

LA TRADICIÓN EN TEOLOGÍA FUNDAMENTAL *

CÉSAR IZQUIERDO

SUMARIO: I. CONCEPTO TEOLÓGICO DE TRADICIÓN. 1. *Vaticano I y su entorno*. 2. *La Tradición en el Vaticano II*. II. LA TRADICIÓN EN LA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL. 1. *La tradición, hermenéutica histórica de la razón*. 2. *La tradición y los orígenes del cristianismo*. 3. *Tradición y dogma*. 4. *Tradición e Iglesia*. CONCLUSIÓN.

Plantearse cuál es la función de la tradición en Teología Fundamental conduce a una pregunta previa: ¿de qué tradición estamos hablando? Con la tradición no sucede como con la Sagrada Escritura —«alma de la teología»— que está perfectamente delimitada: se interpreta a lo largo de la historia, pero siempre con referencia a un texto. Ni tampoco sucede como con las ciencias, ricas en su variedad y en su no normatividad. En el caso de la tradición, se reconoce una variedad de tipos (divina, apostólica, eclesiástica; activa, subjetiva, etc.) y una multiplicidad de testimonios de autoridad desigual, que no permiten establecer una delimitación material de la tradición. Al mismo tiempo, sin embargo, esa tradición, difícil de fijar, es normativa para la fe. La dificultad de armonizar variedad o diversidad por un lado y normatividad por otro ha ido acompañada a lo

* Este texto recoge sustancialmente la versión castellana de la ponencia del autor en el «Congresso Internazionale di Teologia a 125 anni da *Dei Filius*, celebrado en la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma, 25-30 setiembre 1995). Las ponencias del Congreso han sido publicadas en italiano por R. Fisichella (ed.) con el título *La Teologia fondamentale. Convergenze per il terzo millennio*, Piemme, Casale Monferrato, 1997.

largo de la historia por excesos en ambos sentidos. Y así no han faltado interpretaciones que han convertido a la tradición en elemento de una ideología, junto a otras que la vaciaban de contenido para hacer progresar a la historia.

En el presente trabajo trataré de delimitar, como una cuestión previa, el concepto de Tradición a partir del Vaticano I y después en el Vaticano II. En un segundo momento me propongo reflexionar sobre el modo como el concepto teológico de Tradición afecta a la Teología Fundamental, tanto en general como en algunos aspectos particulares.

I. CONCEPTO TEOLÓGICO DE TRADICIÓN

Nos dirigimos a la formulación de un concepto teológico de tradición partiendo de la enseñanza de los dos últimos concilios ecuménicos, así como de la de la reflexión teológica que los ha acompañado.

1. *Vaticano I y su entorno*

Aunque la tradición no entra en el campo inmediato de la enseñanza de *Dei Filius*, centrada principalmente en la fe como conocimiento, la Constitución Dogmática del Vaticano I se refiere a la tradición en tres momentos. En primer lugar recoge la cita de Trento en la que se indica que la revelación se contiene en los libros sagrados y en las tradiciones no escritas¹. Un poco más adelante se habla del sentido de la Escritura en aquello que se relaciona con la fe y las costumbres, para añadir que este sentido es el que ha mantenido y mantiene la Iglesia. Y concluye: «a nadie está permitido interpretar la Escritura en contra de este sentido o en contra del consentimiento unánime de los Padres»². Finalmente, en el capítulo IV la

1. D. 3006 que remite a D. 1501.

2. D. 3008.

referencia se dirige a la doctrina de la fe «*tanquam divinum depositum Christi tradita...*». Este depósito se debe interpretar según el sentir de la Iglesia; sigue a continuación el célebre texto del «*Com-munitorium*»³.

La entidad de estos tres pasajes no permite detectar en el Vaticano I una voluntad de ocuparse explícitamente de la tradición, la cual, sin embargo, había sido objeto tanto de la crítica de autores ilustrados, como de una interpretación tradicionalista y fideísta a comienzos del XIX, que habían afectado negativamente a su comprensión en el interior y en el exterior de la Iglesia. En todo caso, la autonomía de la razón implicada en la crítica ilustrada a la tradición encuentra una respuesta en la afirmación conciliar de que a nadie está permitido interpretar la Escritura en contra del sentido recibido en la Iglesia. Por otro lado, el sentido de los textos citados va en la línea de acentuar el carácter objetivo de la tradición, así como su configuración como una fuente distinta de la Escritura.

Sin embargo, la tradición no fue un objeto teológico relegado a un segundo plano durante el siglo pasado. Anteriormente al Vaticano I, la Escuela de Tubinga, sobre todo con J. A. Möhler, y más tarde la llamada Escuela Romana, a través de Franzelin, habían aportado elementos originales para una comprensión de la tradición.

Möhler formuló la teoría de la «tradición viviente», que no era original suya⁴, pero que acabó recibiendo por su medio un significado específico. El deseo de Möhler de contrarrestar el racionalismo e individualismo de la Ilustración le llevó a acentuar el carácter subjetivo de la tradición. La tradición no es para él solamente una enseñanza objetiva basada en una colección de textos patrísticos y de enseñanzas conciliares, ni una transmisión mecánica de la doctrina revelada, ni tampoco una fuente de revelación al lado de la otra fuente que es la Escritura. Todas estas ideas que acentúan el aspecto objetivo, habían conformado la teología postridentina de la tradición. Para Möhler, en cambio, la tradición es el principio viviente

3. D. 3020.

4. Cfr. Y. M. J. CONGAR, *La tradición y las tradiciones*, I, Dinor, San Sebastián 1964, pp. 315-317. «Los términos 'tradición viviente', 'evangelio viviente' aparecen en los adversarios católicos de la Reforma».

y dinámico de la revelación, la expresión del genio del cristianismo que se muestra en su desarrollo histórico, y se identifica con la vida de la Iglesia en cuanto comunidad animada por el Espíritu Santo⁵. La lógica de la Iglesia y de la tradición va de dentro hacia fuera: el espíritu interiorizado, que es el principio interior de unidad, trata de expresarse⁶. Pero el espíritu que anima a la Iglesia es el Espíritu Santo concedido en Pentecostés. Con ello, Möhler apunta a la dimensión pneumatológica de la tradición que tan fecunda sería en la teología en torno al Vaticano II⁷.

