

¿Cómo hacer teología hoy? Continuidad y renovación Tradicón, inculturación y renovación

Guido Vergauwen OP
Universidad de Friburgo

Introducción: Teología – dar razón de la esperanza (1 Pedro 3, 15)

Hace cuatro años la Facultad de Teología de Friburgo fue contagiada por la fiebre de las reestructuraciones: debía darse un nuevo curriculum, economizar una parte de su presupuesto y reorganizarse en departamentos. Yo no estoy seguro de que las presiones exteriores nos hayan permitido renovar nuestra manera de hacer teología. Y asegurar la continuidad era procurar sobre todo salvaguardar el número de las cátedras ante aquellos que cuestionan el lugar de la teología en la *universitas litterarum*.

El departamento que alberga la teología fundamental, la teología dogmática, el ecumenismo, la misionología y las ciencias de las religiones se denomina “Departamento de las ciencias de la fe y las religiones”, lo que debería traducirse “Glaubens- und Religionswissenschaft”. Esta denominación tiene la ventaja de situar al conjunto de la investigación teológica en el horizonte del pluralismo religioso, pero conlleva también el riesgo de considerar esta investigación como proveniente únicamente de una opción privada o confesional y sin demasiado impacto sobre las racionalidades de las que una universidad moderna se enorgullece en los diferentes ámbitos de su enseñanza y de su investigación -racionalidades que sirven a la vida cotidiana, la economía, la política, la técnica-.

En ocasión del debate acerca del nombre de nuestro departamento, uno de mis colegas filósofos me decía: “Ciencia de la fe/Glaubenswissenschaft: No, imposible. Fe y racionalidad científica se contradicen.” La respuesta no fue muy original. El colega no ha podido ignorar el debate sobre esta misma cuestión que se encuentra al inicio de las grandes sumas medievales: *utrum sit necessarium, praeter philosophicas [physicas] disciplinas aliam doctrinam haberi?* y *utrum sacra doctrina sit scientia?* Yo no debo reconstruir, a partir de esta respuesta, la larga historia de la disputa referente a la legítima distinción entre filosofía y teología que se ha transformado progresivamente en una

separación dramática.¹ Pero es necesario decir que la pregunta permanece planteada también hoy y toca inmediatamente al tema de esta intervención.

¿Cómo hacer teología hoy? ¿Cómo comprometerse “con dulzura y respeto” en esta aventura que 1 Pe 3, 15 llama “dar razón de la esperanza que está en vosotros”? (λόγος περί της ἐν ὑμῖν ἐλπίδος) ¿Cómo responder al reto contenido en este feliz y productivo malentendido de la traducción latina de Isaías 7, 9 (en la versión de la Septuaginta “ἐὰν μὴ πιστευσῆτε, οὐδε μὴ συντεῖ”): *nisi credideritis, non intelligetis*?² Esta expresión se ha convertido en programa para todo esfuerzo espontáneo o metódico que quiere liberar la fe de la sospecha de oscurantismo o de ingenuidad mostrando su racionalidad – sin duda, diferente de la racionalidad occidental que, según Max Weber, ha contribuido al desencantamiento del mundo – una racionalidad que está basada en la experimentación científica y que se convierte en práctica en la técnica, que domina la vida por el *biais* del cálculo.³

Yo quisiera mostrar que la racionalidad de la fe, tal como la tradición teológica la comprende, es análoga a una “*lebensweltliche Rationalität*”. Se trata de un *intellectus fidei* elaborado en un proceso de comunicación que tiene en cuenta lugares (topoi) en los que esta fe es transmitida, enseñada, manifestada, y donde ella es prácticamente vivida en el testimonio (martyria), la liturgia (leitourgia) y el servicio (diakonia) de una comunidad.⁴ Parece, en efecto, que una de las tareas más urgentes para la continuidad y la renovación de la teología, es afirmar la racionalidad que es propia de la fe y de la reflexión creyente – una racionalidad que por la palabra de la cruz des-

¹ Cf. *Fides et Ratio* 45.

² Cf. Max Seckler, “Theologie als Glaubenswissenschaft”, en: W. Kern, H.j. Pottmeyer, M. Seckler (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 4, Tübingen und Basel, ² 2000, 137ss.

³ Cf. Max Weber, “Wissenschaft als Beruf”, en: Id., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 4, 1973.

⁴ Cf. Peter Hünermann, “Dogmatik – Topische Dialektik des Glaubens”, en: M. Kessler, W. Pannenberg, H.j. Pottmeyer (Hg.), *Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie*, Tübingen und Basel 1992, 577-592. Para el concepto “*lebensweltliche Rationalität*” ver: R. Bubner, *Dialektik als Topik. Bausteine zu einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität*, Frankfurt, 1990.

truye la sabiduría de los sabios y aniquila la inteligencia de los inteligentes (Cf. 1 Co 1, 19).

1. Fides et Ratio: una encíclica ante los desafíos de la modernidad. Para una nueva comprensión de la racionalidad teológica

“La teología es la fe cristiana vivida en una reflexión humana”.⁵ Sabemos que santo Tomás y sus contemporáneos utilizaban más la expresión *sacra doctrina* que la palabra *theologia*. Era la “preocupación de no confundir la ‘teología’ que, según Aristóteles, es una parte de la filosofía” con la ‘teología’ que “abarca todo el campo de la enseñanza cristiana” y que designa “la enseñanza misma que procede de la Revelación, o bien la Sagrada Escritura (*sacra scriptura* o *sacra pagina*), o el comentario de la Escritura, o la especulación teológica propiamente dicha”.⁶ Ya en la definición del acto de fe que santo Tomás hereda de san Agustín el asentimiento es acompañado de una reflexión, de un esfuerzo deliberativo y discursivo (*cogitatio*) que busca establecer una cierta inteligencia de lo que se cree. Es la misma fe la que impulsa a la razón a interrogarse respecto a la fe. *Fides est in nobis, ut perveniamus ad intelligendum quae credimus*.⁷ En el prólogo de su comentario sobre el primer libro de las Sentencias, Tomás habla de la fe que guía la razón para que ella se eleve hasta comprender mejor el contenido de la fe.⁸

La cuestión de la renovación de la teología toca, sin ninguna duda, la cuestión fe y razón, que ha acompañado como desafío permanente la historia de la teología. Es el tema de la gran encíclica *Fides et Ratio* (1998), en la que el papa Juan Pablo II quiere dar una orientación al trabajo teológico en relación con la filosofía. Allí habla también de la inculturación, así como de la hermenéutica, y acentúa la importancia de la tradición, hablando de la constante novedad del pensamiento de santo Tomás de Aquino. Me parece legítimo, pues, dejarme guiar por esa encíclica en esta presentación.

