *Vida y obras de san Juan de la Cruz*, biografía por Crisógono de Jesús, OCD, prólogo general, edición crítica, notas y apéndices por Lucinio del SS. Sacramento, OCD, Madrid 1960.

se le pueda reprochar con razón el no haber logrado plenamente lo que no se propuso como objetivo<sup>58</sup>.

Es consciente de los límites del lenguaje para expresar su experiencia: «Por cuanto estas canciones, religiosa Madre, parecen ser escritas con algún fervor de amor de Dios, [...] no pienso yo ahora declarar toda la anchura y copia que el espíritu fecundo del amor en ellas lleva [...]. Porque ¿quién podrá escribir lo que a las almas amorosas donde Él mora hace entender? Y ¿quién podrá manifestar con palabras lo que las hace sentir? Y ¿quién, finalmente, lo que las hace desear? Cierto, nadie lo puede. Cierto, ni ellas mismas por quien pasa lo pueden. Porque ésta es la causa por que con figuras, comparaciones y semejanzas, antes rebosan algo de lo que sienten y de la abundancia del espíritu vierten secretos y misterios, que con razones lo declaran. [...]. De donde se sigue que los santos doctores, aunque mucho dicen y más digan, nunca pueden acabar de declararlo por palabras, así como tampoco por palabras se pudo ello decir. Y así, lo que de ello se declara, ordinariamente es lo menos que contiene en sí»<sup>59</sup>. Pero la actitud de Juan de la Cruz no es la de un escéptico para quien el lenguaje carece de valor de verdad y tiene una función meramente pragmática. Cuando rompe el silencio, lo hace para comunicar algo vital y verdadero. Su lenguaje no es sólo negativo (negación de las imágenes de los sentidos y de los conceptos del entendimiento). Se vuelve un «portentoso decidor»<sup>60</sup> en su lucha decidida contra lo inefable. Atestigua la tensión entre el silencio, por la inefabilidad de la realidad experimentada, y la comunicación, por el deseo de difundir el bien gustado. Lucha por expresar en el lenguaje su experiencia mística, que, a través de la noche oscura, le ha elevado a un conocimiento de Dios muy superior al de toda ciencia filosófica y teológica. No me resisto a citar unos versos paradójicos, expresión sintética de su camino, en la noche, hacia un Dios que se convierte en rayo de tiniebla: *entreme donde no supe, / y quedeme no sabiendo, / toda ciencia trascendiendo*.

Explícita o implícitamente, todos los escritos de san Juan de la Cruz son lenguaje, unas veces, sobre Dios y, otras, a Dios. Se sirve, para expresar su mensaje, de la poesía y la prosa. En la poesía su intento es cantar y contar una experiencia, sin reclamar destinatarios concretos. Los escritos en prosa, sin embargo, tienen una finalidad comunicativa y educativa: la enseñanza del itine-

58 Me estoy refiriendo a la opinión de Baruzi. Éste, en su obra *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* (p. 142), aun reconociendo los méritos de san Juan de la Cruz en la recomposición de los atrevidos esfuerzos de la mística especulativa, le parece percibir «como una desproporción entre la audacia de su pensamiento y la técnica de que dispone».

59 *Cántico*, Prólogo, 1.

60 Cf. José Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, Madrid: Revista de Occidente, 1976, pp. 112-116.



rario espiritual que culmina en la unión con Dios. Su preparación humanística, bíblica, filosófica y teológica influye en la forma y el contenido de su mensaje. Signos y símbolos, el medio expresivo, no se identifican con el contenido, pero éste no se entiende sin ellos.

Piedra angular de toda su enseñanza es el principio filosófico escolástico de la trascendencia infinita de Dios sobre toda criatura. Dios es siempre «el Otro», el Misterio inabordable, «el que mora en una luz inaccesible y que ningún hombre vio ni pudo ver» (Tim 6, 16; 1Jn 4, 12). Trascendencia que es la causa fundamental de la *Noche oscura*<sup>61</sup>. Juan de la Cruz suscribiría estas palabras del mártir y apologista san Justino: «Nadie, en efecto, es capaz de poner nombre al Dios inefable y, si alguien se atreve a decir que hay un nombre que expresa lo que es Dios, es que está rematadamente loco»<sup>62</sup>. En su lenguaje, lleno de paradojas, no intenta representar a Dios, sino remitirnos a la realidad que supera todo lo visible y conceptualizable.