A Franzelin, por su parte, se debe el haber ofrecido una clasificación del sentido objetivo y del sentido activo de la tradición. En sentido objetivo, la Tradición consiste en un depósito de doctrinas o de instituciones transmitido por los antiguos, y fijado en testimonios (los monumentos de la tradición); esta tradición puede ser, según su origen, divina, apostólica y eclesiástica. En sentido activo, la tradición consiste en los actos de transmisión. En un sentido integral, la tradición abarca los dos aspectos⁸. Es misión de todo el cuerpo de los fieles —según Franzelin— conservar y transmitir la tradición, mientras que la misión de enseñar con autoridad pertenece al magisterio.

El hecho de que el Vaticano I prestara poca atención a la tradición explica, tal vez, que la teología posterior no se sintiera urgida a abordar una cuestión cuya naturaleza no parecía presentar problemas especiales. Sin embargo, con la penetración del método histórico en la exégesis católica aparecieron una serie de desajustes que acabaron afectando a la noción de tradición recibida. Al emprender

5. Cfr. A. FRANZINI, *Tradizione e Scrittura. Il contributo del Concilio Vaticano II*, Morcelliana, Brescia 1978, p. 103. «Sin tradición —escribía Möhler, — no hay doctrina cristiana, no hay Iglesia, sino sólo cristianos aislados: no hay comunidad, sino individuos; no hay certeza, sino duda y opinión» (J. A. MÖHLER, *Symbolik*, ed. Geiselman, Köln 1958, p. 421-422).

6. Möhler utilizó en su *Simbólica* incluso la idea hegeliana del «Volkgeist»: cfr. CONGAR, *op. cit.*, p. 320.

7. CONGAR, *op. cit.*, p. 320.

8. J. B. FRANZELIN, *De divina Traditione et Scriptura*, Thesis XI, 2 ed, Roma 1875, p. 96: «Doctrina fidei universa, quatenus sub assistentia Spiritus Sancti, in consensu custodum depositi et doctorum divinitus institutorum continua successione conservatur, atque in professione et vita totius Ecclesiae sese exerit».

una investigación histórica autónoma en el dominio bíblico, algunos autores llegaban a conclusiones distintas o enfrentadas a enseñanzas consideradas tradicionales, abriéndose así paso una peligrosa fisura en el conocimiento creyente. La respuesta del modernismo consistió precisamente en asumir esa separación y defender que existen dos modos distintos —e incluso opuestos— de acceder al objeto de la religión: la historia (la ciencia) y la fe. La tradición era situada en el segundo, en el ámbito de la fe, y su razón de ser no sería otra que la autoridad enfrentada a la razón que impera en la historia y en la ciencia.

Se trataba, es claro, de la tradición entendida de un modo particular, en parte en la misma línea de la teología postridentina. Para ésta, la Tradición es la tradición objetiva —el depósito de la fe— que tiene como sujeto fundamental al magisterio de la Iglesia. La noción clave que sintetizaba toda esta comprensión de la tradición era el dogma, que venía a expresar el principio de la autoridad magisterial en la Iglesia. Por otra parte, la Tradición se seguía entendiendo en la línea de una tradición constitutiva, es decir, como la *otra* fuente de la revelación⁹, que justifica las formulaciones dogmáticas en la Iglesia. Aunque se diferenciaba, mediante las calificaciones teológicas, la autoridad de las expresiones de la Sagrada Escritura (*de fide divina*) y la de las fórmulas dogmáticas recibidas por la Tradición (*de fide catholica definita*), en la práctica se atribuía frecuentemente a éstas últimas la misma autoridad que a la palabra de Dios, y en tal caso se desembocaba en un planteamiento un tanto intelectualista que no valoraba suficientemente el proceso eclesial de penetración en lo revelado.

El resultado fue una cierta oposición entre historia y dogma —historia y tradición— que no podía ser sino destructor. De nuevo el fideísmo amenazaba al conocimiento creyente, con el riesgo de llegar a la pura y simple increencia al percibir la oposición entre la fe y la razón, entre la ciencia y la creencia: se le entregaba a la voluntad individual la decisión de creer o no creer, sin contar para ello

9. Cuestión del *partim... partim* anterior a Trento. Cfr. CONGAR, *op. cit.*, pp. 273-278.

con una base firme. Con ese planteamiento, la solución, si la había, no podía provenir de las dos posturas enfrentadas, ya que, tanto si se partía de la historia como de la tradición, resultaba imposible arribar a un horizonte de compensación suficientemente elevado como para captar su unidad profunda más allá de fenómenos particulares.

A Maurice Blondel se debe una aportación capital para la comprensión del elemento histórico y dogmático del conocimiento. En su *Histoire et Dogme*, Blondel esquematizó los dos extremos viciosos, a los que designó con los nombres de «extrinsecismo» e «historicismo»¹⁰. El primero de ellos se centra en el elemento dogmático al cual somete la historia, que es interpretada según el principio de la verdad del dogma. Por su parte, al historicismo le caracteriza el postulado de la absoluta autonomía de la ciencia histórica, que viene a convertirse de ese modo en la instancia última de la realidad que estudia. Frente a estos dos extremos, Blondel presenta la tradición como la realidad que engloba a la historia y al dogma —junto con la praxis cristiana—, de forma que constituye una síntesis anterior a sus elementos. La tradición es entonces —frente a la visión separada, tanto de la historia como del dogma— la expresión total de la realidad una, no separada. El origen de la tradición cristiana está en Cristo, en la misma conciencia de Cristo, y remite necesariamente a la Iglesia. Se recupera así, y por una vía más epistemológica que teológica, las condiciones de la unidad del conocimiento, tanto histórico como dogmático. Hay un sujeto de conocimiento que es la Iglesia, y en la misma Iglesia es donde tiene lugar el conocimiento histórico, la formulación dogmática, las formas de vida y de práctica cristiana que se relacionan sin oponerse, y que se condicionan armónicamente. Blondel no trataba el tema como teólogo, y por eso no apeló a la dimensión pneumatológica de la tradición, pero dejó algunos elementos para el desarrollo de este aspecto esencial de su naturaleza. A partir de él, se refuerza el sentido activo de la tradición

10. Me he ocupado ampliamente de esa cuestión en mi *Blondel y la crisis modernista*, Eunsa, Pamplona 1990.

e, indirectamente, una visión más unitaria de las relaciones entre Sagrada Escritura y Tradición¹¹.

