



REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA

ISSN 2718-6318

Año III | Número 10 | Junio 2022

La presencia de los Padres de la Iglesia en el "clima" de la "teología conciliar"

José Carlos Caamaño¹

josecarcaa@uca.edu.ar

¹ José Carlos Caamaño es sacerdote y doctor en Teología. Es Profesor Ordinario Titular en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina (UCA) y Director de la Revista Teología. Es autor de numerosos ensayos y artículos científicos.

La teología contemporánea tuvo dos desafíos que quiero destacar. Por un lado "autocomprenderse" como hermenéutica profética. En este sentido ha debido dialogar creativamente con las corrientes filosóficas de la modernidad. Las mismas corrientes que habían sido rechazadas, especialmente por las tendencias del catolicismo más conservador. De hecho, el esfuerzo de ir hacia la modernidad tuvo como destino expresar el rechazo. Sé de lo amplio que es el concepto modernidad y prefiero, entonces, delimitar un poco la referencia a este período destacando su aspecto de búsqueda de la autonomía de lo humano, evidenciar a la historia como sujeto y comprender la experiencia como proceso dialéctico. Tres cuestiones que, finalmente, no son extrañas al cristianismo, al contrario, abrevan de sus raíces.

Por otro lado, la teología contemporánea, tuvo el compromiso de dialogar con las fuentes y con la tradición común, que eran mayormente rechazadas por las escuelas filosóficas modernas más desafiantes que, debido al choque con la cuestión defensiva de la contrarreforma, encontraban en ellas, más bien, un conjunto de textos de carácter legendario.

Ambos desafíos le exigirán a la teología tomar en serio su compromiso histórico. Actitud que, finalmente, la hermana con muchas de las búsquedas del proceso moderno. La conciliación de estos dos desafíos ha podido realizarse desde lo que Bernard Lonergan ha llamado, en su inmensa obra *Insight*, "punto de vista superior"². Es una forma progresiva de intelección que asume, supera, integra y comunica logrando una comprensión articulada a partir de conexiones no suficientemente valoradas en una mirada superficial³.

Esta difícil conciliación entre lenguajes "extraños" al evangelio, la revelación y los nuevos desafíos culturales, las preocupaciones de la comunidad, es lo que tuvieron como pasión los Padres de la Iglesia.

² B. LONERGAN, *Insight: Estudio sobre la comprensión humana*. (Sígueme, Salamanca 2004).

³ Cf. *Insight*, 15.

1. El misterio y la historia

Estos aspectos nos llevan a destacar, en primer lugar, una preocupación común entre los desafíos de Concilio y la época patrística: la preocupación histórica. Cuando Ireneo de Lyon impugna la objeción marcionita al Antiguo Testamento, está rescatando no sólo el valor sagrado de las Escrituras judías, sino también el rol esclarecedor de la cultura pagana. En efecto, en el programa de Marción la historia, y sus procesos, queda partida, despojando de validez epifánica a la inmensa peregrinación de Israel. En esta impugnación es puesta en tela de juicio la historia misma.

Ireneo, a la vez, ante la multiplicación de textos que pretendía constituir relatos cristianos fundacionales, pone el acento en aquellos cuatro evangelios más antiguos, los de la comunidad discipular de Jesús, su entorno más inmediato. La agenda de Ireneo, entonces, incluye dos aspectos en tensión, que nunca deben ser abandonados. Por un lado, el reconocimiento de una obra universal del Espíritu, que abarca toda la historia. Y justamente por eso, por la amplitud del obrar de Dios, no podemos ceder a la fantasía del individualismo interpretativo. Comienza a surgir así un canon comunitario, una referencia hermenéutica común que más tarde llamaremos textos canónicos. Su misión no es constipar sino ofrecer accesos a una auténtica porosidad. Un doble movimiento entreteje su propuesta: el rescate de la historia general a la vez que la búsqueda de las raíces más genuinas del cristianismo. No renuncia a conciliar el carácter universal del cristianismo con su contenido de identidad más característico. Así queda evidenciada la gran capacidad del cristianismo de realizar una estructuración narrativa desde la multiplicidad.