De ahí se sigue que ninguna criatura, ni todas juntas, pueden ser medio proporcionado para llegar a Dios y, por consiguiente, tampoco para expresarlo. Sería síntoma de locura querer subir a una torre de altura infinita con una pequeña escalera de algunos milímetros. Si queremos, por tanto, alcanzar la perfecta unión con Dios, necesitamos desprendernos y vaciarnos de todas las criaturas. Al principio del camino, las criaturas nos pueden prestar un pequeño apoyo<sup>63</sup>, pero no tardan a convertirse en un impedimento. Nos hemos de desprender no sólo del apego a las criaturas<sup>64</sup>, sino del mismo ser de las criaturas<sup>65</sup>. Desprendimiento significa desposesión, no destrucción. En la noche oscura, el hombre no deja de ser sensible y racional.

¿No hay en esto mucha exageración? El mismo san Juan de la Cruz responde a esta objeción: «Porque, aunque es verdad que todas ellas ‘las criaturas’ tienen, como dicen los teólogos, cierta relación a Dios y rastro de Dios [...], de

61 «La tercera noche es por parte del término a dónde va, que es Dios, el cual, ni más ni menos, es noche oscura para el alma en esta vida» (*Subida*, I, 2, 1). «Se va comunicando al alma tan secreta e íntimamente, que es otra noche para el alma, en tanto que se va haciendo la dicha comunicación, muy más oscura que esotras» (*ibid.*, 4). «En aquel sentir, siente tan alto de Dios, que entiende claro que se queda todo por entender; y aquel entender y sentir ser tan inmensa la Divinidad, que no se puede entender acabadamente, es muy subido entender; y así, una de las grandes mercedes que en esta vida hace Dios a un alma, por vía de paso, es darle claramente a entender y sentir tan altamente de Dios, que entienda claro que no se puede entender ni sentir del todo; porque es, en alguna manera, al modo de los que le ven en el cielo, donde los que más le conocen, entienden más distintamente lo infinito que les queda por entender» (*Cántico*, 7, 9).

62 *Apología Primera*, cap. 61, en *Padres Apologistas Griegos*, Madrid: BAC, 1954, p. 251.

63 *Cántico*, canción 4, 1.

64 *Subida*, I, 4.

Dios a ellas ningún respecto hay ni semejanza»<sup>66</sup>. Con lo cual no niega que exista una cierta analogía entre Dios y las criaturas, de acuerdo con Báñez y Suárez. Pero sucede que su pensamiento se mueve en una dimensión mucho más profunda: el de la trascendencia absoluta de Dios. No se trata de comparar el Ser infinito de Dios y el ser finito de las criaturas, sino entre el Ser que es por Sí mismo y los seres que no son por sí mismos. Entre estos dos conceptos, donde se ha de colocar la radical oposición entre el Ser de Dios y el ser de las criaturas, para que tenga sentido, hallamos una total irreductibilidad. Con clarividencia comenta Francisco Juberías: «Agarrarse a un ser que no tiene el ser por sí mismo, sería como agarrarse a una cadena, a una soga, que no estuvieran sostenidas en ninguna parte. O, según el dicho vulgar, sería el caso del pintor que, al caerse del andamio, se quisiera agarrar al mango de su brocha. Otro tanto le pasaría al alma que, para querer subir a Dios, quisiera trepar por esta cadena de las criaturas, que no tienen consistencia por sí mismas»<sup>67</sup>. El fin de las noches es la conquista interior del Todo: «Para venir a gustarlo todo, no quieras tener gusto en nada. Para venir a poseerlo todo, no quieras poseer algo en nada. Para venir a serlo todo, no quieras ser algo en nada. Para venir a saberlo todo, no quieras saber algo en nada»<sup>68</sup>.

¿Cómo conocer lo incognoscible? ¿Cómo hablar de lo inefable? San Juan de la Cruz acude con frecuencia al principio filosófico de que «lo que se recibe, se recibe al modo del recipiente». El recipiente es el hombre con su forma de conocer y de hablar. Lo que se recibe es Dios. La recepción de Dios está condicionada por el conocimiento y el lenguaje humanos, pues Dios no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona. Muchas consideraciones de Juan de la Cruz respecto a la noche oscura del sentido y del espíritu se inspiran en ese principio<sup>69</sup>. Su coherencia es impresionante.

