

ASENTIMIENTO Y ADECUACIÓN*

LA RACIONALIDAD DEL DISCURSO TEOLÓGICO

Guido Vergauwen O.P.

“Pero Dios no existe en absoluto”. A esta constatación llega Simon Minderhout, el personaje principal de la novela *La zurcidora de redes* (*Die Netzflickerin*) del autor holandés Maarten 't Hart, cuando, siendo alumno del colegio secundario, contempla una noche meditativo el cielo estrellado y piensa en la escalofriante extensión del universo. Esta constatación no produce en el joven Simon alegría alguna, ni mucho menos una “seguridad inmovible”, sino más bien sorpresa: no existe un Dios que habite más allá de las estrellas. Lo sorprendente es que “el descubrimiento de que la existencia de Dios, sobre la cual dentro y fuera de la Iglesia se ha hablado con tal vehemencia, pueda ser puesto en duda sin consecuencia alguna; sin pena ni gloria.” Más tarde esa misma noche, el joven cuenta a su padre, como al pasar, su experiencia:

- *Dios no existe.*
- *¿Cómo se te ocurre tal cosa?*
- *Caminaba por Ballooëveld, estaba terriblemente oscuro, vi todas las estrellas, y me dije de pronto: pero Dios no existe en absoluto.”*
Su padre lo miró severamente, pero en sus ojos se esbozaba una sonrisa.
- *¿O crees tú acaso que Dios existe?, preguntó Simon.*
- *No tengo necesidad de reflexionar sobre Dios, dijo su padre, deja que venga un día a golpear a nuestra puerta, y entonces le prepararé una tortilla¹ al tocino...*
- *¿Una tortilla al tocino?, preguntó Simon sorprendido.*
- *Sí, una tortilla al tocino. Dios llegó un día a la puerta de la casa de Abraham. Entonces Sara preparó para Dios una tortilla con tres fanegas de harina. Si Dios en persona se presentara a la puerta de mi casa, yo haría algo mejor que eso: le prepararía al menos una tortilla al tocino; y si luego él le pusiera encima un poco de manteca y jarabe, creería para siempre en él. Pero permíteme que te dé un buen consejo: guárdatelo para ti; no se lo cuentes a nadie.*

* La variedad de significados y asociaciones que implica la palabra alemana “*Stimmigkeit*” (exactitud, verdad, adecuación, armonía, afinación, etc.) y su raíz: relación a la voz, a la manifestación de la voluntad, al estado de ánimo, etc.) no puede ser expresada en español a través de una sola palabra. En el título original (“*Zustimmung und Stimmigkeit*”) ella se encuentra en una relación sugerente o de “juego de palabras” con “*Zustimmung*” (asentimiento). En este contexto y con la conformidad del autor se traduce “*Stimmigkeit*” por “adecuación”.

¹ En Argentina quizás, en este caso, un “panqueque”.

- ¿Qué es lo que no debo contar a nadie?
- Que no existe Dios, por supuesto. Sé razonable, guárdatelo para ti, o tendrás dificultades si lo andas pregonando por ahí.

Ninguna necesidad de reflexionar sobre Dios: la última inquietud de pensamiento que le quedaba al joven Simon quedó definitivamente paralizada. Lo “razonable” es callar, quedarse solo con los propios pensamientos y no buscarse dificultades inútilmente.

Cambio de escena. Un pasaje clave del libro de Gianni Vattimo *Credere di credere*:

Lo admito (puesto que aquí hablo siempre en primera persona y asumo de ese modo los riesgos de esta decisión): Hasta ahora he vuelto a ir a la iglesia, y esto no simplemente en un estado de ánimo totalmente ‘formal’, sólo con motivo de acontecimientos solemnes o tristes: el entierro de seres queridos, bautismos y casamientos; y una que otra vez por motivos predominantemente ‘estéticos’ (que me resisto a distinguir de los ‘auténticamente’ religiosos y a considerarlos menos valiosos) a la novena de Navidad cantada en latín en una de las pocas iglesias donde todavía se celebra. Ya no pertenezco a quienes desprecian a los ‘semicreyentes’ (según una frase del Evangelio el Señor vomitará a los tibios), como lo hacía antes como católico militante respecto de quienes sólo iban a la iglesia con motivo de los casamientos, los bautismos y los entierros. Al contrario, me parece que todo cuanto he dicho hasta ahora es algo así como una apología de los semi-creyentes.

El título que he escogido para este texto quiere precisamente expresar esta apología: él da vueltas en mi cabeza desde hace muchos años, cuando una calurosa tarde en Milán, debí llamar desde un teléfono público al Profesor Gustavo Bontadini, un distinguido representante de la filosofía neoclasicista aristotélico-tomista católica, cuyas tesis teóricas no compartía, pero a quien me unían lazos de afecto y admiración. El llamado telefónico se refería al nombramiento de profesores en las cátedras de filosofía, pues siendo él y yo miembros de la comisión examinadora, debíamos hablar sobre tales asuntos cotidianos de la vida académica. Pero Bontadini, con quien hacía tiempo que no hablaba, quería pasar a temas más esenciales, y cuando ya estábamos despidiéndonos, me preguntó de pronto si yo en el fondo creía aún en Dios. No sé si mi respuesta estuvo condicionada por la paradójica situación: señoras acaloradas, sentadas en pequeñas mesas junto al teléfono desde donde hablaba, que tomaban helados y jugo de naranja. Le respondí que creía que creo.

Una vida a riesgo propio, una vida en primera persona: El redescubrimiento nihilista del cristianismo por parte de Vattimo se ubica más allá de la metafísica, comprendida como violencia. No tiene la pretensión de traducir la actitud religiosa en el lenguaje de la racionalidad. Ha dejado de condenar, pero también

de juzgar críticamente. La confesión (*Bekennnis*) eclesial se transforma en una confesión (*Geständnis*) personal. Del anuncio (*Verkündigung*) se pasa a la auto-comunicación (*Selbst-Mitteilung*) del yo. El lugar del discurso sobre Dios o sobre la religión pasa a ser la experiencia estética. Su fundamento es la ontología débil, la *kénosis* de Dios, que nos hace capaces de la verdadera, no fingida “filantropía”.

Ambos textos citados permiten caracterizar aspectos esenciales de la situación actual de la teología: No sólo el discurso sobre Dios, sino también toda pretensión de la razón se halla bajo sospecha de ideología violenta. En el lugar de la razón fuerte, se ubica una razón débil. Donde la filosofía busca la verdad, cobra interés la psicología. Hemos aprendido bien la lección de Nietzsche, que nos dice: “ya en toda pretensión de conocimiento hay una dosis de crueldad” (*Más allá del bien y del mal*, N° 229). Tampoco a las así llamadas ciencias exactas y su aplicación técnica, les atribuimos irrestrictamente, desde hace ya tiempo, el predicado de la racionalidad. Sabemos bien que ellas sólo dominan algunos sectores de la realidad, que nosotros mismos hemos acotado, objetivándolos y que, no pocas veces, en los cruces de camino hacia un horizonte cada vez más amplio, se chocan con consecuencias catastróficas. Detrás de la opinión, todavía sostenida como por costumbre, de que la teología no satisface las pretensiones de la razón, aparece de modo cada vez más patente la crítica opuesta: *¿No confiáis vosotros, teólogos y teólogas, demasiado en vuestra razón? Vosotros queréis elevaros hasta el cielo, mientras que nosotros apenas nos animamos a comprender una pequeña porción de la tierra. Vosotros queréis conocer las profundidades de Dios, mientras que nosotros hemos renunciado a la posibilidad de conocernos a nosotros mismos, aun cuando sólo fuera aproximadamente.* Pero se podría devolver la pregunta: ¿No es entretanto acaso la teología la que, muy curiosamente, se ha transformado en la defensora de una racionalidad con horizonte ilimitado? ¿Podemos realmente dar por supuesto que estamos de acuerdo sobre lo que es y lo que puede la razón humana? Si hablamos de la relación entre fe y razón, ¿es entonces la razón lo propiamente conocido y confiable, conforme a lo cual la fe habría de ser medida en forma precisa?²