⁵E. Schillebeeckx, *Révélacion et théologie*, Bruxelles 1965, 90.

⁶Cl. Geffré, “La théologie comme science”, en: *Somme Théologique de Saint Thomas*, Tome 1, Paris, 1984, 145. Cf. también J.P. Torrell, “Le savoir théologique chez Saint Thomas”, *Revue Thomiste* 96 (1996), 355-396.

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

⁸“Ratio manuducta per fidem excrescit in hoc ut ipsa credibilia plenius comprehendat, et tunc ipsa quodammodo intelligit.” (Prologus, a 3, q 3, sol. 3).

De manera programática la encíclica subraya que es tarea de la teología establecer una cierta inteligencia de la fe en la revelación. “En diversas épocas de la historia, la teología, en su función de inteligencia de la Revelación, ha sido llevada siempre a recibir los elementos de las diferentes culturas [latín: *diversarum culturarum postulationes*] para hacer entrar allí, por su mediación, el contenido de la fe según una conceptualización coherente.” (92) Se podría decir que la teología es una obra de inculturación permanente, en su esfuerzo por encontrar en cada época y en las diferentes culturas una conceptualización coherente de la fe [el texto latino acentúa de manera levemente diferente: *consentanea cum doctrinae explicatione*]. Fidelidad a un contenido transmitido, atención a las exigencias de las culturas y renovación van allí necesariamente juntas. La conciencia de una *theologia semper reformanda* corresponde por una parte a las exigencias de la evangelización. Pero se trata también de una dinámica que es inherente a la fe porque ésta no es jamás capaz de expresar de manera totalmente adecuada la verdad salvífica a la que ella se adhiere. Tantas veces santo Tomás repite *de divinis possimus scire quid non sint, et non quid sint*.⁹ Sin embargo, la verdad a la que el creyente adhiere no es abstracta: se inscribe en el tiempo y en la historia, es revelada en el Verbo hecho carne. Cristo es esta verdad.¹⁰ Es la gloria de Dios “que se irradia sobre el rostro de Cristo” (2 Co 4, 6): una palabra humana que dice las palabras de Dios (cf. Jn 3, 34), un obrar humano que cumple las obras divinas (Jn 5, 36; 10, 25). Creer en esta revelación es dar un asentimiento libre al testimonio divino que ofrece a los hombres la última verdad sobre su vida y sobre el destino de la historia (cf. F+R 12). ¡Es la verdadera *Aufklärung!* “En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece

⁹In *Boetii de Trinitate*, Prooem., q II, a 1, ad 4. Otro ejemplo de esta dimensión apofática en el mismo artículo ad 6: *Deus honoratur silentio, non quod de ipso nihil dicamus vel inquiramus: sed quia intelligimus nos ab eius comprehensione defecisse*. Hablando de nuestro conocimiento de Dios en esta vida santo Tomás dice: “pues nos es más lo que Él [Dios] no es que lo que es. Por eso, las imágenes tomadas de lo menos parecido a Él nos llevan a considerarlo por encima de lo que nosotros podemos pensar y decir.” (*Suma de teología*, Ia, q.1, a 9, ad 3). También: “*Tunc enim solum Deum vere cognoscimus quando ipsum esse credimus supra omne id quod de Deo cogitari ab homine possibile est.*” (*Suma contra Gentiles* I, cap. 5).

¹⁰*Fides et Ratio*, 92.

verdaderamente a la luz del misterio del Verbo encarnado. Adán, en efecto, el primer hombre, era la figura de Aquel que debía venir (Rm 5, 14), Cristo Señor. Nuevo Adán, Cristo, en la revelación misma del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre a sí mismo y le descubre la sublimidad de su vocación.¹¹ La inteligencia de la fe es desde entonces la inteligencia de una verdad que se inscribe en el marco de una comunicación interpersonal (cf. 13). Incluso si la fe precede la razón y si la demostración intelectual no conduce necesariamente a la fe,¹² la verdad que se da para ser creída es una verdad que abre nuevos horizontes al pensamiento, a la acción. Ella empuja al espíritu del hombre “a ampliar continuamente el campo de su propio saber” (14). La fe engendra la reflexión y con el conocimiento puede crecer el amor por la verdad. “Ciertamente, cuando el hombre tiene una voluntad dispuesta a creer, ama la verdad creída, piensa en ella con seriedad y acepta toda clase de razones que pueda encontrar.”¹³ La inteligencia de la fe no es pues simplemente el esfuerzo conceptual de una racionalidad abstracta.

El tema de la racionalidad moderna ocupa un lugar importante en la encíclica. La carta pontificia no se detiene en recordar las capacidades de la razón humana. En un momento en que las certezas estarían irremediablemente *révolues*, la verdad no se dice sino en plural. Ella se considera como el resultado del consenso, la razón débil (*il pensiero debole*) es preconizada por Gianni Vattimo. Por eso la encíclica quiere “devolver al hombre contemporáneo la auténtica confianza en sus capacidades cognoscitivas.” (6) El Papa anima a los filósofos a no fijarse metas demasiado modestas. “Es preciso no perder la pasión por la verdad última y el anhelo por su búsqueda, junto con la audacia de descubrir nuevos rumbos.” (56) Para la encíclica, la búsqueda de la verdad tampoco es un proceder abstracto. La encíclica describe esta búsqueda ante todo como un camino sapiencial que puede descubrir al creador a partir de la grandeza y de la belleza de las creaturas, que en la búsqueda de sentido es confrontada también con los límites de la existencia humana y a quien se ofrece la palabra de la cruz. “El Hijo de

¹¹ *Gaudium et Spes* 22.

¹² Cf. *In Boetii de Trinitate*, Prooem., q II, a 1, ad 5; ver también en el mismo texto a 2, ad 6: “*scientia de qua nunc loquimur non facit apparere ea de quibus est fides.*”

¹³ *Suma de teología*, IIa-IIae, q 2, a 10.