2. *La tradición en el Vaticano II*

Son conocidas las vicisitudes por las que pasó la elaboración de la Constitución Dogmática *Dei Verbum*: la retirada del esquema *De fontibus revelationis*, el esquema *De deposito fidei custodiendo*, que no llegó a discutirse en el Aula conciliar, y los sucesivos textos del esquema *De divina revelatione*¹². Algo quedaba claro desde el principio: el Concilio se ocuparía detenidamente de la Tradición, pero no sólo de la tradición objetiva, sino también de su constituirse en la Iglesia. Ello venía dado como una consecuencia, en primer lugar, del carácter histórico y concreto de la revelación, tal como acabaría exponiéndola el capítulo I de *Dei Verbum*.

El capítulo II de *Dei Verbum* (nn. 7-10) afronta dos cuestiones que habían sido objeto de discusión y de polémica en la teología de la primera mitad de siglo: las relaciones entre la Tradición y la Sagrada Escritura, y entre la Tradición y el Magisterio. Pero estas cuestiones no son abordadas en sí mismas, sino después de una exposición sobre el carácter apostólico de la revelación y de su transmisión. A partir de los apóstoles, las relaciones entre Escritura y Tradición se retrotraen a un momento fontal, a un punto común a partir del cual se diversifican, pero manteniendo una esencial tensión mutua. *Dei Verbum* presenta así la Escritura y la Tradición no como dos fuentes —la única fuente es Dios, la «divina scaturigo»¹³—,

11. Así lo han puesto de manifiesto diversos autores. Cfr. A. DULLES, *Tradition and Creativity in Theology*, en «First Things» 27 (nov. 1992) 21-22, que atribuye a la renovación del concepto de tradición en la teología católica a J. A. Möhler y a M. Blondel, a través de Geiselmann y Congar, respectivamente; también, J. APECECHEA, *La tradición, principio de progreso en la Iglesia*, en «Lumen» (1991) 7-9, para quien Blondel fue uno de los precursores de muchas ideas e incluso expresiones que más tarde se iban a manifestar y expresar con ocasión del Vaticano II.

12. Cfr. F. GIL-HELLIN, *Dei Verbum. Concilii Vaticani II Synopsis*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993.

13. DV 9.

sino más bien como dos funciones recíprocas con una unidad de origen y de contenido¹⁴.

El Concilio desechó la vía de una confrontación directa entre Escritura y Tradición (representada por el esquema *De Fontibus revelationis*), y abordó la cuestión en un marco más amplio: el proporcionado por el principio de «Evangelio transmitido». En efecto, el Evangelio encierra toda la realidad y el mensaje cristianos, independientemente de su modo de transmisión, porque enlaza directamente con Cristo, revelador y revelación de Dios. Al tomar el Evangelio como punto de partida, el problema de las relaciones entre Escritura y Tradición deja de ser un problema teológico capital que haya que resolver antes de acceder a la naturaleza de la revelación.

Desde otro punto de vista, el marco para superar la dialéctica, al parecer insoluble, entre Escritura y Tradición es la misma Iglesia. El Concilio va más allá de un cierto extrinsecismo que considera la Tradición simplemente como una realidad que pertenece a la Iglesia y sobre la que la Iglesia —el Magisterio, sobre todo— domina. La Iglesia recibe la revelación de Cristo mismo mediante los Apóstoles. En un cierto sentido, la realidad de la Tradición se identifica con la realidad misma de la Iglesia, que se entrega a todas las generaciones¹⁵. Precisamente de ahí arranca el doble significado —activo y pasivo— de la tradición: en efecto, la Iglesia es al mismo tiempo la transmisora y el contenido de la tradición. La Tradición existe en la Iglesia, y la Iglesia se entrega en la Tradición.

La Tradición, entendida como Evangelio transmitido y también como transmisión de «lo que la Iglesia es», implica una acen-

14. Aunque el concilio no se pronunció sobre la teoría de las dos fuentes no se puede decir que deja la cuestión intocada, ya que no permite fácilmente la insistencia sobre la insuficiencia material de la Escritura, como tampoco la contraria, la teoría de la suficiencia material defendida por Geiselman. Según la relación de Florit, se puede defender que, por un lado, todas las verdades han sido de algún modo transmitidas por la Escritura, y por otro, que la función de la Tradición no se limita a una función interpretativa (cfr FRANZINI, *op. cit.*, p. 205).

15. DV 8: «Ecclesia in sua doctrina, vita et cultu, perpetuat cunctisque generationibus transmittit omne quod ipsa est».

tuación del sentido activo¹⁶. No se trata sólo de la comunicación de un mensaje —la forma exclusivamente intelectual de ver la Tradición ya había sido superada por la teología, a partir de la Escuela de Tubinga— sino del acto de entrega de toda la realidad (tradición *real*) que procede de Cristo. Correlativamente, recibir la tradición implica abrirse a esa realidad e incorporarse a ella. Por eso, la tradición se presenta con un marcado carácter vital, aunque la noción de «tradición viva» muestra también sus carencias porque, si bien expresa la actividad de los sujetos, no explica suficientemente que *lo transmitido* tiene una consistencia propia que ofrece resistencia a la acción del sujeto, cuya primera actitud ante la tradición es la de guardarle fidelidad.

Esencial a la tradición es la idea de progreso. Frente al pensamiento post-ilustrado, con su idea de progreso sin raíces, y frente al tradicionalismo, con su principio de tradición como algo cosificado y sin dinamismo, la enseñanza del Vaticano II es clara y clarificadora: «Esta Tradición que viene de los Apóstoles progresa (*proficit*) en la Iglesia bajo la asistencia del Espíritu Santo». Y sigue: «Crece la percepción tanto de las cosas como de las palabras transmitidas...»¹⁷. El crecimiento de la tradición desarrolla la dimensión plenamente eclesial de que antes se ha tratado. Son los creyentes los que «ex contemplatione et studio» y «ex intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia» hacen progresar a la tradición

El progreso o desarrollo de la tradición tiene lugar entre el tiempo de los Apóstoles y el cumplimiento definitivo de las promesas de Dios a la Iglesia. De este modo se expresa también la dimensión escatológica de la tradición: su esencial dinamismo solamente se

16. En *Dei Verbum*, la tradición no tiene un significado unívoco. En DV 8 aparece sobre todo con dos sentidos. El primero, amplísimo, la identifica con toda la vida de la Iglesia, lo cual parece incluir, junto a la tradición apostólica, también las tradiciones eclesíasticas. En otras ocasiones, tradición se usa en sentido restringido, como tradición apostólica. Por otro lado, aunque predomina el sentido activo, no falta el del contenido. Cfr. DV 10.

