
Enamorar con la divinidad de Cristo

La fe de Nicea y la mentalidad histórica en la teología pastoral

FABRICIO FORCAT *

Pontificia Universidad Católica Argentina - Facultad de Teología
fabricioforcat@uca.edu.ar

Recibido 11.05.2026 / Aprobado 12.06.2026

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-5592-9762>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.2026.7147>

RESUMEN

Este artículo asume la tensión pastoral en la transmisión de la fe. La remembranza de la fórmula nicena de homooousios ofrece la ocasión para una relectura de algunas claves teológicas de Santo Tomás de Aquino con la conciencia histórica y la perspectiva intercultural que propone Bernard Lonergan. La tensión entre reducir la fe a un mero asentimiento proposicional y disolverla en una experiencia subjetiva carente de densidad dogmática exige superar la des-jerarquización entre el acto de creer (*actus credentis*) y las declaraciones de la fe (*enuntiabilia*). En tres momentos interdependientes el texto aborda primero, la distinción tomista entre el acto de fe y su formulación conceptual; segundo, la jerarquía de la ley nueva, donde la gracia del Espíritu Santo es el elemento principal (*potisimum*) que dispone el afecto, muy por encima de los preceptos y las formulaciones; y tercero, la diferenciación de la conciencia de Lonergan, que permite discernir el tipo apropiado de comunicación religiosa para cada contexto cultural. La articulación propuesta provoca a que la teología pastoral sea capaz de “enamorar con la divinidad de Cristo”, evitando tan-

* El autor es Sacerdote de la Diócesis de San Nicolás de los Arroyos. Profesor en ciencias de la religión (UNSTA), Licenciado y Doctor en teología (UCA). Enseña en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina (UCA) y en el Instituto de Formación Sacerdotal “Santo Cura de Ars” (Mercedes, Bs. As.) Es miembro de la Sociedad Argentina de Teología, y socio fundador y miembro del Consejo Consultivo de MorAr, una Sociedad de teólogos y teólogas morales argentinos nacida el 20 de febrero de 2020. Perito de la Comisión Episcopal de Fe y Cultura (2021-2024).

to el positivismo doctrinal como el subjetivismo emocional, en un ejercicio sinodal de inculturación y actualización de la tradición.

Palabras clave: Teología pastoral; Tomás de Aquino; Bernard Lonergan; Acto de fe; Kerygma.

Falling in Love with the Divinity of Christ

The Faith of Nicaea and Historical Thinking in Pastoral Theology

ABSTRACT

This article addresses the pastoral tension in the transmission of faith. Recalling the Nicene formula of *homoousios* provides an opportunity to reread some of the theological keys of St. Thomas Aquinas through the historical awareness and intercultural perspective proposed by Bernard Lonergan. The tension between reducing faith to mere propositional assent and dissolving it into a subjective experience lacking dogmatic depth requires overcoming the disjointed hierarchy between the act of believing (*actus credentis*) and declarations of faith (*enuntiabilia*). In three interdependent sections, the text addresses, first, the Thomistic distinction between the act of faith and its conceptual formulation; second, the hierarchy of the New Law, where the grace of the Holy Spirit is the principal element (*potissimum*) that governs the affection, far above precepts and formulations; and third, Lonergan's differentiation of consciousness, which allows us to discern the appropriate type of religious communication for each cultural context. The proposed articulation enables pastoral theology to "enchant with the divinity of Christ", avoiding both doctrinal positivism and emotional subjectivism, in a synodal exercise of inculturation and updating of tradition.

Keywords: Pastoral theology; Thomas Aquinas; Bernard Lonergan; Act of Faith; Kerygma.

Introducción: La finalidad pastoral del método teológico

La celebración de los 1700 años del Concilio de Nicea plantea una tensión muchas veces no resuelta en la teología pastoral. La fórmula del *homoousios* constituyó un logro de precisión doctrinal indispensable para la identidad cristiana, pero su transmisión pastoral suele oscilar históricamente entre dos riesgos complementarios. Por un lado, la reducción del credo niceno a enunciado proposicional que el creyente debe aceptar sin más, lo que Bernard Lonergan diagnosticó como propio de una "teología clasicista" que identifica la fe con el asentimiento a fórmulas correctas. Por otro, la disolución del contenido niceno en la experiencia subjetiva, donde la "divinidad de Cristo" se torna mera categoría emotiva sin la densidad

teológico que ella quiere promover. Ambos riesgos comparten un presupuesto: la separación entre el *actus credentis* y sus *enuntiabilia*, entre la vivencia de fe y su articulación conceptual.