² En un pasaje magníficamente irónico de *La unidad en la Iglesia* de Möhler se dice: “Si se considera más precisamente qué significa aquello que llamamos una crítica de la Revelación, no vemos otra cosa que lo siguiente: tomamos lo propio de la revelación cristiana, el modo como ella ha aparecido, como regla para todas las revelaciones y luego subsumimos la revelación cristiana bajo esta regla. Aquellas verdades sobre Dios y el hombre que hemos hecho nuestras desde la aparición del cristianismo, de modo tal que nosotros mismos ya no nos podemos pensar sin ellas, las ponemos como criterios internos conforme a los cuales debe juzgarse el hecho de ‘ser digna de Dios’ una religión dada que se denomina revelada, puesto que lo que es ‘digno de Dios’ recién se hizo consciente a través del cristianismo. Con otras palabras, comparamos el cristianismo consigo mismo y descubrimos entonces, si todo sale

En el campo teológico-eclesial el discurso del Papa Juan Pablo II en la Catedral de Colonia en 1980 durante su visita a Alemania representa un giro. En referencia a Alberto Magno y su obra en el cercano convento dominicano, el discurso del Papa concluye en un llamado no a la “prudencia y precaución”, sino al “valor y la decisión” (Nº 4):

En tiempos pasados los defensores de la ciencia moderna lucharon contra la Iglesia con el siguiente lema: razón, libertad y progreso. Hoy, ante la crisis del sentido de la ciencia, ante las múltiples amenazas para su libertad y ante las dudas que el progreso suscita, los frentes de la lucha se han cambiado. Hoy es la Iglesia la que entra en batalla:

- *por la razón y la ciencia, a quien ésta ha de considerar con capacidad para la verdad, capacidad que la legitima como acto humano;*
- *por la libertad de la ciencia, mediante la cual la ciencia misma adquiere su dignidad como bien humano y personal;*
- *por el progreso al servicio de la humanidad, la cual tiene necesidad de la ciencia para asegurar su vida y su dignidad. (Nº 5).*

El proyecto teológico de dar razón de la fe se encuentra hoy en una situación peculiarmente difícil: No se discute este o aquel argumento, ¡sino el sentido y el alcance del argumentar como tal! La responsabilidad de la ciencia teológica se vuelve entonces aún mayor: a través de la argumentación racional al servicio del anuncio de la fe, ella se transforma simultáneamente en defensora de la razón misma!

Esta transformación de la situación de diálogo constituirá el hilo conductor de las siguientes reflexiones. Ella deberá imponerse no pocas veces al poder de la mala conciencia, con la cual a menudo nos convencemos a nosotros mismos de que deberíamos justificarnos por la falta de racionalidad de la fe. Ya la afirmación fundante de la Teología Fundamental: 1 Pe 3,15: “*Estad siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que os pida razón de vuestra esperanza*” proclama la firme convicción de que el *logos* nos será dado, si *glorificamos* a Cristo en nuestro corazón, como nos lo dice la primera parte de dicho versículo, a menudo olvidada.

Quien considere la historia de la Apologética o de la Teología Fundamental podrá preguntarse naturalmente con razón, si acaso con la apología de la fe no estaba en juego, ya desde siempre, la razón misma y su vocación³. ¿No constituyen, acaso, la inagotabilidad del proyecto de dar razón de la fe, así

bien, una coincidencia, lo que es muy natural; y luego afirmamos que lo que hemos hecho ha sido examinar el cristianismo conforme a nuestra razón.” (§ 38).

³ Cfr. VERGAUWEN, Guido, “Von der Apologetik zur Fundamentaltheologie”, en: *Moderne als Problem des Katholizismus* (Ed. Urs Altermatt y otros), Ratisbona 1995, 103-156.

como las también incesantes objeciones a ella, una señal de que la razón es introducida, por este camino, a una amplitud cada vez mayor?⁴

Frente a las cuestiones planteadas por la Modernidad y bien conocidas por nosotros –la cuestión acerca de la relación “fe y razón” o de la Revelación– querría dejarme conducir por el camino del pensamiento de Tomás de Aquino, en la convicción de que él no ofrece respuestas ya listas, sino que también hoy nos ayuda a comprender mejor nuestras propias preguntas y a plantearlas de un modo más adecuado. Animado por la Encíclica *Fides et Ratio*, que habla de la permanente novedad del pensamiento de Santo Tomás de Aquino⁵, querría intentar mostrar cómo su teología arroja luz sobre nuestra pregunta acerca del asentimiento y la adecuación (*Stimmigkeit*) del discurso teológico. Frente a la actual contraposición entre razón y fe, se encuentra en Tomás un asentimiento de fe que en sí mismo es una suerte de ejercicio del pensamiento y de ese modo no implica de modo alguno una ruptura con la razón⁶.

1. La fe es un esclarecimiento (*Aufklärung*) de la razón más allá de sí misma

En la Revelación acogida por la fe, la razón experimenta algo así como un límite, pero ella entra a su vez en relación con su origen y su meta. Aquello para lo cual ella misma, como razón “débil” y limitada, es capaz, le es manifestado por su Creador: ella encuentra sus propias posibilidades de conocer y de obrar; lo Otro respecto de sí misma, que la introduce en lo suyo propio, en su verdadera racional-

⁴ “Según la comprensión denominada ‘racionalista’ de la crítica, una convicción se halla bajo sospecha de apoyarse en motivos irracionales hasta que esa procedencia de los motivos que se le atribuyen no pueda considerarse como manifiestamente refutada. Quien era conducido al ‘juicio de la razón’ debía aclarar completamente las acusaciones con las que allí era confrontado. Resultaba muy dificultoso si no imposible defenderse de modo convincente frente a todas las sospechas imaginables, dadas las limitadas posibilidades de argumentar: quien duda, puede recurrir a todas las posibilidades del pensamiento, quien defiende debe por el contrario demostrar que la pretensión de validez defendida no sólo posiblemente, sino efectivamente no es alcanzada por la crítica. La ‘hermenéutica de la sospecha’ (Paul Ricoeur) no puede ser refutada; ella obliga a infinitas justificaciones y no necesita darse por satisfecha con ninguna.” (Jürgen Werbick, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Friburgo/Brisgovia 2000, 200).

⁵ Cfr. *Fides et Ratio*, N° 43-44.

⁶ Cfr. *Fides et Ratio*: “Considero que quienes tratan hoy de responder como filósofos a las exigencias que la palabra de Dios plantea al pensamiento humano, deberían elaborar su razonamiento basándose en estos postulados y en coherente continuidad con la gran tradición que, empezando por los antiguos, pasa por los Padres de la Iglesia y los maestros de la escolástica, y llega hasta los descubrimientos fundamentales del pensamiento moderno y contemporáneo. Si el filósofo sabe aprender de esta tradición e inspirarse en ella, no dejará de mostrarse fiel a la exigencia de autonomía del pensamiento filosófico.” (N° 85).

lidad⁷. La fe ilumina la razón para que ésta pueda entender lo que creemos. “*Fides est in nobis, ut perveniamus ad intelligendum quae credimus*”⁸. Así como la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona, así la luz de la fe no apaga de modo alguno la luz natural de la razón. Lo que conocemos a través de la fe no puede encontrarse en contradicción con aquello que nos da a conocer la razón. Si Dios nos comunicara algo para que lo creyéramos, que se encontrara en total contradicción con aquello que podemos conocer por la razón, una de las dos cosas debería ser errónea, pues de lo contrario Dios sería *auctor falsitatis*. Esto, sin embargo, es imposible. Dios no puede engañar, y ambas cosas, lo conocido y lo creído (por la fe), son en definitiva un don de Dios⁹. Si, sin embargo, aquello que dice la filosofía se encontrara en contradicción con la fe, luego no sería la filosofía como tal la culpable, sino más bien su uso inadecuado, al no saber valorar hasta dónde llegan las capacidades y los límites de la razón humana. No basta creer solamente aquellas cosas que caen dentro de los límites de la discusión filosófica. Al contrario: al ser asumida la filosofía por la fe, en su servicio, aquella experimenta una cierta ampliación, pues la fe le abre un espacio de libertad que posibilita a nuestro conocer y querer el encontrar su verdad. La fe descubre a la razón el fundamento de su capacidad de verdad y su propia verdad como imagen de la sabiduría de Dios¹⁰. De

⁷ Que también el Iluminismo, en su proyecto originario, quería establecer los límites del conocimiento, lo ha demostrado Georg Picht en “*Aufklärung und Offenbarung*”, en: Idem, *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung. Philosophische Studien*, Stuttgart 1969, 183-202. El Iluminismo sería, bien entendido, un proceso de la razón contra sí misma; un proceso en el cual la razón llega a la libertad en el conocimiento de sus propios límites. “La razón iluminista es desde Kant la razón que se examina incesantemente a sí misma y la razón que es consciente de sus limitaciones” (191). Sin embargo en Kant este autoconocimiento de la razón humana llega a la constatación de que “ella en su uso teórico, no es conocimiento de Dios, sino razón finita, limitada al campo de la posible experiencia” (194). Pero “el pensador que ha señalado con tanto rigor sus límites a la razón teórica, remitiéndola a la experiencia sensible, no se habría atrevido a hacer de esta misma razón, bien que en su uso práctico, la medida de la Revelación, si no hubiera estado seguro de que Dios mismo es la fuente de la luz de la razón, y que toda contradicción con la razón es por tanto al mismo tiempo una contradicción con Dios” (197).