Dios crucificado es el acontecimiento histórico contra el cual se estrella todo intento de la mente de construir sobre argumentaciones solamente humanas una justificación suficiente del sentido de la existencia. El verdadero punto central, que desafía toda filosofía, es la muerte en cruz de Jesucristo.” (23)

Tanto para la discusión teológica con la modernidad como para el debate acerca de la inculturación, la encíclica marca aquí un punto importante: el acontecimiento histórico de la cruz tiene una significación universal que supera los límites de las culturas y las categorías de tiempo y de espacio, ya que su verdad no es precisamente una verdad que la razón establece al final de un proceso metódico: es la expresión de un amor que se afirma únicamente donándose hasta la muerte. Este acontecimiento es *tradition* (*paradosis, paradidonai*) en diversos sentidos de la palabra: una persona que se entrega en las manos de aquellos que lo matan (Mt 26, 46); es Dios mismo que da a su Hijo por todos nosotros (Rm 4, 25; 8, 32), y el Hijo se da por nosotros, por la Iglesia (Eph 5, 2. 25); este acontecimiento es transmitido en el testimonio de la comunidad creyente como una verdad a amar, a vivir, a contemplar.¹⁴ Toda inculturación, toda renovación del pensamiento teológico debe volver a este acontecimiento “tradicional” y fundante de nuestra fe.

El asentimiento de la fe se termina en esta realidad de la tradición. Incluso si el objeto de la fe se expresa en una confesión de fe y si la fe desencadena un proceso reflexivo, su término no es, sin embargo, una conclusión sino la realidad: el misterio de la encarnación, el misterio de la Trinidad.¹⁵ En una perspectiva más bien fenomenológica y personalista la encíclica *Fides et Ratio* señala que la inteligencia de la fe se inscribe en la búsqueda humana de la verdad. Ésta puede alcanzar su propósito sólo en la medida en que la persona humana se confía a la tradición. “En efecto, ¿quién podría reconstruir los procesos de experiencia y de pensamiento por los cuales se han acumulado los tesoros de la sabiduría y de la religiosidad de la humanidad?” (31) Para conocer la verdad es preciso confiar en el testimonio de la verdad que los otros nos presentan. “El hombre, creyendo, confía en la verdad que el otro le manifiesta” (32). La verdad que responde a las últimas

¹⁴ Cf. H. Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Regensburg, 2000, 51ss.

¹⁵ Cf. *Suma de teología* IIa-IIae, q 2. a 8.

preguntas humanas “se logra no sólo por vía racional, sino también mediante el abandono confiado en otras personas que pueden garantizar la certeza y la autenticidad de la verdad misma” (33). Recuperamos una idea que está también presente en la expresión *lebensweltliche Rationalität* cuando la encíclica señala que la amistad, la comunicación interpersonal, constituye el contexto más adecuado para un conocimiento profundo de la verdad. Y cuando santo Tomás presenta la búsqueda de la verdad de la fe cristiana como la adquisición de la sabiduría podrá decir *sapientiae studium praecipue Deo per amicitiam coniungit*.¹⁶

Proponiendo un camino de renovación para la reflexión creyente, la encíclica recuerda la gran tradición del pensamiento oriental y occidental que manifiesta “la armonía fundamental del conocimiento filosófico y del conocimiento de la fe: la fe requiere que su objeto sea comprendido con la ayuda de la razón; la razón, en el culmen de su búsqueda, admite como necesario lo que la fe le presenta” (42). En esta tradición es “la constante novedad del pensamiento de santo Tomás de Aquino” que es *mise en avant*. Para Tomás “la fe es de algún modo un ejercicio del pensamiento” (43). La armonía que ve entre la fe y la razón puede comprenderse -también en la perspectiva de la confrontación entre fe y razón que domina el discurso moderno- como una conciliación “entre el carácter secular del mundo y el carácter radical del Evangelio” (43). Esta armonía no se realiza automáticamente. Es la obra del Espíritu Santo, porque es él, y no nuestro esfuerzo intelectual, quien nos hace acceder a la verdad íntegra (Jn 16, 13). La doctrina sagrada reviste desde entonces un carácter sapiencial, porque su esfuerzo reflexivo está guiado por la revelación y no por la razón natural. Y sin embargo, aunque sus principios le vienen de la revelación -de la ciencia divina y no de una ciencia humana - el sujeto cognoscente permanece en el creyente que se esfuerza en decir Dios en los límites de su lenguaje, de su cultura, de sus capacidades cognitivas *per studium habetur!*¹⁷

¹⁶*Suma contra Gentiles* I, 2. Voir Sg 7, 14: “La Sabiduría es para los hombres un tesoro inagotable; aquellos que la usan se ganan la amistad de Dios.”

¹⁷*Suma de Teología*, Ia, q 1, a 6, ad 3.

2. “La constante novedad del pensamiento de santo Tomás de Aquino” (Fides et Ratio, 43-44) o “*hac quidem tanta rerum congerie sit immensus Aquinus noster*” (Cayetano)

La encíclica no oculta que la modernidad ha cuestionado esta armonía, lo que ha llevado al exilio de la fe fuera de los ámbitos de la razón y al “ofuscamiento de la auténtica dignidad de la razón, que ya no es capaz de conocer lo verdadero y de buscar lo absoluto” (47). Si la encíclica aboga por la unidad profunda entre fe y filosofía en el respeto de la autonomía recíproca, y esto bajo el signo del pensamiento de santo Tomás, es necesario releerla en el contexto actual de los cambios filosóficos, culturales, sociales y políticos de una modernidad en crisis, que tiene necesidad de comprenderse a partir de las grandes *aiguillages* históricas que la han hecho nacer.