Manifiesta su preferencia por la vía negativa de conocimiento de Dios, con la que está de acuerdo la negación de toda aprehensión natural de nuestras potencias: «Y así, siendo verdad, como lo es, que a Dios el alma antes le ha de ir conociendo por lo que no es que por lo que es, de necesidad, para ir a Él ha de ir negando y no admitiendo hasta lo último que pudiere negar de sus aprehensiones, así naturales como sobrenaturales»<sup>70</sup>. ¿Queremos unirnos con la sabiduría de Dios? Entonces antes hemos de ir no sabiendo que

65 *Subida*, II, 8, 3. Cf. Francisco Juberías, *Claves para la lectura de san Juan de la Cruz*, Madrid: Publicaciones Claretianas, 1991, pp.129-134.

66 *Subida*, II, 8, 3.

67 F. Juberías, o. c., p. 134.

68 *Subida*, I, 13, 11.

69 Cf. *Noche*, II, 16, 4.

70 *Subida*, III, 2, 3.

por saber <sup>71</sup>. El alma que se agarra a algún modo de entender o imaginar o sentir o cualquiera otra obra suya, no sabiéndose desnudar de todo ello, se estorba para unirse con Dios, «que no tiene modo» <sup>72</sup>. Insiste, una y otra vez, en que no se acaba de entender ni hay palabras con que poder decir adecuadamente lo que el alma conoce, gusta y siente altísimamente de Dios en ciertos momentos de unión con Él <sup>73</sup>. Va vaciando de significado el lenguaje humano hasta sumergirse en un silencio experiencial de Dios, pues el lenguaje de la criatura no sirve para referirse al Creador. Sabemos, sin embargo, que no se queda en el silencio. Luego, habla de esa experiencia. Sus poesías son una cálida y exquisita muestra de ese lenguaje.

Parece haber una incompatibilidad entre la experiencia mística, que es inefable por producirse en el vacío y desnudez de todo concepto o forma concreta, y su lenguaje poético y su prosa, que se sirven de imágenes sensibles y de conceptos. Eulogio Pacho ha sabido orientar inteligentemente la solución de esta aparente antinomia <sup>74</sup>. El proceso de depuración y desnudez, propio de la experiencia mística, se sitúa en un plano que trasciende lo humano natural sin destruirlo. Seguimos conservando los sentidos y el saber conceptual adquirido a partir de ellos <sup>75</sup>. El místico se sirve, en su vida normal, de las mismas experiencias sensibles, de las mismas ideas y conceptos que el teólogo o el filósofo. Lo que pasa es que la experiencia mística de Dios «le hace olvidar todas las cosas del mundo, y le parece al alma que lo que antes sabía y aun lo que sabe todo el mundo, en comparación de aquel saber, es pura ignorancia» <sup>76</sup>.

No se queda en el nivel de la razón filosófica tradicional. Con sus palabras quiere levantarnos a penetrar y a vivir el Misterio de Dios en sí mismo. Un principio fundamental de todas sus meditaciones de teología mística es el de que Dios creó al hombre a su imagen y semejanza. El hombre, en lo más propio de su ser, está cortado a la medida de Dios, es decir, está abierto a la posibilidad de recibir la vida divina como es: el misterio trinitario <sup>77</sup>. El centro del alma

71 *Subida*, I, 4, 5.

72 *Subida*, II, 4, 4-5.

73 *Subida*, II, 26, 1-8.

74 «Lenguaje y mensaje», en Federico Ruiz (coord.), *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz*, p. 80.

75 Cf. *Subida*, I, 3, 3-4; *Cántico* (B), canción 26, 12-17.

76 *Cántico* (B), canción 26, 13.

77 Cf. F. Juberías, o. c., pp. 140-154. En relación con el contenido de esas páginas, es muy interesante lo que escribe sobre la naturaleza de las purificaciones en san Juan de la Cruz, distinguiéndolas de las que se proponen en el ámbito budista e hinduista, maniqueo, platónico y neoplatónico, pp. 169-188.

sería un insondable abismo que sólo lo puede llenar Dios. Oímos resonar al San Agustín de las *Confesiones*.