⁸ *In Boetii de Trinitate* q. 2, a. 2, ad 7.

⁹ Cfr. op. cit., q. 2, a. 3.

¹⁰ Cfr. Otto Hermann Pesch, *Thomas von Aquin, Grenze und Grösse mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung*, Maguncia ³1995, 132 [Versión española: *Tomás de Aquino. Límite y grandeza de una teología medieval*, Herder, Barcelona 1992]. Véase también: Georg Picht, op. cit., 198: “El contenido de la Revelación es por lo tanto la razón como tal, en tanto que ella se hace consciente de sus límites y reconoce que por sí misma no es creadora, sino que sólo logra conocer lo verdadero y obrar conforme a la razón porque a través del pensar y del obrar aparece una luz que brilla siempre a sus espaldas, sin que

ese modo la razón no es impedida, sino capacitada para reflexionar con su propio método discursivo sobre Dios, el hombre y el mundo y expresar abiertamente y con constancia su *quomodo sit verum quod dicitur*¹¹.

2. Tomás no separa el conocimiento del ser

El principio del pensamiento es para Tomás de Aquino, al mismo tiempo el principio del ser, de la realidad misma. Dios es “fundamento”, no sólo como fundamentación racional, sino como fuente de la vida. Dios no sólo comunica algo acerca de sí mismo, sino que se comunica a sí mismo. Una de las cosas más malinterpretadas en la historia de la recepción de Santo Tomás es su discurso sobre la causa, que para él no es el primer eslabón de una cadena causal que se extiende cada vez más hacia atrás en la lejanía, sino el fundamento de la vida, siempre presente y actual, fundante del ser y donante de la libertad. Conociendo y actuando con libertad el hombre puede, con auxilio de la gracia, realizar aquello que él mismo es como creatura: la imagen de Dios, expresión de la comunicación amorosa de la Trinidad y que en su conocimiento del mundo, así como en el amor activo del prójimo, puede descubrir y afirmar la realidad en su verdadera orientación como *ordo ad Deum*. Conociendo y obrando libremente el hombre no necesita ponerse en el lugar de Dios, pero es sí, *capax Dei*¹². La razón finita no se encuentra así limitada a lo particular; ella puede reconocer en los signos finitos, creados, el esplendor de aquella realidad divina cuyo conocimiento será un día su felicidad consumada¹³.

En la *Suma contra los gentiles*, Santo Tomás expresa que el filósofo considera la realidad de un modo diverso que el teólogo. La filosofía considera las cosas en su propio ser; la fe cristiana las contempla en cambio, en cuanto ellas representan la grandeza de Dios y nos ordenan de algún modo a Él¹⁴. Uno y otro modo de consideración parten de principios diversos: la filosofía “argumenta a partir de las causas propias de las cosas; el creyente en cambio a partir de la causa primera”¹⁵. Esta *causa prima* no es un principio abstracto, sino el conocer y querer sapiencial divino, que crea para sí creaturas inteligentes y libres como partícipes de su comunicación e interlocutores suyos¹⁶. El orden de las cosas tiene así un carácter

ella pueda verla nunca de frente. La fuente de la luz de la razón es Dios como origen de la libertad, a través de la cual la razón es capacitada para su verdad.”

¹¹ Cfr. *Quodlibet quartum*, q. 9, a.3.

¹² Cfr. STh IIIa, q. 9, a. 2. Cfr. también Ia-IIae, q. 113, a. 10.

¹³ “*Homo autem est in potentia ad scientiam beatorum, quae in Dei visione consistit; et ad eam ordinatur sicut ad finem: est enim creatura rationalis capax illius beatæ cognitionis, in quantum est ad imaginem Dei.*” STh, IIIa, q. 9, a. 2.

¹⁴ Cfr. Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles* [= ScG], lib. II, cap. 4.

¹⁵ Idem.

¹⁶ Cfr. ScG, lib. II, cap. 46.

sapiencial, y el conocerlo no es una especie de saber secreto acerca de un principio lejano del pasado, sino que significa dar testimonio de Dios como Señor y Creador de todas las cosas: *pues en Él vivimos, nos movemos y existimos* (Hch 17, 28). La sabiduría no es sólo un principio gnoseológico, sino también un principio ontológico: Ella es la verdad de todo el universo, en tanto éste procede, como creación buena, de la sabiduría de Dios, que se identifica con su ser, su bondad y su belleza. Ella es la verdad de la sabiduría divina encarnada en Jesucristo¹⁷.

En la búsqueda de la sabiduría el hombre encuentra la felicidad, alcanza una semejanza con Dios y se relaciona con Él a través de la amistad: *Sapientiae studium praecipue Deo per amicitiam coniungit*¹⁸. La cita de Hilario de Poitiers que Santo Tomás agrega, se puede leer como referida a su propia biografía: “Soy consciente de que el principal deber de mi vida para con Dios [explicar la verdad de fe y refutar el error] es esforzarme por que mi lengua y todos mis sentidos hablen de Él”¹⁹. Ante la pregunta, si está permitido al hombre investigar acerca de las cosas divinas (*investigando tractare*), Tomás había respondido en su Comentario *In Boetii de Trinitate* que incluso es necesario investigar argumentativamente aquello que pertenece a la fe (*perscrutatio per argumenta de his quae sunt fidei est necessaria*)²⁰. Esta investigación acerca de la fe realiza aquello a lo que el ser humano está ordenado en lo más profundo de su ser: a que su comprender se dedique a la contemplación y su *ratio* a la investigación discursiva de las cosas divinas. Se trata de una forma de vinculación de amistad con Dios, que está llamada a promover todas las capacidades que se encuentran en el hombre, pues “*mi dicha es estar junto a Dios*” (Sal. 73, 28: *Mihi adhaerere Deo bonum est*). Tomás cita con frecuencia este versículo cuando quiere recordar que el conocimiento de la verdad es también la consumación del deseo más profundo de felicidad del hombre.

[La verdad de la cual los creyentes dan testimonio en el Espíritu de Cristo y sobre la cual reflexiona el teólogo, es la verdad que se entrega a sí misma a nosotros como nuestra salvación. Puesto que procedemos desde siempre desde este fin, que sostiene y posibilita nuestra libertad, nuestro saber y nuestro querer, sería una contradicción intentar fundamentarlo nuevamente como resultado de nuestro propio saber y querer. Sin embargo, dice Tomás, la teología debe argumentar con medios filosóficos: no para demostrar la fe, sino

¹⁷ Cfr. Jn 18, 37: “Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad”. Cfr. también Cap. I y II de *Fides et Ratio*.

¹⁸ ScG, lib. I, cap. 2. Tomás cita Sab. 8, 16: “Su compañía [de la sabiduría] no produce amargura, ni su intimidad entristece, sino que contenta y alegra.”

¹⁹ “*Ego hoc vel praecipuum vitae meae officium debere me Deo conscius sum, ut eum omnis sermo meus et sensus loquatur.*”

²⁰ *In Boetii de Trinitate*, q. 2, a. 1 sed contra.

en función de la credibilidad de aquello que se cree, para esclarecerlo ante la exigencia de la razón. De ese modo la razón “sirve” a la fe y la fe “utiliza” la razón; pero al mismo tiempo la fe respeta las legítimas exigencias y logros de la razón; ésta tiene derecho a probar y a entender, lo que ocurre cuando una persona cree. Santo Tomás remite en este contexto a 2 Cor 10, 5: “*reducimos a cautiverio todo entendimiento, someténdolo a Cristo*”.]