Es la razón por la que quisiera procurar comprender la posición de santo Tomás concerniente a la continuidad y la renovación de la teología a partir de una lectura parcial de uno de sus grandes comentadores, Tomás (Giacomo) de Vio o.p., más conocido como el cardenal Cayetano (Gaeta 1469 – Roma 1534).¹⁸

Profesor de Filosofía y de Teología en Padua, Brescia y en la Sapienza de Roma, es un enemigo declarado del escotismo y de las interpretaciones averroistas de Aristóteles. Comenta las obras de Aristóteles y de Tomás de Aquino (comenzando por *De ente et essentia*) y es el autor del primer gran comentario publicado de la *Suma de Teología* de Tomás. Maestro de la Orden de los Predicadores entre 1508 y 1518, se ocupa de la reforma de su Orden.¹⁹ Escribió un número de tratados de teología moral, sobre la teología de los sacramentos y sobre el ministerio del Papa y el papel del concilio. Cardenal desde 1517, como legado papal, encuentra a Martín Lutero en la dieta de Augsburgo. En este contexto redacta una serie de escritos sobre los temas controvertidos de la reforma (justificación, indulgencia, confesión, purgatorio). Los diez últimos años de su vida comenta una gran parte de las Sagradas Escrituras.

¹⁸ Cf. B. Hallensleben, *Communicatio. Anthropologie und Gnadenlehre bei Thomas de Vio Cajetan*, Münster 1985; E. Iserloh/B. Hallensleben, “Cajetan de Vio”, en: *TRE* VII, 1981, 538-546.

¹⁹ Cf. las cartas a partir del capítulo general de Roma (1508), Génova (1513) y Nápoles (1515).

Su personalidad y su obra son evaluadas de manera controvertida por sus contemporáneos como también por la tradición teológica posterior. Unos lo estiman como un comentador congenial de santo Tomás; para otros, ha corrompido el pensamiento del maestro. Melanchton lo considera como alguien no cultivado que defiende más la autoridad de santo Tomás que la paz de la Iglesia; hacia el final de su vida los teólogos de la Sorbona lo consideraban sospechoso de herejía, lo que provocó el comentario irónico de Lutero *Cajetanus postremo factus est Lutheranus*.²⁰

Es fascinante ver que este hombre, en el umbral de los tiempos modernos, ha *entrevisto* inculturar y renovar con santo Tomás toda la teología para un mundo humanista del Renacimiento que busca adquirir su autonomía ante los valores religiosos, para una Iglesia en los dolores del alumbramiento de la reforma, para una sociedad que, para responder al crecimiento de sus necesidades materiales, busca conquistar nuevos territorios, para una filosofía que se esfuerza en comprender al hombre y al mundo sin referencia a las verdades de la revelación cristiana.

Su tema es ya aquel que va a ocupar de manera central los tiempos modernos: la relación entre Dios creador y este mundo finito, entre la libertad humana y su destino eterno. *Relevons* algunos aspectos de esta problemática -sobre todo en la perspectiva de la continuidad y de la renovación de la teología según Cayetano-.

2.1. Teología de la revelación - “*Deus dicens seipsum*”

Para Cayetano la revelación no es una comunicación exterior de tal o tal verdad hasta allí inaccesible a los hombres. Dios se comunica y, en tanto que tal, es aquel que nosotros creemos: aquel hacia el cual nuestra fe se dirige, aquel que es digno de fe y por quien nosotros creemos. Es la verdad -en singular- que, dirigiéndonos la palabra, dice la verdad. Es a Él que nos dirigimos en la fe y es a partir de Él que podemos descubrir la verdad de la realidad creada que Él dirige por su sabiduría y hace participar de su bondad. “*Deus dicens seipsum – veritas revelata a seipsa*”.²¹

²⁰ WA.TR 2, Nr. 2668 a/b.

²¹ IIa-IIae, q 1, a 1, IX.

Esta revelación no es algo exterior a Dios, una acción entre otras. Al contrario, “*dicere seu revelare in Deo ponit actionem quae est substantia Dei*”.²² Esto quiere decir que la fe en la revelación divina no cae en un vacío. Como no permanece exterior al hombre, sino que ella cambia toda su actitud hacia la realidad que la rodea, así la fe establece también una comunicación muy real con Aquel que está en su origen. Insistiendo sobre el realismo de la revelación como comunicación que opera en el creyente una nueva manera de ser en relación con Dios y que da al creyente un conocimiento por el que alcanza realmente el objeto de su conocimiento, Cayetano supo evitar una concepción racionalista, extrínseca de la revelación que será a justo título objeto de crítica de parte de los Filósofos de las Luces.

2.2. Fe y teología - “*In fide clauditur theologia*”

En la línea de Tomás de Aquino, Cayetano señala la justa autonomía del acercamiento filosófico. Respecto a la teología se puede hablar de la necesidad de la relación entre las disciplinas filosóficas (físicas) y la doctrina sagrada basada en la revelación. Es imposible separarlas. No hay dos verdades -el mundo y la humanidad- pero es posible y legítimo considerar estas mismas realidades desde puntos de vista diferentes. La filosofía y las otras ciencias miran sus objetos “según son cognoscibles por la luz de la razón”. La teología mira estos mismos objetos “según son conocidos por la luz de la revelación divina”.²³ Es, pues, el punto de vista (*ratio cognoscibilis*) que determina la diversidad de las ciencias. Si la filosofía y las otras ciencias son libres de aplicar en su acercamiento los principios que ellas establecen sobre la base de la luz natural de la inteligencia, la teología recibirá sus principios “por la luz de una ciencia superior”.²⁴ “La doctrina sagrada acuerda fe a los principios revelados por Dios.”²⁵ Sabemos que santo Tomás se ha esforzado de esta manera en integrar la aproximación reflexiva de la doctrina sagrada en la teoría aristotélica de la ciencia. De hecho ha traspuesto en teología la experiencia bien conocida de la fragmentación de los campos del saber. En los diferentes ámbitos de la ciencia se utilizan conocimientos y leyes esta-

²² Ibid.

²³ Ia, q 1, 1, ad 2.

²⁴ Ia, q 1, a 2.

