El conocimiento teológico. Desafíos en la encrucijada del tiempo

Theological knowledge. Challenges in the crossroads of time

JOSÉ CARLOS CAAMAÑO*

Abstract

In this text, the author presents a number of ways of approaching theological knowledge with the evidence that nowadays is expected. Taking as a starting point an understanding of truth that is generated by the tension between permanence and evolution, open to a Trinitarian basis and bearing in mind the Christological and temporal fabric of what theology is called upon to bring about in its work, it offers our thinking a number of possible horizons. Faced with the permanent temptation of weaving a theological discourse in which revelation is subordinated to the human word, accepting as our task the construction of dialectic power structures, this collaboration closes with suggestions about the challenges of the intelligence of faith.

Keywords: Theology; Trinity; Christ; History; Memory; Tradition; Community; Person.

Resumo

Neste texto, o autor apresenta alguns caminhos para abordar o conhecimento teológico com os traços testemunhais que exige o nosso tempo.

* Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidad Católica de Argentina; Professor Catedrático da Facultad de Teología – Pontifícia Universidad Católica de Argentina. josecarcaa@uca.edu.ar

A partir de uma compreensão da verdade que vive da tensão entre permanência e evolução, aberto a um fundamento trinitário e olhando o tecido cristológico e temporal daquilo que a teologia é convocada a realizar como seu trabalho, oferece-nos alguns horizontes ao pensamento. Perante a permanente tentação de elaborar um discurso teológico, no qual subordinamos a revelação à palavra humana, assumindo como nossa tarefa a construção de estruturas dialéticas de poder, encerra esta colaboração com sugestões sobre os desafios da inteligência da fé.

Palavras-chave: Teologia; Trindade; Cristo; História; Memória; Tradição; Comunidade; Pessoa.

1. La comprensión como evolución de la verdad

Un desafío de quienes tienen una misión respecto de la verdad es no relativizarla dominándola. Habitualmente creemos que la servimos al fijarla en un esquema de manipulación, típico de los hechos experimentales.

Ordenar, que es misión del sabio, es jerarquizar articulando. Y esto es decisivo cuando de lo que hablamos es de aquella verdad que no es ni una cosa ni un sistema.¹ Más cuando la verdad a la que nos estamos refiriendo es la del misterio de Aquel que en “su libertad se posee y se determina a sí mismo”.² Algo que tiene que ver con el proyecto de Dios en la historia es lo que se quiere preservar y enunciar en un dogma, que expresa por medio de enunciados comprensibles humanamente aquello que pertenece a la comunicación de Dios. Dios, aquí, es lo importante, y el enunciado no es el término. De allí que tres principios de Tomás de Aquino se imponen permanentemente a nuestra consideración. En primer lugar que “*actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem*”.³ El acto de fe no termina en el enunciado sino en la cosa enunciada; esta decisiva cuestión exige que lo enunciado sea palabra y no simplemente

¹ Hans Urs von Balthasar, *La verdad es sinfónica* (Madrid: Encuentro, 1979), 15.

² Von Balthasar, *La verdad es sinfónica*, 15.

³ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* (S.Th.), II-II, q.1 a.2 *ad secundum*.

lo concluido. Sólo al estilo de la palabra podrá ofrecerse como vínculo permanente.

Lo segundo a tener en cuenta es que lo enunciado se articula, esto afirma Tomás de los enunciados de fe (credibilia): “*credibilia fidei christianae dicuntur per articulos distingui*”.⁴ Y esta articulación es para poder juzgar adecuadamente. Y el dogma fijado en un acto solemne no es sólo interpretación de un artículo, sino que forma parte de la articulación misma. Debe ser puesto en articulación. Está llamado a una permanente actualización desde la interpretación.

Lo tercero es que estos artículos “*secundum successiones temporum creverint*”.⁵ Esa articulación, que nos permite juzgar adecuadamente lo que Dios nos ha comunicado, para poder adherirnos desde la fe, es lo que aumenta. Y aumenta no por acumulación, sino por profundidad. No por agregación, sino como consecuencia de que “se puede decir que hay un solo dogma, el Dios que es amor y está ahí para nosotros, pero en la medida que el misterio es inagotable en su plenitud, sus aspectos y sus consecuencias, pueden desarrollarse, a partir del único dogma, múltiples enunciados”.⁶ La explicitación de estos enunciados no es caprichosa, ni fruto del genio individual o de la inspiración particular sino un acto eclesial que, sabemos por la teología fundamental, incorpora a todos los miembros del pueblo de Dios en servicios diversos a la verdad: creyendo, formulando, precisando, enseñando.

Cristo, y su misterio encarnado es el criterio de toda palabra en la Iglesia. Ella formula aquello de Cristo que ha puesto su tienda entre nosotros, en palabras humanas, limitadas por la historia.

Entiendo que estos criterios pueden servir para dar otro paso en el reconocimiento de esta Palabra que se nos dona y en la cual está la posibilidad de nuestra plenitud.