La mencionada separación puede superarse mediante una relectura de Tomás de Aquino con la mentalidad histórica lonerganeana, no como mero ejercicio de erudición, sino como propuesta metodológica para la teología pastoral. La propuesta articula tres momentos interdependientes: (1) la distinción tomasiana entre acto de fe y enunciados como fundamento de una comunicación que no confunda el mensaje con su formulación; (2) la jerarquía de la ley nueva –gracia del Espíritu Santo como *potisimum*; obras, formulaciones y preceptos como *secundaria*– como criterio para evaluar los elementos constitutivos y contingentes del kerigma; (3) la diferenciación de la conciencia de Lonergan como herramienta para discernir, en cada contexto cultural, qué tipo de comunicación religiosa corresponde a cada tipo de destinatario. La tesis central es que estos tres momentos, leídos conjuntamente, ofrecen una clave metodológica para que la teología pastoral procure “enamorar con la divinidad de Cristo” sin reducir la evangelización a fórmulas legales ni disolverla en mera subjetividad.

Amar la tradición es releerla permanentemente en cada tiempo y contexto diferente con «genuina atención, inteligencia, razonabilidad y responsabilidad».¹ Ello se hace especialmente significativo para la teología pastoral que aspira a alcanzar una comunicación reveladora del kerigma cristiano en el presente. El teólogo sistemático tiende a dilucidar, de la manera más completa posible, la significación de las doctrinas, pero es en la comunicación pastoral «donde la reflexión teológica aporta todo su fruto. Sin las primeras siete etapas no se produciría ningún fruto, pero sin la última etapa, las siete primeras se realizarían en vano por falta de maduración».² Ello corresponde a la destinación comunicativa que el teólogo pas-

1 Bernard Lonergan, *Método En Teología*, Verdad E Imagen (4ª: repr., Salamanca: Sígueme, 2006), 258.

2 Ibid., 341.

toral procura: llevar «al oyente a compartir la significación cognoscitiva, constitutiva y efectiva del que habla».³ Se trata por cierto de la significación, no necesariamente de la cultura ni de los hábitos mentales del que habla. La propuesta de esta contribución quiere recoger el camino de la pastoral postconciliar que toma cada vez más conciencia de su vocación intercultural y postcolonial.

A nivel metodológico, este breve aporte se inscribe en el proceso vivo de redescubrimiento y reinterpretación propio de una relectura, que identifica nuevas dimensiones de la palabra escrita profundizando así su riqueza en el presente, como actores e intérpretes de una historia en constante evolución. Lo que ofrece procura evitar aquella frecuente tentación de hacer un positivismo cristiano –que Rahner gustaba en llamar *Denzingertheologie*– que reduce la función del teólogo a la de un propagandista de las doctrinas del pasado, satisfecho en cumplir con «su deber repitiendo, explicando y defendiendo únicamente lo que había sido dicho en los documentos de la Iglesia».⁴ En esta clave, el teólogo no hace aporte personal alguno y se convierte –tal como expresa simpáticamente Lonergan– «en un papagayo que no tiene más que repetir lo que ya se ha dicho».⁵ Sin embargo, «un teólogo cristiano debe ser auténticamente humano y auténticamente cristiano y no debe ser inferior a nadie en la aceptación que haga de la revelación, de la Escritura o de la doctrina de la Iglesia».⁶

3 Ibid., 342: «Estos aspectos ontológicos pertenecen a la significación, sin importar cuál sea su contenido o su portador. Se los encuentra, pues, en las diversas fases de la significación, en las diversas tradiciones culturales, en todas las formas de la conciencia, y en la presencia o ausencia de una conversión intelectual, moral o religiosa».

4 Ibid.

5 Ibid.

6 Ibid.

1. El símbolo de Nicea y la actividad de la fe

Como dice Gonzalo Zarazaga, la definición de la estricta consustancialidad del Hijo con el Padre de la cual se cumplen 1.700 años,

«es tanto un hito en el que convergen distintas tradiciones teológicas eclesiales para discernir el mejor modo de comprender y expresar la fe en el nuevo contexto cultural; como el momento en que, a partir de la nueva formulación alcanzada, se relanza el proceso continuo de búsqueda. El nuevo escenario abierto por la declaración del *homoousios* requirió tanto el esfuerzo por armonizar y articular esa fórmula con los esquemas y analogías recibidos de la tradición y el magisterio anterior –para mostrar su continuidad con ellos–, como el de impulsar, haciéndose cargo de sus límites conceptuales, la tarea de *seguir profundizando el misterio a que ella apunta, para comprenderlo más y transmitirlo mejor*».⁷