²⁵ Ibid.

blecidos por otras ciencias. La teología, que es la ciencia de la fe, recibe sus principios, a partir de los que desarrolla su reflexión discursiva, de la ciencia de Dios y de los bienaventurados. Si la fe es “un hábito del espíritu por el cual la vida eterna comienza en nosotros y que hace adherir la inteligencia a lo que no se ve”²⁶ la aproximación reflexiva de la fe puede verse como “una suerte de impresión de la misma ciencia divina que es una y simple.”²⁷ A partir de esta concepción, la teología ha presumido que podía comprender y demostrar cosas que están ocultas a las otras ciencias y que únicamente ella conocía, a partir de los principios absolutamente incuestionables que recibe de lo alto. Ella no tendría que establecer por un razonamiento lógico las justas conclusiones. Cayetano percibió este problema. Insiste a menudo sobre el hecho de que la teología habla de realidades, no se mueve en el mundo secundario de los conceptos solamente. Comparte la inquietud que va a ocupar al hombre moderno: ¿se puede delegar la evidencia de los principios de una ciencia en una instancia tan elevada? Es la dificultad del carácter subalterno de la teología. Cayetano señala que es preciso distinguir entre *theologia nostra ut in nobis viatoribus* y *theologie quam Deus de seipso habet*. Nuestra teología tiene su propia científicidad, sus métodos, su coherencia, su comunicabilidad, visto que ella no procura conformarse con una concepción aparentemente unívoca de ciencia. Ella no debe hacer figura de ser idéntica al conocimiento que Dios tiene de sí mismo. Si ella quisiera probar sus propios principios, se destruiría. Su carácter científico es precisamente el de una ciencia *simpliciter subalterna* que trabaja en la continuidad otro conocimiento que ella recibe de otra parte, que no debe querer establecer por sí misma.²⁸ No hay razones para tener complejos de inferioridad. “El teólogo sabe que él sabe no de manera condicional, sino subalterna: esto no quiere decir que él conoce solamente conclusiones; sino que conoce la realidad concluida a partir de principios evidentes de una ciencia superior.”²⁹ El acceso fundamental a esta realidad –que se expresa en los artículos de la fe– se hace en el asentimiento de la fe, en la revelación. Gracias al conocimiento de la fe la

²⁶ IIa-IIae, q 4, a 1.

²⁷ Ia, q 1, a 3, ad 2.

²⁸ “Scientia subalternata est scientia ex continuatione, seu continuabilitate, ad scientiam superiorem, eadem ratione” (Cayetano, Ia, q 1, a 3, III).

²⁹ Cayetano, Ia, q 1, a 3, XII.

teología participa de alguna manera en este conocimiento que Dios tiene de sí mismo y que comunica en la revelación. “A diferencia de la concepción moderna del saber humano, el ideal de la ciencia no es el de constituirse en autonomía cerrada, sino de ampliar la estrecha evidencia humana en la plenitud del Ser mismo de Dios percibido en sí mismo.”³⁰

La fe en ese Dios *dicens seipsum* y la teología son, pues, inseparables. No se puede decir: la fe basta, por tanto la teología no es necesaria. “*In fide clauditur theologia*”.³¹ Remitiéndose a San Agustín, Cayetano afirma que la teología nutre, defiende y fortalece la fe, más aún, ella la hace nacer. Esta afirmación es importante. Muestra en primer lugar que para Cayetano no hay todavía separación entre *teología especulativa*, que se esfuerza en obtener una cierta inteligencia de la fe, y una *teología mística o espiritual*, que debería nutrir la fe, si es posible de manera sabrosa. Además la teología no se debe confundir con una filosofía primera que reflexiona acerca de Dios en cuanto causa suprema y que uno conoce a partir de la creación. Gracias a la fe la doctrina sagrada puede enseñar de Dios “lo que es conocido sólo por Él, y que nos comunica por revelación”.³² Es el carácter sapiencial de la teología. Si por último la teología hace nacer la fe, ella ejerce una función normativa. Es un servicio crítico al contenido de la fe (*credibilia*) y a su transmisión, y esto en la medida en que hace participar en su aproximación reflexiva a cada fiel adulto que cree explícitamente. *Ergo quilibet fidelis adultus explicite credens ... est theologus, ...particeps est theologiae*.³³ Porque por la fe el creyente participa, en los límites de nuestro conocimiento humano, de nuestro lenguaje, bajo las condiciones de nuestro ser creado, en el conocimiento de la verdad divina, en Dios en su auto-comunicación. Con santo Tomás, Cayetano tiende a reforzar el carácter estrictamente teocéntrico de la teología: Dios es su sujeto, ¡*Deus ut Deus!* Ella ayuda a todo creyente a ver la realidad creada, su vida, su obrar, los acontecimientos de la historia *secundum ordinem ad Deum, sub ratione Dei*.³⁴ Esto no es una alienación. Como ciencia de la fe y

³⁰ CL. Geffré, loc. cit. 147.

³¹ Cayetano, Ia, q 1, a 1, VI.

³² Ia, q 1, a 6. Cayetano habla de *imitatio propria scientiae qua se et cetera Deus scit* (Ia, q 1, a 4, V).

³³ Cayetano, Ia, q 1, a 1, VI.

³⁴ Ia, q 1, a 7.

como discurso que participa en la ciencia de Dios, la teología corresponde “*propria intentione et actione*” a lo que el hombre es. Él tiene necesidad de una enseñanza sobrenatural por la que pueda conocer la meta de su existencia y las acciones que lo orientan hacia ella: *homo est huiusmodi*.³⁵

2.3. Teoría y práctica – “*scientia altioris ordinis*”

Con Tomás de Aquino y sus contemporáneos Cayetano plantea la pregunta acerca de si la teología es una ciencia práctica o especulativa. Sus respuestas permanecen pertinentes -y ellas ven más lejos que los debates actuales en nuestros departamentos de facultades acerca de la conservación del número de las cátedras de teología práctica y/o dogmática-. En su unidad fundamental, que está determinada por su único sujeto, su único objeto formal, y a causa de sus principios sobre los que se funda, la ciencia de Dios comunicada por revelación y recibida en la fe, la teología supera o engloba la estricta separación entre teoría y práctica. Cayetano la denomina *scientia altioris ordinis, nonspeculativa nec practica, sed eminenter continens utramque*.³⁶ La teología es eminentemente concreta a partir del misterio de Cristo o gracias a él, del que dan testimonio las Escrituras, que es enseñado en la Iglesia y vivido por los creyentes. Si su objeto formal es Dios, su contenido