Juan de la Cruz nos habla en imágenes o metáforas de un conocimiento de Dios por contacto de nuestra esencia con la suya<sup>78</sup>. Sobre este no saber sabiendo, escribe en lenguaje poético: *Yo no supe dónde entraba, / pero, cuando allí me vi, / sin saber dónde me estaba, / grandes cosas entendí; / no diré lo que sentí, / que me quedé no sabiendo, / toda ciencia trascendiendo. [...] El que allí llega de vero, / de sí mismo desfallece; / cuanto sabía primero, / mucho bajo le parece; / y su ciencia tanto cresce, / que se queda no sabiendo, / toda ciencia trascendiendo. [...] Este saber no sabiendo / es de tan alto poder, / que los sabios arguyendo / jamás le pueden vencer; / que no llega su saber / a no entender entendiendo, / toda ciencia trascendiendo. [...] Y si lo queréis oír, / consiste esta suma ciencia / en un subido sentir / de la divina Esencia; / es obra de su clemencia / hacer quedar no entendiendo, / toda ciencia trascendiendo.* En la última página de la *Llama de amor viva* (4, 17) podemos leer lo siguiente: «En aquel aspirar de Dios yo no querría hablar, ni aun quiero, porque veo claro que no lo tengo de saber decir, y parecería menos si lo dijese. Porque es una aspiración que Dios hace [al alma], en que en aquel recuerdo del alto conocimiento de la Deidad la aspira el Espíritu Santo con la misma proporción que es la noticia en que la absorbe profundísimamente en el Espíritu Santo, [enamorándola] delicadísimamente según aquello que vio. Porque, siendo [la aspiración] llena de bien y gloria, la llenó de bondad y gloria el Espíritu Santo, en que la enamoró de sí sobre toda lengua y sentido en los profundos de Dios». Llega a decir que el hombre se hace Dios por participación<sup>79</sup>. Eso sí, no conviene eludirlo, a fin de evitar un cierto sabor panteísta de tipo neoplatónico, la participación es *de unión* y no esencial.

Alcanzada esa cumbre, el místico conoce a las criaturas por Dios y no a Dios por las criaturas: «Y, aunque es verdad que echa allí de ver el alma que estas cosas son distintas de Dios en cuanto tienen ser criado, y las ve allí en Él con su fuerza, raíz y vigor, es tanto lo que conoce ser Dios en su ser con infinita eminencia todas estas cosas que las conoce mejor en su ser que en ellas mismas. Y éste es el deleite grande de este recuerdo: *conocer por Dios las criaturas, y no por las criaturas a Dios; que es conocer los efectos por su causa, y no la causa por los efectos, que es conocimiento trasero, y esotro es esencial. [...].* Totalmente es indecible lo que el alma conoce y siente en este recuerdo de la excelencia de Dios en la sustancia del alma, que es el seno suyo que

78 Cfr. *Llama*, Canción 4, 1-15. Sobre el toque del Verbo, cf. Canción 2, 16-20.

79 *Subida*, II, 5, 7. Cf. *ibid.*, 5, 1-8.

aquí se dice, suena en el alma una potencia inmensa en voz de multitud de excelencias»<sup>80</sup>. Retorna al Origen, en el cual «vivimos, nos movemos y existimos». La unión natural de las criaturas con su Creador<sup>81</sup> se hace sobrenatural retorno al Origen gracias a la transformación en Dios por amor. Describe así un movimiento gnoseológico contrario al de la filosofía tradicional, es decir, una forma de conciencia que no necesita ir de los efectos a la causa para llegar a Dios, que parte, al revés, de Dios para conocer las criaturas<sup>82</sup>. Nuestro universo adquiere la impronta misteriosa y viviente de su nacer originario. San Juan de la Cruz afirma todo desde Dios.

La experiencia mística, a la vez apofática y teofánica, trata de encumbrar hasta la cima de la realidad divina nuestro conocer humano. Aparece ahí su contraste con la razón teológica, que intenta acercar a nuestro nivel humano las verdades divinas<sup>83</sup>. Toda esa experiencia trata de evocarla en sus poesías y de ordenarla, más o menos conceptualmente, en su prosa.

