

Problemas y precisiones del pensar teológico

MANUEL GONZALO CASAS
Gymnasium Universitario, Tucumán

Nuestro propósito actual es el de ofrecer, muy sintéticamente por cierto, un cuadro de precisiones referido a ciertos modos del pensar teológico. Si no nos ocupamos de modo expreso con un tema o con un objeto propio de la Filosofía, pretendemos, no obstante, iluminar problemas estrictamente filosóficos en cuanto, para el pensamiento argentino, resulta imprescindible esta tarea de precisión y esclarecimiento que haga posible una exacta delimitación de los campos en que trabajan la Filosofía, la Teología o la Religión. De lo contrario, es común el equívoco sobre cuestiones que por su objeto, por sus métodos y por los hábitos o facultades intelectuales que intervienen en su tratamiento, pertenecen a disciplinas radicalmente distintas.

Establecido así el alcance del presente trabajo, pasamos a su exposición.

Teología y Teodicea

En principio podríamos decir que la Teología, de un modo semejante a la Teodicea misma, tiene como objeto material, es decir, como sujeto sobre el cual versan sus investigaciones, a Dios. Pero, mientras Dios es objeto de la Teodicea en cuanto *primum ens*, y es tratado por ese hábito intelectual *sub ratione entis*, el Dios de la Teología se nos ofrece no *sub ratione entis*, sino *sub ratione Deitatis*. Es decir, que en lugar de Dios visto por la inteligencia como creador de la naturaleza —primer motor, *causa sui*, ser necesario, ser perfectísimo e inteligencia suprema—, tenemos a Dios creído por la fe en su razón propia, en los misterios de su naturaleza y en las acciones *ad extra* referidas al mundo de la gracia: naturaleza y acciones que por sí mismo nos revela. Por eso, para Santo Tomás, con propiedad, la Teología tiene por objeto, como la fe, dos misterios: el misterio ne-

cesario de la vida trinitaria y el misterio libre de la encarnación redentora —según repiten los teólogos. (*De veritate* q. XIV a. 11).

Ahora bien; si el conocimiento de Dios, según la inteligencia, es un conocimiento al que llegamos por la evidencia intelectual que, partiendo del mundo de la naturaleza, del mundo creado, alcanza su primer principio y su último fin por un ejercicio natural de sus facultades (*Rom.* I, 20), el otro conocimiento, el de la fe, importa en sí mismo una gracia sobrenatural, la gracia de la fe que escapa a las posibilidades naturales de la inteligencia. Por eso, porque la gracia es formalmente gratuita, radicalmente sobrenatural, importa siempre distinguir con precisión entre lo que llamamos fe adquirida —evidencia que obtenemos como resultado frente a los motivos de credibilidad que nos son propuestos por la Apologética—, y fe infusa, virtud teologal que aparece en la raíz misma de la economía, del organismo de la gracia. Precisamente, en cuanto virtud teologal que tiene por objeto a Dios en su naturaleza y revelación, el *initium fidei* mismo es ya obra sobrenatural (Denzinger 1789). Y el motivo formal de la adhesión no es la evidencia intrínseca de la verdad, como lo establece el mismo canon, sino la autoridad de Dios revelador que ni se equivoca ni puede equivocarse. En cambio, para la fe adquirida, para la evidencia que resulta de la fuerza de las pruebas, es válido aquello de *Santiago* II, 19: *Et daemones credunt et contremiscunt*.

Pero aquel conocimiento por revelación al que adhiere la fe como virtud infusa distinta de la fe adquirida y que —de modo perfecto, como don comunicable— sólo será conseguido en la bienaventuranza, cuando la Deidad sea *clare visa*, tiene distintas maneras o una única manera con distintos modos de inhabitación en el alma del hombre sobrenaturalizado por la fe; del hombre peregrino - *viator*.

En primer lugar el conocimiento por revelación es recibido en el hábito de la fe. Pero el hábito de la fe, la fe viviente, con todo y ser conocimiento, no es aún Teología en sentido estricto, en cuanto entendemos por Teología “discurso razonado sobre Dios”. Es conocimiento, decimos, pues se acompaña con el don de inteligencia y el don de ciencia. Por el simple hábito de fe, adherimos a la verdad revelada, asentimos a ella en la oscuridad —pero sus dones correspondientes, la inteligencia y la ciencia, nos connaturalizan con esa verdad, nos la hacen penetrar y discernir por modo de unción según la palabra de San Juan: *Et vos unctionem, quam accepistis ab eo, maneat in vobis*.