2. Una ontología de la compasión

La ontología dinámica de los Padres ha sido fundamental tanto para el cambio de paradigma metafísico en la teología, cuánto para la comprensión del misterio de la perfecta unidad plural de Dios. Esto es un segundo aspecto de gran importancia. Si la teología contrarreformista acentuó el valor de la unidad para concentrar en ese criterio teológico las fuerzas centrífugas del complejo proceso moderno, la teología contemporánea asumió el reclamo de diversidad exigido

por la metafísica y gnoseología modernas. Lo hizo, en sus grandes exponentes (V. gr. Guardini, Rahner, Von Balthasar, De Lubac, Lonergan, Ratzinger -desde el ámbito católico-, Moltmann, Pannenberg, Tillich -desde el ámbito protestante-, Gera, Gutiérrez, Tello -desde América Latina-) en una clave que no puso en conflicto la unidad, sino que dejó en evidencia la peculiaridad de esta noción que debe integrar contrastes, ser receptora de pluralidad, reconciliar sin arrasar, típicos aspectos del pensamiento patrístico.

Sabemos que la gran discusión trinitaria consistió (y consiste) en mantener la tensión entre la naturaleza común y la diversidad, revelada como Padre, Hijo y Espíritu Santo. Mantener el realismo de la unidad y de la distinción hipostática fue la discusión central, que afectó no sólo a la doctrina cristiana sino a la conciencia de la identidad de la comunidad de los que seguían el mensaje de Cristo. Este rico patrimonio, y equilibrio, obtenido entró en eclipse, de algún modo forzado por el debate con la modernidad⁴. Se perdió un rico dinamismo sintetizado por Tomás de Aquino en dos propuestas decisivas. Una referida a la constitución de las personas trinitarias como "relaciones subsistentes" y la otra en la comprensión de que, en la Trinidad, las personas se distinguen realmente entre sí y con distinción de razón de la esencia⁵. La recepción posterior de Tomás hizo de estas fórmulas dinámicas expresiones más estáticas, y con características metafísicas, para debatir con la filosofía racionalista. Su *racionalidad teológica* se volvió una *racionalidad racional*. La dialéctica hegeliana con su propuesta de la historia como proceso, a la vez que la disolución de la substancia en el sujeto, colaboró al atrincheramiento teológico en un discurso metafísico, sustancialista y monolítico.

Creo no forzar los argumentos al considerar que Tomás es fiel en su propuesta al discurso del primitivo cristianismo, a su espíritu, a su apertura universal, a la búsqueda y la discusión por lograr una identidad integradora.

⁴ Podemos hablar también, en término de Rahner y Forte, de exilio de la Trinidad. Rahner llegó a afirmar refiriéndose al período teológico de los últimos 500 años que "si se debiese suprimir, como falsa, la doctrina de la Trinidad, gran parte de la literatura religiosa podría mantenerse casi inalterada"

⁵ Cf. R. FERRARA, *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*, (Sígueme, Salamanca 2005) 517-523. Cf. *De pot.*, q. 9, a. 4.

Esta perspectiva se encuentra en continuidad con aquella formulada por Gregorio de Nacianzo al sostener que, en Dios, cada una de las personas es "tan uno con aquellas con las que está relacionada, cuanto es uno consigo misma, en virtud de la identidad de la ousía y la fuerza"⁶. En efecto, para los Capadocios,

las propiedades (idiótetas) de las Personas son ciertamente el principio de distinción entre ellas, pero a la vez son también expresión de su inseparabilidad, es decir, cada Persona en su ser propio y específico –en aquello que la distingue– es tan realmente distinta a las otras dos como inseparable de ellas⁷.

El impacto de estas consideraciones de los padres en la comprensión de la dignidad humana ha sido decisivo. Como dice Giulio Maspero

Un texto de Gregorio de Niza (*De opificio hominis*, 16: PG 44, 177D-180^a) resulta sumamente significativo al respecto pues muestra cómo el hombre era comprendido como función del cosmos en la perspectiva pagana, mientras que en el cristianismo la relación había sido invertida: los autores antiguos, especialmente los estoicos, que habían tratado de expresar la dignidad del hombre afirmando que era un microcosmos no se daban cuenta de que estaban comparando su propia naturaleza a aquella de las moscas o del ratón, mientras que el cosmos mismo adquiere su valor por la presencia del hombre como microcosmos creado a imagen y semejanza de su creador y por tanto, más grande que el cielo y la tierra⁸.

Esto nos conduce a descubrir la importancia que tiene este modo de ver el ser en general precisamente por brotar del misterio de un origen que es relación, donación y apertura. Desde esta mirada del ser en plenitud, siendo sí mismo, dándose y recibiendo, debemos pensar una ontología de la compasión. Aquí reside la naturaleza más profunda del cristianismo para quien el amor más grande es dar la vida por los amigos (cf. Jn 15, 13-17), ya que se da la vida por nada a cambio, lo que se da y lo que se recibe es amor gratuito. Es una reciprocidad que no puede ser exigida. Pero a la vez, este modelo gratuito se expresa en una forma extrema, inimaginable en el mero plano de una ética de la reciprocidad, amar a

⁶ *Oratio* 31,

⁷ M. BRUGAROLAS, "La procesión del Espíritu Santo en Gregorio de Nisa", *Scripta Theologica* 44 (2012) 49.