Es importante que, brevemente consideremos, los momentos en que toda palabra debe ser considerada. Ricoeur, en el momento del análisis

⁴ Tomás de Aquino, S. Th. II-II, q.6 a.6 *in corp.*

⁵ Tomás de Aquino, S. Th. II-II, q.6 a.6 *in corp.*

⁶ Von Balthasar, La verdad es sinfónica, 61.

estructural distinguirá entre lengua y habla. El habla es la capacidad de producir combinaciones ilimitadas de frases sobre la base de un inventario finito de signos. Pero la lengua incorpora a esto la organización y los cambios del lenguaje. La filosofía del lenguaje consiste, precisamente, en elucidar la relación entre la lengua como sistema de signos y el habla como intencionalidad. Esta relación constituye el objeto de la hermenéutica.⁷

Por ello, apelando a Ricoeur, debemos afirmar que no podemos tomar palabras en épocas diferentes sin tener en cuenta sus criterios sucesivos y las reestructuraciones que dichos contornos sucesivos han suscitado.⁸ Debemos también tener en cuenta que la palabra es un signo que implica umbral de sentido y umbral de referencia. Esto significa que no sólo revela, sino que vincula. Y que el umbral está adentro y afuera. La verdad se toca encarnándola, de allí la importancia de lo viviente (*Des Lebendig*) en la teología de Guardini, como única auténtica evidencia elocuente.

Y por último que no toda palabra en una narración tiene el mismo valor, hay “palabras clave”.⁹ Palabras que organizan y coordinan a todas las demás en el interior de un marco de significaciones, por ejemplo, en la biblia “Dios”. Toda palabra, por último, arraiga en un “proceso de existencia en su conjunto, lo que posibilita el lenguaje como acontecimiento humano fundamental”.¹⁰ Coincido a la luz de esto, con Heidegger, que la palabra, el acto y la obra de la palabra es sumisión pero también responsabilidad del hablante que preserva el ser en su apertura. Porque esa preservación no es arqueológica. Es creadora en el sentido de que es dicha y leída en el “proceso de existencia”. La preservación exige la reapertura permanente de la palabra para que ella sea tal. También en el dogma. La palabra del dogma tiene una dimensión de preservación,

⁷ Paul Ricoeur, “Reflexión sobre el lenguaje. Hacia una teología de la palabra,” in *Exégesis y Hermenéutica* (Madrid: Cristiandad, 1976), 249.

⁸ Ricoeur, “Reflexión sobre el lenguaje,” 249.

⁹ Ricoeur, “Reflexión sobre el lenguaje,” 249.

¹⁰ Ricoeur, “Reflexión sobre el lenguaje,” 250.

pero también de apertura a ser interpretada. De lo contrario la existencia a la que se podría referir es sólo aquella desplegada en el momento de su enunciación. Ese proceso de existencia, que continúa luego de su formulación, es lo que lo pone en estado de apertura y abre a su interpretación en nuevas situaciones históricas. Por tanto la teología realiza su quehacer en esta tensión de preservación y apertura.

Un discurso, la palabra, nos recuerda Ricoeur, es autorreferencial a la vez que posee el polo de significación. En el dogma, como palabra, habla la Iglesia, se autodefine a sí misma a la luz de su “proceso de existencia” de su historia, de la presencia de Dios en ella. Y lo dice en un momento determinado de su existencia. Nicea en el 325, en tales situaciones. Constantinopla en el 381, en determinadas condiciones. Pero además de esta autorreferencia, que define a la palabra como acontecimiento ya que indica que alguien habla, se debe tener en cuenta otro polo, el de la significación. O sea, una palabra, si es tal, manteniendo la autorreferencia del acontecimiento, habla más allá de sí. Trasciende el acontecimiento mismo. Puede hablar en otros acontecimientos. Y esto, porque el discurso en donde está la palabra es “obra”. O sea, articula un acontecimiento en la historia.

Esta dinámica de la palabra puede ser bien ejemplificada por el ejercicio del perdón. Alguien realiza algo que hiere profundamente a una persona amada. Eso que ha sido realizado es el nivel del acontecimiento. Un hecho lacerante que duele y aparece como un obstáculo. Ese acontecimiento es empírico, constatable, con actores determinados. Es, en las palabras de Ricoeur, una “referencia de primer rango”. Eso aconteció. Perdonar es reinterpretar y para eso debe ser abolida esa referencia; esto significa situar lo sucedido en una ampliación, en nuevos marcos de comprensión, ante nuevos desafíos. Esta abolición dista mucho de desconocer lo que sucedió; es en realidad dar a lo que aconteció una significación capaz de restablecer la amistad herida. Esto se puede hacer porque el que perdona aporta un “plus”. O sea, más allá de lo que aconteció se sumerge en una significación que es capaz de revivir la amistad. Ubica el acontecimiento en su contexto y le permite trascenderlo.

La palabra del dogma es una palabra social, su contexto es social y el trascendimiento de su contexto para que hable en otros momentos históricos también debe ser social. Por eso “*si nuestra salvación es por esencia social, la historia entera resulta el intérprete obligado entre Dios y cada uno de nosotros*”.¹¹ En este sentido, interpretar será mirar el todo de la historia, no sólo formulada, sino también vivida. Es en el lugar de la fe vivida donde se nos plantea el desafío de la interpretación de lo formulado. ¿Cómo rescatar los significados? Allí, en ellos, que se dicen en palabras humanas y a través de ellas actúan, está Dios salvando. La teología tiene por misión desatar el entramado de estos significados en cada desafío ante el que la historia nos pone.