Et non necesse habetis ut aliquis doceat vos; sed sicut unctio eius docet vos de omnibus, et verum est, et non est mendacium. Et sicut docuit vos: manete in eo.

“Y permanezca en vosotros la unción que recibisteis de él; y no tenéis necesidad que ninguno os enseñe; sino como su unción os enseña en todas las cosas, y es verdad, y no mentira, y como ella os enseñó conservad lo que os ha enseñado” (I Juan II, 27). La adhesión, el juicio, el discernimiento, serían los tres estados de nuestra inteligencia frente a la Revelación, sobrenaturalizada por la fe y los dones que la acompañan.

Sin embargo, repetimos, todavía no estamos en la Teología en cuanto la entendemos como discurso racional sobre Dios. En el hábito de la fe y sus dones todo el organismo es formalmente sobrenatural. En cambio, la Teología, si atendemos a sus puntos de partida (los artículos de fe), es sobrenatural, pero interviniendo luego el factor humano del discurso que de algún modo la humaniza. Por eso diríamos que la Teología es la humanización de las verdades propuestas por la Revelación a la fe y, si bien su fundamento último permanece radicado en el plano sobrenatural de la gracia —virtud teologal de fe y dones infusos correspondientes— hay una dialéctica de lo natural y lo sobrenatural que propiamente la constituye. Queremos decir que, de cualquier manera que esto ocurra, las verdades de fe son propuestas al hombre dotado de una inteligencia en la que se encuentran ciertas exigencias de orden a inteligibilidad, recibidas del mismo Dios revelador en el acto de la creación. Ahora bien; en cuanto la Revelación no destruye, sino que perfecciona la naturaleza, concluir que la razón, ante el hecho de lo revelado, renuncia a tales exigencias, es concluir que el perfeccionamiento no se realizaría en el plano del orden y la inteligibilidad —conclusión que empezaría por negar la afirmación básica de los *praeambula fidei*; aquellos que establecen y encuentran en Dios, precisamente, la fuente misma de lo inteligible y la razón última del orden.

De aquí que la inteligencia, sobrenaturalizada por la fe, no aceptará nunca la teoría de las dos verdades y trabajará pulcramente —será su Cruz y su Gloria— por encontrar cómo las dos creaciones, la de Dios en cuanto autor de la gracia y la de Dios en cuanto autor de la naturaleza, no pueden contradecirse. Ahora bien, que precisamente por la fe, hará un voto de pobreza total en materia de conoci-

miento y aceptará —cada vez con mayor profundidad, cada vez alcanzando con más honda y dulce veneración la infinita densidad de sentido que semejante actitud importa en orden a la sabiduría— todas aquellas verdades que de algún modo la trascienden. Pero no por lo que tengan de ininteligibles *quoad nos*, sino por la evidente sobreabundancia de inteligibilidad que las constituye, *quoad se*, por gracia de su fuente.

Por eso que tales verdades son las que, propiamente, dan un sentido a la labor teológica. Pero lo dan, como sentido especificador, diferenciador, sin establecer aún una distinción precisa entre el hábito de la fe y el hábito teológico. Por la aceptación, sin reservas, de las verdades contenidas en la Revelación, la fe y la teología se constituyen en un plano de realidad totalmente distinto del plano natural. Ambas suponen lo “absolutamente otro”, lo que absolutamente está más allá de toda frontera.

Quisiéramos aclararlo; atendiendo al hacer de la metafísica, por ejemplo, en cuanto ciencia del ser, es evidente que ella implica, lleva en su seno, como objeto propio al que tienden algunas de sus investigaciones, el Ser absoluto. Pero aquí el Ser absoluto está incluido, es parte del sujeto, del ser en general. Permanece vinculado a la línea esencial de un hábito propio del hombre natural —el hábito de conocimiento de la razón. En cambio, para la Teología, Dios es por Sí mismo, en Sí mismo, objeto de la fe, como adhesión, y de la Teología, como discurso. Ya no es la causa primera o el *primum ens* incluido en la noción de ser. Por eso, su conocimiento, su aprehensión en cuanto objeto de un conocimiento, pide en el sujeto una potencia, una facultad que no puede ser otorgada sino por la gracia, ya que un objeto formalmente sobrenatural no podría ser captado por una facultad formalmente natural como sería la inteligencia sin el hábito de la fe y sus dones, I, II, q. 2 a. 1 c.

Fe y Teología

Ahora bien, esta diferenciación de la fe y la teología como absolutamente extrañas al plano natural, no debe hacernos confundir ni los objetos, ni los hábitos que entre sí mismas las distinguen. Ciertamente fe y teología adhieren a la verdad revelada, pero mientras la fe es un asentimiento y una adhesión a la verdad formal y explícita-

mente manifestada en la Revelación, un asentimiento inmediato obtenido por medio de una virtud recibida, la virtud teologal, la teología es un conocimiento que, partiendo de los artículos de fe, las verdades formalmente reveladas, y en función de un hábito humano de razonamiento —que sigue teniendo como su fundamento al hábito de fe—, alcanza verdades no formal sino virtualmente contenidas en la Revelación. Precisamente el fin de la labor teológica reside en este poner en la luz lo que de algún modo está velado y oscurecido; en descubrir y desvelar lo que está cubierto y velado por la significación inmediata de las palabras, la verdad que, contenida en otra, sólo por discurso puede ser vista en su plena significación. (Es ejemplar, a este propósito, la Inmaculada Concepción de María que no es explícitamente revelada en la Escritura, pero que se contiene implícitamente en las palabras del Angel: *Ave gratia plena: Dominus tecum. Benedicta tu in mulieribus*, Luc. I, 28).

Por eso, para Santo Tomás, las verdades o artículos de la fe son como los primeros principios desde los cuales ha de desatarse y desenvolverse el trabajo teológico. (*S. Theol.* I q. I a. 8 c.). La Teología se mueve sobre las determinaciones nuevas recibidas en la inteligencia por la fe, *ex auditu*. Se trata, más o menos, de lo siguiente, que quisiera sugerir con mucha imprecisión, por cierto: puesto frente al hecho desnudo de la Revelación el hombre sobrenaturalizado por la gracia adhiere, penetra y discierne, pero sin *ver*. Diríamos que *capta*, pero entregándose, simplemente, a una moción que lo levanta desde su *status* y, en cierto modo, lo connaturaliza con el objeto, no en cuanto al amor —es claro—, sino en cuanto al conocimiento. Pero como simultáneamente permanece su humanidad, su racionalidad; como las verdades son *creídas* y no *vistas* en su razón —y en cuanto creídas no *agotadas* en su contenido— esta situación dará nacimiento a dos tendencias fundamentales: por la una, en cuanto las verdades no son *vistas*, crecerá la expectación de la bienaventuranza que intentaremos vislumbrar por el crecimiento en la vida espiritual, tendiendo a la experiencia mística; por la otra, en cuanto las mismas verdades no se *agotan* en la adhesión de la fe, intentaremos penetrar su sentido, desenvolviendo las posibilidades discursivas de nuestra inteligencia. (*S. Thom. In Boet, de Trinitate* q. II a. 2). (Cómo, de todos modos, la inteligencia no agotará nunca la infinita virtualidad de sentido contenida en la palabra de Dios, y cómo este trabajo de penetración

se cumple bajo el magisterio infalible de Dios mismo, viviente en su Iglesia, son cosas en las que no entraremos ahora). Por todo esto podríamos decir, tal vez, visualizando *in toto* nuestras relaciones cognoscitivas con Dios, que en la Teodicea lo conocemos como inferido desde las criaturas, en la fe como oído, en la teología como oído y pensado y en la experiencia mística a la manera de algo que se experimenta en la fruición y en el gozo. (Decimos “en la fruición y en el gozo”, para la experiencia mística, pues aquí hay otra cuestión: la cuestión de la caridad y su don correspondiente: la sabiduría. Por la caridad, en cuanto amando nos tornamos uno con el amado, adquirimos un conocimiento que propiamente llamamos *sapientia*, de ciencia, pero sávida, sabrosa. Ciencia sabrosa)¹.

Deteniéndonos en la Teología, conocimiento de Dios oído y pensado, dijimos, hay, sistemáticamente por lo menos, una ley de su desenvolvimiento interno: primero es la investigación apolegética que empieza con la demostración de los *praeambula fidei*: existencia de Dios, naturaleza, atributos, analogía de las atribuciones. Pues la existencia de Dios como primer principio y la atribución inicial de perfecciones según las conclusiones de la razón, no son artículos de fe, sino preámbulos. (*S. Theol.* I. q. 2, a. 3 ad 4 um, *I. C. Gent.* c. 3, 1-2). Supuestos tales preámbulos, o probados tales preámbulos, la apolegética nos lleva a determinar la posibilidad misma de la Revelación en el orden inteligible, si es posible y cómo es posible una comunicación de Dios con el hombre, etc., etc., que sería su *quaestio juris*; y luego, en el orden moral, si convenía y por qué la comunicación de Dios, etc., para concluir en el afrontamiento de su realidad por un estudio crítico de los testimonios y de su valor probatorio —que sería la *quaestio facti*—. Por eso se dice con razón que la apolegética conduce a la fe, nos la propone. Nos pone por delante el *factum* de la Revelación —con las pruebas de que en sí misma no es contradictoria— y nos ofrece sus verdades como *creíbles*, según viven en el cielo de la Iglesia y de su infalible magisterio.

Estamos, pues, en el plano natural todavía. La Revelación nos muestra su contenido como creíble, pero es necesaria la infusión de la gracia para que sea posible la puesta en marcha de lo que propia-

¹ En el orden de la generación la fe precede a la esperanza y a la caridad, y la esperanza a la caridad. En el orden de la perfección la caridad precede a la fe y a la esperanza (I-II, 62, 4).

mente llamamos hacer teológico —la labor de la teología dogmática—, pues, como hemos demostrado, la teología necesita desatarse desde la captación inicial de la fe. Un paso inefable, un secreto minucioso y conmovedor es apenas sugerido aquí, por nosotros. El paso que va de los motivos de credibilidad, al hecho de la fe —de lo humano a lo divino— resiste toda pretensión de ser esclarecido en sus últimas raíces por la razón. Pues aquí es Dios quien actúa, Dios quien auxilia, Dios quien salva. Incluso el “deseo de creer”, nos es infundido ya por la presencia de la gracia; es decir, por Dios (Denzinger 178).

Confesamos, de todos modos, que dejar en blanco tal tránsito, cuando resultaría tan agradable su sistemática racionalización, puede aparecer como una debilidad y aún como una defección en el orden teórico. Pero quien haya meditado con profundidad y sinceridad en este problema —o misterio— sabe que toda palabra es aquí supletoria y un poco vana. Dejemos, mejor, que nuestra fe viviente, misteriosamente recibida, dé testimonio de nosotros, según aquello de Juan: “El que cree en el Hijo de Dios, tiene el testimonio de Dios en sí mismo” (I, V, 10).

Líneas de la Suma Teológica

Si nos fijamos bien, y aquí quisiéramos insinuar las grandes líneas directoras de la teología propuestas en la *Suma Teológica* de Santo Tomás, por la Apologética intentamos acercarnos, aproximarnos a su objeto propio, el misterio de Dios intencionalmente señalado por la inteligencia y que se hace denso, concreto, *oído*, en la Revelación. Pero este objeto, esta presencia que es lo más íntimo de toda cosa y que en toda cosa está como primera causa infinitamente inteligente, *per praesentiam, per potentiam, per essentiam*; que está en ella como su tembloroso coágulo constitutivo —en la lejana y analógica comunicación de ser que aquélla le comunica—, se prolonga en direcciones de distinto valor ontológico según se refieran al mundo de la naturaleza o al mundo de la gracia. En cuanto *Primum Ens* de orden metafísico es causa eficiente y creadora de los seres— pero es más: causa final que mueve sus voluntades o sus tendencias “como la bandera mueve los ejércitos en marcha” y por último causa redentora que abre la inmóvil beatitud de la eternidad para aquellos que le aman. Este es el plan, la estructura metafísica del cosmos que debe dar un sen-

tido a la labor teológica. Dios como causa creadora, Dios como causa final, Dios como causa redentora. Pero siempre es primero el ser que la operación; por eso, su primer paso será Dios en Sí mismo y en sus atributos. Luego Dios es causa final, pero lo es, en el orden de la bienaventuranza, para un ser libre que *debe* hacer el bien y evitar el mal. Por eso, luego de ver a Dios en Sí mismo, en sus atributos y en sus acciones *ad extra* vendrá el análisis del último fin del hombre y de los actos que a ese fin pueden conducirlo, como de los inconvenientes que obstaculizan su camino, incluyendo aquí los auxilios de la Ley y de la Gracia que son ofrecidos por Dios. Por último, Dios, en Cristo, es “camino” dice Santo Tomás —causa redentora— agregamos. De allí la Cristología, el Tratado de la Redención y de sus instrumentos santificadoras. Con la precisión que le es característica, Santo Tomás fija estos propósitos al iniciar la cuestión II de la primera parte: “Puesto que el propósito principal de esta sagrada ciencia es el de hacer conocer a Dios y no sólo según lo que es en sí, sino también en cuanto es principio y fin de las cosas —especialmente de las criaturas racionales—, de acuerdo con lo ya dicho, en nuestra intención de exponer esta doctrina trataremos primero de Dios; segundo del movimiento racional de la criatura hacia Dios y tercero de Cristo, el cual, en cuanto hombre, es para nosotros la vía que nos lleva hacia Dios. (S. Theol. q. II).”

Por eso y porque la beatitud, la participación, la deificación se hacen entonces objetivos concretos del humano destino, el hacer teológico que nos presentaba cosas creíbles por la Apologética, se torna dogmático —Teología Dogmática— y se diversifica en dos tareas de preciso sentido. En la primera averigua cómo se encuentran las verdades —los que serán dogmas— en la Revelación, y tenemos Teología Positiva. En la segunda, supuesto tal encuentro, aplica los esfuerzos de la inteligencia racional a la actualización de sus contenidos virtuales, y tenemos Teología Especulativa. Por eso podemos decir que mientras la Apologética nos muestra las verdades reveladas como creíbles —*credibilia*, lo que *puede ser creído*—; la Dogmática nos las muestra como *credenda* —lo que *debe ser creído*¹.

¹ Este modo de hablar, que parecería excluir de la Teología propiamente dicha a la Apologética, sólo se utiliza aquí por razones didácticas. En cuanto al problema mismo de una separación real entre ambas, ni qué decir que adoptamos el punto de vista de Garrigou-Lagrange, tan precisamente expuesto en el *De Revelatione*.

Ahora bien, que si penetramos en el sentido mismo de la expresión "lo que debe ser creído", inmediatamente concluimos que aún con la tarea de investigación y desarrollo de lo virtual a lo actual que supone la Teología especulativa, estamos siempre ante un saber cuya radicación última permanece siempre fuera de nuestro campo propio, digamos connatural. Nuestro saber continúa siendo un saber recibido, comunicado, como en la fe. Y este saber, al que accedemos por la gracia, que no es "saber del hombre", sino "recibido" por el hombre, tiene su plano propio de especificación en la vida íntima de Dios. Estamos, en propiedad, ante la sacra doctrina, ciencia divina de que hablan los teólogos. Y estamos ante algo más, ante un saber que se prolonga en exigencia, en conducta moral. Pues lo que debe ser creído no sólo lo es en cuanto se refiere a la autoridad de Dios revelador, sino también en cuanto se refiere a las vías que hacen posible la última contemplación, la contemplación de ese Dios que nos ha sido prometida y en la cual adquiere su epifanía nuestro destino.

Precisamente por eso, por esa última *ratio*, la ciencia de Dios se comunica. Y se comunica según dos modos o niveles: el nivel de comunicación perfecta para los bienaventurados o comprensores por medio del *lumen gloriae*; el nivel de comunicación imperfecta para los viadores, por medio de la gracia sobrenatural que la presencia de Cristo difunde en el mundo, iluminándolo. Esto último explica por qué hablamos de una incoación del reino de los cielos. Pues la gracia, en sí misma y en cuanto no nos oponemos a su moción, es causa eficiente y suficiente de la bienaventuranza. Su comunicación entonces, bien que imperfecta en la fe infusa, supone una penetración, una irrupción de lo sobrenatural en el interior mismo de la naturaleza. De allí que la gloria esté incoada, se incoe cada momento; en cada instante del tiempo "mane rios de agua viva de sus entrañas" (Juan VII, 37).

Ahora bien, esta incoación de la gracia, esta presencia actual de lo inefable a que se refiere Santo Tomás —*Gratia nihil aliud est quam quaedam inchoatio gloriae in nobis*, *S. Theol.* I-II, 2. 69, 2. 2; II-II, q. 24, a. 3 ad 2—, no debe ser vista, y aquí está toda la profundidad de un pensamiento teológico radicado en Jesucristo, como si los misterios de la Encarnación y la Redención fueran misterios que permanecen de algún modo fuera de nosotros y del mundo que nos constituye. Nada hay más peligroso para el progresivo desarrollo de su vida inte-

rior, en un cristiano, que este ver al Señor desde fuera, desde un fuera que carece de sentido en la vida sacramental. Nosotros, en la intimidad de los corazones o en el hueco de luz de las inteligencias, hemos sido sacrificados con El, en la medida que recibimos su palabra. Pero no sólo nosotros; el entero mundo de las cosas, con sus cielos y sus ríos, es ahora más que sí mismo. Pues "si yo fuere alzado de la tierra todo lo atraeré a Mí". (*Juan XII, 32*). De algún modo, todo el universo se ha unido a su muerte y a su vida por el sacrificio y la resurrección. Y por esta inmersión bautismal puede decir el Apóstol que si "hemos sido coplantados en la semejanza de su muerte, lo seremos también respecto de su resurrección", (*Rom. VI, 5*). La idea del Cuerpo Místico cuya expresión visible es la Iglesia militante y cuya amplitud invisible está oculta en los misterios de la Providencia y la Presciencia divinas, adquiere aquí una significación que siempre excederá nuestros pobres conceptos referidos a la infinita misericordia del Corazón de Cristo.

Ahora bien, por la fe, habíamos dicho, un oscuro conocimiento nos es comunicado. Precisamente un conocimiento que, en función de la virtud teologal, ayudada por la caridad y su don, la sabiduría, puede ser adhesión y aun posesión de ese reino de los cielos que se incoa en nosotros. Pero la inteligencia en la cual se recibe la fe, quiere responder a la palabra de Dios, asimilándola. Quiere desarrollar aquí el reino de los cielos que incoan la fe y la caridad; acercarse al conocimiento perfecto de los comprensores y para eso se tiende en un momento especulativo, desarrollo y epifanía de lo que está implícito en la verdad revelada; y en un momento unitivo, íntima y sabrosa experiencia de Dios para la cual quedan desposeídas de sentido todas las palabras humanas. Para el primero, si bien sobre el supuesto de la fe sobrenatural, es nuestra razón, nuestra inteligencia la que avanza laboriosamente. El pan de cada día lo ganarás, aquí, con el sudor de tu frente. Para el segundo, ya no somos nosotros quienes intentamos la posesión de Dios; es Dios quien nos posee, y su caridad se entraña en nuestra fe iluminándola, esclareciéndola. Buscarás, aquí, sólo el reino de Dios y lo demás te será dado por añadidura.

Pero entonces es Cristo quien vive en nosotros por la caridad. Por esa caridad "que todo lo sobrelleva, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta", somos llevados, de pronto, a la unión viviente con Aquél cuyo nombre ya no podemos pronunciar, casi, sin que nuestro cora-

zón, en la frontera de las lágrimas, estalle en la explosión más alta de su temblorosa confianza: "En todas las cosas vencemos por Aquél que nos amó. Por lo cual estoy cierto de que ni la muerte, ni la vida, ni los ángeles, ni los principados, ni las virtudes, ni las cosas presentes, ni las futuras, ni la fortaleza, ni la altura, ni la profundidad, ni criatura alguna podrá apartarnos del amor de Dios, que es en Jesucristo, Señor nuestro". *Rom. VIII, 37-39.*