⁸ G. MASPERO, "Redes y relaciones: lo cósmico y lo humano en diálogo", en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA, *¿Dónde estás? Ser humanos en este mundo. Teología, humanidad y cosmos*, (Agape Libros, Buenos Aires 2018) 36.

los enemigos (cf. Mt 5, 38-48; Lc 6, 27-36). Si la plenitud reside en el amor es porque el ser está constitutivamente ordenado por el amor. No hablo en una razón segunda, como hecho ético, sino en su dimensión más originaria. Cuando Nietzsche, en *El Anticristo*, fustiga el amor como el principio de anti-vida al que nos ha condenado el cristianismo, no sólo enfrenta un modelo ético, sino que expresa una comprensión metafísica: el sentido, la escatología, la plenitud sólo dependen ahora de la voluntad y la fuerza. Lo que provenía del don ahora puede ser conquistado. Es más, debe ser conquistado para evadir la muerte.

De este modo, finalmente, cuando la Constitución *Lumen Gentium*, del Concilio Vaticano II, parte de la Trinidad para hablar de la identidad de la Iglesia está repatriando una comprensión eclesiológica, un modelo teológico y una novedad metafísica.

3. La subjetividad como identidad en donación

Un tercer aspecto que me parece destacable es la cuestión de la subjetividad. El reclamo cultural contemporáneo, como reacción a los individualismos y los colectivismos, será por una subjetividad social, integrada y relacional. Hegel había puesto en evidencia la importancia de la historia, sin embargo, ensombrecía la existencia individual, que quedaba asfixiada en las expresiones del sujeto, que tanto en su versión finita como en su versión absoluta apostaba a la totalidad del proceso y no a las condiciones de la existencia particular. En él, la cuestión del "sujeto" adquiriría particular importancia. Sin embargo, el proceso ponía en conflicto la identidad. Ya Heidegger y su filosofía del *dasein* había impugnado esta forma de abordar las cosas volviendo a dar relevancia al concreto, al *ahí*. Marion permitirá descubrir que la evidencia, el ahí, es don: "La evidencia no ve nada si la donación no le permite dejar aparecer lo que no le pertenece"⁹.

La teología acusará recibo de la cuestión en la *Gaudium et Spes*, dando cuenta de una visión histórica del sujeto, su exigencia de compromiso cultural y el cumplimiento social de la vocación de la persona. Esta subjetividad no es autónoma, aun cuando se rescate su carácter único e incommunicable. Tampoco

⁹ H. INVERSO, *Fenomenología de lo inaparente* (Prometeo, Buenos Aires 2018) 288.

está absorbida en un proceso, aunque no sea sí misma como individuo aislado. Está, esta comprensión, vinculada a la conciencia agustiniana donde el yo más profundo es lugar de encuentro y apertura. "Interior intimo meo et superior summo meo"¹⁰. Esta convicción de San Agustín expresa que el más profundo sí mismo es el lugar de encuentro y de paradójico asombro. La tensión entre *interior intimo* y *superior summo* describe el contraste fundamental que constituye la razón de la subjetividad. Esta no consiste en el encierro solipsista y autocomplaciente, ni en la alienación de la fusión, sino que está constituida por pertenencia y despojo, identidad y búsqueda. De allí que el mismo Agustín indique que la tensión sólo es superable a través de un sentido que la contenga: "nos hiciste para Tí y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en Tí"¹¹. Esta misma lógica, presente en el alma exhausta de Agustín, se verifica en el deseo de plenitud de la multitud contemporánea, decepcionada ante la escatología de la técnica que busca descanso en el consumo y, sin embargo, al chocar con la finitud revalida la inquietud y la tristeza.

Esta posesión y renuncia de sí es extraordinariamente descripta en *La realidad humana del Señor*, obra notable de Romano Guardini que analiza la psicología de Jesús desde su carácter de absoluto y diversidad. No se trata de un genio extraordinario que descuella ante sus seguidores por su ingenio y perspicacia; por ello seguirlo no es, simplemente, adecuarse a una norma, sino confesarlo a Él, a su persona.