17. DV 8. Es interesante señalar que aquí se trata de la tradición apostólica. Hasta el esquema IV el texto hablaba de «traditio viva». Finalmente se cambió por «apostolica traditio» para subrayar que sólo se trataba de la tradición de origen divino. Cfr. *Acta Synodalia* IV/1, 353.

amortigua en la escatología. Por su naturaleza escatológica, la tradición no encuentra en este mundo una expresión absolutamente adecuada de su realidad, lo cual es una condición de futuro, ya que si esa expresión fuera posible quedaría anulado todo ulterior desarrollo. Se abren entonces dos posibilidades de explicación del desarrollo: 1) una forma dialéctica para la que el progreso no sería sino el resultado de la oposición de momentos plenos de provisionalidad; 2) el progreso entendido como la actualización y realización, posible en cada momento de la historia, del Evangelio, de la entera realidad cristiana. Únicamente la segunda de esas posibilidades hace justicia a la naturaleza de la tradición y a su vocación a la plenitud que se va adquiriendo progresivamente en el decurso del tiempo, pero que sólo será definitiva al final de la historia, con la segunda venida del Señor.

El progreso —que es desarrollo, y no evolución— de la tradición tiene lugar «sub assistentia Spiritus Sancti», y se realiza por el paso de lo implícito a lo explícito, tanto de la vida como del conocimiento. Para realizar una síntesis existencial-cognoscitiva de ambos se requiere la mediación de alguien capaz de dar el salto hacia adelante en el camino hacia la plenitud de la verdad divina. Ese alguien sólo puede ser el Espíritu Santo que actúa en la Iglesia y mueve y guía —a cada uno según su función, oficio y ministerio— a pastores, doctores, santos y en general a todo el Pueblo de Dios.

Podemos concluir afirmando que a la luz del Vaticano II aparecen con más claridad las perspectivas de la tradición —cristológica, pneumatológica, eclesial, escatológica— que representan un enriquecimiento de su comprensión y, al mismo tiempo, una presentación de indudable valor de cara al diálogo ecuménico. Esa comprensión renovada de la tradición ha sido uno de los agentes principales en la renovación de la teología fundamental.

II. LA TRADICIÓN EN LA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

En dos sentidos principales y básicos actúa la tradición en la teología fundamental. Primero, porque a través de la tradición recibe los misterios que constituyen su objeto (la revelación y la fe). En

segundo lugar, porque a la hora de fundamentar la credibilidad de la revelación, la teología fundamental debe responder a la pregunta por la legitimidad de un conocimiento basado en la autoridad (de una tradición), es decir por la legitimidad del conocimiento teológico en el que la razón y la fe se relacionan y condicionan mutuamente.

Lo que se acaba de afirmar representa una de las formas de entender hoy la teología fundamental. Heredera de la antigua apologética, esta parte de la teología es la que, como es bien conocido, ha experimentado un cambio mayor en los años post-conciliares. La inespecificidad con la que fue en algún momento presentada —como «cuestiones fronterizas», diálogo fe-cultura, etc.— ponía de manifiesto una insuficiente clarificación de su objeto y de su método. Así entendida, la teología fundamental devino un «cajón de sastre», una nueva expresión de aquella «pantología sagrada» de que hablaba Gardail a comienzos de siglo. Sin embargo, pasados unos años, las nuevas propuestas de teología fundamental, formuladas sobre todo con ocasión de los manuales publicados en los últimos quince años, han ido convergiendo hacia unos puntos de acuerdo, como son la incorporación del método dogmático y una concepción de la disciplina planteada desde el misterio de Dios y a partir del hombre llamado a creer, y no ya en función de las críticas racionalista o deísta que recibía la apologética.

Aun manteniéndose esos acuerdos básicos, la teología fundamental sigue varias orientaciones, como han puesto de manifiesto diversos autores¹⁸. Todas ellas, sin embargo, pueden ser situadas en dos concepciones básicas: la que entiende la teología fundamental como una epistemología teológica (A), y la que la concibe como un tratado teológico-sistemático (B).

(A) En la teología fundamental entendida como epistemología teológica, la tradición es, como resulta obvio, una de las cuestiones

18. Cfr. H. STIRNIMANN, *Erwägungen zur Fundamentaltheologie, Problematik, Grundfragen, Konzept*, en «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 24 (1977) 291-365; A. DULLES, *Models of Revelation*, Gill & Macmillan, Dublin 1983, pp. 19-28; S. PIE, *Tratado de Teología Fundamental*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1989, pp. 26-38.

básicas a desarrollar. Forma, en efecto, parte del objeto junto a la Sagrada Escritura y al Magisterio, ya que a partir de ellos es como tiene lugar el conocimiento teológico. Aquí la tradición es considerada sobre todo desde el punto de vista formal, como un modo, —forma— que hace posible el conocimiento. Adquiere entonces un carácter fundamentalmente subjetivo —en cuanto forma subjetiva del conocer— para la cual el contenido es necesario pero, en cierto modo, secundario¹⁹.

(B) Si se concibe, en cambio, a la teología fundamental como tratado teológico-sistemático, su objeto es entonces el misterio de la revelación de Dios y de la fe como respuesta del hombre. Desde esta perspectiva la tradición no es formalmente objeto de la teología fundamental, que debe entonces ir precedida de una «introducción a la teología», sino que constituye un principio de animación de la misma teología, junto con la Escritura. No cabe duda de que si la Sagrada Escritura debe ser «como el alma de la teología»²⁰, la Tradición, al menos en cuanto sentido de la Escritura, debe hallarse también presente en el principio vital de la misma teología. Además, la tradición debe aparecer también al abordar el carácter eclesial de la revelación.

Al margen de su presencia en los tratados, hay que decir que la tradición constituye un punto crucial en la vida de la Iglesia y en la comprensión teológica general, hasta el punto de que se ha afirmado, no sin razón, que la tradición es «quizá, la cuestión más decisiva para el futuro de la Iglesia»²¹. Por un lado, la irrupción tardía en algunos sectores teológicos del principio ilustrado del progreso, con su crítica radical a toda idea de tradición, ha llevado a intentar

19. Esta concepción de la teología fundamental se da sobre todo en el ámbito alemán, unido a veces a una recuperación del esquema apologetico clásico (Religión, Revelación, Iglesia, lugares teológicos), aunque, como es de imaginar, con una orientación muy distinta de la antigua apologetica. En estos casos, la tradición es estudiada entre las fuentes del conocimiento teológico, o bien al tratar de la Iglesia. Cfr. entre otros el *Handbuch der Fundamentaltheologie*, 4 vol., Herder, Freiburg 1985-1988 (la tradición es estudiada en el volumen IV: *Traktat theologische Erkenntnislehre*); H. WALDENFELS, *Teología fundamental Contextual*, Sígueme, Salamanca 1994.