No habría plena correspondencia entre nuestro conocimiento y nuestro lenguaje tratándose de Dios. Si es cierto que nunca podremos decir lo que no conocemos, lo contrario no es verdad. La unión con Dios, que nos eleva al más perfecto conocimiento de la realidad divina, de la divina esencia, que el hombre puede alcanzar, es inexpresable en conceptos y palabras. Para dar a entender algo, se echa mano de símbolos que no van más allá de una analogía metafórica. Por ejemplo, el símbolo de la *noche oscura* le ayuda a mostrarnos que nada de lo que es accesible a nuestro conocimiento claro, al actuar de nuestro entendimiento y de las demás potencias, es Dios<sup>84</sup>. Cuanto más nos acercamos a Dios, la noche se hace más oscura por la flaqueza de nuestro entendimiento natural, «así como el que más cerca del sol llegase, más tinieblas y penas le causarían su grande resplandor, por la flaqueza e impureza de su ojo»<sup>85</sup>. De esta manera sale el alma de sí misma y de todas las cosas criadas a la dulce unión de amor de Dios. Ve en las tres virtudes teologales (fe, esperanza y caridad) una

80 *Llama*, Canción IV, 5-10.

81 *Subida*, II, 5, 3.

82 Cf. Augusto Andrés Ortega, *Razón teológica y experiencia mística*, pp. 30-31, 105-118.

83 No pensemos que san Juan de la Cruz menosprecia el valor de la razón humana. Suyo es el célebre aforismo: «Un solo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo; por tanto, sólo Dios es digno de él» (*Dichos de luz y amor*, 34), en el que reconoce la superioridad del hombre racional sobre el resto de la realidad mundana. Y admite, incluso, los buenos servicios que puede prestar la razón natural en el camino hacia la unión con Dios (*Subida*, II, 21, 4). Pero el conocimiento de Dios adquirido por medio de los sentidos y la razón humana se queda en un saber y hablar infantil, a gran distancia del conocimiento que proporciona la perfecta unión con Dios (*Subida*, II, 17, 6). Recordemos lo que escribía Báñez sobre la imperfección de todo saber teológico.

84 *Noche*, II, 17, 1-8.

85 *Noche*, II, 16, 11.

acomodación de las tres potencias del alma (entendimiento, memoria y voluntad) para su unión con Dios. La fe, nos dice, «oscurece y vacía al entendimiento de toda su inteligencia natural, y en esto le dispone para unirle con la sabiduría divina»<sup>86</sup>. Algo semejante sucede con las otras dos, de modo que, al apartar al alma de todo lo que es menos que Dios, tienen por oficio juntarla con Dios.

Especialista en el silencio y en la palabra, aun siendo consciente de los límites de nuestro lenguaje al hablar de Dios, piensa que no debe callar. Hasta el silencio viene explicado en la palabra. No estaría de acuerdo con el Wittgenstein del *Tractatus*<sup>87</sup>. De lo que no se puede expresar con palabras, mejor es hablar que callarse. Toda su reflexión sobre los límites y posibilidades del lenguaje humano, al hablar de Dios, depende de la doctrina escolástica, de los escritos de Dionisio Areopagita y de otros místicos cristianos, y de su propia experiencia mística. Y no encontramos textos amplios, al estilo de lo que hemos visto en Báñez y Suárez, donde teorice expresamente su concepción del lenguaje sobre Dios. Sólo hallamos breves alusiones dispersas por sus obras, pero suficientemente significativas y orientadoras. San Juan de la Cruz percibe la insuficiencia de nuestro lenguaje y, al mismo tiempo reconoce su poderío y hace supremo uso de él. La poesía le sirve para evocar lo inefable aludiéndolo y celebrándolo. Por medio de la prosa, ligada en sus obras mayores a la poesía, desea contribuir al progreso espiritual de otras personas, apalabrando de manera pedagógica su experiencia mística.

Por otra parte siempre debemos tener en cuenta que para Juan de la Cruz el objetivo último no es el conocimiento teórico de Dios, sino la unión con Dios. En eso consiste, en último término, la experiencia mística, que encumbra nuestro conocer humano hasta la cima de la realidad divina.

## 5. ACTUALIDAD

Tal vez nunca se ha hablado tanto sobre Dios como hoy. Sin embargo, a pesar de tantos libros, artículos, discursos radiofónicos y televisivos sobre Dios, se nota un cierto vacío experiencial y racional de Dios. Dios brilla por su ausencia en la superficie dominante de nuestra cultura. A veces da la impresión de nadar en el vacío. Damos vueltas en torno a la Torre, sin esperanza de penetrar algún día en ella<sup>88</sup>.

86 *Noche*, II, 21, 11.

87 «De lo que no se puede hablar, mejor es callarse», *Tractatus Logico-Philosophicus*, 7.