Así pues, lo que determina el carácter de lo bueno y lo malo para Cristo, lo que decide el valor de una acción ante Dios, y su significado para la vida eterna, no es, como en la relación ética general, la categoría moral, sino Él mismo, su persona. En el lugar donde de otro modo estaría la validez ética, dominando la acción, aparece Él. La línea de fundamentación de sentido, que se desarrolla en todo enjuiciamiento ético según la norma —así, por ejemplo, una acción es buena, porque realiza la bondad—, desemboca, vista cristianamente, en su persona. No se dice: estas palabras son buenas porque expresan la verdad, sino: porque dicen que sí a Jesús¹².

¹⁰ *Confesiones* III, 6, 11.

¹¹ *Confesiones*, I, 1, 1.

¹² R. GUARDINI, *La realidad humana del Señor. Aportación a una psicología de Jesús*, (Guadarrama, Madrid 1956) 101-102.

Esta mirada sobre el *sí mismo* de Cristo, su autoconciencia y la comprensión que de Él tenían, y tenemos, quienes lo seguían y seguimos, nos abre a un aspecto decisivo de la subjetividad que es la libertad. No podemos desatender la conexión entre la teología de la diversidad de la acción de Jesús en Guardini con la propuesta de Máximo el Confesor. En ambos hay un diálogo con las exigencias de su propio tiempo. El monotelismo al que respondió Máximo pretendía resolver la tensión entre el mensaje trinitario y la propuesta monofisita. En efecto, para el Confesor, en Cristo había dos naturalezas y voluntades, aunque una única realidad concreta en el misterio de la persona. En este dinamismo se encuentra la riqueza de los orígenes de la libertad de Jesús.

Guardini, al igual que Máximo, dialoga, pero no condiciona el mensaje a compromisos ireneanos. El psicologismo expresa una verdad, aunque no toca ámbitos que escapan a todo dominio. Para Guardini es posible una descripción fenomenológica de la acción de Jesús, sin embargo, el análisis sólo permite poner en mayor relieve aún, un misterio de diversidad y poder que se resiste a ser atrapado. No por la indefinición de su existencia sino, todo lo contrario, porque es auténticamente *sí mismo* "con toda la unicidad, la inamovilidad y la irremplazabilidad que indica esa palabra. Por consiguiente, Él pudo exactamente interpelar e inconfundiblemente ser interpelado...Por eso su responsabilidad se dirige a la misma existencia, y Él es capaz de esta responsabilidad"¹³. Le debemos a la fenomenología teológica de Guardini la conciliación de la tradición patristica con los grandes interrogantes de la aventura intelectual moderna y contemporánea.

El método de Guardini, en general, parte de una honestidad primera, mirarnos a nosotros mismos, no ensimismarnos ni volver sobre la realidad desde nuestros prejuicios. Mirarnos, depurarnos, purificarnos y desde allí salir. Esta fuerte honestidad ante sí es propia del método de Agustín en las *Confesiones*, pero también en obras de la envergadura del *De Trinitate*, donde en lo más profundo del alma, allí donde ni siquiera el pecado ha podido llegar con toda su brutalidad, allí hay una luz donde Dios tiene su huella en nosotros. No podemos entender la

¹³ R. GUARDINI, *La realidad humana del Señor*, 94-95.

analogía psicológica del *De Trinitate* sino desde la paradoja del *interior intimo* y *superior summo* de las *Confesiones*.

Una honesta comprensión de la subjetividad nos da una palabra de sentido, o, al menos, un silencio de espera.

4. Testimonio y martirio

Es, posiblemente, uno de los aspectos más perjudicados de la identidad cristiana por el Edicto de Teodosio¹⁴, la comprensión del seguimiento de Cristo como existencia martirial. Seguir a Cristo, que entrañaba la valentía de ser capaces de dar la vida, se vuelve una exigencia cívica. El bautismo pasa a ser la carta natal de la ciudadanía romana. Los monjes, durante el siglo IV, tomaron distancia de la ciudad y fueron constituyendo su propio martirio de soledad y penitencia. Pero, el cristianismo se amalgamó con la sangre de los mártires. No la del que sale a la batalla heroica y muere en la lucha violenta, sangre que era grata a los dioses para las mitologías nórdicas. Toda sangre, desde la cruz de Cristo, es inocente, su derramamiento es una tragedia. De allí que en este choque el cristianismo encuentra su fuerza más originaria.

Pero la *pax romana* se volvió violencia contra los que no convenían con sus obligaciones. La víctima quedó atrapada en el juego del victimario. Enriquecida con los laureles de la persecución y la vida entregada, la Iglesia se volvió socia de la intolerancia y la represión.

Salir de este ajedrez es un camino arduo que tiene en el Concilio Vaticano II un momento de especial riqueza. No podemos, en este sentido, hacer caso omiso a los indudables vínculos entre la teología martirial de Ignacio de Antioquía y algunas claves de la teología pensada y vivida desde América Latina. El eje es martirial: es ser cristianos en la pobreza, el dolor, la exclusión. Quizá la riqueza de algunas de nuestras teologías es que en Ignacio el sujeto es la víctima Cristo y la

¹⁴ Conocido también como *Edicto de Tesalónica* o como *Cunctos Populos* (A todos los Pueblos), emitido por el emperador Teodosio I el 27 de febrero de 480. A través de su promulgación el cristianismo pasó a ser la religión de estado. Años más tarde los *Decretos teodosianos* volvieron más rigurosa su implementación sancionando con pesadas penas a quienes no abrazaran la nueva religión.

autoconciencia del propio destino de Ignacio. El creyente es víctima por su fe. Cuando Gustavo Gutiérrez invita a hacer teología desde las víctimas, ellas son los pobres, los excluidos. El sujeto es colectivo, no tiene la posibilidad de visibilizarse en su particularidad, está mudo, es ignorado. Hay aquí un clamor con una mayor radicalidad aún que en la antigüedad. Recordemos, por ejemplo, que Ignacio de Antioquía tenía posibilidad de apelar, finalmente, al emperador. Tiene la oportunidad de renunciar a ese magno derecho. Gutiérrez nos habla de víctimas que existen en el olvido, despojados de todo derecho, los pueblos que sufren. El giro de *la* víctima a *las* víctimas es fundamental pues pone en nuestra teología un compromiso solidario sin el cual es dificultoso pensar al mismo Cristo, que ha dado su vida *pro nobis*. Pero debemos estar alertas y prestar atención para impedir que ese compromiso solidario sea administrado por sistemas que oculten en él la explotación de las subjetividades particulares.

A la vez que hay, entre ambos modos, una forma distinta de abordar la subjetividad ya que son nuevos los desafíos, hay una proximidad metodológica en el abordaje al cristianismo desde una vertiente teológico-biográfica. Aspecto que también encontramos en las homilías sobre el evangelio de Mateo, de Juan Crisóstomo, donde los argumentos se entretajan en el tríptico teología, profetismo y víctimas. Juan, Patriarca de Constantinopla, no se deja entretener con la caridad fingida de la emperatriz Eudoxia (mujer del emperador Arcadio) y denuncia su opulencia y su connivencia con inaceptables desigualdades e injusticias. Estos horizontes patrísticos han ofrecido inspiración al pensamiento y la denuncia de la inequidad y la violencia en América Latina.

En *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, Gustavo Gutiérrez afirma que para hacer teología “es necesario situarse primero en el terreno de la mística y de la práctica”¹⁵. Esta posición es la misma que podemos observar en los Padres, donde no hay posibilidad de comprender la teología como un quehacer especulativo separado de la experiencia confesional, el testimonio y la contemplación. Es la forma de hacer teología que propone Von Balthasar en *Teología y santidad*. La única forma de no hacer de los demás “filiales” de la

¹⁵ G. GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*. (Sígueme, Salamanca 1995) 17.

propia verdad es a través del testimonio y la autocrítica permanente. En efecto, como explica Von Balthasar, el contenido universal, dogmático, el conjunto de verdades y su experiencia existencial son inseparables. Lo propiamente cristiano es Cristo: Él es "el prototipo de la verdad, que se presenta a sí mismo como la Verdad, es para nosotros el canon de la verdad porque en su existencia presenta de manera viva su esencia"¹⁶.

Esto nos lleva a una conclusión que armoniza los esfuerzos de la teología patristica y la del tiempo conciliar, no hay verdadera teología sin testimonio. Y éste depende de tomar cuenta de los desafíos culturales, existenciales, intelectuales de los hombres y mujeres del propio tiempo. Los Padres hicieron consistir su originalidad, en gran medida, de tomar cuenta, con seriedad, de estas exigencias. Los teólogos que anticiparon, desarrollaron el Concilio Vaticano II y tuvieron (tenemos) el desafío de su recepción, están invitados a tomar en serio este desafío.

¹⁶ H. U. VON BALTHASAR, "Teología y santidad", (Verbum Caro, Madrid 1964) 236.