3. La fe como asentimiento personal: La verdad tiene rostro y nombre

La búsqueda de la verdad como expresión de la tendencia del ser humano a la felicidad no se logra, según Tomás, sin la amistad, sobre todo sin la *amicitia ad Deum*²¹. El asentimiento de fe y el conocimiento son sostenidos por una comunicación de amistad (*amicabilis societas*)²², que el Espíritu de Dios obra en nosotros²³. Puesto que es la sabiduría de Dios la que crea “amigos de Dios y profetas”, se puede decir que el conocer teológico se orienta a una vida en “cohabitación” con la sabiduría²⁴. Cuando Tomás subraya que podemos llegar al conocimiento de que Dios es, pero no así penetrar hasta lo que es, no se pone con ello un límite exterior a la capacidad del conocimiento humano. Más bien se recuerda que el don no se identifica con el donante, ni la creatura con el Creador: “Los seres sensibles no contienen virtud suficiente para conducirnos a ver en ellos lo que la sustancia divina es, pues son efectos inadecuados a la virtud de la causa”²⁵. Aunque la verdad de fe apunta a la adecuación (*Stimmigkeit*) de la inteligencia, ella sigue siendo sin embargo un asentimiento profundamente personal a la verdad de Dios mismo. Esto corresponde a la sabiduría de la Sagrada Escritura: “*Mi corazón sabe que dijiste: ‘Buscad mi rostro’. Yo busco tu rostro, Señor, no me ocultes tu rostro*” (Sal. 27, 8s). En los Hechos de los Apóstoles se dice que la verdad de Dios, que es nuestra verdad más profunda, lleva el nombre de Jesús: “*no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debemos ser salvados*” (Hch. 4, 12). Aquello que pertenece al ámbito interior de la Revelación como autocomunicación de la verdad divina, sólo puede ser objeto del asentimiento de fe. Aquí no hay en sentido estricto nada que demostrar, pues ante el esplendor de la verdad nuestra pobre razón queda engeuecida como el ojo de la lechuza frente a la luz del sol²⁶.

Para Tomás de Aquino la fe es de este modo fundamentalmente y en primer lugar asentimiento a la verdad primera, tal como ella nos es conocida a través de la

²¹ Cfr. STh, Ia-IIae, q. 65, a. 5; IIa-IIae, q. 23, a.3.

²² Sent II, d. 26, q. 1, a. 1, ad 2.

²³ Cfr. ScG, lib. IV, cap. 20-22.

²⁴ Cfr. Sab. 7, 27s.

²⁵ ScG, lib. I, cap. 3. [Versión española: Ed. BAC, Madrid 1967, vol. I, p. 100].

²⁶ Cfr. STh, I, q. 1, a. 5 ad 1; ScG, lib. I, cap. 3.

revelación divina. No se trata primariamente de proposiciones o contenidos objetivos en cuanto objetos o “cosas” (*Sachverhalte*), sino de una verdad personal: Dios mismo como aquel que se da a conocer a nosotros como la verdad. Esta verdad es el fundamento y el contenido de la fe. “Aquel cuya aserción se cree, es como lo principal y como el fin de toda fe; y en cambio son como secundarias aquellas verdades [contenidos] a las que uno asiente creyendo a otro”²⁷. “La causa ... por la cual *algo* es creído, es que se cree a *alguien*”²⁸. Los contenidos de la fe se expresan en la confesión de fe (*Bekennntnis*); ellos reciben una forma de lenguaje, que necesariamente participa de la finitud de nuestro discurso. Pero “el acto de fe no tiene su término (*non terminatur*) en lo enunciado (*enuntiabile*), sino en la realidad misma (*res*).” Esta tensión entre *enunciado* y *realidad* contiene *in nuce* un programa hermenéutico, que Tomás sostiene en forma consecuyente en su tratado sobre la fe y en su comprensión de la teología como ciencia. En el asentimiento de fe se trata fundamentalmente de un conocimiento adecuado de la realidad (*sachgerechte Erkenntnis*). Pero la relación a la realidad se halla enmarcada en Tomás en la dimensión personal de la fe misma. Esta se expresa en los artículos de la confesión de fe, que de modo adecuado pero condicionado por la temporalidad, en la forma de expresión (lenguaje) de un conocimiento que se desarrolla históricamente, captan la realidad creída y se orientan hacia ella como su meta²⁹. Estos artículos de fe se refieren según Tomás al misterio de la Santísima Trinidad y al misterio de la Encarnación como a su centro: su verdad tiene un rostro humano y lleva el nombre de la sabiduría de Dios.

Por este motivo la *racionalidad de la teología* no significa lo mismo que la *demostrabilidad de la fe*, aún cuando también sea posible una defensa racional de la certeza propia de la fe. Ingolf U. Dalferth destaca que “la racionalidad argumentativa de la teología depende plenamente (‘se mantiene en pie o cae’) de la diferencia fundamental entre los conocimientos de fe y los motivos a favor o en contra de dichos conocimientos”³⁰. Puesto que la teología cristiana reflexiona en el horizonte

²⁷ STh, IIa-IIae, q. 11, a. 1. [Versión española: Ed. BAC, Madrid 1959, vol. VII, 402].

²⁸ PIEPER, Josef, *Über den Glauben. Ein philosophischer Traktat*, Munich ²1962, 32.

²⁹ “*Articulus est perceptio divinae veritatis tendens in ipsam*” (STh, IIa-IIae, q. 1, a. 6 sed contra).

³⁰ Así DALFERTH, I. en: *Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität*, Friburgo/Brisgovia, 1991, 78. Dalferth recuerda que todas las formas de racionalidad están marcadas por una doble relatividad: la relación a formas determinadas de vida y la relación a sistemas de fe y de acción de determinadas personas. De central importancia en este punto es la distinción –también presente en Tomás de Aquino– entre conocimiento de fe y fundamento de la fe, que puede articularse discursivamente. No sólo los conocimientos de fe, sino también los fundamentos en pro y en contra de ellos pueden ser compartidos y valorados críticamente a través de la argumentación. “Esta forma argumentativa de racionalidad con la diferencia fundamental entre conocimientos de fe y

personal de la fe, ella no necesita obtener sus patrones de reflexión y argumentación a partir de la orientación a datos externos, sino que lo hace esencialmente a través del recurso al fundamento de la fe, es decir, a la revelación de Dios en Jesucristo, tal como ella es testimoniada en la Escritura, en el Credo y en el dogma³¹. Esta es también en definitiva la opinión de Tomás, cuando él recuerda en el Prólogo a la *Tertia Pars* de la *Summa Theologiae* que una presentación completa de la teología exige que uno se ocupe de la persona del Redentor, de su obra y de su vida, porque “él nos ha mostrado en sí mismo el camino de la verdad”³².

El hecho de que la teología no demuestre sus propios principios, sino que en razón de su propia racionalidad y en miras a su relación específica a la realidad, recurra a la fe en el acontecimiento escatológico de la acción salvadora y reveladora de Dios en Jesucristo, funda su doble tarea: la teología es al mismo tiempo explicación de la fe e interpretación de la realidad a la luz de la fe. Esto sugiere también la distinción entre asentimiento (*Zustimmung*) y adecuación (*Stimmigkeit*): la lógica existencial de la fe no es idéntica a la lógica conceptual de la teología, aún cuando ambas permanezcan ordenadas la una a la otra³³. A través de una mezcla

fundamentos (motivos) a favor o en contra de dichos conocimientos de fe es esencial para la teología. Si caracterizo a la teología como una tarea racional, ello significa que la teología tiene que ver con argumentos, con problemas, que trata de resolver a través de la reflexión y la mención de fundamentos a favor y en contra; que ella implica un trabajo conceptual y que se realiza a través de juicios que exigen la coherencia y consistencia de un sistema de pensamientos (*Gedankensystems*). En este sentido, la teología ha sido siempre racional: ella presenta una fe reflexionada, dogmas que no son indiscutibles y que los creyentes deban creer y los incrédulos puedan ignorar. Ella procede argumentativamente y busca convencer a través de argumentos fundados. Es una tarea intelectual caracterizada por los problemas que intenta resolver, los argumentos que presenta, los fundamentos o motivos que menciona y los patrones (*standards*) conforme a los cuales se orienta.” (71s).