2. Dimensión trinitaria de la Revelación y perspectiva profética de la teología

No hay unidad en el Dios cristiano sin Trinidad, es una unidad plural y por esto es una unidad perfecta a la vez que la más donativa de las pluralidades. La pluralidad más perfecta no es la de las sustancias aisladas sino la de la comunión. De este modo, la pluralidad más perfecta es en tensión con la unidad.

El Dios revelado en la Biblia es siempre revelado a la alteridad, ni siquiera su intimidad es solipsista sino donación. Para comprender esto hay un elemento que es fundamental, a Dios lo conocemos porque se revela. Esto parece una tontería de Perogrullo y, ante el temor de caer en el fideísmo no podemos ceder a la tentación de separar conocimiento de Dios del hecho creador. Aun si hay un conocimiento de Dios por la razón éste se da porque está impresa en nosotros la memoria creadora.

Además, en la tradición judeocristiana, Dios se revela a un pueblo. La Biblia es, en este sentido una interpretación de la comunidad humana como *pueblo*, o sea, como una fraternidad de destino. Esta misma estructura de la revelación nos remite a la vida trinitaria. Cada persona en la Trinidad *es sí misma* eternamente *siendo entrega* absoluta.

¹¹ Henri de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (Paris: Du Cerf, 1952), 136.

Una riqueza del pensamiento de Lutero ha sido recordar que Dios se entrega *pro me*. La salvación *me* toca pues Dios se inclina hacia mí. Esta realidad saca la comunidad de una noción colectivista y anónima donde cada uno se pierde en un destino que disuelve lo plural de lo social. Pero si la exageración de este elemento distorsiona la apertura personal de la revelación, la unilateralización de aquel olvida la historia y la cultura -así como el proceso social- como lugares en los cuales mi identidad se realiza, se dona y es abierta a Dios. Lo individual aislado carece de tejido histórico. La historia no es el sujeto frente al mundo, la historia es una comunidad de libertades, construyendo cultura, edificando sociedad, tomando posición. En este sentido la historia es proceso, pues escapa al dominio del individuo trascendiéndolo. Este hecho, para la teología, es fundamental: poner la mirada en el proceso, en el desarrollo, en el conjunto que resulta de la observación sobre los procesos que constituyen un discurso, una interpretación de la Escritura fijada en doctrina debe ser interpretada en el contexto de los procesos que dieron lugar a su formulación.

En la revelación judeocristiana el sujeto es Dios, pero el destinatario es un pueblo. Esto hace que el receptor sea comunitario y el ámbito en que se realiza dinámico y cambiante, pues es la historia. La misma textura interior del texto sagrado está marcada por estos polos: un pueblo y la historia. De allí que la hermenéutica nos recuerda que sólo contextualizando el texto podremos traerlo a nuestra actualidad sin forzarlo. Su eficacia reside justamente en que cambiado el contexto conserva su elocuencia y su significación. Descubrir esa vinculación con nuestra realidad es la tarea de la teología, que discierne y profetiza.

Por lo tanto es importante comprender que conocemos a Dios en cuanto abierto a la alteridad. Ante esto podríamos preguntarnos ¿pero entonces no lo conocemos a Dios en sí mismo? Lo conocemos en sí mismo, pero en cuanto abierto a nosotros. No sabemos de Dios sino en cuanto que se nos dona. Esto se verifica en todo conocimiento interpersonal ya que aun a las personas que más conocemos y más amamos lo hacemos en el plano de la relación. Allí conocemos, en la relación. De allí

que el momento más alto de la fe es el *Credere in*, según la descripción de los momentos del acto de fe en San Agustín, pues esto es la adhesión, el ligarse confiadamente con Dios. Esta dinámica del acto de fe es también recogida por Santo Tomás para vincular la fe, el conocimiento, los enunciados y el carácter simbólico de estos últimos.¹²

En este sentido hay una verdad y un límite en la propuesta de Kant. Es sugestivo y adecuado afirmar que conocemos el fenómeno, y esto está dado por el hecho de que conocer la verdad es arduo, no coincidimos, hay diversas perspectivas, discrepancias en los puntos de vista aun en cosas que parecen básicas. Pero no obstante esto, el límite de la propuesta del gran filósofo es afirmar que no podemos llegar a afirmar la verdad. En él no hay posibilidad de morder la profundidad esquiva y siempre en tinieblas de lo verdadero. También aquí hay acierto en el mito de la caverna de Platón, pero su límite es pensar que nuestra realidad es sombra de una que está más allá. Pero cierto es que la verdad se nos aparece en tinieblas, entre sombras, es ardua y exige cierta estatura ética para poder ser vislumbrada. Y, a veces, quien la posee sabe que “no tiene que echar las perlas a los puercos” (Mt. 7, 6). Conocida, exige una pedagogía para ser comunicada.

De allí que debemos afirmar que la verdad no se nos impone y exige un sacrificado camino de diálogo para alcanzarla. La verdad está en el diálogo. Esto último atraviesa el pensamiento de Pablo VI en *Ecclesiam Suam* y de Francisco en *Evangelii Gaudium*.

La verdad se nos da, pero no en la evidencia empírica o racional de los objetos de la ciencia moderna, sino como revelación. Esto significa que necesita ser interpretada, comprendida, discernida. No es en definitiva un objeto de mercado ofrecido para nuestra manipulación.