20. DV 24; *Optatam totius* 16.

21. W. KASPER, *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona 1989, p. 98.

recuperar el tiempo perdido en que la teología sufría las estrecheces paralizantes de una tradición entendida como algo impermeable a la ciencia y al progreso. La consecuencia ha sido que un espíritu de revisión ha levantado un gran interrogante ante todo lo recibido, que se ha visto obligado a justificarse ante las exigencias de la razón. El desequilibrio entre autoridad y razón, en el que el peso recaía sobre la primera, ha sido sustituido por un desequilibrio parecido, pero ahora con el peso en el otro extremo, en la razón. No ha faltado —y éste es el otro extremo— una reacción ante este cambio en forma de tradicionalismo, con la correspondiente sacralización de lo tradicional sin distinción de su contingencia o de su esencialidad. Ante estos hechos ha sido necesario profundizar en la teología de la tradición de forma que presente su auténtica naturaleza, y al mismo tiempo se hagan posibles sus relaciones con la razón, con la historia y con la comunidad. Detengámonos, en primer lugar, en el examen de estas relaciones para ocuparnos después de la teología de la tradición y concluir, finalmente, con su uso en la teología fundamental.

1. *La tradición, hermenéutica histórica de la razón*

En un sentido general, la tradición es condición de humanidad: «sólo partiendo de ella adquiere (el hombre) su condición humana»²². La tradición es la que hace posible la incardinación espacio-temporal de un hombre, y el modo particular de ser persona. Es algo previo, por tanto, nunca totalmente una creación de un individuo o de una colectividad. Estos pueden afectarla o modificarla accidentalmente, pero siempre queda un reducto fundamental que, con frecuencia, tiene que ver con el origen mismo de la comunidad, la cual recibe su identidad específica de la tradición.

En consecuencia, la tradición nunca se identifica plenamente con la comunidad, sino que, en cuanto elemento fundante, relacio-

22. M. SECKLER, *Tradición y progreso*, en «Fe cristiana y sociedad moderna» 23, SM, Madrid 1987, p. 24.

nado con el origen de la comunidad, mantiene una distancia respecto a ella. Una comunidad llega a ser tal porque hay una realidad que ha sucedido y ha actuado en el tiempo, la cual es independiente y anterior a la existencia de la propia comunidad. Esta se origina de aquella realidad, pero la memoria de los orígenes queda en cierto modo aparte de la comunidad, como una referencia intangible y fundante. La tradición, entonces, es también la que vela por el origen, lo custodia y lo actualiza por medio de símbolos, relatos, formas de vida, reflexión, etc.

Cuando el individuo se integra en la tradición de una comunidad, al mismo tiempo incorpora la tradición a sí mismo, la hace vivir en él. De ese modo surge la tensión entre lo personal y lo tradicional, que puede desembocar en un aplastamiento del individuo si éste renuncia al ejercicio de su racionalidad y se aliena a lo común y tradicional. Pero esa actitud no hace vivir realmente a la tradición en el sujeto. Hacer suya la tradición es también preguntarse por su razón de ser, poner en relación su autoridad como tal tradición con la propia racionalidad²³. La pregunta entonces por el «por qué» y «para qué» de la tradición apunta a una trascendencia, a un fin de la tradición diverso de sí misma, de su puro mantenerse como tradición; apunta, en definitiva, al desarrollo, al progreso de la tradición en la historia. Esta es la razón por la que la actitud tradicionalista está viciada de raíz en cuanto que anula las preguntas, deshistoriza y cosifica la tradición y la reduce a realidad inerte.

Una posibilidad diversa del sometimiento cosista y despersonalizador a la tradición es la rebelión frente a ella. Al no poder la tradición dar una respuesta satisfactoria a las preguntas de la pura razón, es objeto entonces de un juicio puramente negativo. La autoridad de la tradición, en cuanto irreductible plenamente a la razón, sólo es entonces reconocida como la expresión de un momento provisional e imperfecto del conocer y del actuar. En consecuencia,

23. Cfr. H. CHADWICK, *Tradition and Exploration*, Canterbury Press, Norwich 1994. En el capítulo 6 («Truth and Authority») se ocupa del contraste de la autoridad con la razón, con la conciencia individual y con la experiencia y el sentimiento personales (p. 75).

el hombre se rebela frente a lo tradicional y comunitario, y aspira directamente al futuro sin otra mediación que la de la propia razón individual. Al actuar así, sin embargo, al rechazar todo vínculo con la tradición, experimenta un proceso despersonalizador de su ser, de su identidad concreta e irrepetible.

Si ante la tradición no son respuestas auténticamente humanas ni la alienación ni la rebelión, es porque ambas son excesos de una actitud auténtica que incluye a la vez hallarse incorporado a la tradición reconociendo su autoridad, y una actitud crítica que pregunta y da respuestas en parte distintas a las tradicionales. De ese modo, la tradición custodia la identidad y al mismo tiempo progresa. Como ha escrito L. Kolakowski, si las generaciones jóvenes no se hubieran rebelado contra la tradición heredada, hoy seguiríamos viviendo en las cavernas; pero si la rebelión contra la tradición se hiciera universal, volveríamos a encontrarnos en las cavernas²⁴.

El elemento principal de la tradición es el lenguaje que establece la relación intracomunitaria y al mismo tiempo expresa la realidad que hay en toda tradición. El carácter trascendente de esa realidad —que sólo es conocida por la propia tradición— se puede expresar, y de hecho se ha expresado frecuentemente en la historia, de manera mítica. Pero antes o después es necesario que se dé el paso del mito al logos, a la investigación ordenada y causal de la realidad presente en la tradición. Ahora bien, esta realidad no se contiene en un hecho histórico aislado, ni en una pura representación intelectual. Por su naturaleza específica, la realidad de la tradición necesita de la historia para mostrarse, y es el sujeto histórico el que va haciendo emerger toda esa verdad, de forma que un individuo por sí mismo es desbordado a todos los niveles por la realidad de la tradición²⁵. Es en este sentido en el que se puede afirmar que la tradición constituye la hermenéutica histórica de la razón.