³¹ Cfr. idem. Dalferth dice con razón: “Estos tres patrones (*standards*) de la teología cristiana son la base de la estructura racional (argumentativa) de la reflexión teológica en la perspectiva ‘ad intra’ de la fe. Lo decisivo es que todos ellos, cada uno a su modo, ponen de manifiesto la centralidad de Jesucristo y a través de ello del obrar salvífico de Dios en la historia de su Persona como el punto de orientación absoluto para el creer y el pensar cristiano... Todos los problemas de la racionalidad de la teología cristiana convergen así en la Cristología. En ella se decide si la teología merece ser llamada en justicia una tarea racional.” (82f.).

³² “Viam veritatis nobis in seipso demonstravit.”

³³ I. Dalferth distingue por ello para aclarar el problema de la racionalidad interno de la teología, cuatro niveles distintos y recíprocamente relacionados: la fe en Jesucristo, la vida de fe existencial-personal, llamada a configurarse de un modo siempre nuevo, el conocimiento de fe y el obrar conforme a la fe en su estructura comunicativa de lenguaje, y el discurso teológico como reflexión crítico-conceptual de la expresión de fe y del obrar conforme a la fe. (cfr. op. cit., 86s).

de ambas “se desdibuja la diferencia fundamental entre la reflexión teológica del discurso cristiano sobre Dios en el modo de la segunda persona y su reflexión filosófica en el modo de la tercera persona y se pierde así la fuerza propia de la reflexión teológica”³⁴.

[La racionalidad propuesta por Tomás toma plenamente en serio las exigencias que se plantean al proceso argumentativo: la convicción sostenida debe ser es sí misma no-contradictoria; su pretensión de validez debe ser mediada de forma coherente; las consecuencias éticas que se siguen de la aceptación de la fe son relevantes para la valoración racional de su valor de verdad. Sin embargo no se abandona nunca el punto de vista de la fe y de lo que se trata en su pensamiento es de la validez universal de la verdad, que es Jesucristo³⁵.]

4. *Fides formata – la comunidad de la Iglesia como lugar (topos) del encuentro de la verdad. La racionalidad de la teología como racionalidad del “mundo vital”*

Así como la verdad y su conocimiento permanecen en la tensión de la relación personal entre Dios y el ser humano, lo mismo vale para la relación entre los seres humanos y entre el ser humano y su mundo vital. La realidad no es simplemente un medio ordenado al fin de un conocimiento, de igual modo que el ser humano no es simplemente el representante de pensamientos correctos o erróneos. El ser humano y el mundo son lugares de la autorrevelación de Dios en forma personal. La expresión concreta de ello es la Iglesia como lugar (*topos*) del encuentro de la verdad y del testimonio de ella; la forma de pensamiento científica, que corresponde a tal verdad concreta es la “tópica”. No me parece sorprendente que en los últimos años los *loci theologici* hayan concitado nueva atención en la teología, así como la disciplina de la *tópica* en la filosofía. Aunque no quisiera presentar forzosamente a Tomás de Aquino como precursor de Melchor Cano, no pueden dejar de percibirse en aquél ciertos elementos “tópicos”.

Tomás no explica el desarrollo histórico como un crecimiento numérico de proposiciones de fe (*augmentum per temporum successionem*), sino como un movimiento del *implicite* al *explicite*, en cuanto a que la comunidad de fe en sus actos de realización vital y conducida por el Espíritu Santo, accede a una comprensión mejor y más profunda de los contenidos de fe (*profectus cognitionis*)³⁶. La confesión de fe única (Credo) es expresión de la única fe de la Iglesia: de la fe de aquellos que

³⁴ Op. cit., 97

³⁵ Cfr. *Fides et Ratio*, N° 92. Cfr. asimismo: “En su reflexión la exigencia de la razón y la fuerza de la fe han encontrado la síntesis más alta que el pensamiento haya alcanzado jamás, ya que supo defender la radical novedad aportada por la Revelación sin menospreciar nunca el camino propio de la razón.” (*Fides et Ratio*, N° 78).

³⁶ Cfr. STh, IIa-IIae, q. 1, a. 7.

pertenecen a la Iglesia *numero et merito* y cuya fe es una fe informada por la caridad (*fides formata*). Puede que sea una interpretación no habitual de un concepto que fuera objeto de dura discusión en tiempos de la Reforma protestante y sospechado por Lutero de hacer penetrar en la fe la “justificación por las obras”, pero me parece que en Santo Tomás *fides formata* significa una fe que halla su “forma” –y de ese modo también su propia racionalidad– en la *communio* de la Iglesia, obrada por el Espíritu: una racionalidad por así decir encarnada, que está vinculada a la historia concreta sin experimentar una limitación por parte de ésta³⁷.

En este punto habría que ir con Tomás más allá de Tomás: la cuestión acerca de la racionalidad en la teología sólo puede ser respondida adecuadamente en el marco de una “tópica”. Ella da testimonio de una racionalidad del mundo vital³⁸, cuyos procedimientos argumentativos y de fundamentación están vinculados a formas de lenguaje concretas y conformes a la vida. Para la teología esto significa que su racionalidad no puede ser desvinculada de la vida eclesial, en cuyos procesos de comunicación la verdad de la fe es captada cognitivamente, explicitada y transmitida³⁹. La racionalidad teológica es inseparable de la comunidad de los fieles: ella debería ser una eclesiología vivida, en cuanto hace referencia a la trama de relaciones de lenguaje y prácticas de la vida eclesial en común (*martyria, liturgia, diakonia*) y las asume en sí como supuestos del conocimiento de fe sistematizado. Max Seckler recuerda que Melchor Cano denomina los *loci* como domicilio (*domicilia*) de todos los argumentos teológicos⁴⁰.

³⁷ Cfr. op. cit. q.1, a. 7. ad 3.

³⁸ Una importante contribución a la clarificación de este concepto aporta Rüdiger Bubner en: *Dialektik als Topik. Bausteine zu einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität*, Frankfurt 1990. Bubner subraya que la racionalidad se articula en el marco de las condiciones de finitud y a partir de las existencias de un mundo vital, ‘vivable’. Esto supone que los sujetos entran en diálogo entre sí y son conscientes de la trama de relaciones y del contexto dentro del cual argumentan. Según Otto Pöggeler, la “tópica” es un *ars inveniendi* cuya tarea consiste en “ayudar a aportar al diálogo los argumentos que presentan una cierta versosimilitud” (Idem, “Dialektik und Topik”, in: Rüdiger Bubner y otros, ed., *Hermeneutik und Dialektik. Aufsätze II*, Tübinga, 1970, 282). La “tópica” no es un método universal, sino una praxis de la argumentación, “la vinculación del pensamiento y del hablar al acontecimiento fáctico de sentido y de lenguaje”. (Op. cit., 299). Ella es vinculación de la ciencia a la vida, a la praxis.

³⁹ Cfr. Max Seckler, “Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der ‚loci theologici‘. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit”, en: idem, *Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung*, Friburgo/Brisgovia 1988, 79-104.

⁴⁰ Op. cit., 87. Los *loci* como tales no son sólo lugares en los cuales habita de hecho el material del conocimiento teológico; son también instancias en las cuales este material se presenta normativamente. (Cfr. op. cit., 90).

De hecho el uso de la “tópica” en teología significa tomar en serio el *principio de la tradición* en su significado para la racionalidad teológica. La teología es la explicación de la Palabra de Dios, tal como ésta es transmitida en *todas* las instancias de testimonio del acontecimiento de la tradición. Estas instancias no son simplemente lugares a partir de los cuales extraigamos conocimiento, “sino instancias responsables vivientes y activas, *en* las cuales ha acontecido y acontece el conocimiento”⁴¹. Hace a la racionalidad de la teología, el hecho de que ella percibe la permanente diferencia entre la Palabra de Dios y su testimonio en el lenguaje humano; pero ella al mismo tiempo afirma que, con la ayuda de nuestro lenguaje limitado e histórico, podemos expresar verdades que trascienden el acontecimiento del lenguaje⁴². La “tópica” dice con ello algo acerca de la relación entre la palabra y la realidad. Ella se capacita en la fe, a acoger e interpretar la realidad como una “forma sacramental” de la verdad divina. Ella atribuye a las instancias de conocimiento y testimonio de la palabra de Dios la capacidad cuasi-sacramental de expresar y actualizar la verdad, que ellas expresan, cada una a su modo propio y desde la finitud históricamente situada.