Podemos acceder a la profundidad de la verdad y de allí que podemos entregarnos a una causa de modo radical y decisivo. Aquí está el límite de Kant, pensar que siempre quedamos en las periferias de lo verdadero. Lo que sí es necesario es tomar cuenta de que al descubrirla se

¹² Cf. Tomás de Aquino, S. Th. II-II, q.1 a.2 *ad secundum*.

nos aparece como un océano inmenso, misterioso, siempre abierto a una sinfonía, como recuerda Von Balthasar en “*La verdad es sinfónica*”.¹³ Esta sinfonía, como expresa el gran teólogo de Lucerna en el prólogo, “*no supone en modo alguno una armonía almibarada y sin tensiones*”. Justamente porque la verdad es ardua, es búsqueda, es relación. La manera unilateral de plantear los problemas hace de ellos falsos problemas, como afirma Pavel Evdokimov con ocasión de la búsqueda de una perspectiva común en la polémica del *filioque*.¹⁴ Es aquí, al buscar una perspectiva común, donde el gran teólogo ortodoxo muestra la importancia del diálogo que no conduce a uniformar, sino a reconocer un pluralismo auténtico que resulta de las tensiones de una verdad que es relacional.

Entonces, y retornando al argumento de partida, cuando tomamos cuenta de estas perspectivas no nos quedamos en el fenómeno sino que entramos al corazón de lo que Dios es. Es reconocer, con Guardini, que debemos pasar de la comprensión de lo religioso fenomenológicamente considerado a la revelación.¹⁵ Conocemos a Dios porque se nos dona y sale a nuestro encuentro y en esa relación tocamos lo más íntimo de su misterio que es ser comunión. No debemos olvidar que en las gnosis esto no se daba, por lo cual lo divino debía acudir a demiurgos que lo pusieran en contacto con el mundo. Comprender esto es importante ya que afecta no sólo a una comprensión adecuada de Dios, sino también de los ministerios en la Iglesia. Un ministro en la Iglesia no es una especie de demiurgo que le permite a lo divino, encerrado en su trascendencia, entrar en contacto con la historia.

El *Grundaxiom* de Rahner expresa aquí una verdad ineludible pues podemos saber lo que Dios es por lo que ha hecho por nosotros en la historia. Conocemos al Dios “*por nosotros*”, lo cual no es una afirmación fenoménica sino aceptar que su acción es manifestación de su intimidad. Esta es, por otra parte, la gran verdad anunciada en el símbolo

¹³ Cf. Von Balthasar, *La verdad es sinfónica*, 18.

¹⁴ Cf. Paul Evdokimov, *Presencia del Espíritu Santo en la tradición ortodoxa* (Buenos Aires: Agape Libros, 2014), 75.

¹⁵ Cf. Romano Guardini, *Religión y Revelación* (Madrid: Guadarrama, 1964), 135-171.

Niceno-Constantinopolitano al vincular a las personas con su acción creadora, salvífica y donadora de vida. Yo no he conocido a Bach en persona, pero su música ha implicado tanto su vida que conectándome con ella puedo dejarme impresionar por la fuerza de la intimidad creadora de su compositor. Lo mismo puedo decir de los textos de Santa Teresa o de la memoria que entre la gente permanece de tantos vecinos virtuosos, solidarios, serviciales. Por ello, en la línea de las perspectivas del *Tratado del Espíritu Santo* de San Basilio de Cesarea, podemos afirmar que la tercera persona es la “memoria de Dios”,¹⁶ en la historia por el Espíritu conocemos a quien no hemos visto. La creación y la salvación no es un empeño accesorio de Dios, ha abarcado y abarca su vida, pues en ella lo conocemos y por la historia podemos atisbarlo.¹⁷ Joaquín de Fiore intentó explicar este misterio, quedando sin embargo atrapado en una interpretación compleja que abrió a modalismos posteriores. Pero aun con este límite quiso mostrar a Dios en una relación decisiva e íntima con el mundo, la historia y los hombres.

Hay formas de darse que, no obstante la mediación del lenguaje o la distanciaci3n que la obra posee de su autor -distanciaci3n que adem3s permite ser acogida en cada tiempo y en cada contexto diverso manteniendo su significaci3n-, nos permiten atisbar la intimidad de la realidad de quien se ha expresado. Aun el drama del pecado nos posibilita reconocer que Dios nos ha hecho *otros y libres*. Y esto s3 expresa la hondura de Dios. La desesperaci3n nos hace vivir como si hubiésemos interrumpido un mecanismo necesario, la esperanza nos hace pedir perd3n ante un Dios que nos llama desde su amor.

Por tanto, a trav3s de la mediaci3n de la manifestaci3n de Dios hacia nosotros, en la misma estructura de la revelaci3n, nos encontramos con la imagen de la intimidad relacional de Dios.

Esto desestima la idea de ciertos liderazgos prof3ticos que pretenden garantizar un acceso a Dios asegurado por la iluminaci3n dada a un

¹⁶ Cf. Crispino Valenziano, *Scritti di estetica e di poetica: su l'arte di qualit3 liturgica e i beni culturali di qualit3 ecclesiale* (Bologna: EDB, 1999), 59.