88 Esto se expresa con gran dramatismo en la siguiente poesía de Rainer Maria Rilke:

«Ich kreise um Gott, um den uralten Turm,  
und ich kreise jahrtausendelang;

Tras el fenómeno cultural de la llamada «muerte de Dios» o «eclipse de Dios», ¿tiene sentido hablar de Dios?, ¿qué sentido tiene hablar de Dios? El tema del lenguaje sobre Dios sigue suscitando hoy serios interrogantes filosóficos. Considerar la respuesta a esas preguntas nos hace entendernos mejor a nosotros mismos y situarnos críticamente ante nuestra propia cultura.

Precisamente de ahí brota la actualidad de los filósofos salmantinos de los siglos XVI y XVII. Su lectura suscita o aumenta nuestra confianza de hombres actuales en la capacidad del hombre para acceder al *inefable* por medio del lenguaje. A través de nuestro lenguaje podemos ayudar a otros. A través del lenguaje de otros podemos ayudarnos a nosotros mismos. El lenguaje, que no ocupa en ellos un primer plano, como para muchos pensadores del siglo XX, merece una atención especial en cuanto medio imprescindible de expresión del conocimiento en nuestra relación con los otros.

Su recuerdo en este momento puede estimularnos a pensar a Dios, ese horizonte inmenso en el que vale la pena arriesgarse desde lo real existente buscando su sentido. No se trata de volver al pasado, sino de motivar impulsos que nos lleven a buscar alternativas actuales para los problemas que nos preocupan en relación con las cuestiones últimas. Nos interesa hablar con sentido real de Dios, porque de ello depende el sentido de nuestra vida y del mundo. Sus consideraciones nos hacen entender cómo los atributos que aplicamos a Dios nos ayudan a iluminar las preguntas fundamentales de la vida humana <sup>89</sup>.

Tanto Báñez, como Suárez y Juan de la Cruz, en la línea del pensamiento católico tradicional, admiten la posibilidad de hablar positivamente de Dios. Éste no es sólo un ideal de la razón, sino el fundamento o principio último de lo real del que se puede decir algo desde sus efectos. No sólo es posible el lenguaje apofático. Mantienen el equilibrio entre teología positiva y negativa. Aunque a Dios se le conoce mejor no sabiendo, la verdad es que necesitamos un mínimo de teología positiva o afirmativa. De lo contrario nos quedaríamos en el vacío o en la simple noche donde todos los gatos son pardos. Tras la teología negativa nos acecha el peligro del nihilismo. Piedra angular del lenguaje catafático o positivo es la analogía, unida a una especie de lenguaje hiperbólico (al estilo de Dionisio Areopagita).

und ich weiß noch nicht: bin ich ein Falke, ein Sturm  
oder ein großer Gesang».

«—Doy vueltas en torno a Dios, en torno a la viejísima Torre,  
y doy vueltas a lo largo de milenios;  
y no sé aún si soy un halcón, una tempestad  
o un gran canto», en *Gedichte*, Stuttgart: Reclam, 1997, p. 38.

89 Cf. Wolf Krötke, *Gottes Klarheiten. Eine Neuinterpretation der Lehre von Gottes «Eigenschaften»*, Tübinga: Mohr Siebeck, 2001.

Sobre todo, la teología negativa, tan acentuada en san Juan de la Cruz, a la que puede reducirse la crisis occidental de Dios<sup>90</sup>, se transforma en una extraordinaria oportunidad de renovación de la teología, negando la imperfección insuperable de nuestros lenguajes teológicos. Báñez, Suárez y Juan de la Cruz nos muestran, de maneras distintas, con sencillez y apasionamiento, que su referencia, la cosa de que hablan, queda siempre más allá de los sentidos de sus palabras.

Jean Luc Marion insiste en la importancia del reconocimiento de la distancia de Dios para la superación del ateísmo: «El retiro de lo divino constituye tal vez su figura última de revelación. Esto es lo que nosotros tratamos de discernir bajo el nombre de distancia»<sup>91</sup>. Esta afirmación viene tras una crítica acerada y, a mi parecer, en gran parte injusta, de la ontoteología. Hay ontoteologías, como las de Báñez, Suárez y Juan de la Cruz, en que, gracias a la analogía y a la limitación de las posibilidades de los conceptos humanos, salvaguardan la distancia entre las criaturas y Dios y nunca identifican a Dios con los conceptos humanos. Los nombres de Dios son siempre recursos humanos, que sólo sirven para orientar nuestra mirada hacia la realidad que trasciende cualesquiera conceptos y nombres. La logificación y racionalización de lo divino corresponderían más bien a otros filósofos: Espinosa, Hegel, etc. Concebir a Dios como ente supremo no tiene por qué significar una idolización de Dios mientras se reconozca la extrañeza radical entre nuestros conceptos y el Dios real. Por distintos caminos, todos ellos llegan a la valoración del silencio: al lugar en que la palabra que enuncia y discurre ya no es oportuna. Ahí vemos que el lenguaje de los teólogos (Báñez y Suárez) no es ajeno al lenguaje de los místicos (Juan de la Cruz).

Pero alguien puede objetar que nuestra situación intelectual parece muy alejada de la suya. Su circunstancia, se caracteriza por una fe sin fisuras en el Dios cristiano. Fe que comparten los tres. Muchos contemporáneos, en cambio, viven alguna especie de agnosticismo, de ateísmo o de indiferencia religiosa. Filosóficamente, se está hablando mucho del lenguaje acerca de Dios, de la dimensión antropológica de la religión, y poco de Dios. Se hace filosofía del lenguaje religioso y filosofía de la religión, pero poca teología filosófica. Es como si se renunciara a la ciencia y a la filosofía de la naturaleza por hacer filosofía del lenguaje científico y filosofía de la ciencia. Por consiguiente, parece que sus escritos tendrían poco que enseñarnos a nosotros que vivimos en una situación de pluralismo religioso, donde abundan las actitudes escépticas y relativistas, agnósticas, incluso ateas, ante los últimos problemas. Hoy, afectados como esta-

90 «Actualidad de la teología negativa», en *Concilium* 289 (2001) 168.

91 *El ídolo y la distancia*. Cinco estudios, traducción de Sebastián M. Pascual y Nadia Latrille, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999, p. 88.



mos por el vacío de Dios de la cultura científico-técnica que nos envuelve, es difícil no sentir la tentación del ateísmo. Por eso no es extraño que algunos lleguen a ver en los fundamentalismos religiosos una autodefensa de Dios

El mundo sensible, a través de la técnica, sobre todo del cine y la televisión, de las imágenes de internet, ha crecido desmesuradamente y está ahogando la dimensión de sentido trascendente. Hoy, quizá más que nunca anteriormente, nos cuesta trascender el mundo sensible. Y a Dios sólo se le puede conocer y decir negando los límites del mundo sensible, todas las construcciones conceptuales que hemos elaborado a partir de lo sensible.

Hay oasis en el desierto. Ciertos microclimas favorecen la conservación del significado del lenguaje sobre Dios. Pero el ambiente social, cultural, en su mayor parte, está explícitamente vacío de Dios. La cuestión tiene que ver con las condiciones de posibilidad de cualquier fe en Dios, pues se refiere al sentido del lenguaje sobre Dios. La palabra «Dios» ha perdido, para muchos, un significado referente a un ente real.

A pesar de todo *Dios* continúa siendo un tema clave. Por su afirmación, negación o problematización podemos penetrar en el sentido o sin sentido de muchas vidas. En el lenguaje sobre Dios se encuentran las respuestas a las preguntas últimas de la persona humana. No extrañe que siga suscitando apasionadas polémicas, que, explícita o implícitamente, siga siendo un tema crucial y radical del presente.

Aquí pueden prestar un gran servicio Báñez, Suárez y san Juan de la Cruz. Contemporáneos de Francisco Bacon (1561-1626), no quedaron deslumbrados por los objetivos utilitarios de la nueva ciencia que alboreaba. Mantuvieron su opción por las profundidades del sentido, aunque supieran, como Hegel, que «lo que tiene un profundo sentido, precisamente por eso, no sirve para nada *‘Was eine tiefe Bedeutung hat, taugt eben darum nichts’*»<sup>92</sup>. Su lectura nos ofrece la posibilidad, desde una filosofía realista, de cargar nuestro lenguaje con significados teológicos, capaces de iluminar el sentido de la vida del hombre presente y futuro.

ILDEFONSO MURILLO

92 *Jenaer Schriften 1801-1807, en Werke*, vol. 2, Frankfurt: Suhrkamp, 1970, p. 548.