[Peter Hünermann subraya que el proceso de comprensión de la fe es un proceso racional⁴³. Se trata sin embargo de una *racionalidad del mundo vital (lebensweltliche Rationalität)*. “En este proceso racional la fe no es simplemente subordinada a la *ratio* general en el sentido de una reducción iluminista como a otra algo diferente de sí misma. Al contrario, es decisivo que el Evangelio como la realidad (*Sache*) decisiva esté siempre en el centro de la mirada y que desde él se decidan las correspondientes relaciones entre las expresiones diversas y discutidas sobre la fe”⁴⁴. Por eso es correcto decir que la teología es un desenvolvimiento de la *ratio fidei*, es decir, de la razón que habita dentro mismo de la fe, que es exigida y posibilitada por ella.]

5. La teología y la búsqueda inquieta de la verdadera felicidad

Llama la atención cuán cuidadosamente se esfuerza Tomás de Aquino por evitar que el conocimiento de fe se transforme en algo elitista, algo que sólo algunos pocos podrían procurarse, sobre todo aquellos que tuvieran el suficien-

⁴¹ M. Seckler, op. cit., 96.

⁴² Cfr. *Fides et Ratio*, N° 95. “La palabra de Dios es ... no sólo el criterio más elevado y último de todo el proceso del testimonio humano, que está a su servicio y subordinado a su juicio. Ella no puede y no debe ser equiparada a forma alguna de lenguaje humano.” (M. Seckler, op. cit., 95).

⁴³ Peter Hünermann, “Dogmatik - Topische Dialektik des Glaubens”, en: Michael Kessler, Wolfhart Pannenberg, Hermann Josef Pottmeyer (eds.), *Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie*, Tübinga 1992, 577-592.

⁴⁴ Idem.

te tiempo y dinero. El horizonte de su teología nunca es sólo la “Disputa de las facultades”, sino la felicidad del ser humano. Pues en la fe que la teología reflexiona, se trata en definitiva de la cuestión: ¿Qué conduce al ser humano a la salvación? ¿Qué lo hace realmente feliz? De lo que trata la fe es de *id per quod homo beatus efficitur*⁴⁵ Para que el ser humano alcance esta meta no son determinantes un gran conocimiento ni una fuerte decisión de la voluntad, sino la gracia. Ella no hace acepción alguna entre doctos e indoctos. *Gratia facit fidem*⁴⁶. Ella es la que nos hace capaces de orientar nuestro deseo hacia la meta que finalmente ha de plenificarnos: la alegría de la cercanía de Dios en una relación que incluye el conocimiento y el amor. Esto vale no sólo para cada individuo, sino también para la comunidad eclesial como un todo, en cuyo amor y a partir de cuya praxis se “forma” la fe y en la cual los creyentes confiesan su fe *quasi ex persona totius ecclesiae, quae per fidem unitur*⁴⁷.

La orientación misionera de la predicación eclesial, a la cual sirve la teología, se halla en correspondencia con el servicio a la felicidad del ser humano. La predicación misionera de la Iglesia es el lugar en el cual la autoexplicación teológica de la fe entra en diálogo con la razón, que no se realiza (como tal) en el horizonte de la fe. Esta predicación es indispensable en función de la felicidad del ser humano. Pues la realidad revelada de la cual estamos llamados a participar, no nos es simplemente acercada como desde afuera. Al contrario, el yo que conoce es conducido a la plenitud de sus posibilidades desde algo otro respecto de sí, a lo cual está orientado. Puesto que el ser humano en su conocimiento, como creatura, está ordenado a nada menos que a la primera verdad, y que en su búsqueda no encuentra reposo hasta que alcanza el bien supremo, la conclusión filosófica del efecto a la causa, siempre en cierto sentido deficitaria, no puede satisfacerlo nunca plenamente. No es tanto la voluntad de Dios de enseñar a sus creaturas, sino el anhelo insatisfecho de las creaturas de la plena consumación de su conocimiento y deseo, lo que impulsa a la Revelación.

Esto supuesto, Tomás explica porqué es conveniente que aquello que no es investigable por la razón, le sea propuesto al hombre como accesible por la fe. Se trata de un bien mayor (*altius bonum*), de un conocimiento más verdadero de Dios (*Dei cognitio verior*), y llama la atención que Tomás hable en comparativo, como si con ello quisiera recordar que la revelación debe precisamente orientar, fortalecer y mantener vivo este dinamismo hacia lo último-escatológico. El conocimiento más verdadero de Dios consiste en el descubri-

⁴⁵ STh, IIa-IIae, q. 2, a. 5. En la q. 1, a. 8 Tomás formula: “*Illa per se pertinent ad fidem quorum visione in vita aeterna perfruemur, et per quae ducemur ad vitam aeternam.*”

⁴⁶ Op. cit., q. 4, a.4 ad 3.

⁴⁷ Op. cit., q. 1, a.9 ad 3.

miento de que la substancia divina sobrepasa el conocimiento natural del ser humano, que “Dios es algo que trasciende todo aquello que el hombre puede llegar a pensar”.⁴⁸ Este conocimiento captado en la fe no es una renuncia de la razón, sino un esclarecimiento de la misma razón, a saber, la liberación de la pretensión desmedida de tener que medir todo con la razón y de poder creer sólo aquello que aparezca como resultado de la formación de la propia opinión. Dicho sea al pasar: siempre me impresiona la forma cautelosa de hablar de Tomás: que se pueda llegar a una “investigación modesta” o medida “de la verdad”⁴⁹; ya mucho está logrado si aquello que supera a la razón “al menos de alguna manera lo posee por la fe”⁵⁰.

[Puesto que Tomás quiere mostrar que el asentimiento de fe no ocurre con ligereza, sino que se apoya en la adecuación (*Stimmigkeit*) de aquello que la sabiduría divina comunica al hombre más allá de lo que él puede conocer con sus capacidades naturales, explica él en primer lugar, cómo Dios mismo acredita la presencia y la verdad de su autocomunicación con “argumentos convenientes”⁵¹. Estos no son en modo alguno pruebas milagrosas “extrínsecas”, como se le reprocha a menudo indebidamente. Es cierto, Tomás menciona acontecimientos milagrosos, testimonios de fe llenos de coraje, en los cuales Dios mismo se halla obrando manifiestamente⁵². Pero el mayor milagro que

⁴⁸ ScG, lib. I, cap. 5.

⁴⁹ Idem. (“*Ut ergo ab hac praesumptione humanus animus liberatus ad modestam inquisitionem veritatis perveniat*”).

⁵⁰ Ibid. (“*multum sibi perfectiones acquiritur si saltem ea qualitercumque teneat fide*”).

⁵¹ ScG, lib. I, cap. 6.

⁵² “La perfección de Dios, que trasciende la razón humana y la creación, se hace cognoscible en la creación para la razón a través de efectos que son más perfectos de lo que serían conforme al orden de la creación, y por tanto fundan el juicio de la razón, en el sentido de que lo así perfectamente causado abre a la razón un conocimiento del cual ella puede participar sólo a través de la enseñanza divina, como es el caso aquí”. (Jürgen Werbick, *Den Glauben verantworten...* [nota 3], 232). J. Werbick señala por otra parte que esta figura argumentativa se torna problemática en la Modernidad. Se plantea la cuestión si se dan efectivamente en la creación tales acontecimientos privilegiados que ‘revelan’ a Dios de un modo especial. Ante todo varía la comprensión de la relación entre causa y efecto. Causa y efecto significan para Tomás de Aquino: “un acontecimiento de comunicación, en el cual el ‘comunicante’ –como causa– comunica más sobre sí mismo (a través de algo causado por él –un medio– que es muy cercano a él y que participa correspondientemente de esta cercanía de Dios, e incluso de la divinidad) de lo que puede experimentarse en cualquier otro lugar de la creación. En la Modernidad en cambio, ‘causa’ es sólo fundamento explicativo; y así se reduce la concepción de Tomás bajo las condiciones de interpretación de la Modernidad a la afirmación de que hay según el orden de la creación, acontecimientos inexplicables –y

supera todos los demás signos externos, es la respuesta positiva del ser humano a la predicación eclesial, la conversión del mundo a la fe cristiana, la conversión de los corazones. El asentimiento de fe tiene lugar en definitiva no en razón de los signos y milagros, sino a través de la luz de la fe. Ella es la que da la certeza y capacita al creyente a transmitir también a otros fielmente lo creído⁵³.]

En el tratado sobre la fe de la *Secunda Secundae* queda plenamente clara la comprensión que Tomás tiene de la fe como forma de la felicidad humana; como plenitud de vida cada vez mayor. La fe es para Tomás asentimiento del entendimiento en la forma de una certeza libre de miedo y de duda⁵⁴. La fe no es ni una opinión hipotética ni una forma amenguada de conocimiento. Es cierto, en cierta forma la fe misma es una forma de conocimiento: en cuanto que en base a la luz de la fe, ocurre que “se ve, lo que se cree”⁵⁵. Esta firmeza de la fe posibilita también, que el mismo “teologizar” sea asumido en la definición de la fe. Tomás utiliza para ello la frase de San Agustín: *credere est cum assensione cogitare*⁵⁶. Joseph Pieper traduce *cogitare* como “el investigar profundizando, la reflexión que busca, un estar-tras-la-huella, una búsqueda pensante de algo que no ha sido todavía encontrado del todo”⁵⁷. Se puede hablar de una cierta inquietud del pensamiento⁵⁸. La inquietud del movimiento de pensamiento no cesa nunca hasta que se “ve” la verdad. Este no es sin embargo el caso de la fe. En la fe el pensamiento se halla instado a ir más allá de sí mismo; a pensar algo que trasciende sus propios límites – se encuentra ante el rostro de una verdad que él mismo no puede alcanzar⁵⁹. La fe se resiste precisamente a cualquier ideología “conclusiva”, ella conserva la inquietud del pensamiento y “conduce a un lugar espacioso” [Vulg. “*in latitudinem*”] (Sal. 18, 20). Ella es una forma de crítica, pues la *assensio* se refiere a la verdad divina y preserva de cualquier absolutización de la realidad finita.

por tanto que proceden directamente de la intervención de Dios– que legitiman, como de origen de divino, la doctrina de aquél que ha sido capaz de realizar públicamente tales acontecimientos” (Op. cit., 233).

⁵³ “*Sicut enim per lumen naturale intellectur redditur certus de his quae lumine ille cognoscit, ut de primis principiis; ita et de his quae supernaturali lumine apprehendit, certitudinum habet. Haec autem certitudo necessaria est ad hoc quod aliis proponi possint ea quae divina revelatione percipiuntur: non enim cum securitate aliis proferimus de quibus certitudinem non habemus.*” (ScG, lib. III, cap. 154).

⁵⁴ STh, IIa-IIae, q. 1, a. 4.

⁵⁵ “*Lumen fidei facit videre ea quae creduntur.*” STh, IIa-IIae, q. 1, art. 4 ad 3.

⁵⁶ STh, IIa-IIae, q. 2, a.1. Augustinus acuña esta expresión en *De praedestinatione Sanctorum*, cap. 2, 5. PL 44, 963. En STh, Ia-Iiae, q. 109, a.1ad 3 Tomás utiliza *cogitare* como sinónimo de *intelligere*.

⁵⁷ Op. cit., 61s.

⁵⁸ “*Motus cogitationis in ipso [intellectu] remanet inquietus.*” *De Veritate*, q. 14, a. 1. ad 5.

⁵⁹ “*Tenetur terminis alienis, et non propriis.*” Op. cit., q. 14, a. 1.

A la racionalidad del asentimiento de la fe y su forma reflexiva pertenece por tanto esencialmente la libertad. Tomás no olvida nunca otro aspecto también formulado por Agustín: *nadie cree, sino libremente*⁶⁰. La fe está fundada en la voluntad de los creyentes, en tanto que la gracia de Dios actúa en ellos⁶¹. La siguiente afirmación puede ser entendida como una “definición” completa: “Creer es un acto del entendimiento, que asiente a una verdad divina por el imperio de la voluntad movida por Dios. Está, pues, sometido al libre albedrío y es referido a Dios”⁶². El asentimiento racional de fe se halla bajo la dirección (*principalitas*) de la voluntad, pues sólo la fe asiente a lo que se le propone porque quiere y no porque no pueda hacer otra cosa a la luz de la evidencia de la verdad⁶³. También es posible no asentir, negarse a la fe. Sin embargo esto en realidad se opone a aquello a lo cual el hombre está ordenado. La incredulidad, en definitiva, no es sólo la negación de Dios, sino también la de sí mismo. Aquí reside el verdadero misterio de la predicación: ¿Cómo es que los hombres se oponen por propia voluntad a su felicidad?

Volviendo a los textos citados al comienzo, se puede mostrar sin gran dificultad cómo un pensamiento orientado a Tomás de Aquino interpela y clarifica la experiencia del mundo de la Modernidad y de la Modernidad tardía o Post-modernidad.

El padre del joven Simon ha paralizado la inquietud de pensamiento de su hijo; no ha opuesto ningún argumento a la negación de Dios. La tortilla al tocino, que llegado el caso él ofrecería a Dios, es la imagen de la pequeña felicidad y de los limitados deseos en su propio y estrecho mundo. Tomás nos recuerda que la fe no sólo puede construir un contexto de fundamentación argumentativa y resolver objeciones críticas con la ayuda de argumentos (solvere rationes); este movimiento de pensamiento amplía el horizonte: no simplemente hasta el cielo estrellado, sino hasta allí donde se halla la verdadera felicidad del hombre.

La fe de Gianni Vattimo cree creer, sin argumentos fuertes, es decir, en definitiva, sin meta, sin fundamento y sin que esa fe llegue a una confesión de fe concreta. Su liviandad se adapta al diálogo en la heladería, en verano,

⁶⁰ “Intrare quisquam ecclesiam potest nolens, accedere ad altare potest nolens, accipere sacramentum potest nolens, credere non potest nisi volens ...non enim ad Christum ambulando currimus, sed credendo, nec motu corporis, sed voluntate cordis accedimus.” In *Johannis evangelium tract.* 26, 2, 3. PL 35, 1607.

⁶¹ “Credere quidem in voluntate credentium consistit: sed oportet quod voluntas hominis praeparetur a Deo per gratiam ad hoc quod elevetur in ea quae sunt supra naturam.” STh, IIa-IIae, q. 6, a.2 ad 3.

⁶² Op. cit., q. 2, a. 9. [Versión española: Ed. BAC, Madrid 1959, vol. VII, p. 199].

⁶³ ScG, lib. III, cap. 40.

como un tema entre tantos otros. Aún cuando Tomás reconoce plenamente los límites de las formulaciones de fe en cuanto a nuestro lenguaje y subraya que el misterio de Dios y su Encarnación es incomprensible, la fe permanece para él relacionada a un contenido concreto (*credere Deum*), tiene un fundamento último (*credere Deo*) y una orientación personal (*credere in Deum*). Es la verdad de Dios, que creemos y en razón de la que creemos, es decir, hacia la cual nos orientamos con toda nuestra existencia, y que en este sentido queremos, afirmamos, amamos⁶⁴.

Esta dinámica hacia un fin último abarca a todo el ser humano, inteligencia y voluntad, en el asentimiento a aquello que constituye el fin propio del hombre, la vida eterna⁶⁵. Es el amor a la verdad creída que nos mueve a reflexionar sobre la fe y también a discutir de modo preciso y adecuado sobre los fundamentos para el asentimiento⁶⁶. La “hermenéutica de la sospecha”, que a priori no se da por satisfecha con ningún argumento, ha sido superada aquí desde siempre por una “hermenéutica del sentido”. Sus limitadas posibilidades argumentativas llegan más allá y más profundo que las pretensiones de una razón que, en autoproclamada glorificación, se sienta a juzgar sobre las capacidades de conocimiento. Resulta necesario que la teología ofrezca resistencia a la sospecha que corroe lo que debe ser honrado y que “ha dejado de considerar posible cuanto sea más que aquello que ella misma puede explicar”⁶⁷.