24. Citado por M. SECKLER, *art. cit.*, p. 24.

25. Como dice Pascal, «toda la sucesión de los hombres en el transcurso de tantos siglos debe ser considerada como un mismo hombre que subsiste siempre y que aprende incesantemente...» (B. PASCAL, *Prefacio sobre el tratado del vacío*, en *Obras completas*, tr. y notas de Carlos R. Dampierre, Alfaguara, Madrid 1981).

A la hermenéutica se ha debido el haber puesto de manifiesto el papel positivo y necesario de la tradición de cara al conocimiento, superando así la desconfianza de que venía siendo objeto en la filosofía moderna. Cuando la razón individual se mueve en la pura actualidad y pretende un conocimiento de la realidad basado en puros datos objetivos, independientemente de la historia y del modo como ese mismo conocimiento se ha dado en otros sujetos, establece un corte en la realidad, que sólo es reconocida bajo la forma de lo cuantitativo y de lo exacto, con el resultado de que sólo quedan en pie las verdades de orden científico-positivo y matemático. Sobre el resto la razón ejerce una función principalmente negativa, y el pasado se considera simplemente como algo irreal. Con ello, la razón se cierra el acceso posible a niveles de la realidad que no se dan bajo la forma de la actualidad, pero que son los que explican e interpretan los datos y los hechos que, de un modo o de otro, son resultado de la acción humana.

Todo conocimiento tiene una historia y se sitúa en el interior de una tradición en la que ha surgido, en la que se ha relacionado y contrastado con otros conocimientos y experiencias, hasta el punto de que se da una necesaria interdependencia entre ellos. Un conocimiento así entendido es necesariamente integrador y dialógico. En cambio, la razón que separa y aísla un trozo de la realidad para analizarlo puramente en sí mismo privilegia lo disyuntivo y acaba ejerciendo una violencia sobre la misma realidad, ya que la reduce a una sola de sus dimensiones.

La verdad de la tradición se despliega en la historia, y al mismo tiempo que es, también, de algún modo, se hace. De esa forma, la relación tradición-presente-progreso aparece como un todo que constituye la estructura formal de los seres históricos. La memoria, como facultad de recuerdo y de reconocimiento, acompaña entonces a la razón y es condición de posibilidad de un progreso que sin ella carecería en realidad de sentido. La autoridad de la tradición, que es en primer lugar la autoridad de la verdad que reclama la adhesión del conocimiento, es también la autoridad de la propia tradición que presenta como credenciales la adhesión a ella de un sujeto colectivo a través de la historia. Una vez percibida y reconocida esa autori-

dad, se abre el campo de la investigación, de un ejercicio de la razón desde dentro.

Lo que se acaba de decir sobre las relaciones de la tradición con la razón, la historia y la comunidad es fundamentalmente válido también para la tradición en sentido teológico. La diferencia —sustancial— es que aquí la tradición tiene su origen en el misterio de Jesucristo *entregado* a la Iglesia. En consecuencia, para acceder a esa tradición es necesaria la fe que supone la aceptación de la autoridad de la verdad revelada. Veamos lo que supone esa aceptación en tres cuestiones claves de la teología fundamental, como son la de los orígenes del cristianismo, la del dogma y la de la relación con la Iglesia.

2. *La tradición y los orígenes del cristianismo*

La investigación histórica sobre los orígenes del cristianismo ha ido acompañado a partir de Reimarus de una sospecha sobre la fiabilidad histórica de los Evangelios. Estos no deberían ser leídos como relatos de hechos realmente acontecidos, sino como expresión cifrada de unas experiencias que, mediante la predicación, dan lugar a una tradición (*kerigma*) y ocupan el lugar de los hechos. Historia y tradición aparecen entonces como dos polos opuestos, de forma que la afirmación de uno implica la negación del otro. Lógica consecuencia de este planteamiento era el celo de los investigadores por evitar toda contaminación dogmática en su trabajo histórico. Pero el resultado final ha sido que el interés por preservar la pureza del método histórico se ha convertido en un prejuicio ante todo lo que no pudiera ser acreditado inmediata y plenamente por el análisis crítico de los textos.

Un hecho, sin embargo, parecía quedar claro: los evangelios habían sido precedidos de una tradición. El problema entonces se retrotraía, no ya al origen de la Escritura, sino de la tradición que en ella queda recogida. ¿Cuál era el punto de arranque de esa tradición que existía como predicación anterior a los textos escritos? En la respuesta a esa pregunta es donde el prejuicio historicista encontraba un mayor campo para la elucubración que, como puso de manifiesto A. Schweitzer, ofrece teorías diversas, y acaba viendo en el ori-

gen del cristianismo los mismos modelos de conducta y de relaciones que predominaban en el ambiente cultural de los propios críticos²⁶.

En el caso del conocimiento histórico, la tradición acompaña al método histórico-crítico, que es sensible, sobre todo, al reflejo positivo de los hechos de la historia, al cual permite llegar mucho más a fondo en el conocimiento de la realidad histórica de la que los hechos son solamente una manifestación. Con terminología blondeliana se puede decir que junto al hecho exterior se da siempre el hecho interior, pero esa interioridad no lo reduce al nivel de lo psicológico, sino que es la expresión del carácter inagotable de la realidad de cara al conocimiento²⁷. Por eso, no existe un conocimiento de los hechos históricos que se pretenda genuino y sea, a la vez, independiente de una consideración global de la realidad, es decir, independiente de unos presupuestos. La tradición, entendida como dilatación del tiempo fáctico en la que se despliega la realidad que ocupó un momento de la historia, pone de manifiesto lo densa que es la realidad de los hechos, la verdad profunda que nunca se explicita plenamente en hechos particulares.

Los presupuestos del conocimiento establecen lógicamente una distancia entre el conocimiento histórico y la realidad, que es inagotable. A partir de esa conciencia ha surgido, por un lado, un escepticismo histórico que trata a los documentos con el convencimiento de que no entregarán nada que trascienda a los mismos documentos: estos se convierten así en material totalmente disponible. Pero cabe otra posibilidad, según la cual el hecho de que no sea posible un conocimiento histórico plenamente objetivo, no cierra sino que abre la puerta a un conocimiento auténticamente real, que no es menos verdadero por el hecho de que el sujeto se halle comprometido en el proceso de conocer.

26. Cfr. A. SCHWEITZER, *Investigaciones sobre la vida de Jesús*, Edicep, Valencia 1990, pp. 54-55. La primera edición en alemán es de 1906.

27. Me sirvo aquí de algunas reflexiones mías anteriores. Cfr. C. IZQUIERDO, *M. Blondel: el valor de la acción en la fundamentación de la fe*, en «Estudios Eclesiásticos» 68(1993)408-411.