A seguir profundizando siempre mejor el misterio aspira la teología sistemática y a transmitirlo más adecuadamente la pastoral. Sin embargo, resulta fundamental para profundizar, comprender y transmitir el misterio distinguir la actividad de la fe de los enunciados de la fe. Santo Tomás funda la distinción con suma contundencia «*actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem*»⁸ en un texto de algún modo hermenéutico de su visión teológica de la religión cristiana. Ella toma toda su fuerza de este *alcanzar la realidad* en la actividad subjetiva de los creyentes, fruto de un particular instinto de la gracia que es un verdadero modo de conocimiento teológico y místico.⁹ El primer contenido que la fe ofrece no es el resultado de la disquisición del intelecto, ni de la comprensión refleja de fór-

7 Gonzalo Javier SJ Zarazaga, «A 1.700 años de Nicea: la continuidad del diálogo teológico como tradición sinodal de la Iglesia», *Theologica Xaveriana* (2025)

8 *STh.* II-II q. 1, a. 2, ad2m. El objeto de la fe es algo incomplejo como la realidad misma que se cree. «En el Símbolo, como lo indica la manera misma de hablar, se proponen las verdades de la fe en cuanto son término del acto del creyente. Pero este acto del creyente no termina en el enunciado, sino en la realidad que contiene. En verdad, no formamos enunciados sino para alcanzar el conocimiento de las realidades».

9 Cf. EG 119; Ricardo Ferrara, «*Fidei infusio*» y revelación en santo Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*, I-II q100, a4, ad1m», *Teología* (1974): 24-32, 29s. Cf. Fabricio Forcat, «El *sensus fidei* y la vida cristiana en la historia», en *Busco a mis hermanos...* (Gn 37,16) *Fraternidad y sinodalidad desde una Ecclesia semper reformanda*, ed. por Sociedad Argentina de Teología (Bs. As.: Agape, 2022), 329-337

mulas teóricas, sino más bien el fruto de un *juicio por inclinación*, una *ordinatio rationis* que da a la afectividad humana una orientación al bien final de la vida. El *credere in Deum* provoca en el creyente un conocimiento cierto y directo que se realiza por connaturalidad afectiva, por una cierta asimilación al Dios –Veritas prima– que se revela. La enunciación de la fe es causa necesaria pero totalmente insuficiente sin esa vivencia interior que enciende en el creyente *el ojo del amor religioso*.

La fórmula del *homoousios* ejemplifica la tensión que este artículo propone resolver. Por un lado, es un *enuntiabile*, una proposición compleja que el entendimiento humano necesita para articular la realidad simple de la divinidad de Cristo. Por otro, el Concilio no definió para que los creyentes *asintieran* a una fórmula, sino para que, a través de ella, alcanzaran vivencialmente la realidad de la consustancialidad del Hijo con el Padre. La historia de la recepción de Nicea, sin embargo, muestra los dos riesgos diagnosticados: la petrificación del *homoousios* en fórmula legal (el arianismo fue condenado, pero la ortodoxia a veces operó como mero correcto asentimiento) y su disolución en experiencia, en ciertas espiritualidades modernas que hablan de «Cristo» sin la densidad cósmica y trinitaria que su divinidad designa). Tomás de Aquino, al distinguir *actus credentis* y *enuntiabile* ofrece un criterio que evita ambos riesgos: el enunciado es necesario pero insuficiente, legítimo pero desproporcionado, evolutivo pero no arbitrario. La distinción tomasiana permite leer Nicea no como punto final de la reflexión, sino como momento en un proceso que exige continuamente la conversión del corazón para que el *actus credentis* termine en el contacto vivo con la *res*.

En esta dirección, y siguiendo el espíritu de Santo Tomás, Bernard Lonergan comprende que la fe –base, fundamento y punto de partida del discurso religioso y de la teología–, es «el conocimiento que nace del amor religioso». Además del conocimiento que se obtiene por las diversas actividades del experimentar, entender y juzgar, la fe ofrece otro tipo de conocimiento, fruto del discernimiento

del valor y de los juicios de valor de una persona *enamorada*. Verse afectado por la realidad última, estar enamorado de esa manera es el resultado del amor de Dios que inunda nuestros corazones. Sólo en un segundo momento surgen las cuestiones sobre la existencia o naturaleza de Dios, cuestiones propias del amante que busca conocerlo o del no creyente que busca escapar de él. Esta es la situación existencial del sujeto una vez que ha sido llamado por Dios a la vida de la fe.¹⁰ Lonergan prioriza el campo de la trascendencia de la conciencia, propio de la *ultima solitudo* que «deja a un lado las construcciones de la cultura y toda la compleja masa de operaciones mediadoras, para volver a una nueva inmediatez mediada: la de su subjetividad en tensión hacia Dios».¹¹ En ello asume la jerarquía que establece el Aquinate en su célebre tratado de la ley evangélica, verdadero corazón teológico y pastoral de su Suma Teológica.

2. La articulación tomasiana de la ley de la fe

Santo Tomás rechaza el dilema de si la doctrina sagrada es ciencia especulativa o práctica, contemplación de Dios o análisis moral, por el simple hecho que al recibir su unidad de la Revelación trasciende la distinción, y contempla todas las cosas a la luz de Dios.¹² Torrell señala una motivación pastoral en la redacción de la Suma, cuando Tomás es encargado de la enseñanza regular de los hermanos, con el objetivo de prepararles mejor para la predicación y confesión, las dos misiones principales confiadas a los dominicos por el papa Honorio III.¹³ Una motivación crítica de toda una serie de textos decadentes en su época, que sin «*fundamentar las razones evangélicas*», descuidaban «la formación propiamente dogmática en

10 Cf. Bernard Lonergan, *Método en teología* (Salamanca: Sígueme, 2006), 116s.

11 Ibid., 35.

12 *STh*, I q. 1, a. 4.

13 Jean-Pierre Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra* (Navarra: EUNSA, 2002), 163. «Tomás aprovechará esta experiencia en Orvieto para redactar la Suma Teológica algunos años más tarde».

las grandes verdades de la fe».¹⁴ La jerarquía de elementos en el acto de fe y su comprensión del evangelio como ley nueva de la gracia constituyen dos fundamentos preciosos para la teología pastoral. Rescato unos pocos textos en orden a la relectura con mentalidad histórica este artículo tiene por objetivo.

Para Tomás la ley nueva del evangelio es principalmente la misma gracia del Espíritu Santo que suscita la experiencia de la fe. Así responde a la objeción de que el evangelio es escrito:

«En el texto del santo Evangelio no se contiene sino lo que toca a la gracia del Espíritu Santo, bien sea como disposición, bien como ordenación para el uso de la gracia. Como *disposición del entendimiento* para la fe, mediante la cual se nos da la gracia del Espíritu, se contiene en el Evangelio cuanto pertenece a la manifestación de la divinidad y humanidad de Cristo; como *disposición del afecto*, se contiene en el Evangelio cuanto mira al desprecio del mundo, por el cual se hace al hombre capaz de la gracia del Espíritu Santo».¹⁵

Esta *disposición del afecto* es tan principal en la comprensión tomasiana de la fe, que impacta la generosidad de mirada que alcanza en el tratado de la ley nueva. Al compararla con la *ley antigua*, invita a tener en cuenta, que, «en el estado del Antiguo Testamento, hubo algunos que tenían la caridad y la gracia del Espíritu Santo, ya que principalmente esperaban promesas espirituales y eternas y, según esto, pertenecían a la ley nueva».¹⁶ Lo mismo dice en la respuesta:

«La ley nueva se llama ley de fe, en cuanto que su principalidad consiste en la misma gracia que se da interiormente a los creyentes, por lo cual se llama gracia de la fe. Pero secundariamente tiene algunas obras, ya morales, ya sacramentales (propias del uso de la gracia), en las cuales no consiste la principalidad de la ley nueva, como consistía la de la ley antigua. Y los que en el Antiguo Testamento fueron aceptos a Dios por la fe, en esto pertene-

¹⁴ Ibid., 137.

¹⁵ *STh*, I-II, q. 106, a.1, ad2m. Subrayado nuestro.

¹⁶ *STh*, I-II, q. 107, a.1, ad2m; "Hubo, sin embargo, en el estado del Antiguo Testamento, algunos que tenían la caridad y la gracia del Espíritu Santo, que principalmente esperaban promesas espirituales y eternas y, según esto, pertenecían a la ley nueva". Cf. *STh*, I-II, q.62 a.2: La unidad de fe del AT y el NT indica unidad de fin, y el objeto de la virtud teologal de la fe es el fin último.

cían al Nuevo Testamento, pues no eran justificados sino por la fe en Cristo, que es el autor del Nuevo Testamento».¹⁷

En cuanto enunciado o enseñanza, código de leyes o preceptos que regulan la vida, la ley nueva no justifica más que la antigua, porque no es de distinta naturaleza: es simple norma externa, no principio de acción. El núcleo central de la ley nueva *no es legal*: es el don del Espíritu que hace nuevo el corazón, un evento de fe gratuito e iluminante que inclina el afecto al bien pleno y total revelado en Cristo. El momento de promulgación –decisivo para que la *ordinatio rationis* entre en vigencia– en el régimen de la ley nueva «se realiza en el interior del corazón y consiste en la comunicación de un sentido más que de preceptos exteriores».¹⁸ La novedad que comporta el cristianismo se vincula de modo indisoluble a este elemento teológico hegemónico (que Tomás llama *potisimum*) de la ley nueva: la gracia del Espíritu Santo que derramada en el corazón crea el amor de Dios y del prójimo. Tan radical es su perspectiva que, siguiendo a San Pablo y a San Agustín, Tomás afirma que sin este elemento hegemónico matarían incluso toda instrucción y todo mandamiento, también los contenidos en el evangelio:

«Como elementos secundarios de la ley evangélica están los documentos de la fe y los preceptos, que ordenan los afectos y actos humanos, *y en cuanto a esto, la ley nueva no justifica*. Por esto dice el Apóstol en 2 Cor 3,6: La letra mata, el espíritu es el que da vida. Y San Agustín, exponiendo esta sentencia en la misma obra, dice que por letra se entiende cualquiera escritura que está fuera del hombre, aunque sea de preceptos morales, cuales se contienen en el Evangelio, por donde también la letra del Evangelio mataría si no tuviera la gracia interior de la fe, que sana».¹⁹

Mantener bien esta jerarquía teológica del cristianismo resulta central para la teología pastoral. Tomás piensa la ley nueva –ley infusa– en relación con la sabiduría que conduce la vida de los justos:

17 *STh*, I-II, q. 107, a.1, ad3m.

18 Cf. Fabricio Leonel Forcat, «La Ley Nueva, corazón de la moral tomasiana», *Studium. Filosofía y Teología*. (2020): 13-43, 23. Cf. Stanislas Lyonnet, *El amor, plenitud de la ley* (Salamanca: Sígueme, 1981)115.

19 *STh*, I-II, q106, a.2. Subrayado nuestro.

«la divina sabiduría, a través de las edades, se derrama en las almas santas, haciendo amigos de Dios y profetas».²⁰ En definitiva, eso que llamamos evangelizar, de veras acontece si bajo el impulso del Espíritu enamoramos del misterio y damos vida con la fuerza de la fe.

El modo profundo y generoso que Tomás tiene de comprender la fe, lo lleva en su *Comentario al credo* –un texto pastoral, diríamos hoy– a poner de ejemplo la fe de la viejita:

«La fe dirige la vida presente. Para que el hombre viva bien, ha de tener los conocimientos necesarios para vivir bien; y si se viera forzado a adquirirlos todos por medio del estudio, o no lo lograría, o sólo tras largo tiempo. Pero la fe enseña todo lo necesario para vivir bien: que hay un solo Dios, que premia a los buenos y castiga a los malos; que existe otra vida, etc.: (...) Es manifiesto, porque ninguno de los filósofos de antes de la venida de Cristo, a pesar de todos los esfuerzos, pudo saber tanto acerca de Dios y de lo necesario para la vida eterna cuanto después de la venida de Cristo sabe cualquier viejecita mediante la fe. Por lo cual Isaías (II, 9) dice: “Colmada está la tierra con la ciencia del Señor”».²¹

Semejante realismo histórico en la observación de la fe, y el recuerdo permanente de la hegemonía de su elemento teologal pueden apreciarse también en la propuesta lonerganeana de atender a la diferenciación de la conciencia, que abordo en el punto final. La jerarquía de la ley nueva ofrece por tanto un criterio pastoral preciso: lo constitutivo del kerigma no es el enunciado en sí, sino la gracia que dispone el afecto para recibirlo. Una pastoral que olvide esta jerarquía puede más fácilmente caer en la tentación del «positivismo cristiano» denunciado por Rahner al confundir la transmisión de la fe con la repetición de fórmulas. Ello no implica negar el riesgo contrario que disuelve el enunciado en mera experiencia subjetiva. La fe es un evento tan radicalmente personal como comunitario. El ejemplo de la *viejecita* que ofrece Tomás resulta modélico: ella no tiene la fórmula más elaborada, pero tiene el *actus* mejor dispues-

20 *STh*, I-II, q. 106, a.1, ob. 3, donde se cita Sab 7,27.

21 Santo Tomás de Aquino, *Credo*, prol. 4

to para creer lo que Dios revela y la Iglesia enseña. La crítica del Papa Francisco al gnosticismo que mide la santidad por el «grado de conocimiento de ciertas doctrinas» confirma desde el magisterio contemporáneo lo que Tomás ya había establecido: que la letra –incluso la del Evangelio–, mataría sin la gracia interior de la fe que sana.²² La pastoral, entonces, no debe buscar sólo ni primeramente la fórmula más precisa, sino la disposición afectiva más profunda. La atención a la diferenciación de la conciencia planteada por Lonergan puede servir de ayuda para discernir, en cada contexto, qué tipo de comunicación favorece esa disposición.

3. La diferenciación de la conciencia y la vocación teológica

La distinción tomasiana y la jerarquía de la ley nueva remedian el problema *en principio*: establecen que la comunicación pastoral debe buscar el *actus* antes que el *enuntiabile*, la gracia antes que la letra. Pero no resuelven el problema *en concreto*: ¿cómo comunicar la fe en los variados tipos de sentido común de nuestro tiempo? Aquí la atención a la conciencia histórica propuesta por Lonergan se vuelve indispensable. Sin contradecir a Tomás, permite operativizar su distinción en contextos culturales que el autor medieval no podía del todo prever.²³

La propuesta de Lonergan permite valorar el *discurso religioso* propio del campo del sentido común sin desconectarlo ni identificarlo con la teología académica. El teólogo pastoral tiene por voca-

22 Papa Francisco, *Gaudete et exsultate: Sobre el llamado a la santidad en el mundo actual* (Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana., 19 de marzo de 2018), 36-37. 37). En su crítica al “gnosticismo actual”, que describe como «una postura subjetivista que deja al hombre encerrado en su razón y sus sentimientos», que lo lleva a «medir la santidad no por el grado de caridad sino por el grado de conocimiento de ciertas doctrinas». Y prosigue «Estas son producto de “mentes sin encarnación”, faltas de sensibilidad, que con sus teorías pretenden “domesticar” el Misterio de Dios, en busca de una total claridad» (36-46).

23 Matizo la afirmación del párrafo en la hermenéutica ofrecida en mi tesis de doctorado. Santo Tomás formula cierto principio de la historicidad de la ley nueva al reconocer que en sus elementos secundarios se diversifica según los lugares y las épocas históricas de las distintas personas, generaciones y pueblos. Cf. Fabricio Forcat, *La vida cristiana popular. Su legítima diversidad en la perspectiva de Rafael Tello* (Ágape-UCA-Fundación Saracho, 2017), 337

ción realizar una teología que siendo tan próxima y significativa para los destinatarios no deje por ello de ofrecer los fundamentos históricos y sistemáticos adecuados. En la propuesta del canadiense, la teología profesional tiene que realizar ambas exigencias. La primera en la especialización funcional de la comunicación –punto de llegada de todo el trabajo teológico– y la segunda en las otras especializaciones, especialmente en la sistemática, fundamento de la comunicación. Sin embargo, a la hora de querer «comunicar» la teología, todo depende del tipo de conciencia de los destinatarios.

«todo lo que es científico parece esencialmente extraño a la conciencia indiferenciada y todo esfuerzo por imponerla constituye, no solamente una intromisión intolerable y fatal, sino que también está condenada al fracaso. Tan pronto como la conciencia se diferencia, se hace necesario un desarrollo correspondiente en la expresión y presentación de la religión».²⁴

Precisamente ello ha ido pasando desde el lenguaje bíblico en adelante en el proceso vivo de transmisión de la fe. Vuelvo a la argumentación de Tomás que así lo expresa: «En el fervor de su fe, la persona ama la verdad que cree, revuélvela en su espíritu y la abraza, procurando encontrar las razones para su amor».²⁵ El aporte que ofrece el realismo crítico de Lonergan consiste precisamente en asumir radicalmente la historicidad en que este proceso se lleva adelante, señalando los diferentes campos de significación y ayudando a entender mejor la relación entre la experiencia de fe, el discurso religioso y la teología.

Al teólogo sistemático, es su propio campo de la interioridad el que le permite construir la base común del sentido común y la teoría, para enlazar la experiencia propia del campo de la trascen-

24 Lonergan, *Método en teología*, 137-138. «Para volver a la objeción común diría que se debe preguntar: ¿Cuál y de quién es la vida real que está en cuestión? Si se trata de la vida real de los primitivos y de otros casos de conciencia indiferenciada, entonces evidentemente una teología académica es absolutamente impertinente. Pero si se trata de la vida real de conciencias diferenciadas, entonces, en la medida que la conciencia es diferenciada, la teología académica es una necesidad».

25 *STh. II-II, q.2, a.10, c.* «Cum enim homo habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam, et super ea excogitat et amplectitur si quas rationes ad hoc invenire potest». Cf. Consuelo Vélez, «Los campos de significación y el quehacer teológico una contribución desde Bernard Lonergan», *Cuestiones Teológicas* 79 (2006): 97-115, 109.

dencia con el mundo mediado por la significación y motivado por el valor.²⁶ El campo del sentido común y el campo de la teoría son necesarios y complementarios para el desarrollo de la experiencia religiosa, pero al mismo tiempo tienen sus límites que deben ser superados. Identificar la teología con la religión, con la liturgia, con la oración, con la predicación es, sin duda alguna, regresar al período del cristianismo primitivo. Pero es, igualmente, olvidar el hecho de que las condiciones culturales del período primitivo han dejado de existir desde hace mucho tiempo.²⁷ De allí que la conciencia histórica y la perspectiva intercultural deban constituirse en la piedra basal de la teología pastoral.

«Cuando los campos del sentido común, de la teoría, de la interioridad y de la transcendencia se distinguen y se relacionan, se entiende más fácilmente la diversidad de la expresión religiosa. Porque su fuente y su núcleo están en la experiencia del misterio de amor y temor y éste pertenece al campo de la transcendencia. Sus fundamentos, sus términos y relaciones básicas, su método se derivan del campo de la interioridad. Su desarrollo técnico está en el campo de la teoría. Su predicación y su enseñanza están en el campo del sentido común».²⁸

Atenta al sentido común de cada grupo humano, la teología pastoral «partirá de la cultura de ellos y buscará los caminos y los medios para hacer de dicha cultura un vehículo de comunicación del mensaje cristiano».²⁹ Mensaje que no podrá arraigar sin aquel conocimiento teológico propio del «campo de la transcendencia» capaz incluso de apartar al sujeto del campo del sentido común, de la teoría y de la primera interioridad, e introducirlo en el campo propio del misterio.³⁰ La atención diferenciada de los campos de la conciencia puede ser de gran ayuda para la relación y mutua fecundación de la teología sistemática con la teología pastoral. A esta última, se le presenta siempre el desafío de atender a las condiciones particulares y a la diversidad de horizontes culturales que el

26 Cf. Lonergan, *Método en teología*, 115.

27 Cf. *Ibid.*

28 *Ibid.*, 117.

29 *Ibid.*, 348.

30 *Ibid.*, 258s.

cristianismo tiene por vocación asumir en la historia. En esta dirección, la perspectiva histórica de Lonergan advierte a los teólogos sistemáticos

«que, aunque para el hombre secular del siglo XX la diferenciación más familiar de la consciencia es la que distingue y relaciona *teoría y sentido común*, no obstante, en la historia de la humanidad, tanto en el Oriente como en el Occidente cristiano, la diferenciación predominante de la consciencia es la que afirma a la vez la oposición y el mutuo enriquecimiento de los campos del *sentido común* y de la *transcendencia*».³¹

La mentalidad histórica en la teología pastoral puede entonces también significar una riqueza tanto en el desarrollo de la teología sistemática, como en el campo propio de la moral teologal, puesto que toda ampliación y crecimiento auténtico de la Iglesia se realiza a través de la vida teologal de los creyentes. Ser atentos al uso de la gracia de la gente, a los nuevos símbolos que la expresan, a sus narrativas y a sus vivencias concretas puede convertirse, por tanto, en una fuente fecunda de renovación y vida para el servicio ineludible que la teología metódica aspira a ofrecer.

«No hay nada que la teología necesite con tanta urgencia como la experiencia religiosa contenida en los símbolos y las narraciones del pueblo. A ellos tiene que acudir, si no quiere morir de hambre. Los conceptos teológicos son raras veces expresión de experiencias nuevas. Con frecuencia reproducen simplemente denominaciones de experiencias pasadas. Más que nunca necesita la teología, para poder ser teología y no dedicarse sólo a la historiografía de la propia disciplina, el pan de la religión, de la mística y de la experiencia religiosa de la gente sencilla».³²

Crecimientos notables y de enorme riqueza se han dado cuando nuevas culturas son evangelizadas. Ellas traen un enorme crecimiento, no sólo en número, sino en los aspectos que más vida y profundidad dan a la Iglesia.³³ Lonergan resalta este desarrollo que «surge cuando se predica el Evangelio a una cultura diferente, o a

31 Ibid., 258s.

32 Johann Baptist Metz, «Iglesia y pueblo o el precio de la ortodoxia», en *Dios y la ciudad*, ed. por Antonio Álvarez Bolado et al (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975), 117-144, 136.

33 Cf. Forcat, «El sensus fidei y la vida cristiana en la historia», 329-337, 336.

una clase diferente dentro de la misma cultura. Se da un tipo de desarrollo más claro, y es el que brota de las diversas diferenciaciones de la consciencia humana».³⁴

Balance: el camino sinodal de la teología

El artículo ha querido ofrecer una relectura gobernada por la pregunta pastoral: ¿cómo comunicar el contenido niceno de manera que el destinatario no reciba solo un enunciado correcto, sino que sea movido al *actus credentis* que termina en la *res* misma? Advertir las múltiples diferenciaciones de la conciencia humana en la reflexión pastoral queda planteada entonces como una provocación para que la teología sea una reflexión significativa para la vida concreta, práctica y cotidiana de los destinatarios. En definitiva, una teología *a la altura de la época*. Como lo expresa Adolphe Gesché, se convierta realmente en teología y no en ideología o discurso de persuasión.³⁵ Solo así la teología se hace servicio de la fe del pueblo de Dios peregrino en la historia: buscando adecuar sus formulaciones a los cambios culturales, los usos lingüísticos y los nuevos horizontes de comprensión con que cada época desafía a la Iglesia y pone a prueba la vigencia de su misión. Amar verdaderamente la tradición es impulsarla a fructificar el presente, en un proceso de búsqueda permanente de inculturación del Evangelio. Sólo por este camino, señala Zarazaga, «la actualización teológica y la profundización doctrinal pertinente dan impulso a la tradición eclesial y le permiten mostrar toda su vitalidad y vigencia».³⁶ Una relectura de la tradición con mentalidad histórica, «ha sido [y es!] una tradición constante en la Iglesia».³⁷ El ejercicio de diálogo teológico resulta de este

34 Lonergan, *Método en teología*, 339.

35 Cf. Adolphe Gesché, *El mal. Dios para pensar I* (Salamanca: Sígueme, 2010), 13-17. Cf. Vélez, «Los campos de significación y el quehacer teológico una contribución desde Bernard Lonergan», 107.

36 Zarazaga, «A 1.700 años de Nicea: la continuidad del diálogo teológico como tradición sinodal de la Iglesia»

37 Norman Tanner, «Repensar la ortodoxia en Nicea-Constantinopla y Calcedonia», *Concilium* (2014) 47-56, 55.

modo «un aspecto constitutivo de la tradición sinodal de la Iglesia y su apertura ecuménica: “Solo así la Iglesia podrá convertirse en una verdadera ‘conversación’ dentro de sí misma y con el mundo, caminando al lado de cada ser humano al estilo de Jesús”». ³⁸

Bibliografía

- Ferrara, Ricardo. «“*Fidei infusio*” y revelación en santo Tomás de Aquino. *Summa Theologiae* I-II, q. 100, a. 4, ad 1». *Teología* 23-24 (1974): 24-32.
- Forcat, Fabricio. «El *sensus fidei* y la vida cristiana en la historia». En «*Busco a mis hermanos...*» (Gn 37,16). *Fraternidad y sinodalidad desde una Ecclesia semper reformanda*, ed. por Sociedad Argentina de Teología, 329-337. Buenos Aires: Ágape, 2022.
- Forcat, Fabricio. *La vida cristiana popular. Su legítima diversidad en la perspectiva de Rafael Tello*. Buenos Aires: Ágape; UCA; Fundación Saracho, 2017.
- Forcat, Fabricio Leonel. «La Ley Nueva, corazón de la moral toma-siana». *Studium. Filosofía y Teología* XXIII, n.º 45 (2020): 13-43.
- Francisco. *Gaudete et exsultate: Sobre el llamado a la santidad en el mundo actual*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana., 19 de marzo de 2018. vatican.va.
- Gesché, Adolphe. *Dios para pensar*. Vol. I: *El mal*. 3.ª ed. Salamanca: Sígueme, 2010.
- Lonergan, Bernard. *Método en teología*. Verdad e imagen. Salamanca: Sígueme, 2006. 4ª.

38 Zarazaga, «A 1.700 años de Nicea: la continuidad del diálogo teológico como tradición sinodal de la Iglesia» citando Sínodo de los Obispos, Informe de Síntesis de la Primera Sesión de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos (4-29 de octubre de 2023): “Una Iglesia sinodal en misión”. Ciudad del Vaticano: Secretaría General del Sínodo, 2023. synod.va. I, 2ª...

- Lyonnet, Stanislas. *El amor, plenitud de la ley*. Salamanca: Sígueme, 1981.
- Metz, Johann Baptist. «Iglesia y pueblo o el precio de la ortodoxia». En *Dios y la ciudad*, ed. por Antonio Álvarez Bolado et al., 117-144. Madrid: Cristiandad, 1975.
- Tanner, Norman. «Repensar la ortodoxia en Nicea-Constantinopla y Calcedonia». *Concilium* 355, Artículo 3 EPUB (2014).
- Torrell, Jean-Pierre. *Iniciación a Tomás de Aquino. Su persona y su obra*. Pamplona: EUNSA, 2002.
- Vélez, Consuelo. «Los campos de significación y el quehacer teológico: una contribución desde Bernard Lonergan». *Cuestiones Teológicas* 33, n.º 79 (2006): 97-115.
- Zarazaga, Gonzalo Javier, S. J. «A 1.700 años de Nicea: la continuidad del diálogo teológico como tradición sinodal de la Iglesia». *Theologica Xaveriana* 75 (2025).