¹⁷ Cf. Basilio de Casarea, *Liber de Spiritu Sancto*, PG 32, 185^{bc}.

líder. Esta tentación, antigua en el cristianismo, hace añicos la relación de Dios con un pueblo y la historia, poniendo como centro de atención la certeza experimentada en una intimidad individual iluminada. En el hecho religioso está siempre la tentación de que haya alguien que salde la distancia con el misterio y se ostente como quien reconoce la verdadera intimidad de lo divino. Es sabio, en este sentido, el tejido dinámico de escritura, tradición y magisterio –que ofrece el punto en el que debemos alcanzar la revelación– que permite balbucear la verdad de lo cristiano, dejando a un costado la pretensión mesiánica del individuo aislado. El apuro por acceder al conocimiento cierto de Dios llevó a Adán y Eva a tomar el fruto del árbol prohibido, símbolo del hombre que, impaciente, quiere garantizarse la plenitud al margen del proceso al que Dios nos desafía. La teología exige paciencia, contemplación y silencio. Es, en el fondo, la historia como función constituyente de la teología, de la que nos habla Lonergan.¹⁸

Cuando luego de los inmensos esfuerzos de Orígenes en su célebre *Hexapla* – fundadora de lo que mucho más tarde llamaremos crítica textual –, San Ireneo nos presente el evangelio “tetramorfo”, esto es los textos que finalmente se reconocerán como canónicos, advierte que la revelación escapa a la creatividad individual o a la pretensión de una iluminación sin historia. Cuando los grandes maestros de la espiritualidad relativizan sus experiencias místicas se ponen en esta gran tradición comunitaria. Ellos no ponen su experiencia como regla sino que la someten a un canon comunitario. Si algo faltó a la definición de la infalibilidad papal del Concilio Vaticano I fue lo que inició el Concilio Vaticano II: su relación con el Colegio de los Obispos y con la infalibilidad *in credendo* de todo el Pueblo de Dios. La orfandad de estos vínculos ante la imposibilidad de continuar los debates, provocada por la interrupción del Vaticano I, generó una comprensión aislada del Pontífice Romano, individual y desgajada de la eclesiología. Juan Pablo II en *Ut Unum Sint*

¹⁸ Cf. Bernard Lonergan, *Pour une Méthode en Théologie* (Montreal-Paris: Fides-Du Cerf, 1978), 201-226.

urge a los teólogos a pensar ya no sólo estos vínculos sino las exigencias que deben abordarse para una adecuada forma de ejercicio del ministerio petrino. Y esto porque ostenta la autonomía de la revelación ni nadie aisladamente puede dar garantía de una auténtica interpretación. Debe transitarse en el camino de una relación comunitaria, en tensión, muchas veces en oscuridad y siempre con humildad.

La revelación, en cuanto a su emisión, no consiste en la transmisión de determinadas iniciaciones religiosas. Y por tanto, en cuanto a su recepción, no exige una disponibilidad intelectual superior garantizada por un individuo iluminado. La emisión finalmente se da en el Hijo, ya que la Palabra se hace carne. La revelación se encarna, la verdad camina nuestra vida y nuestra historia, y la recepción es indicada como una cualidad reservada a los pobres. Entonces, la primera tarea de un teólogo es hurgar al absoluto en la condición histórica. Sin caer en una posición nestoriana, que separa las naturalezas y que nos es tan proclive luego de Descartes que legitima un conocimiento del espíritu separado del cuerpo que posee leyes propias y autónomas respecto de la interioridad. Pero tampoco cediendo a la tentación monofisita, para la que a veces estamos formados por entender los grados de abstracción no como un ingreso al interior de la realidad sino como una separación, un desgaje en el cual parece que conocemos la realidad si la desarmamos y encontramos lo que se encuentra escondido y atrapado en el límite de la sensibilidad.

El hombre no conquista al Dios que se revela, lo recibe. Lo mismo debe decirse del conocimiento teológico. El teólogo no tiene por cometido dar a conocer un nuevo invento conceptual, sino articular con su historia una revelación que permanece. Es testigo de la riqueza de la donación de Dios.

Jesús nos revela su identidad manifestando en esa revelación la estructura relacional de la revelación. “Quien me ve a mí ve al Padre” (Jn. 14, 9). Es la renuncia del Padre a autoevidenciarse y la renuncia del Hijo a autorreferenciarse solitariamente en lo que dice. Conocemos al Hijo como el que viene del Padre, y conocemos al Padre porque su Hijo nos lo da a conocer. En esa misma manifestación explícita que si uno quiere

conocer a Dios debe por tanto renunciar a la tentación de colonizarlo, de allí que su misterio es dado a los pobres y los humildes (Mt. 11, 25). Aquí la dimensión relacional se intensifica: ya no es sólo que Dios se nos revela, sino que se da a conocer en el Hijo que es su sabiduría, la Palabra. Palabra que no es la mediación intermedia del demiurgo sino que se hace carne, se hace uno de nosotros. La revelación no sólo se da en la historia sino que se hace historia, se despliega en ella, se somete a sus condiciones. El teólogo entonces es un intérprete de la palabra de Dios en los procesos históricos.¹⁹ En la historia y en las historias, recuperando la dinámica expuesta en la obra anteriormente citada de Lonergan. Los procesos no modifican la verdad de Dios, pero nos dan el marco hermenéutico para percibir ámbitos nuevos en los que impacta, a los que interpela y a los que estamos llamados a discernir cómo responde... *secundum successiones temporum creverint...*

El Hijo no actúa prometeicamente, no quita a Dios algo de sí para empoderarnos y al irse dejarnos compitiendo con Él. El Espíritu Santo cumple la promesa de que la revelación es finalmente Dios con nosotros. Cristo no cumple la demanda de Adán y Eva de hacer al hombre un contendiente de Dios, al contrario, nos hace parte de su misterio filial. En el fondo cumple así la creación misma que el Espíritu sigue actualizando. Escutar esa actualización del Espíritu es tarea del discernimiento teológico.²⁰

3. Dimensión cristológica de la teología. El conocimiento donado y entregado

La verdad fundamental que nos ha dado a conocer Jesús es su identidad. De allí depende la teología del Reino, su anuncio y su cumplimiento.

¹⁹ Lucio Gera, "Teología de los procesos históricos y de la vida de las personas," in *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera*, Ed. Por Virginia Raquel Azcuy, José Carlos Caamaño, and Carlos María Galli (Comité Teológico Editorial), tomo 2: *De la Conferencia de Puebla a nuestros días* (1982-2007) (Buenos Aires, Agape-Facultad de Teología UCA, 2015), 869-890.

²⁰ Camelo Giaquinta, "La Teología al servicio de la Palabra de Dios," *100 años de la Facultad de Teología. Memoria, Presente y Profecía*, coord. José Carlos Caamaño, Juan G. Durán, Fernando J. Ortega, and Federico Tavelli (Buenos Aires: Agape-Facultad de Teología UCA, 2015), 695-704.

Su identidad fundamental es ser Hijo. Lo que Él nos dice es porque lo ha vivido junto al Padre. Pero si viéndolo, vemos al Padre y verlo es un hecho que se realiza en su historia, la vida de Jesús junto a nosotros, con sus altibajos, sus límites y su pobreza nos expresa algo que hay en su vida íntima, algo de Dios. La fuerza de la misión del Hijo reside en que a partir de Él, seguir a Dios es asociarnos a su misión. Aquí aparece un tema que da mucho *qué* pensar y es la vinculación entre la vida interior de la Trinidad y el mandato de que quien quiera seguirlo “tiene que tomar su cruz” (Mc. 8, 27-35). El sentido fundamental de esta negación a sí mismo tiene que ver con que cuando nos damos en la verdad y en el amor gozosamente nos postergamos. Y este es el sentido de la afirmación que “quien pierde su vida la ganará” (Mt. 10, 37-42). Ese constitutivo donativo del amor, esa kénosis, esa negación a sí mismo es interior a la identidad del ser personal. En efecto, uno es plenamente *sí mismo* como apertura y recepción. No *se es* poseyéndose aisladamente. Cuando se afirma, con Ricardo de San Víctor, que con la palabra persona se sobreentiende una “propiedad individual, singular e incommunicable”²¹, más aún “indivisa e incommunicable”²² no se quiere expresar una singularidad aislada, sino algo único que sólo es pleno si se comunica. El *incommunicabilis*, que distingue la definición del gran teólogo británico, no es cerrado, sino único. Esto único que define a la persona y que aun en su inconfundible característica se abre a otros para ser plena felicidad.²³

En los mayores momentos de plenitud se es capaz de renunciar gozosamente a sí mismo. También por esa experiencia de amor se es capaz de una renuncia con dolor. Es propio entonces en el amor la coincidencia entre renuncia y gozo, así como la coincidencia entre recepción y dolor. Esta experiencia que es sublime, es también cotidiana, la plenitud es acompañada por una inmensa capacidad de donación. En el gozo del amor somos serviciales, ese gozo no por brotar de la felicidad deja de

²¹ Ricardo de San Víctor, *La Trinidad* (Salamanca: Sígueme, 2015), 177.

²² San Víctor, *La Trinidad*, 211.

²³ Cf. Ricardo de San Víctor, *La Trinidad*, 223.

incluir una renuncia. Sólo quien ama intensamente es capaz de morir de verdad.

El gozo nos hace disponibles, saca la vida de la lógica retributiva del comercio para ingresar a la interioridad del don. El gozo es la posesión de lo amado en el mismo acto en el que se lo libera de toda atadura: esta unidad entre recepción y libertad capacita al corazón humano para vincularse con toda la realidad de un modo totalmente nuevo. Es desde aquí que se da el conocimiento perfecto, la sabiduría. En la teología hay una “conciencia afectiva”²⁴ que es fundamental para poder disponer, a la vez que dejar en libertad, de aquello de lo que se trata nuestro empeño.

Por tanto, no basta alcanzar la historia con el esfuerzo del cronista, aunque la teología deba relevar el acontecimiento en su verdadero entretejido material y reconociendo con rigor los hechos. Pero el acto teológico es ejercer el *trascendimiento*, no poniéndolo en la situación del signo platónico sino en la perspectiva evangélica del acontecimiento profético.

La revelación de Cristo no debe ser interpretada como una ilusión creada o un espectáculo que no implica a la intimidad divina. Esta clave doceta que criticaba Ignacio de Antioquía destruye la singularidad de la historia como lugar en el que Dios nos habla, desplazando el eje hermenéutico de la Palabra hecha carne (Cf. Jn. 1, 14) al Logos de las gnosís.²⁵

Nos encontramos así en el corazón del argumento de Ricardo de San Víctor, si Dios es plenamente felicidad no puede ser solitario. En este sentido también, una verdad *verdadera* si es tal no puede ser privatizada, es para ser comunicada. Es en el fondo el problema presente en la discusión de Sócrates con sus oponentes: él no apela a la retórica sino a la verdad, a pesar de ser acusado de ser un “*gran orador*” y por tanto engañoso.²⁶

²⁴ Charles André Bernard, *Tutte le cose in Lui sono vita. Scritti sul linguaggio simbolico* (Milano: Edizioni San Paolo, 2010), 264.

²⁵ Cf. Antonio Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III* (Roma-Salamanca: Editrice Pontificia Università Gregoriana-Sígueme, 1988), 510-517.

²⁶ Cf. Romano Guardini, *La muerte de Sócrates* (Buenos Aires: EMECE, 1997), 70-75.

La plena felicidad es identidad en la apertura y la donación. Es existencia, sí mismo, inalienable, pero en recepción.²⁷ El gozo provoca el doble movimiento de apertura y donación, esa tensión brota siempre de alguna forma de comunión si no quiere ser simplemente dominio de alguien, de algo, o de la verdad.

Siendo esto así, en la historia esta apertura y esta donación puede llevar a la incompreensión. Si este gozo donativo es verdad puede también tener que expresarse a través de otra verdad que consiste en la cruz. De este modo, hacer teología no puede ser concebido como una estrategia institucional. En todo caso será una forma de propaganda valiosa que una institución con buenas intenciones despliega para que los hombres no se desvíen. Pero, la teología es otra cosa, es ingresar en aquel movimiento de amor, de gozo, de dolor.

Hay entonces una identidad entre la dinámica interior del gozo y la de la cruz. Y esto porque la identidad entre la recepción y la donación del gozo coincide con el sufrimiento que se da en el crucificado: éste es pura recepción de la voluntad del Padre coincidentemente con la pura donación de su vida. Es todo el Padre en sí y todo vuelto hacia el Padre siendo sí mismo. Y así, en la misión de los cristianos, es todo sí mismo dado en el Espíritu, que es sí mismo renunciando a decir otra cosa que no sea la vida con el Padre y el Hijo. La teología es un acto de discernimiento de la acción del Cristo de la Trinidad en la Historia porque ha sido enviado por el Padre y porque es actualizado por la presencia memorial del Espíritu.

4. Compromiso teologal de la teología en el tiempo

La teología es un riesgo pues exige escribir y comunicarse. Esto nos desafía a la audacia pues “un teólogo debe hablar y hacerse escuchar. Él es maestro... Todo esto arranca al teólogo de su desierto, de su silencio y su soledad, para convertirlo en un hombre con funciones públicas,

²⁷ Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teología de la historia* (Madrid: Encuentro, 1992), 27.

habitante del centro de la ciudad, representando a una Iglesia que milita dentro de una cultura”.²⁸

El primero que lo ha hecho es Dios mismo que se ha dado a conocer y, en este sentido, la revelación es el riesgo de Dios. Se da a conocer, se expone a ser interpretado, a que su palabra sea malentendida, utilizada, manipulada. Revelarse es su riesgo. De allí que en el mayor riesgo, en su mayor apuesta que es la cruz, es donde revela con mayor nitidez a la vez que con intensa oscuridad su interioridad.

Pero Dios se revela porque no está solo. Sólo quien es plenitud se da a conocer, corre riesgos. Sólo quien está colmado de sí puede comunicarse sin necesidad, siendo generosamente su sí mismo con los otros. Dios no busca nuestro aplauso en su obra, sin embargo busca nuestra plenitud. Se da para que seamos plenos, y que vivamos en su gozo.

El antiguo mito de Narciso nos relata el devenir de alguien que decide no correr riesgos, contemplarse, vivir en el éxtasis de su autoaprobación. Narciso recibió la pena, por desdeñar a Eco, de quedar enamorado de su propia imagen. Lejos de ser un premio, este nivel de autosuficiencia es presentado como una condena que surge de la negación a darse, a amar, a vincularse, a reconocer el rostro del otro.

Para un teólogo, en este sentido, volver pública su palabra, entraña otro riesgo de características éticas. Es el engreimiento de la autocomplacencia. Dios nos hace a su imagen, aun cuando se baste a sí mismo quiere dar su vida. Dependiendo de él nos hace libres y nos ama. Corre el riesgo de que dándonos todo lo neguemos.

Uno escribe para compartir su interioridad, aun con sinceridad podemos ser negados. Esto es poner en estado público convicciones y pensamientos. Entonces, un teólogo es alguien que habla y escribe con características especiales que brotan de la peculiaridad de lo estudiado. Es verdad que su fuerza es su creatividad, pero aun ella depende de un don concedido pues hacer teología es una misión. Recogiendo cosas expresadas aquí su tarea es realizar la extenuante acción de interpretar la

²⁸ Lucio Gera, “Presentación,” *Teología* 1 (1962): 2.

historia en un camino de continuidad y novedad. Es testigo de un plan que no se interrumpe, pero que tiene quebradas y sinuosidades. Es una continuidad plural y diversa. No parte de la nada ya que el profetismo de la teología consiste no tanto en la elaboración de doctrinas sino en la capacidad de detectar el paso de Dios en nuestra historia que resulta a veces tan oscura. Hacer teología es admitir argumentos que sean establecidos en la tensión de la fe y la espera y por esto en ser pobre. Es alguien que sabe que no puede dominar el tiempo y que debe reconocerlo y respetarlo. Una de sus mayores tentaciones, en este sentido, es desconocer que está sometido a las reglas de la duración y que su misión no es fijar verdades juzgando conductas, sino abrir caminos, mostrar horizontes de sentido. No puede olvidar que Jesús mismo se sometió al tiempo y a la cultura. Él “no hace lo único que queremos siempre hacer los hombres en el pecado: saltar por encima del tiempo y de las determinaciones de Dios que residen en él, para, en una especie de eternidad a medida, procurarnos visiones de conjunto y cercioramientos”.²⁹ Creer y esperar no es una ascesis de iluminación que nos provee de principios que son oscuros para la mayoría, sino saber que estamos en el tiempo y que en él conocemos, no en la penosa nube de la historia, sino a través de ella. No reconocer la sacramentalidad del tiempo es una de las tentaciones más frecuentes entre quienes intentamos abocarnos a la misión teológica. La esperanza es, en este aspecto, una fuerza crítica que estimula ante el desánimo y advierte ante la comodidad del argumento concluido.

Un teólogo es, también, un hombre que ama. El amor es el corazón de toda verdad auténtica. No hay otra cosa por la que merezca la pena vivir y morir. Y alguien que hace teología debe encontrar la motivación de la actividad de su pensamiento y su escritura en el amor.

El teólogo es alguien que sabe, pero no en el sentido de *sabiondo*, que resulta afectado y hasta aburrido, sino en el sentido de *sapere*, saborear. Saber no es tener muchas citas para poner a pie de página. La bibliografía

²⁹ Von Balthasar, Teología de la historia, 33.

no suple el fundamento. Cocina bien no quien echa muchas cosas en la olla, sino quien vincula los sabores.

Por tanto es más alto el argumento cuanto mayor simplicidad exhibe. Una verdad con sencillez es más profunda y convincente a la vez que apela con mayor apertura a la libertad del otro.

Finalmente, la teología no puede tomar su método del sofisma, ni siquiera en medio del diálogo interdisciplinar con las ciencias sociales o la política, no porque ellas lo tomen de allí, sino porque podemos estar tentados de buscar siempre triunfar dialécticamente ¿para defender a Dios? ¿Para dar testimonio de quién? ¿Para qué?

Debemos, en suma, renunciar a hacer teología desde una metafísica de las certezas que sacan de contexto el evangelio, sirviendo a mesianismos personales, configuraciones institucionales poco serviciales e interpretaciones sin memoria.

Bibliografía

- Bernard, Charles André. *Tutte le cose in Lui sono vita. Scritti sul linguaggio simbolico*. Milano: Edizioni San Paolo, 2010.
- Casarea, Basilio de. *Liber de Spiritu Sancto*. PG 32.
- Evdokimov, Paul. *Presencia del Espíritu Santo en la tradición ortodoxa*. Buenos Aires: Agape Libros, 2014.
- Gera, Lucio. “Presentación”, *Teología* 1 (1962): 2.
- Gera, Lucio. “Teología de los procesos históricos y de la vida de las personas.” In *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera*, tomo 2: *De la Conferencia de Puebla a nuestros días* (1982-2007), Ed. por Virginia Raquel Azcuy, José Carlos Caamaño, and Carlos María Galli (Comité Teológico Editorial). Buenos Aires: Agape-Facultad de Teología UCA, 2015.
- Giaquinta, Camelo. “La Teología al servicio de la Palabra de Dios.” In *100 años de la Facultad de Teología. Memoria, Presente y Profecía*. Coordinado por José Carlos Caamaño, Juan G. Durán, Fernando J. Ortega, and Fernando Tavelli, Buenos Aires: Agape-Facultad de Teología UCA, 2015.
- Guardini, Romano. *La muerte de Sócrates*. Buenos Aires: EMECÉ, 1997.
- Guardini, Romano. *Religión y Revelación*. Madrid: Guadarrama, 1964.

Loneran, Bernard. *Pour une Méthode en Théologie*. Montreal-Paris: Fides-Du Cerf, 1978.

Lubac, Henri de. *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*. Paris: Du Cerf, 1952.

Orbe, Antonio. *Introducción a la teología de los siglos II y III*. Roma-Salamanca: Editrice Pontificia Università Gregoriana-Sígueme, 1988.

Ricoeur, Paul. “Reflexión sobre el lenguaje. Hacia una teología de la palabra.” In *Exégesis y Hermenéutica*. Madrid: Cristiandad, 1976.

San Victor, Ricardo de. *La Trinidad*. Salamanca: Sígueme, 2015.

Valenziano, Crispino. *Scritti di estetica e di poietica: su l'arte di qualità liturgica e i beni culturali di qualità ecclesiale*. Bologna: EDB, 1999.

Von Balthasar, Hans Urs. *La verdad es sinfónica*. Madrid: Encuentro, 1979.

Von Balthasar, Hans Urs. *Teología de la historia*. Madrid: Encuentro, 1992.

Artigo submetido em 07.12.2018 e aprovado em 25.03.2019.