Centrándonos ya en el conocimiento histórico de Jesús, hay que afirmar que la tradición es precisamente el ámbito en el que ese conocimiento puede darse de modo más pleno. A la tradición contribuye el método histórico, que es necesario pero que no puede existir separadamente de otras acciones del sujeto. La realidad plena de Jesús de Nazaret sólo puede ser conocida por un proceso múltiple en el que los datos históricos forman un todo junto a las creencias, la reflexión creyente y la riqueza de la vida que tienen su origen en la misma persona de Jesús. La tradición viene a ser así un «conocimiento de comunión» en el que método histórico, reflexión teológica y praxis cristiana se comunican y relacionan entre sí sobre el fundamento de su común origen, sin perder por ello su identidad propia. Ninguna de esas instancias puede reclamar para sí una objetividad exclusiva a la que el resto deba acomodarse, sino que las tres vierten su trabajo y su acción en una unidad de comprensión. De ese modo, se entiende mejor el principio hermenéutico de la unidad y totalidad de la Escritura²⁸.

La tradición que se acaba de describir tiene un sentido activo y formal. Mediante el amplio campo que abarcan sus elementos, la *memoria Iesu Christi* queda recogida en la multiplicidad de su presencia, y ello sin renunciar a la unidad del Cristo que entrega la tradición. En este sentido, la distinción entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe sólo puede gozar de un valor metodológico. Incluso la distinción entre una tradición histórica y una tradición dogmática sería un momento posterior a la tradición una. Es verdad que mediante la historia no llegamos a conocer el misterio de Cristo, sino sólo los signos del misterio; pero el misterio de Cristo se da en la historia, y ambos, historia y misterio, se hallan presentes en la unidad de comprensión de la tradición

3. Tradición y dogma

La oposición entre historia y tradición se relaciona con otra anterior, la que surgió en el ambiente de la reforma protestante en-

28. Cfr. DV 12.

tre el Evangelio y el dogma. La descalificación del dogma por parte de algunos de los primeros autores protestantes se debía precisamente a que le atribuían un carácter de tradición humana que complicaba y perturbaba la simplicidad original del Evangelio. Pero al plantear las cosas de ese modo caían en el exceso de identificar el Evangelio con la Sagrada Escritura, dando así ocasión para que nacieran también extremismos como la exégesis racionalista por un lado, y el fundamentalismo por otro.

En realidad, sin embargo, la Escritura es un testigo del Evangelio, testigo fundamental, ciertamente, pero no el único, porque no agota la realidad de aquel. También la Tradición es testigo del Evangelio en la medida en que tiene su origen en el mismo Cristo entregado a la Iglesia en su verdad y realidad, en la palabra y en el sacramento²⁹. En cuanto elemento de la Tradición es como se justifica el dogma, por lo que la presentación de los dogmas como verdades autojustificadas falsea su verdadera naturaleza. El dogma pertenece a la Tradición, y no sólo porque procede de ella, sino porque en ella encuentra siempre su significado más propio.

En cuanto elemento de la Tradición el dogma no tiene que ver solamente con la actividad especulativa, con el conocimiento. Expresa ciertamente el aspecto especulativo de la revelación, pero no es resultado de una actividad puramente racional. El dogma resulta también de lo vivido y de lo practicado a partir del misterio. No cabe en consecuencia una identificación entre fórmula dogmática y realidad del misterio³⁰, como tampoco cabe una separación que redujera la relación entre ambos a la categoría de mera conveniencia y no de verdad. Dentro del conocimiento de comunión que es la tradición, el dogma mantiene una estrecha relación con la historia y con la vida de la Iglesia; en este sentido el dogma es testigo también del Evangelio. Por esa íntima relación con los otros elementos de la tradición, al dogma le es connatural la interpretación.

29. J. RATZINGER, *Ensayo sobre el concepto de tradición*, en K. RAHNER-J. RATZINGER, *Revelación y Tradición*, Herder, Barcelona 1970, pp. 49-50.

30. S. TOMAS, *II-II*, q. 1, a. 2 ad 2: «Actus fidei non terminatur ad enuntiabile sed ad rem».

La problemática moderna surgida en torno al dogma se ha centrado en buena parte en su carácter de verdad definitivamente propuesta. ¿Cómo una regulación del lenguaje —que en cuanto tal está históricamente condicionado— puede gozar de carácter absoluto? La objeción sería irrefutable si se considerara al dogma desde sí mismo, o sea, exclusivamente a partir de una autoridad externa a la verdad. Pero no es así. La autoridad del dogma es, antes que cualquier otra cosa, la autoridad de la verdad, y de una verdad garantizada por la presencia del Absoluto en la historia de los hombres. En otras palabras, el dogma goza de incondicionalidad porque el eje en torno al cual gira es un eje cristológico; es decir, depende de la autoentrega definitiva de Dios a través de Cristo en el Espíritu Santo, «y tal autoentrega está permanentemente presente en la Iglesia»³¹.

La incondicionalidad de las fórmulas dogmáticas participa del elemento incondicional y definitivo presente en la Iglesia. Propuestos por la Iglesia, los dogmas mantienen un vínculo interno con ella, y en ella con la realidad divina que enuncian. Se da una especie de circularidad entre los enunciados y los misterios que expresan, y esa circularidad tiene lugar en un proceso de interpretación tradicional cuyo sujeto es la entera Iglesia. El *Catecismo de la Iglesia Católica*, se refiere a ello cuando afirma que existe un «vínculo orgánico entre nuestra vida espiritual y los dogmas»³².

La memoria y el lenguaje, que desempeñan una función capital en el proceso de tradición, actúan contrapesándose mutuamente en la interpretación de los dogmas. La capacidad del lenguaje de adaptarse a las nuevas experiencias de las nuevas generaciones lo convierte en la expresión básica de la interpretación dogmática. Pero en la medida en que es lenguaje dado, entregado por la «memoria» de la Iglesia —en la que pervive el «memorial» de Cristo—, está interiormente orientado a ser expresión fiel de lo recibido. Una consecuencia de ello es que el lenguaje dogmático no puede estar sometido al mismo proceso de cambio que el lenguaje común. ¿Se le puede acu-

31. W. KASPER, *op. cit.*, p. 122.

32. Número 81.

sar entonces de hacerse ininteligible e inoperante para los hombres, que lo consideran como una reliquia del pasado? Cabe, sin duda, ese peligro, pero cabe también ver en los dogmas una presencia del Absoluto en la historia. La permanencia de las fórmulas dogmáticas adquiere entonces el papel de testigo de la relatividad de los cambios sociales —incluidos los del lenguaje— y de señalar que el significado de la vida del hombre no se agota en la mera historicidad, sino que apunta a una trascendencia absoluta.