⁶⁴ Cfr. *Scriptum super Sententiis*, lib. III, dist. 23, q. 2, a. 2, sol. 2: “*credere in Deum, idest amando in eum tendere.*”

⁶⁵ STh, IIa-IIae, q. 4, a. 1: “*Fides est habitus mentis, quo inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus.*”

⁶⁶ “*Cum enim homo habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam, et super ea excogitat et amplectitur si quas rationes ad hoc invenire potest*” (STh, IIa-IIae, q. 2, a. 10). En uno de sus discursos universitarios en Oxford, J.H. Newman lo expresa con esta breve fórmula: “Creemos porque amamos.” (Oxford University sermons 12, pronunciado el 21 de mayo de 1834).

⁶⁷ J. Werbick, *Den Glauben verantworten...* [nota 3], 215. En este sentido se puede adherir a J. Werbick cuando dice: “La Teología Fundamental contribuye a un libre cerciorarse en la fe, cuando ella intenta legitimar el sí de la fe como asentimiento a algo incondicionalmente digno de ser asentido, y por tanto ya no relativizable... La cuestión si lo incondicionalmente digno de ser asentido puede ser efectivamente asentido con certeza de fe en una situación de vida concreta; si la certeza de fe puede salvarse allí de la sospecha que nunca se logra llegar acallar del todo, de que uno se aferra de forma ilusoria a un sí frente a un mundo indiferente al hombre y que desprecia su expectativa de ser tratado dignamente, todo eso depende de datos biográficos y del mundo vital; dicho en términos teológico-dogmáticos: de la eficacia de la gracia divina – y no puede ser resuelto por el discurso argumentativo de la Teología Fundamental.” (Op. cit., 223).

Friedrich Nietzsche recuerda que la *voluntad de verdad* moderna significa que todo se transforma en pensable, visible y sensible por el hombre. Y conocemos su consigna: ¡Debéis pensar hasta el final vuestros propios sentidos!⁶⁸ El conocer es expresión de la *voluntad de poder*, se trata de ser señor sobre la realidad, someterla al servicio de uno⁶⁹. Pero finalmente el ser humano se encuentra encerrado en la realidad hecha y pensada por él mismo, en su verdad; es profundamente solitario en el cosmos. Nadie puede decirle si todo ello tiene sentido y conduce a alguna parte.

Aquí se imponen las reflexiones del filósofo de Heidelberg Rüdiger Bubner sobre la ambivalencia del proyecto racional de la Modernidad: el proceso de continua racionalización no produce en realidad una nueva forma de vida. El no tiene fin, genera un movimiento sin meta final (*telos*), mientras que el “acaloramiento de la cabeza” y el “enfriamiento del corazón” se separan cada vez más. “La tarea de comprobación crítica es fundamentalmente no concluyente”⁷⁰. En cuanto en este proceso se pone en duda el sentido metafísicamente fundado, “el hombre se ve obligado a mantenerse en pie con las fuerzas de su razón a favor del sentido perdido, en el conocimiento teórico de la ciencia y en la praxis de la transformación del mundo”⁷¹. Pero dado que la ciencia se encuentra aún en camino y la transformación práctica aún no concluida, queda como escapatoria la actitud estética. Bubner habla de una subrepticia estetización del entorno vital como escapatoria del dilema de un proceso de racionalización no terminado ni terminable. Tampoco la teoría de la comunicación logra compensar el déficit del mundo vital que causa el proceso de la racionalización moderna, pues tan sólo “formas de procedimiento del intercambio racional se consolidan en una forma de vida del mismo signo”⁷². El método de la argumentación no compulsiva sufre bajo una idealización de los medios del lenguaje, “que no son nunca simplemente el espejo límpido de la razón, sino al mismo tiempo expresión de condicionamientos históricos del comprender y del malentender”⁷³.

⁶⁸ Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra, Werke* en tres vols., Vol. II, Munich ⁸1977, 344.

⁶⁹ Cfr. asimismo la definición de Max Weber de la intelectualización y racionalización: “el saber o el creer que, si uno simplemente lo quisiera, podría experimentarlo en cualquier momento; que por tanto no existen, como cuestión de principio, poderes misteriosos e imprevisibles que pudieran intervenir; que por el contrario, todas las cosas se pueden dominar en principio a través del cálculo. Eso significa: el desencantamiento del mundo” (“Wissenschaft als Beruf”, en: idem, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübinga ⁴1973, 594).

⁷⁰ Rüdiger Bubner, *Innovationen des Idealismus*, Göttingen 1995, 107.

⁷¹ Idem.

⁷² Op. cit., 108.

⁷³ Idem.

El filósofo Dieter Henrich ve aquí por su parte sólo dos salidas: el *naturalismo físico*, que insiste en que la constitución del mundo y la existencia del saber acerca de él son un proceso material o bien la *metafísica de la superación*, que en el reconocimiento de la propia finitud piensa lo absoluto, lo verdaderamente no-finito⁷⁴. El naturalismo renuncia a toda autocomprensión que pudiera dar a la vida una significación última; en el mejor de los casos saca fuerzas de la sabiduría de la resignación que, como conocimiento de la falta de significación cósmica de nuestra vida, renuncia a extraer una última consecuencia autodestructiva⁷⁵. Por el contrario, la metafísica afirma que “el fundamento del orden del mundo se halla presente en cada individuo y sobre todo en la vida consciente”⁷⁶. Por eso “corresponde según ella a toda vida consciente también un significado absoluto”⁷⁷. La finitud y casualidad de la vida en su posición periférica en el cosmos no se niega, pero el aquí y el ahora son capaces de realizarse plenamente, y se saben “posibilitados y sostenidos” por lo absoluto⁷⁸. La constatación de ello no se apoya en un conocimiento teórico incontrovertible. Podría decirse: se trata de una verdad creída, que es acogida en base a la confianza en el testimonio de otro y que se manifiesta como verdadera en experiencias claves de la vida consciente. “Entre ellas se cuenta que [el ser humano] en el desarrollo de esta vida, se puede saber conservado, sostenido y confirmado por el fundamento que habita en él, pero que es incomprendible”⁷⁹.

Aquí las reflexiones del filósofo se han transformado hasta el extremo en *praeambula fidei* y nos impulsan a pasar del anonimato a la revelación del rostro y del nombre. Aquí se abre un nuevo acceso a la metafísica luego del final de la metafísica. En ello coincide Dieter Henrich con la Encíclica *Fides et Ratio*, que no considera posible una racionalidad teológica sin una apertura a lo absoluto y trascendente; sin metafísica. Ella es la mediación considerada prioritaria en la investigación teológica⁸⁰. La encíclica aboga por la utilización de una hermenéu-

⁷⁴ D. Henrich, “Eine philosophische Begründung für die Rede von Gott in der Moderne? Sechzehn Thesen”, en: D. Henrich y otros (ed.), *Die Gottrede von Juden und Christen unter den Herausforderungen der säkularen Welt*, Münster 1997, 10-20. *Fides et Ratio* habla de un “paso del fenómeno al fundamento” (Nº 83).

⁷⁵ Cfr. D. Henrich, op. cit., 17.

⁷⁶ Idem.

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ D. Henrich, op. cit., 18. Es interesante constatar que *Fides et Ratio* (cfr. Nº 33) argumenta de un modo análogo cuando explica que la búsqueda de sentido y de verdad sólo pueden encontrar una respuesta en lo absoluto.

⁸⁰ “Una teología sin un horizonte metafísico no conseguiría ir más allá del análisis de la experiencia religiosa y no permitiría al *intellectus fidei* expresar con coherencia el valor universal y trascendente de la verdad revelada.” (*Fides et Ratio*, Nº 83).

tica abierta a la exigencia metafísica. Se busca de ese modo una argumentación teológica fundada en una racionalidad del mundo vital y que de ese modo es consciente de los supuestos históricos de su pensamiento; una racionalidad en la cual estén vivos “la pasión por la verdad última y el deseo de buscarla, unidos al coraje de descubrir nuevos caminos”⁸¹ de comunicación y de búsqueda de consenso. Como término clave queda por tanto el de una “racionalidad del mundo vital” (“*lebensweltliche Rationalität*”): el enraizamiento de la racionalidad teológica y de su búsqueda de la verdad en el orar y el actuar, en la predicación y en el testimonio de la comunidad de la Iglesia, en el asentimiento que se atreve a creer lo que espera ansiosamente: la felicidad eterna.

[Traducción del alemán: Pablo C. Sicouly OP]

⁸¹ *Fides et Ratio*, N° 56.