³⁵ Cayetano, Ia, q 1, a 1, IV. Es útil recordar el debate que tuvo lugar en el Quinto Concilio de Letrán (1512-1517), en el que Cayetano participó. Allí Cayetano se oponía a la segunda parte de la bula *Apostolici regiminis* (1513), que quería obligar a los filósofos a enseñar en público la verdad de la fe (*ut publice persuadendo doceant veritatem fidei*: Mansi 32, 843). La cuestión fundamental de la relación entre teología y filosofía se concretizaba en un debate donde se preguntaba si era posible probar filosóficamente la inmortalidad del alma. Cayetano estaba convencido de que era preciso distinguir entre la prueba filosófica de la inmortalidad del alma, que establece una verdad de razón, y la afirmación de la resurrección de la carne, que es estrictamente un artículo de la fe, fundado en la verdad filosóficamente no deducible de la encarnación del Verbo. Cayetano logró, por una parte, salvaguardar la libertad de la filosofía, y dar, por otra, un fundamento cristológico a la unidad antropológica de la persona humana, alma y cuerpo. *Sumus homines, non animae* (Comentario sobre 1 Cor 15, 29). Solamente la fe en la resurrección da al deseo del hombre de ser inmortal un verdadero fundamento y una feliz perspectiva: “*induamur Dominum Jesum Christum, quo felici immortalitate, atque immortalis felicitate tandem perfruamur. Dixi.*” (Fin del sermón sobre la inmortalidad de las almas ante la curia del Papa Julio II, en 1503).

³⁶ Cayetano, Ia, q 1, a 4, III.

material engloba lo concreto de toda la historia de la revelación, la narración bíblica del Antiguo y del Nuevo Testamento, la continuación de la vida, la muerte y la resurrección de Cristo y la predicación y la celebración de los sacramentos de la Iglesia. En su argumentación teórica la teología permanece vinculada de manera práctica a esta historia. Revelación histórica y fe, en esta salvación en acto se tienden la mano más allá del *garstig breiter Graben* (G.E. Lessing) abierto por la modernidad entre verdad histórica y verdad de razón. La inteligencia de la fe es de lo universal y del particular gracias a la participación del sujeto creyente –y de la comunidad creyente– en la ciencia de Aquel que está presente en la historia concreta de Jesucristo y así de cada ser humano como creador y redentor, como origen y fin último.

Es cierto, la teología no puede probar la fe en la forma de una demostración de sus principios. Pero ella no debe tampoco querer refutar las objeciones de los filósofos por la fe misma... si no la teología se convierte en ridícula.³⁷ La teología debe argumentar, no debe tener miedo o vergüenza de encontrar a la filosofía sobre su propio terreno. Ella debería tener la modestia de recurrir a los servicios de la filosofía.³⁸ La teología tiene necesidad de la filosofía como interlocutora para verificar la inteligibilidad y la verdad universal de sus afirmaciones.³⁹ No se trata aquí de una funcionalización de la filosofía o de una *entrave* a su autonomía. Al contrario, recurriendo al servicio de la filosofía la teología reconoce la fragilidad de nuestra inteligencia.⁴⁰ Por este hecho la teología reconoce también que gracias a la fe en la revelación ella no dispone de un plus de conocimiento natural. Ella conoce las mismas realidades bajo una luz diferente. Dios podría instruirnos en todas las ciencias. Esto no sería sin embargo una “revelación”. Cayetano dice: la geometría acerca de la cual Él me enseñaría no sería sino geometría. No se distinguiría en nada del conocimiento que tienen los otros geómetras de su ciencia adquirida sobre la base de sus solas capacidades naturales. Como comunicación de verdad divina, la revelación es ante todo una “luz” que

³⁷ Cayetano, Ia, q 1, a 8, VIII “*si namque ex creditis solvenda essent obiecta philosophorum, ridiculo philosophis theologi essent*”.

³⁸ Ver también *Fides et Ratio*, 73, que habla de la circularidad entre filosofía y teología.

³⁹ Cf. *Fides et Ratio*, 77.

⁴⁰ Cayetano, Ia, q 1, a 8, VIII: “*propter nostre intellectus infirmitatem*”.

nos hace creer todo en su relación con Dios, que es verdad, bondad, belleza. Pero es esta nueva luz que desencadena la aproximación intelectual. “He deseado ver por la inteligencia lo que he creído” (san Agustín). El esfuerzo argumentativo y filosófico de tantos doctores avanzados –señala Cayetano– no es vano. Porque la teología en su función apologética debe refutar, en su propio terreno y contrarias a la razón, las objeciones filosóficas (*solvere rationes*) que se oponen a la fe.

2.4. Teología y exégesis – “... *sensum historicum tenere*”

Tomás y Cayetano han escrito largos comentarios sobre la Sagrada Escritura. Ellos insisten en la importancia del sentido literal de los textos, sin dejar de reconocer las dimensiones del sentido espiritual. Ellos leen la Biblia y hacen teología en Iglesia. La multiplicidad de sentidos y la variedad de las interpretaciones –que por otra parte son legítimas, porque nuestro conocimiento pasa *per sensibilia* y el lenguaje metafórico nos conviene– deben medirse con el sentido literal. Sentido e historia no deben separarse, si no se corre el riesgo de negar la historicidad de los relatos bíblicos y la historia se pervierte en parábola.⁴¹ No hay nada de lo que es necesario para la salvación que no se encuentre contenido en la Sagrada Escritura y que no se manifieste de alguna manera en el sentido literal.⁴² Y Cayetano agrega: “*Et si deficeret collatio litterarum obscurae ad manifestam, nunquam tamen deest collatio ad sanctae Ecclesiae auctoritatem; a qua non solum certificare possumus de litterali sensu Scripturae, sed certi facti sumus de Scriptura ipsa.*”

⁴¹ En un pasaje de *De divina institutione Pontificatus Romani Pontificis super totam ecclesiam* Cayetano insiste en la historicidad del hecho de que Cristo haya dado el poder de las llaves a Pedro. Contra una posición que sostiene que es toda la Iglesia que ha recibido este poder, dice: “*Affirmare autem ecclesiam sic accepisse claves, quod persona Petri non acceperit, error est plusquam hereticus; quoniam evangelica per hoc negatur historia, et historia in parabolam vertitur.*” (cit. B. Hallensleben, 526). Cayetano no se opone a una interpretación simbólica, pero ésta debe presuponer el sentido literal. “*Oportet primo ad veritatem fidei salvandam sensum historicum tenere, et personam Petri non vertere in personam parabolicam, quum de fide agitur historiae et sensus litteralis investigatur evangelicae historiae.*” (ibid.). Por otra parte, él señala que este acercamiento podría también aplicarse a la muerte y resurrección de Cristo. “*Breviter universa ruit rerum gestarum fides in sacra scriptura ex hac licentia.*” (cit. ibid.)

⁴² Cayetano, Ia q 1, a 10, V.

Cayetano nos recuerda que la Iglesia es, por así decirlo, el ámbito natural de la teología, el lugar de su *lebensweltliche Rationalität*. En la doctrina de la Iglesia la teología encuentra una regla infalible. Si es cierto que la revelación divina es recibida por el creyente individual, es, sin embargo, la autoridad de la Iglesia que está al servicio del objeto de la fe. Es ella que transmite y propone lo que debemos creer como divinamente revelado. Ella tiene un papel de mediación en la tradición apostólica. Sin embargo, los apóstoles y los profetas eran creyentes *eiusdem rationis* como nosotros. Lo que los distingue, es que ellos fueron instruidos inmediatamente por Dios, nosotros por sus testimonio en la tradición eclesial.⁴³ Comentando 2 Tes 2, 15 “manteneos firmes y conservad las tradiciones que habéis aprendido, de viva voz o por carta”, Cayetano nota que el autor no dice *nuestras* tradiciones, “*quoniam traditiones sunt evangelicae*”. Y en su comentario sobre Judas 3, Cayetano señala que esta tradición es de una vez para siempre transmitida por Cristo, “*nec est repetenda traditio, sed successive servanda*”. Uno piensa en *Dei Verbum* 10 que afirma “*Magisterium non supra verbum Dei est, sed eidem ministrat, docens nonnisi quod traditum est ...*”

3. Hermenéutica e inteligencia de la kénosis de Dios

Hemos partido de la encíclica *Fides et Ratio* que ve en la teología de santo Tomás “un auténtico modelo para aquellos que buscan la verdad” (78). Hemos visto cómo un teólogo, en el umbral de los tiempos modernos anticipa en su relectura de santo Tomás cuestiones concernientes a un nuevo perfil de la teología que no han perdido su actualidad y que continúan planteando serios desafíos a la teología. La encíclica quiere recentrar la teología sobre el misterio de la encarnación. Es desde allí que se podrá comprender “el enigma de la existencia humana, del mundo creado y de Dios mismo” (80). Y el texto afirma: “Se hace inteligible la esencia íntima de Dios y del hombre: en el misterio del Verbo encarnado se salvaguardan la naturaleza divina y la naturaleza humana, con su respectiva autonomía, y a la vez se manifiesta el vínculo único que las pone en recíproca relación sin confusión” (80). Es bueno recordar aquí la radicalidad de las afirmaciones cristológicas de Cayetano. La unión de la naturaleza divina y de la naturaleza humana

⁴³ Cf. Cayetano, IIa-IIae, q 1, a 1, XII.

en la persona del Verbo es verdaderamente una novedad para la historia, para la humanidad. El tiempo y la eternidad se unen, la auto-comunicación de Dios en Jesucristo funda un nuevo orden que es común a Dios y a la creatura: *ordo Dei et creaturae simul*.⁴⁴ Dios y el mundo tienen de ahora en más una historia común, un destino común. La encarnación es la elevación de todo el universo en la persona divina. “*Assumendo ... naturam humanam quod significatur per incarnationem, totius universi natura elevata est ad divinam personam. Ita quod Deus vere creaturae absolute se summo modo communicavit, quia toti universo se summo modo communicavit, dum incarnatus est.*”⁴⁵ Esto funda la dignidad infinita del hombre. Cayetano llega hasta hacer esta afirmación eminentemente moderna que es, al mismo tiempo, la crítica anticipada de todo esfuerzo filosófico de decir la misma cosa sin referencia cristológica. Desde la encarnación el hombre puede decir: *factus sum Deus personaliter*.⁴⁶

Esta posición singularmente radical podría contribuir a responder a los múltiples desafíos que se presentan –según la encíclica– a la teología. Se trata de afrontar la crisis de sentido y la fragmentación del saber que conducen al escepticismo y a la indiferencia, la instrumentalización de la razón en función del desarrollo de la tecnología y de la economía global. Se debe redescubrir la dimensión sapiencial de la razón, “verificar la capacidad del hombre de llegar al conocimiento de la verdad ” (82) y de abrirse de nuevo a los valores últimos. Es vivir lo que Tomás llama *ordo ad Deum* y lo que Cayetano especifica como *ordo dei et creaturae simul*.⁴⁷ Es el orden esta-

⁴⁴ Cayetano, IIIa, q 1, a 3, VI.

⁴⁵ Cayetano, IIIa, q 1, a 1, VII.

⁴⁶ Cayetano, IIIa, q 4, a 6, II: “*Intellige minimum quid de nostra dignitate explicare per hoc quod nobis, peccatoribus victis, collatum est vincere per caput ex nobis sumptum. Longe enim dignior sum quod, Dei filiationem per adoptionem cum sprevissem peccando, factus sum Dei Filius in persona, factus sum Deus in persona. Multum enim mihi dignitatis collatum fateor quod ex inimico factus sum amicus Dei; quod qui offendi, satisfaci; qui demerui, merui; qui victus dum, vici etiam diabolium et triumphavi de ipso; qui eram in regione longinqua, et vulneratus a latronibus etc., factus sum Dominus angelorum. Sed omnes superat dignitates quod factus sum Deus personaliter: quod mei generis, tam infimi tamque corrupti, ac Deo inimici; mei, inquam, generis unus ego verus est Deus, non participative, sed substantialiter. Ad maximam ergo peccatoris hominis dignitatem spectat quod de stirpe peccatrice carnem assumpsit Deus.*”

⁴⁷ Cayetano, IIIa, q 1, a 3, VI.

blecido de manera permanente y durable entre Dios y su creatura gracias a la auto-comunicación de Dios en Jesucristo.

La renovación de la teología implica, según la encíclica, la integración en teología de una filosofía de portada metafísica, una filosofía que es capaz de cumplir en su saber sobre el hombre y el mundo el paso “del fenómeno al fundamento” (83). Este fundamento no es el sujeto trascendental, sino el ser por relación al cual el sujeto concreto e histórico reconoce su *défaillance* y la necesidad de que su libertad finita sea liberada.

La carta del Papa señala esto con una referencia especial a las ciencias metafísicas y a los análisis del lenguaje. La contribución de este acercamiento es importante, dado que acepta la dimensión sacramental de la revelación y la valoriza: el hecho de que ella es la Palabra de Dios en un lenguaje humano. Estamos atrapados en un círculo en el cual se remite de una interpretación a otra, sin llegar jamás “a una afirmación simplemente verdadera” (84). Más adelante la encíclica constata: “El problema hermenéutico existe... pero es soluble” (96). Esto implica que aceptamos que por su lenguaje histórico y situado “el hombre puede expresar verdades que trascienden el acontecimiento lingüístico. En efecto, la verdad no puede jamás ser circunscrita en el tiempo y en la cultura; ella se conoce en la historia, pero supera a la misma historia” (95).

Es interesante constatar que la encíclica establece una relación entre el tema de la hermenéutica y la teología como “inteligencia de la kénosis de Dios” (93). Es la inteligencia de un amor “que se da sin pedir nada a cambio” (93). El lenguaje, que en los límites humanos y culturales expresa la auto-comunicación de Dios, es la prolongación de la kénosis del Verbo. Es la lógica de la Encarnación. El texto que relata los acontecimientos de la historia de la salvación, transmite con los hechos también su significación y es la tarea de la hermenéutica teológica mostrar que esta significación tiene un valor universal y permanente más allá del contexto histórico y cultural en el que estos textos fueron redactados. La tarea hermenéutica consiste pues, en hacer aparecer y en poner a la luz una verdad: la auto-comunicación kénótica de Dios, que ha tenido lugar en la historia y que, en su significación universal, la trasciende.

4. Inculturación – configuración a Cristo

Se toca aquí necesariamente el problema de la inculturación. Éste concierne a la interpretación del lenguaje y de los acontecimientos a partir de su contexto cultural pasado. Es cuestión, al mismo tiempo, de la inserción actual

de un sentido universal en los contextos culturales cambiantes. *Fides et Ratio* habla explícitamente de la inculturación de la fe (61) retomando este tema que ha ocupado ya al Concilio Vaticano II.⁴⁸ La inculturación no es simplemente la integración de ritos y costumbres, de usos tradicionales y de sabiduría popular en las expresiones litúrgicas y catequéticas. Se trata ante todo de un encuentro de formas de pensamiento que implica entendimiento y diálogo, también en el ámbito del *intellectus fidei*. El respeto y el reconocimiento de las particularidades debe tener en cuenta el carácter universal del contenido de la fe. Éste no fue mediatizado por una adaptación al mundo de las religiones, sino por el desarrollo de una cultura teológica gracias a una *refonte* por el pensamiento filosófico abierto a una tradición metafísica “que ve la realidad en sus estructuras ontológicas, causales y relacionales” (97).

El tema de la inculturación no es nuevo para el cristianismo o para la teología cristiana. Se debería decir que desde el comienzo el Evangelio se ha inculturado -debido a la misión del mismo Cristo, debido al carácter universal de su mensaje de salvación-. Se puede decir que este mensaje se ha inculturado, pero con el mismo derecho es preciso decir que él ha hecho nacer nuevas formas de comportamiento cultural (ética, literatura, arquitectura, etc.). Y como el mensaje se ha contextualizado, se ha creado con tanta vitalidad su propio contexto en las culturas y lenguajes diferentes, abriéndolas al misterio del Verbo Encarnado y al conocimiento del principio y fin de su ser: Dios que les comunica una salvación universal, la participación en su vida, su verdad y en su bienaventuranza.

Es este mensaje en su valor universal que precede cada cultura que se abre a él. E incluso, si este mensaje debe revestir ciertas formas exteriores de esta cultura que acoge y si él toma de ella formas de pensamiento, “una cultura no puede ser nunca criterio de juicio y menos aún criterio último de verdad en relación con la revelación de Dios” (71).

Si todos los seres humanos y sus culturas están ‘por naturaleza’ abiertos a la gracia redentora, si su búsqueda de lo verdadero, del bien y de la belleza expresa un ‘deseo natural’ de recibir una felicidad impercedera, el conocimiento de este bien supremo y universal permanece como un don, que viene a perfeccionar, sanar, liberar las personas, las culturas.

⁴⁸ *Gaudium et spes*, 44.

En el encuentro con las culturas, la Iglesia, que predica y vive este Evangelio, lleva en sí misma la tradición de tantas épocas, de tantas luchas de pensamiento, de tantos pecados y sufrimientos: inculturarse no es perder esta tradición, sino que es también enriquecerla gracias a la originalidad de una nueva, de otra cultura que la acoge. La inculturación de la Iglesia y de su teología puede purificar la tradición que ellas aportan gracias al perdón y a la misericordia que aquellos que reciben el mensaje en su cultura le manifiestan, no tomando las faltas históricas, las infidelidades y las injusticias cometidas ‘en nombre de la verdad’.

La verdadera inculturación es –también para la teología– su conformidad con Aquel que ha tomado por nosotros la condición de esclavo (μόρφη δούλου). Inculturación es, ante todo, *configuración a Cristo*⁴⁹ para vivir y formar, a partir de Cristo, una humanidad renovada⁵⁰ y, en la existencia de discípulo, ser Iglesia, para constituir así una forma de vida⁵¹ que hace posible el desarrollo de una racionalidad que conviene a la teología *sermo de Deo*.

⁴⁹ Cf. Cayetano, IIIa, q 49, a 5, II: “Christus sua passione liberavit membra sua ab omni et culpa et poena... Sed, ut experientia testatur... liberatio ista ordine quodam in executionem mandatur, configurando nos ipsi Cristo..., et media configuratione ad Christum, consequimur immunitatem a culpa et poena totaliter.” (cit. B. Hallensleben, 274).

⁵⁰ “Unus siquidem novus homo integratur ex omnibus Christianis: qui est ipsum Chrsti corpus, quod est ecclesia.” “Christus est velut hypostasis sui corporis mystici, quod est ecclesia. Sicut enim dicendo ita & ego, comprehenditur corpus meum cum omnibus suis membris (quia ego nomen est hypstasus neae) ita dicendi, ita & Christus, comprehendit corpus eius mysticum cum universis membris eius ; quia Christus tenet locum hypostasis sui corporis mystici.” (Cayetano, cit. B. Hallensleben, 277).

⁵¹ Esta forma de vida es *vivere cum Christo*, “se conformare illi mente & animo” (Cayetano, cit. B. Hallensleben, 280).