4. *Tradición e Iglesia*

Si el sujeto de toda tradición es siempre un «nosotros», un sujeto histórico y lingüístico³³, una comunidad, el sujeto de la *traditio Christi* es la Iglesia. La eclesiología del Vaticano II ha puesto muy en claro que en el Pueblo de Dios no hay diversas categorías de miembros. Todos en la Iglesia participan de la misión que ella ha recibido de Cristo, y a todos compete la función de sujeto de la tradición. En consecuencia carece de base la identificación entre tradición y magisterio eclesial. Ciertamente el magisterio pastoral, de raíz sacramental, tiene una misión específica, la de la enseñanza autorizada, es decir el ejercicio de la autoridad al servicio de la verdad³⁴, pero el «nosotros» de la tradición es lógicamente anterior, porque responde a la comunidad congregada y animada por el Espíritu Santo y dotada de un órgano propio de conocimiento que es el sentido de la fe del que participan pastores y fieles³⁵. Ese sentido de la fe no se da aisladamente, como tampoco la enseñanza del magisterio es nunca una abstracción de lo que la Iglesia cree y vive en fidelidad a Cristo. La «singularis conspiratio» de pastores y fieles de que habla *Dei Verbum*³⁶ expresa felizmente el origen común y la convergencia mutua a que están abocados el *sensus fidei* y el magisterio.

33. J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, Herder, Barcelona p. 103.

34. *Lumen Gentium* 25: «... doctores authentici seu auctoritate Christi prae-diti...».

35. Cfr. *Lumen Gentium* 12.

36. DV 10.

La determinación del «nosotros» de la tradición depende de su aspecto objetivo. Se forma parte de esa comunidad de tradición en la medida en que se acepta su autoridad (de la tradición) de cara a la fe y a la vida, y en la medida en que se pasa a formar parte del sujeto que la transmite y la vive. Ahí encuentra su fundamento la identidad cristiana que se apoya en el significado común y compartido con que se acepta la única revelación de Dios. A partir de esa identidad cabe una pluralidad de propuestas teológicas, de formas de vida, etc., que pueden dar lugar incluso a auténticas tradiciones dentro de «la gran Tradición» eclesial³⁷. Compete entonces a todos, y de modo específico a los pastores, proteger a la tradición de la hipotética amenaza de «las tradiciones» que podrían secuestrarla o corromperla. Debe suceder más bien lo contrario, que las tradiciones se dejen examinar y juzgar por su acuerdo con la Tradición.

A partir de la identidad cristiana se establece la diferencia con los «otros», es decir, con quienes no comparten la adhesión a la autoridad de Jesucristo participada en la Iglesia. La distinción, sin embargo, no es oposición. La tradición cristiana, en cuanto tradición viva, participa de la misma universalidad del Evangelio. Se halla abierta a todos los hombres, para quienes debe ser anuncio de Cristo, y en los hombres encuentra aquellos rasgos comunes y aquella vocación a incorporarse al mismo Cristo que, como «semillas del Verbo» están presentes en lo auténticamente humano. Por ello la misión evangelizadora es consecuencia de que todo hombre es invitado a entrar en la sala donde la familia de Dios celebra las bodas del Hijo con la Iglesia³⁸.

CONCLUSIÓN

Retomemos para concluir la cuestión del uso que la teología fundamental hace de la tradición. Este uso es doble: un uso común con el resto de la teología, y un uso específico relacionado sobre todo con la credibilidad.

37. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 83.

38. Cfr. Mt 22, 1-14.

En la medida en que la teología fundamental es un tratado verdaderamente teológico, se sirve de la tradición como lo hace toda la teología: como tradición eclesial en la que se lee la Escritura, como testimonio de los Padres y de la historia de la teología, como magisterio eclesial, como *sensus fidei*... De todos modos, una característica propia de la teología fundamental es su relación con el nivel básico y primero de la reflexión, en el que se trata de la revelación y de la fe anteriormente a cualquier especificación del objeto. A ese nivel, la tradición es el elemento que cohesiona la eclesialidad tanto de la revelación —transmitida en la Iglesia—, como de la fe —confesada también en la Iglesia—.

Más allá de ese primer nivel, la teología fundamental precisa de la tradición de modo especial al abordar la credibilidad de la revelación. El estudio de la credibilidad se realiza a través de una relación especial entre la fe y la razón aplicadas a lo revelado. Se trata del ejercicio estricto de la fe que busca entender y de la razón que busca creer; se trata de la fe que ofrece, y de la razón que pide, «razones de la esperanza» (1 Pe 3, 15). Ahora bien, tanto en la razón como en la fe se halla presente el principio de la tradición. Lo está en la fe en la medida en que no es la fe de un individuo aislado, sino la fe de la comunidad creyente, de la «*communio fidelium*»; es la fe transmitida y recibida, gracias a la cual el creyente se incorpora al «nosotros» congregado por el Espíritu Santo.

La tradición acompaña también a la razón. Una vez superados los prejuicios puristas de parte del pensamiento moderno, se ha adquirido conciencia de que la razón no llega siempre ni de igual modo a la realidad que no es unidimensional. La razón, en consecuencia, es susceptible de usos diversos, dependiendo de los presupuestos que la acompañan; es decir, según la tradición dentro de la cual se ejerce. La razón que se dirige al misterio de Dios revelado en Cristo, o simplemente a Cristo, debe entonces ser ella misma interpretada por el modo como ha tenido lugar la revelación en la historia. A partir de ahí, el conocimiento racional o científico no puede ser absolutamente independiente de la tradición en la que esa revelación se ha entregado. Ello supone que la razón se hace sensible, no sólo a la autoridad de la verdad, sino también a la autoridad de la tradición en que esa verdad se encuentra.

El inevitable límite que supone para la razón la mediación de una autoridad ya no es hoy objeto de una pura crítica, como podía serlo en plena Ilustración. Para el saber en general, y para la teología fundamental en particular, la tradición se convierte finalmente en puerta de acceso a la densidad de la realidad del misterio de Cristo que la razón no puede alcanzar por sí misma. Entonces es cuando la razón busca realmente entender.

César Izquierdo
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA